# Einführung in die Theologie der Diakonie

DWI-Info / Forum Materialien Informationen

Sonderausgabe

ISSN 0949-1694

# Einführung in die Theologie der Diakonie

## Heidelberger Ringvorlesung

unter Mitarbeit von Tanja Raack

herausgegeben von Arnd Götzelmann

*DWI-Info Sonderausgabe*

Diakoniewissenschaftliches Institut
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Heidelberg 1999

*DWI-Info Sonderausgabe*

Das DWI-Info / Forum Materialien Informationen ist ein studentisch verantwortetes Informationsblatt, das jährlich über die Arbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut und mit der Arbeit zusammenhängende Schwerpunkte berichtet.

**Einführung in die Theologie der Diakonie.**
Heidelberger Ringvorlesung,
unter Mitarbeit von Tanja Raack
herausgegeben von Arnd Götzelmann,
Diakoniewissenschaftliches Institut der
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,
Heidelberg 1999
(DWI-Info Sonderausgabe)
ISSN 0949-1694

© 1999 DWI-Verlag, Heidelberg
Selbstverlag des Diakoniewissenschaftlichen Instituts
der Universität Heidelberg
Karlstr. 16, 69117 Heidelberg

Satz und Layout: Tanja Raack und Arnd Götzelmann
Druck und Bindung: Baier Copierservice GmbH, Mönchhofstr. 3, 69120 Heidelberg

Alle Rechte vorbehalten
Printed in Germany

ISSN 0949-1694

## Inhaltsverzeichnis

*Arnd Götzelmann*
Zur Einführung ..... 6

**I. Grundlagen aus der jüdisch-christlichen Tradition**
*Klaus Müller*
Diakonie als gemeinsame Dimension von Judentum und Christentum –
Biblische und rabbinische Sozialtraditionen ..... 11

*Gerd Theißen*
Universales Hilfsethos gegenüber allen Menschen? –
Neutestamentliche Wurzeln der Diakonie ..... 34

*Klaus Berger*
Das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe nach dem Neuen Testament ..... 55

**II. Geschichtliche Zugänge**
*Adolf Martin Ritter*
Das diakonietheologische Erbe der Alten Kirche –
das Beispiel des Verhältnisses von Christentum und Sklaverei ..... 75

*Gottfried Seebaß*
Das Erbe Johann Hinrich Wicherns für eine Theologie der Diakonie ..... 94

**III. Ekklesiologische und ethisch-didaktische Beiträge**
*Gerhard K. Schäfer*
Gemeinde und Diakonie – theologische Erwägungen zu einem Spannungsfeld ..... 115

*Heinz Schmidt*
Ethik und Didaktik der Diakonie – Perspektiven für diakonisch-soziales Lernen ..... 135

**IV. Theologie und Wissenschaft der Diakonie**
*Dieter Dreisbach*
Anforderungen der Praxis an eine theologisch verantwortete Diakoniewissenschaft ..... 155

*Albert Mühlum*
Diakoniewissenschaft und Sozialarbeitswissenschaft –
Begründung und Reflexion sozialer Praxis ..... 169

**V. Ökumenische Dimensionen**
*Klaus Kießling*
Theologie der Caritas – unterwegs zu einer diakonischen Kultur ..... 184

*Theodor Strohm*
Diakonie in Europa – Herausforderungen und ökumenische Perspektiven ..... 207

Verzeichnis der Autoren ..... 238

Arnd Götzelmann

# ZUR EINFÜHRUNG

"Diakonie beginnt, ein Thema der Theologie zu werden."[1] Das formulierte MICHAEL SCHIBILSKY im Jahre 1990 etwas verhalten und doch hoffnungsvoll. Am Ende dieses Jahrzehnts hat sich vieles getan auf dem Gebiet der Diakonietheologie. Zahlreiche Publikationen sind seither auf evangelischer und katholischer Seite erschienen.[2] Über einen Mangel an Forschung muß in diesem Bereich nicht mehr geklagt werden. Dennoch stehen einige Entwicklungen aus. Unter anderem bedarf es der kontinuierlichen Lehre einer Theologie der Diakonie im Bereich der akademischen Theologie. Dieser Band dokumentiert einen Beitrag dazu und ist zugleich ein Exempel diakonietheologischer Lehrtradition am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg. In der Nachfolge von REINHOLD SEEBERGS Berliner "Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission", das von den Nationalsozialisten geschlossen wurde, wird am Diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg seit 1955 in regelmäßig angebotenen Vorlesungen und Seminaren Theologie der Diakonie gelehrt.

Für das Sommersemester 1998 nun war die Lehrveranstaltung "Theologie der Diakonie" von GERHARD K. SCHÄFER angekündigt worden. Kurz nach der Ankündigung jedoch erhielt er einen Ruf an die Evangelische Fachhochschule Bochum, und im Veranstaltungsplan des Heidelberger Instituts klaffte plötzlich eine Lücke. Es gelang aus der von SCHÄFER angekündigten Lehrveranstaltung eine Ringvorlesung im Rahmen der Theologischen Fakultät zum gleichen Thema zu organisieren. Die angefragten Heidelberger Kollegen und der Caritaswissenschaftler KLAUS KIESSLING stimmten fast alle den ihnen vorgeschlagenen Themen zu und waren freundlicherweise bereit, sich für Fragen der Diakonietheologie zu engagieren. Die einzelnen Vorlesungen wurden für die Textfassung nachbearbeitet und liegen mit dieser Sonderausgabe des DWI-Infos vor. Der

---

1 MICHAEL SCHIBILSKY, Vorwort, in: ders. (Hg.), Kursbuch Diakonie, Neukirchen-Vluyn 1991, VII. Bereits im Jahre 1989 war der Band erschienen: PAUL PHILIPPI/THEODOR STROHM (Hg.), Theologie der Diakonie. Ein europäischer Forschungsaustausch (VDWI Bd. 1), Heidelberg 1989.

2 Die Aufsatzsammlung zu Fragen einer biblischen Theologie der Diakonie, GERHARD K. SCHÄFER/THEODOR STROHM (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch (VDWI Bd. 2), Heidelberg 1990, beispielsweise ist im Jahre 1998 bereits in dritter Auflage erschienen.

erste herzliche Dank gilt den Autoren bzw. Referenten. Für die Abschriften vom Tonband bzw. Manuskript ist den Studierenden der Diakoniewissenschaft WOO-JUNG HOH, ANJA JUNG, KARL LUDWIG MEIJER, RÜDIGER POPP, VILIJA RITERYTE und SIMONE SINN zu danken. Besonders zu danken für Redaktions- und Layoutarbeiten ist Vikarin TANJA RAACK. Die Texte haben die Charakteristik gesprochener Vorträge mehr oder weniger stark behalten. Die Rückfragen und Diskussionen zu den Vorträgen konnten in die Edition nicht mit aufgenommen werden.

Daß die Ringvorlesung nahezu aus dem Stand organisiert werden konnte, liegt auch daran, daß es über viele Jahre Kooperationen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts mit Vertretern der verschiedenen theologischen Disziplinen (und Sozial- bzw. Humanwissenschaften) gegeben hatte. Grundlage dieser Kooperationen in Lehre und Forschung war das Konzept THEODOR STROHMs: "Diakonie als Dimension aller Theologie".[3] Es hat sich als unabdingbar erwiesen, Diakoniewissenschaft in speziell dafür ausgerichteten Instituten und Lehrstühlen zu betreiben, wie es in jüngster Zeit auch vielerorts neu in Gang gekommen ist. Ebenso notwendig erscheint es jedoch, die gesamte Theologie mit diakonischen Fragen zu konfrontieren und sie zur theologischen Aufarbeitung der sozialen Verantwortung christlicher Kirchen zu motivieren. Zu dieser Aufgabe kann jede theologische Disziplin ihren Beitrag leisten. Das wird im folgenden als eine wichtige Heidelberger diakonietheologische Tradition deutlich. Diakoniewissenschaft hat also auch eine Aufgabe an der akademischen Theologie. Insofern sind die Theologischen Fakultäten, Seminare, Arbeitsbereiche und die kirchlichen Hochschulen ein bedeutsamer und entwicklungsfähiger Ort der Diakonietheologie. Ein zweiter Ort findet sich in den Evangelischen und Katholischen Fachhochschulen, von denen immer wieder diakonietheologische Impulse ausgehen oder doch ausgehen könnten. Freilich wird Diakonietheologisches auch in den Ausbildungsstätten der Diakonie, allen voran in den Diakonenschulen vermittelt – ein dritter Ort. Aber auch in diakonischen und theologischen Fort- und Weiterbildungseinrichtungen – ein vierter Ort –, wie z. B. der Diakonischen Akademie Deutschland, werden Aspekte diakonischer Theologie mehr oder weniger umfangreich verbreitet. An all diesen

[3] Vgl. THEODOR STROHM, Ist Diakonie lehrbar? Plädoyer für ein neues Verständnis der theologischen Ausbildung, in: ders., Diakonie und Sozialethik, hg.v. GERHARD K. SCHÄFER und KLAUS MÜLLER, Heidelberg 1993, 138-154: 148.

– und an weiteren, bislang noch nicht evidenten – Orten hat die Theologie der Diakonie Zukunft.
Die Chancen und Aufgaben einer Theologie der Diakonie hängen auch mit den gesellschaftlichen und sozialpolitischen Bedingungen zusammen, denen diakonische Praxis unterliegt. Nach einer Phase des Ausbaus diakonischer Arbeit im Sozial- und Gesundheitswesen und der fachlichen Qualifizierung in den verschiedenen diakonischen Praxisfeldern (Stichwort: Professionalisierung), folgte in den 1990er Jahren eine Phase wirtschaftlicher Effizienzsteigerung, Managementorientierung und Umorganisation, die freilich längst nicht abgeschlossen ist (Stichwort: Ökonomisierung). Das kommende Jahrzehnt wird im Sinne einer neuen Wertorientierung deutlicher als bisher die theologischen Fragen genuin christlicher Sozialpraxis in den Vordergrund rücken (Stichwort: Profilierung). Was vor Jahren an theologischer Qualifizierung mit den Leitbildprozessen angefangen hat, wird sich weiter fortsetzen in die Aus- und Fortbildung der Diakonie-Mitarbeitenden, in die Unternehmensphilosophien und -ethiken, bis hinein in die einzelnen Handlungs- und Arbeitsfelder der Diakonie. Theologie wird man nicht mehr allein als Spezialzuständigkeit der Pfarrerinnen und Pfarrer verstehen dürfen, sondern als integrierte Aufgabe eines neuen diakonischen Diskurses, der Auswirkungen zeitigen wird bis in die grundlegendsten sozialen Arbeitsprozesse. Deshalb muß nicht allein die Diakonie ihr Theologiedefizit überwinden, sondern auch die akademische Theologie sozusagen diakoniefähig werden, kompatibel und kommunizierbar in jeglichen Bereich diakonischer Praxis hinein. Diese theologische Aufgabe wird zukünftig um so wichtiger werden, je mehr sich das volkskirchliche Paradigma von den verfaßten Kirchen in die diakonischen Einrichtungen und Initiativen verlagert. Auch insofern wird sich die "Soziale Arbeit als theologiegenerativer Ort"[4] erweisen. Allerdings wird die institutionalisierte Diakonie, möglichst im Schulterschluß mit den verfaßten Kirchen und den bezeichneten Orten Verantwortung für die Förderung der Diakonietheologie übernehmen müssen.

Es bedarf auf diesem Feld neuer Anstrengungen, stehen wir doch vor einer veränderten Situation. In den Anfängen der Ausbildungen für soziale Berufe zählte Theologie (als Sozialethik, Caritastheologie oder Diakoniegeschichte) noch geradezu selbstverständlich zu den Lehrfächern. Für

[4] RAINER KROCKAUER, Soziale Arbeit als theologiegenerativer Ort, in: Pastoraltheologische Informationen 18 (1998), 69-80.

ALICE SALOMON, eine der Mütter der modernen sozialen Berufsarbeit, gehörte das Fach Theologie "unbedingt zu einer wissenschaftlichen Wohlfahrtspflege dazu"[5]. Im Gefolge der Studentenrevolte von 1968 ist die Theologie selbst an konfessionellen Fachhoch- und Fachschulen für Sozialwesen in den Verdacht geraten, eine überholte kirchliche Herrschaftsdoktrin zu sein, die allenfalls in der Pfarrerausbildung noch ihren Ort habe. Für viele wirkt die Theologie deplaziert im Fächerkanon der Ausbildung zu sozialen Berufen: "In den letzten drei Jahrzehnten hat sich die Theologie ... schrittweise in ein ‚Niemandsland' hineinbegeben bzw. ist dort hineingedrängt worden."[6] Auch die soziale Berufspraxis wird mehr und mehr theologiedistanziert betrieben. Die komplementäre Seite dieser Entwicklung findet sich in der tendentiellen Spezialisierung bzw. Verengung der akademischen Theologie auf Fragen des Pfarramtes und der "Pastorenkirche". Wegen mangelnder Kontextualität hat die akademische Theologie beider Konfessionen in Deutschland das Sozial- und Gesundheitswesen, ja die sozialen Gesellschaftsfragen der Gegenwart und den leidenden Menschen in seinen konkreten Nöten weithin vernachlässigt.[7]

Der vorliegende Band will die Gegenbewegung zu diesen Entwicklungen dokumentieren und zeigen, daß die Theologie Leitwissenschaft der Diakoniewissenschaft bleibt, auch wenn Human- und Sozialwissenschaften hinzutreten müssen. Die Beiträge entstammen folgenden ausgewählten Dimensionen einer Theologie der Diakonie. Die normativen, d.h. wertbildenden *Grundlagen* jeglicher Diakonie finden sich unverrückbar in *der jüdisch-christlichen Tradition* (I.), die von KLAUS MÜLLER, GERD THEISSEN und KLAUS BERGER ausgelegt wird. Die historischen Entwicklungen, die ihre Wirkungen auf die heutige Diakoniepraxis und -theologie zeitigen, werden am Beispiel des Verhältnisses von Christentum und Sklaverei in der Alten Kirche sowie an Person und Werk Johann Hinrich Wicherns im 19. Jahrhundert ausgeführt, ADOLF MARTIN RITTER und GOTTFRIED SEEBASS erhellen diese *geschichtlichen Zugänge* (II.) zur Theologie der Diakonie. *Ekklesiologische und ethisch-didaktische Beiträge* (III.) zur Diakonietheologie leisten GERHARD K. SCHÄFER für das Spannungs-

---

5 ERNST ENGELKE, Soziale Arbeit als Wissenschaft, Freiburg i. Br. 1993, 8, zit. n. RAINER KROCKAUER, a.a.O., 70f.

6 RAINER KROCKAUER, a.a.O., 71.

7 Diese Diagnose wird auf katholischer Seite geteilt: Vgl. ROLF ZERFASS, Lebensnerv Caritas, Freiburg et al., 1992, 29.

verhältnis von Diakonie und Gemeinde sowie HEINZ SCHMIDT für die Beziehung von Ethik und Didaktik der Diakonie. Aus dem Blickwinkel der sozialen Praxis und Theoriebildung formulieren DIETER DREISBACH die Anforderungen der Praxis an die Diakoniewissenschaft und ALBERT MÜHLUM die Korrelation von Sozialarbeitswissenschaft und Diakoniewissenschaft. Damit leisten sie eine Art fremdprophetischen Beitrag für *Theologie und Wissenschaft der Diakonie* (IV.). Die *ökumenischen Dimensionen* (V.) einer Diakonie- bzw. Caritastheologie werden von KLAUS KIESSLING seitens der katholischen Tradition und von THEODOR STROHM im Blick auf Europa illustriert.

Mit diesen vielfältigen Beiträgen will der Band eine erste Einführung in die Theologie der Diakonie ermöglichen. Er richtet sich sowohl an die Studierenden der Diakoniewissenschaft und evangelischen Theologie sowie Caritaswissenschaft und katholischen Theologie als auch an Pfarrer/innen, Diakone/innen und theologisch Interessierte in Kirchen, Diakonie und Caritas, ja in sozialen Berufen und Studiengängen überhaupt. Er wird keine lebendige Lehre an den genannten Orten der Diakonietheologie ersetzen, sie aber – und hier liegt sein eigentliches Ziel – ergänzen können.

# I. Grundlagen aus der jüdisch-christlichen Tradition

Klaus Müller

## DIAKONIE ALS GEMEINSAME DIMENSION VON JUDENTUM UND CHRISTENTUM – BIBLISCHE UND RABBINISCHE SOZIALTRADITIONEN

### Einleitung: Fünf Motive für die Bemühung um die gemeinsame Dimension Diakonie

*1. Christus, der Diakon der Beschneidung (διάκονος περιτομῆς, Röm 15,8), oder: Wie uns eine christusbezogene Diakonie an das Judentum heranführt*

Der *Christos diakonos* wird zu Recht immer wieder als Ausgangs- und Angelpunkt des diakoniewissenschaftlichen Diskurses in Anspruch genommen. In der neueren Diskussion haben dies mit großer Überzeugungskraft in jeweils sehr unterschiedlicher Profilierung vor allem HEINZ-DIETRICH WENDLAND und PAUL PHILIPPI getan. Neutestamentlicher Bezugspunkt ist dabei vornehmlich die Selbstprädikation Jesu aus Lk 22,27: „Ich bin in eurer Mitte als ein Dienender" (ἐγὼ δὲ ἐν μέσῳ ὑμῶν ὡς ὁ διακονῶν). Unlösbar ist diese Selbstkundgabe Jesu verknüpft mit der ekklesiologisch-paränetischen Struktur des „wie ich – so auch ihr". Wiederum sehr zu Recht wird in diesem Traditionszusammenhang immer wieder – insbesondere PHILIPPI hat dies eindrucksvoll herausgearbeitet – die diakonische Grundordnung der Kirche verankert gesehen.

Dieser Ansatz einer Rede von Diakonie beim *Christos diakonos* hat sich bisher allerdings noch kaum von jener paulinischen Überzeugung treffen lassen, Christus sei ein *Diakon der Beschneidung* (διάκονος περιτομῆς) gewesen (Röm 15,8). Die Prädikation Jesu hat in die diakoniewissenschaftliche Literatur noch nicht Eingang gefunden. Und dabei ist gerade dieser „Titel" Jesu, den Paulus prägt, eine Überschrift, unter

der die „diakonische" Sendung Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments neu durchdacht und beschrieben werden könnte.

Was heißt nun διάκονος περιτομῆς? Unstrittig ist zunächst: „Das Abstrakt Beschneidung (περιτομή) steht für das Konkretum: die Beschnittenen."[1] Ebenso deutlich ist dann aber auch die Tendenz in den Kommentarwerken, die διάκονος-Prädikation Jesu zu einer heilsgeschichtlichen Chiffre zu abstrahieren. Pointiert bei U. WILCKENS: „Im Blick steht hier nur das Daß der heilsgeschichtlichen Sendung an Israel."[2] Im deutlichen Gegenüber zu einer Deutung des „Dienstes" Jesu in heilsgeschichtlichen Kategorien legt E. KÄSEMANN den Akzent stärker „auf Jesu irdisches Werk"[3]. Für ihn wäre etwa die Perikope von der Fußwaschung in Joh 13 die angemessenere Assoziation zur Formel des Paulus. KÄSEMANN resümiert: „Jesus hat sich irdisch als Diener des jüdischen Volkes bekundet."[4]

*Diakon des Judentums* – was meint dieser Genitiv?: „des", „für das", „aus dem", möglicherweise all dies zusammen? Jedenfalls bringt uns der Christus – und auch gerade eine ihm nachsinnende Wissenschaft von der Diakonie – *auch* den diakonisch-sozialen Grundlagen des Judentums nahe. Gerade ein auf Christus bezogener Ansatz in der Diakonie – eine mit PHILIPPI gesprochen „Christozentrische Diakonie" – wird über den Impuls durch jene Christusprädikation bei Paulus in das Gespräch mit jüdischen Traditionen des Nächstendienstes hineinführen und sich dabei selbst tiefer und besser verstehen lernen. Der *Dienende in eurer Mitte* ist kein anderer als der *Diener Israels*. Der inmitten seiner Gemeinde eine diakonische Grundverfassung stiftet, ist immer schon der διάκονος – aus und für Israel, der seinem Volk dient. Die Einsicht in diesen Zusammenhang kann der Diakoniewissenschaft allemal helfen, einen *ersten Zugang* zu Israels Begriffen des Dienens – vor, in und nach Jesu Zeiten – zu gewinnen.

## 2. *Die alttestamentlichen Sozialtraditionen als integrale Bestandteile der christlichen Bibel*

Als die frühe Kirche im 2. Jh. eine ihrer wichtigsten Grundentscheidungen getroffen hat, nämlich *gegen* Markion und *für* die Hebräische Bibel und damit die Israel-Dimension im christlichen Glauben, hat sie auch

1 E. KÄSEMANN, An die Römer (Handbuch zum NT 8a), Tübingen [3]1974, 372.
2 U. WILCKENS, Der Brief an die Römer (EKK 4/3), Zürich/Neukirchen-Vluyn 1982, 105.
3 E. KÄSEMANN, a.a.O., 372.
4 E. KÄSEMANN, ebd.

eine Entscheidung getroffen *für* die „soziale" Dimension des Alten Testaments. Indem sich die Kirche auf ihre Bibel bezieht, steht sie *ab ovo* im Bezug zur Bibel Israels und aktiviert damit immer wieder ihr Verhältnis zum Herzstück jüdischer Überlieferung überhaupt. An diesem Verhältnis vorbei wird sich gerade auch ein christliches Verständnis sozialer Verantwortung nicht gewinnen lassen.

Diakonie ist mithin, wenn sie sich gesamtbiblisch orientieren will, prinzipiell in eine Beziehung zu den Traditionen Israels versetzt.

> „Wohl dem, dessen Hilfe der Gott Jakobs ist, der seine Hoffnung setzt auf den HERRN, seinen Gott, der Himmel und Erde gemacht hat, das Meer und alles, was darinnen ist; der Treue hält ewiglich,
> der Recht schafft denen, die Gewalt leiden,
> der die Hungrigen speist.
> Der HERR macht die Gefangenen frei.
> Der HERR macht die Blinden sehend.
> Der HERR richtet auf, die niedergeschlagen sind.
> Der HERR liebt die Gerechten.
> Der HERR behütet die Fremdlinge und erhält Waisen und Witwen; aber die Gottlosen führt er in die Irre.
> Der HERR ist König ewiglich ..." (Ps 146,5ff).

Es kann geradezu davon gesprochen werden, daß das Alte Testament immer schon klassische *loci* biblischer Begründung der Diakonie bereitgehalten hat. „Der HERR ist König", und sein König-Sein hat *diese* Konkretion; sein Gott-Sein ist von *dieser* Art. Daß die Bibel ein „diakonisches" Buch ist, gründet schon in der alttestamentlichen Rede von diesem Gott selbst, in seiner Selbstbestimmung zum Mit-Sein und Für-Sein mit den Schwachen und für die Armen.

Beispiele für die diakonische Dimension im AT sind die Schutzbestimmungen für die *Fremden* (*gerim*) in Israel, also die nicht zum Volk gehörenden *Anwohner* und *Mitbewohner*:

> „Die Fremdlinge sollt ihr nicht unterdrücken; denn ihr wisset um der Fremdlinge Herz (*näfäsch*), weil ihr auch Fremdlinge in Ägypten gewesen seid" (Ex 23,9).

Ich nenne im folgenden nur kurz eine Reihe von sechs Konkretionen des Sozialschutzes für den Fremden, die sich dem elementaren Bibellesen direkt darbieten:

(1.) Der *Sabbat* als eine der bedeutendsten Sozialeinrichtungen Israels gilt auch dem Fremdling:

> „Sechs Tage sollst du deine Arbeit tun; aber am siebten Tag sollst du feiern, auf daß dein Rind und Esel ruhen und der Sohn deiner Magd und der Fremdling sich erquicken" (Ex 23,12).

In der Version des Dekaloges nach Dtn 5,12-15 gilt der Sabbat als die Schutzeinrichtung, die dem Exodushandeln Gottes entspricht, als Raum der Freiheit, der auch dem Fremdling offensteht.

(2.) Auch die Einrichtung des *Sabbatjahres* soll dem Fremden zugute kommen. Jedes siebte Jahr soll das Land ruhen, darf weder angebaut noch geerntet werden, „damit die Armen unter deinem Volk davon essen" (Ex 23,11). Lev 25,6 stellt klar, daß zu der Gruppe der Armen, die am Sabbatjahr essen dürfen, eben auch die Fremden im Land gehören.

(3.) Dem Fremden steht das *Recht auf Nachlese* zu:

> „Wenn du auf deinem Acker geerntet und eine Garbe vergessen hast auf dem Felde, so sollst du nicht umkehren, sie zu holen, sondern sie soll dem Fremdling, der Waise und der Witwe zufallen, auf daß dich der HERR, dein Gott segne in allen Werken deiner Hände.
> Wenn du deine Ölbäume geschüttelt hast, so sollst du nicht nachschütteln; es soll dem Fremdling, der Waise und der Witwe zufallen.
> Wenn du deinen Weinberg abgelesen hast, so sollst du nicht nachlesen; es soll dem Fremdling, der Waise und der Witwe zufallen.
> Denn du sollst daran denken, daß du Knecht in Ägyptenland gewesen bist. Darum gebiete ich dir, daß du solches tust" (Dtn 24,19-22).

(4.) Das Recht auf Nachlese wird in einer weiteren Stufe der biblischen Sozialgesetzgebung der Zufälligkeit entzogen und fest institutionalisiert. Der Fremde hat ein Recht auf den Ertrag von den *Ecken des Feldes*:

> „Wenn ihr aber euer Land aberntet, sollt ihr nicht alles bis an die Ecken des Feldes abschneiden, auch nicht Nachlese halten, sondern sollt es den Armen und Fremdlingen lassen. Ich bin der HERR, euer Gott" (Lev 23,22; auch in 19,9f).

(5.) Die biblische Sozialsteuer, nämlich der *Zehnte*, soll nach der Konzeption des Deuteronomiums auch den Fremden zugute kommen. Genauer gesagt: Der Drittjahreszehnte geht an die Leviten, die Witwen und Waisen und an die Fremden. Dtn 14,28f legt das fest. Summarisch gesprochen: Ein Drittel des gesamten Steueraufkommens geht als Sozialhilfe an die Fremden und die unterprivilegierten Gruppen in Israel.

(6.) Eine letzte erwähnenswerte Schutzvorschrift für den Fremden sind die *Asylstädte*. Auf einer bestimmten „archaischen" Stufe der gesellschaftlichen Entwicklung wurden im biblischen Israel sechs Asylstädte einge-

richtet, in die sich Menschen, die einen nicht vorsätzlichen Totschlag begangen hatten, vor dem sogenannten Bluträcher flüchten und dann in einem geschützten Raum leben konnten. Diese Asylstädte - so verfügt nun die Bestimmung in Num 35,15 - sind offen für Israeliten wie für Fremde.

All diese Impulse hat die Kirche in ihrer Bibel beider Testamente im selben Moment präsent, in dem sie die Schrift aufschlägt. Eine Konzeption des Christlich-Diakonischen wird darum - wenn sie denn von biblischen Grundlagen ausgehen will - nicht auskommen können ohne die Wahrnehmung des „Diakonischen" in der alttestamentlichen Tradition.

### *3. Die Einsicht in das Fortbestehen des Bundes Gottes mit Israel und die Bundesnachbarschaft zwischen Israel und der Kirche*

Die Option hinter meinem theologischen Ansatz heißt: Hören auf das Zeugnis Israels als Konsequenz aus der Anerkennung seines ungekündigten Bundes mit Gott. Ist das Volk Israel bestimmt als das Bundesvolk Gottes in bleibender Erwählung, so muß diese theologische Qualifizierung die Zeugnisse jüdischen Lebens, Glaubens und Denkens mitumgreifen: Jüdische Tradition ist dann nicht wie auch immer geartetes „apokryphes" Schrifttum, sondern - in seiner biblischen ebenso wie in seiner nachbiblischen Gestalt - Tradition des lebendigen Gottesvolkes und als solche unverzichtbare Bezugsgröße auch der christlichen Theologie.

Es haben sich in kaum einem theologischen Text die Einsichten in die Überwindungsbedürftigkeit einer tief verwurzelten kirchlichen Lehre von der Substitution Israels, die Abkehr vom christlichen Triumphalismus gegenüber den Juden und einer antijüdischen Auslegung der Schrift sowie nicht zuletzt die Überzeugung einer gemeinsamen Weltverantwortung von Juden und Christen so sehr verdichtet wie in dem berühmten Synodalbeschluß der Rheinischen Landessynode „Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden" aus dem Jahr 1980.[5] In den Mittelpunkt ihrer Erklärung rückt die Synode die fundamentale Aussage in 4 (4):

[5] Wiedergegeben in der „Handreichung" Nr. 39 der Rheinischen Landeskirche. Zur umfassenden Würdigung dieser Synodalerklärung vgl. B. KLAPPERT/H. STARCK (Hg.), Umkehr und Erneuerung, Neukirchen-Vluyn 1980.

> Wir glauben die bleibende Erwählung des jüdischen Volkes als Gottes Volk und erkennen, daß die Kirche durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist.

Im *Glaubens*satz von der bleibenden Erwählung des Gottesvolkes gewinnt die Kirche theologisch entscheidend ihre *Gleichzeitigkeit mit Israel* zurück. Von der wiedergewonnenen Gleichzeitigkeit mit Israel aus kann sich die Kirche „dankbar" rückbesinnen auf die „gemeinsame Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen" in Gestalt der alttestamentlichen „Schriften"[6]; sie kann sich neu der Sendung Jesu Christi vergewissern, „der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker der Welt mit dem Volk Gottes verbindet"[7]. In der Gleichzeitigkeit mit Israel erfährt sich die Kirche in der „Bundesnachbarschaft" zum jüdischen Gottesvolk.[8] In der Gleichzeitigkeit mit Israel findet sich die Kirche „im Alltag der Welt" vor, herausgefordert zur gemeinsamen Wahrnehmung ihrer Verantwortung für die Welt im Horizont gemeinsamer Hoffnung auf Gottes Zukunft. Für das theologische Verständnis sozialer Verantwortung wird es dann – „unter der Voraussetzung der theologisch begründeten Bejahung Israels als Volk Gottes"[9] – um die *methodische* Durchführung des schlichten Satzes gehen müssen, daß wir uns beim christlichen Entwurf diakonaler Basiskonzeptionen Wegweisung gefallen lassen durch das Zeugnis Israels von der Barmherzigkeit, die auf Gerechtigkeit aus ist.

### *4. Die Rolle der Kirche und ihrer Diakonie im Vernichtungskampf der Nationalsozialisten gegen die Juden*

Die hier angesprochene Thematik stellt freilich für sich genommen bereits ein immenses Feld der Forschung dar, die in neuerer Zeit intensiv in Gang gekommen ist. Geschichte und Rolle der „Diakonie im 'Dritten Reich'"[10] ist eine gewiß noch nicht abschließend recherchierte Frage – daß indes diese „Rolle" alles andere als rühmlich und überzeugend zu

---

6 Artikel 4 (2).

7 Artikel 4 (3).

8 Ich wähle den Begriff der Bundesnachbarschaft und vermeide die zumindest mißverständliche Formulierung des Rheinischen Beschlusses vom Hineingenommensein in den Bund mit Israel. Das Hinzukommen der Kirche in die Gottesgeschichte mit seinem Volk darf nicht unter neuen Vorzeichen erneut auf eine Usurpation des Israelbundes hinauslaufen.

9 P. v.D. OSTEN-SACKEN, Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch, München 1982, 35f.

10 So der Titel des Sammelbandes über neuere Ergebnisse zeitgeschichtlicher Forschung, TH. STROHM/J. THIERFELDER (Hg.), Heidelberg 1990; vgl. unter diesem Titel auch die Publikation von J. KLIEME.

nennen sei, ist allen an der Forschung Beteiligten klar. Die Vernachlässigung des jüdischen Leidensweges christlicherseits wiederholte sich in der Zeit des Nationalsozialismus auf mannigfache Weise. Bekannt ist die ostentativ distanzierte Haltung des Centralausschusses für Innere Mission gegenüber der Arbeit im „Büro Pfarrer GRÜBER"; noch im Jahr 1939 hält der Central-Ausschuß für Innere Mission gar eine Anfrage beim Reichsminister (!) für angezeigt, inwieweit seitens des Staates möglicherweise doch „Bedenken" gegen solche Aktivitäten bestehen[11]. Fraglos läßt sich auf derlei Vorgänge die Haltung der Inneren Mission nicht insgesamt und pauschal festlegen; differenzierter historischer Forschung bleiben hier noch immense Aufgaben vorgegeben. Gleichwohl gilt es ebenso entschieden festzuhalten, daß HITLERs Vernichtungsstrategie gegen die Juden nicht einfach als unabwendbares Verhängnis zu klassifizieren ist. Der relative „Erfolg" des kirchlichen Widerspruchs gegen die „Euthanasie"-Verbrechen der Nationalsozialisten muß natürlich die Frage herausfordern nach einer möglichen Effizienz der Stimme der Kirchen auch für eine Rettung der Juden. Der couragierte Einsatz einzelner Persönlichkeiten in der diakonischen Arbeit vom Zuschnitt eines Pastors PAUL GERHARD BRAUNE in Lobetal und anderer gerade auch für die „Nichtarischen" unter den vom Massenmord Bedrohten kann nicht darüber hinwegtäuschen, daß Kirche und Diakonie aufs Ganze gesehen in ihrem *Dienst* für die geringsten und wehrlosesten Brüder und Schwestern Jesu versagt haben.[12]

Die daraus abzuleitende *These* liegt nahe, daß die Träger der Diakonie dem mörderischen Zugriff HITLERs auf die Juden so wenig Widerstand entgegenzubringen hatten, weil sie ihr diakonisches Selbstverständnis nie in einer essentiellen Bezugsstruktur zum Judentum zu buchstabieren gelernt hatten.

Das Erscheinungsbild einer „Diakonie im 'Dritten Reich'" hat zu tun mit einem in langer kirchlicher Tradition notorisch *verweigerten* Diakoniediskurs im Dialog mit dem Judentum. Ob sie sich das einzugestehen bereit ist oder nicht: Diakonie heute ist *Diakonie nach dem Holocaust.*

---

11 Vgl. die Auszüge aus der Central-Ausschuß-Akte „Büro GRÜBER" bei H.CHR. VON HASE, Sozialpolitik und Diakonie unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft, in: M. SCHICK (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, Gütersloh 1986, 130f.

12 Vgl. DIETRICH BONHOEFFERs Schuldbekenntnis in seiner "Ethik".

### *5. Die faktische Kooperation der christlichen und jüdischen Verbände in der Freien Wohlfahrtspflege*

Bereits 1917 haben sich die jüdischen Wohlfahrtseinrichtungen und -organisationen mit ihren bis tief in die Grundlagen der jüdischen Religion zurückreichenden Traditionen unter dem Dachverband der „Zentralwohlfahrtsstelle der deutschen Juden" (ZWST) zusammengeschlossen. Die Weimarer Republik sah die jüdische Wohlfahrtsstelle (seit 1925/26) eingebunden in die Deutsche Liga der damals sieben Reichsspitzenverbände der Freien Wohlfahrtspflege. Nachdem Hitlerdeutschland im Jahr 1939 die Auflösung der jüdischen Wohltätigkeitsorganisation erzwungen hatte, kam es 1952 zur Neugründung unter dem bezeichnend abgewandelten Namen der „Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland".

Die Zentralwohlfahrtsstelle der Juden in Deutschland ist heute mit ihren zehn Landesverbänden und fünfzig hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern ein – wenn auch vergleichsweise kleiner – Faktor in der bundesrepublikanischen Sozialstaatlichkeit. Primäres Arbeitsfeld ist derzeit – neben der intensiven Arbeit mit Älteren und Jugendlichen – die Integration der mehr als 35 000 Immigranten aus der ehemaligen Sowjetunion; binnen kürzester Zeit hat sich durch die Zuwanderung aus Osteuropa die Zahl der jüdischen Gemeindeglieder etwa verdoppelt.

Es wird das Wort „Kooperation" für das Verhältnis der kirchlichen Wohlfahrtsverbände zum jüdischen wohl solange seinen euphemistischen Unterton behalten, als nicht ein dialogisches Bemühen um die gemeinsamen, reichen diakonischen Traditionsschätze wirklich gewagt und unternommen wird.

## 1. Teil: Diakonie im Horizont jüdischer Sozialtraditionen

Als Leitsatz gilt: Eine Diakonie, die von jüdischen Sozialtraditionen zu lernen bereit ist, läßt das Erbarmen zum Recht kommen.

*Diakonia* – ohne Zweifel ein griechisches Wort – atmet hebräisches Denken. Den Äquivalenten *Liebesdienst, Liebeshandeln, Wohltätigkeit, soziale Verantwortung* u.ä. liegen in der hebräischen Tradition des frühen rabbinischen Judentums zwei Begriffe zugrunde, die wie zwei konzentrische Kreise übereinander liegen:

Erstens meint der sozusagen intimere Begriff *gemilut chassadim* den *Erweis von Erbarmen, Güte, Gunst, gnädige Zuwendung, Liebeserweis.* Das früheste Diktum, das im Talmud einem Individuum überhaupt in den Mund gelegt wird, ist die Maxime von SCHIM'ON DEM GERECHTEN (um 300 v.Chr.), der sagt: „Auf drei Dingen steht die Welt – auf der Tora, auf dem Gottesdienst und auf *gemilut chassadim*" (*avot* 1,2). Ein Sammelbegriff für jedwede Zuwendung zum Mitmenschen – ebenso fundamental wie umfassend und nicht eingrenzbar.

Zweitens ist *tsedaqa* – in der Bibel ursprünglich *Gerechtigkeit* – im rabbinischen Verständnis Wechselbegriff zu *Barmherzigkeit* und *Wohltun*, bis hin zum „Almosen". *tsedaqa* ist die erwartbare, allgemein verbindliche, verläßliche, konkrete Liebestat, ja die einzufordernde *Pflicht* zur Zuwendung bzw. auch das *Recht* auf Zuwendung. Sie ist ein *großes Gebot*. Dabei ist die *tsedaqa* nichts Veräußerlichtes, nichts nur Routinemäßiges, vielmehr ist sie religiös ungewöhnlich hochstehend. Die ganze Würde des biblischen Ausdrucks *Gerechtigkeit* liegt in der rabbinischen *tsedaqa* im Sinne von *Guttun*: „Ich werde schauen das Angesicht Gottes in Gerechtigkeit", sagt der Psalmist (17,15) – „Ich werde schauen das Angesicht Gottes im Erweis von Gerechtigkeit ebenso wie durch Umkehr und Gebet", hören die Rabbinen mit.[13]

Es sind im Rabbinischen implizit grundsätzlich immer beide Begriffe im Spiel. Im Sinne zweier konzentrischer Kreise drängt die Bewegung vom inneren Kreis weiter zum äußeren, vom äußeren weist sie zurück auf die Konzentration in der Sinnmitte. Daß diese beiden konzentrischen Kreise aber nicht auf zwei verschiedenwertige Ebenen verteilt werden können – etwa: hier die formalistische *tsedaqa* und dort das freie Liebes- und Gnadenwerk –, zeigt das tiefe Wort im Babylonischen Traktat *sukka* 49b:

> Die *tsedaqa* findet ihre Wertschätzung bei Gott nur nach dem Maß der Liebe *(chässäd)*, der freien Gnadenzuwendung, die in ihr enthalten ist; denn es heißt in Hos 10,12: „Säet euch in Gerechtigkeit, so werdet ihr ernten nach Maßgabe der Liebe."

Das Bild der beiden konzentrischen Kreise erfährt durch dieses talmudische Diktum deutlichere Kontur: *chässäd* erscheint als Innenseite und Wesensmitte der *tsedaqa*. Was es letztlich um die *tsedaqa* ist, entscheidet sich an *chässäd*. Die Beziehung beider ist nicht statisch ruhend, sondern dynamisch sich gegenseitig durchdringend: Die Sphäre des *Rechtlichen*

---

13 Jerusalemer Talmud *ta'anit* II,1,8a; Babylonischer Talmud *bava batra* 10a.

zielt zentripetal auf *Erbarmen*; *Erbarmen* seinerseits setzt in zentrifugaler Bewegung Formen des *Rechts* aus sich heraus. Überdies eignen beiden Grundworten für sich genommen bereits zentrale Bedeutungsgehalte des jeweils anderen: *tsedaqa* selbst ist schon *chässäd*-haltig und umgekehrt.

Ich versuche folgende begriffliche Zusammenfassung: In der Gestalt von *gemilut chassadim* ist die zwischenmenschliche Beziehung reines Geschenk, Gnade, unverrechenbares und unkonditioniertes Aussein auf die Lebensmöglichkeiten des bzw. der anderen, schlechthin lebensstiftend. In der Gestalt von *tsedaqa* ist die Zuwendung rechtsverbindliche, erwartbare Solidarität, orientiert an der Vollgültigkeit des Lebens, die Partizipation am Lebensnotwendigen sicherstellend. *tsedaqa* und *chässäd* befinden sich sozusagen in einer ständigen *cooperatio vitae causa*.

Noch einmal anders formuliert: *gemilut chassadim* bedarf der Außenperspektive einer *tsedaqa,* die das situativ Verbindliche und Notwendige formuliert; und *tsedaqa* gewinnt aus *chässäd* die Kon-Zentration auf die Sinnmitte eines Lebens jenseits von Verrechenbarkeit und strikter Reziprozität.

Dieses Zusammenspiel von Gnadenzuwendung und Rechtserweis soll im folgenden an zwei klassischen *Praxisfeldern* deutlich gemacht werden:

*Erstes Praxisfeld:* Die Gastbereitschaft öffnet sich in *chässäd* dem Empfang der Gottesgegenwart und sorgt kraft *tsedaqa* verbindlich für zwei Mahlzeiten täglich.

Das heißt: Die Fremden gastfreundlich aufzunehmen wird erstens *chässäd*-Erweis genannt, von dem gesagt wird, er sei „größer als der Empfang Gottes selbst". Biblischer Bezug ist die Begegnungsgeschichte in Gen 18,1ff (*schabbat* 127a):

> Rav Jehuda lehrt im Namen Ravs: Gastfreundschaft ist bedeutender als der Empfang der Gottesgegenwart; wie geschrieben steht: „Und er (Abraham) sprach: O HERR, wenn ich Gunst gefunden habe in deinen Augen, so geh doch nicht vorüber" (Gen 18,3).
> Dabei ist gemeint: Gott möge sich einen Augenblick gedulden und nicht vorübergehen, bis Abraham die soeben erschienenen drei Gäste gebührend aufgenommen habe.

Gen 18 ist in dieser Lesart der Rabbinen eine Geschichte der Einkehr sowohl menschlicher Besucher als auch der Gegenwart Gottes (*schechina*) – und den Vorzug genießt die Aufnahme der Menschen.

In immer neuen Zusammenhängen betonen die Rabbinen ihre Hochschätzung der *hachnasat-orechim,* wörtlich: des Hereinführens derer, die auf dem Wege sind. So lasse die Gastfreundschaft Michas in Ephraim (Ri 17; 18) in Gottes Augen laut rabbinischer Auffassung selbst seinen Götzendienst an Bedeutung zurücktreten.[14] RABBI JOCHANAN und RABBI EL'AZAR betonen übereinstimmend, anstelle des Altars im Tempel sühne nun der *Tisch des Menschen.*[15]

In zweiter Hinsicht ist die Gastfreundschaft und Aufnahme der Fremden geradezu ein definierter Haushaltstitel im öffentlichen Fürsorgesystem. In diesem Sinne ist sie *tsedaqa* = erwartbarer Erweis, in Kraft gesetztes Lebensrecht.

An dieser Stelle sei ein Blick geworfen auf die sorgfältig organisierte Armenpflege unter dem Stichwort der *tsedaqa* in der frühen talmudischen Zeit.[16]

Alle öffentlichen und sozialen Belange eines jüdischen Gemeinwesens talmudischer Zeit liegen im Verantwortungsbereich der sogenannten *Gemeindeverwalter*, wörtlich: *Ernährer.* Jede Gemeinde stellt drei solche *parnasin* an, die als ausführendes Organ der kommunalen Administration hohe Wertschätzung genießen, kontinuierlich ihr „Amt" wahrnehmen und die sozialen Dienste organisieren.

Beauftragte insbesondere für die Armenversorgung gibt es schon früh in rabbinischer Zeit. Die tannaitischen Traditionen, z.B. in Mischna *pea* 8,7 oder die Baraita in *bava batra* 8b, belegen, daß jede Gemeinde *tsedaqa-Einnehmer* bestellt. Von ihnen spricht als hochgeehrte öffentliche „Amts"träger bereits die weit in die Tempelzeit zurückreichende Tradition in Mischna *qidduschin* 4,5. Sie müssen von untadeligem Charakter sein,[17] sind immer zu zweien mit der Einziehung der *tsedaqa*-Gelder betraut und sammeln wöchentlich für die *quppa*, d.h. *Büchse, Kasten.* Sie erheben die Abgaben von jedem einzelnen entsprechend seinen Möglichkeiten bzw. gemäß dem jeweils festgesetzten Beitrag. Die Verteilung erfolgt wöchentlich freitags zum Sabbat und erfordert - weil Geldangelegenheiten im Spiel sind - drei Personen. Wichtig dabei ist: Ansprüche und Bedürfnisse werden geprüft und entsprechend beschieden. Die *quppa*

---

14 *sanhedrin* 103b.

15 *berachot* 55a unter Bezug auf Ez 41,22 mit dem Übergang von "Altar" und "Tisch".

16 Vgl. M. BROCKE, Art.: Armenfürsorge, in: TRE 4, 10-14.

17 Geradezu sprichwörtlich scheint die Gewissenhaftigkeit des RABBI CHANANJA BEN TERADJON zu Beginn des 2. Jh. gewesen zu sein: „Man tue seine *peruta* nur dann in die *tsedaqa*-Kasse, wenn ein Rabbi Chanina ben Teradjon sie verwaltet; *bava batra* 10b; *avoda zara* 17b.

stellt die wöchentliche Lebensgrundlage sicher; sie sorgt für Nahrung, d.h. vierzehn Mahlzeiten in der Woche. Überdies stellt sie den Fonds dar für die Ausübung weiterer Liebeswerke, wie Bekleidung Bedürftiger oder Auslösung Gefangener.

Komplementär zur Einrichtung der *quppa* erheben jeweils drei Einsammler Tag für Tag Naturalgaben und Spendengelder für die sogenannte *Schüssel*, den *tamchui*. Die Regel heißt nun:[18]

> Die Schüssel für die Armen der Welt, und zwar täglich je nach Bedarf an alle; die Büchse für die Armen der Stadt, und zwar einmal wöchentlich freitags für die Ortsansässigen.

Die Grundversorgung mit Nahrungsmitteln aus dem *tamchui* gilt den Ärmsten der Armen. Wem es an mindestens zwei Mahlzeiten pro Tag fehlt, hat Anspruch auf Unterstützung aus der *Schüssel*.[19] Grundstock der Essensversorgung mögen Brot und Hülsenfrüchte gewesen sein. Besonders für Wanderarme – Fremde unterwegs – ist die tägliche, organisierte Unterstützung lebenswichtig.

*Zweites Praxisfeld:* Die festliche Begleitung der Brautleute ist *chässäd*-Dienst, der selbst das Torastudium überflügelt – unmeßbar, spontan; kraft *tsedaqa* sowie Ehevertrag erfahren die Bräute weitreichende Sicherheiten für den Lebensunterhalt.

Das heißt: Die rabbinische Bibelauslegung nimmt wahr, daß der erste Erweis von *chässäd* in der Bibel das Vorbereiten der Braut auf die Hochzeit darstellt. Gott selbst zeigt sich als das große Vorbild im Ausstatten der Braut, im Hineinführen zur Hochzeit und im Segnen der Brautleute:[20]

> Rabbi Berachja sagte: *gemilut chässäd* steht in der Tora zu Beginn ..., denn es heißt: „Und Gott der HERR baute die Rippe, die er vom Menschen nahm zu einer Frau und brachte sie zum Menschen" (Gen 2,22) – das will lehren, daß der Heilige, gepriesen sei er, der Eva das Haar geflochten hat, daß er sie zu Adam gebracht hat und ihr Brautführer geworden ist.

Das Hineinführen der Braut unter großem Jubel läßt das Torastudium zurücktreten.

Diese Hochschätzung wird nun unter dem Terminus *tsedaqa* in Sozialrecht übersetzt: Die rabbinische Regelung betreffs der Mitgift für die

---

18 Baraita in *bava batra* 8b.
19 Mischna *pea* 8,7.
20 Midrasch Qohelet 7,2 zu Qoh 7,2.

Braut sucht die jungen Eheleute am Anfang ihres gemeinsamen Weges wenigstens einigermaßen abzusichern.[21]

Die Mischna sieht vor, daß der Brautvater seiner Tochter den Mindestbetrag von 50 *zuz* als Mitgift, hebr.: *mohar*, überläßt.[22] Diese Summe – *biblisch* bezogen auf die 50 Silberschekel, die ein heiratswilliger Mann an den Brautvater zu zahlen hatte,[23] – entspricht, bei Zugrundelegung eines Silberdenars tyrischer Währung, etwa fünfzig durchschnittlichen Tageslöhnen. Das *tsedaqa*-System greift nun dort ein, wo diese Summe nicht aufgebracht werden kann, insbesondere bei der Heirat armer Bräute und Waisen. Der Mindestbeitrag zur Aussteuer ist also aus dem öffentlichen *tsedaqa*-Etat zu garantieren. Den Rabbinen liegt sehr daran, die Institution der Ehe auch in wirtschaftlicher Hinsicht möglichst gut abzusichern.

Das Aufkommen für eine Mindestaussteuer ist nur einer der Bausteine für ein Eherecht im Zeichen der *tsedaqa*. Das *tsedaqa*-System hat grundsätzlich so etwas wie eine Armutsgrenze definiert. Ein Vermögensstand von weniger als zweihundert *zuz* berechtigt nach rabbinischer Regelung zum Bezug aus dem Armenzehnten und dem *tsedaqa*-Fonds.

Zweihundert *zuz* ist nun auch der Mindestbetrag, den ein Mann seiner Frau bei der Eheschließung in der *ketubba*, dem Ehevertrag, als Grundsicherung zu überschreiben hat.[24] Der Frau werden diese 200 Tageslöhne gutgeschrieben; auf den Mann bezogen bleibt diese Summe bei der Armenversorgung unberücksichtigt: Hat der Mann zwar 200 *zuz* zur Verfügung, die aber Teil der *ketubba* sind, so hat er gemäß Mischna Anrecht auf den Armenzehnten. Das öffentliche *tsedaqa*-System wird also insofern zur indirekten Witwenversorgung, als es die Mindestsumme einer *ketubba* absichert. Modern gesprochen sorgt die *tsedaqa* für eine Grundrente der Frau im Falle einer Verwitwung. Ist ein Mann nicht bereit, seiner Frau bei der Eheschließung die vorgeschriebene Summe zu überschreiben, so brandmarken die Rabbinen solches Verhalten als „Unzucht"![25]

Über diesen Betrag – zuzüglich des mit in die Ehe eingebrachten *mohar* sowie der vom Ehemann geleisteten *Zulage* zur Mitgift – hat die

---

21 Vgl. die sorgfältige Sichtung des rabbinischen Materials bei G. LANGER, Zum Vermögensrecht von Frauen in der Ehe, in: Kairos 34/45 (1992/93), 27-63.

22 Mischna *ketubbot* 6,5.

23 Ex 22,16; Dtn 22,29 u.a.

24 Mischna *ketubbot* 1,2. Nach wie vor grundlegend ist der Artikel „Ketubba" des Sozialrechtlers M. COHN im Jüdischen Lexikon 3, 668-674.

25 Mischna *ketubbot* 5,1.

Frau gerade auch im Falle einer Scheidung oder nach dem Tod des Ehegatten das Verfügungsrecht.[26] In der Addition dieser Teilsummen[27] ergibt sich als rechtlich verbrieften *Mindest*anspruch für die Frau bei Scheidung oder Verwitwung rund gerechnet ein Betrag in Höhe *eines* bescheidenen Jahresgehalts. Von diesen Ansprüchen ist die Frau unter keinen Umständen – auch nicht durch testamentarische Verfügung – zu entheben. Hinterläßt der Ehemann Schulden, haben andere Gläubiger gegenüber den Rechten der Witwe zurückzustehen.

Festzuhalten bleibt: Die rabbinische, bis ins 1. Jahrhundert v.Chr.[28] zurückreichende Institution der *ketubba* hebt die in wirtschaftlicher Hinsicht traditionell gefährdete Witwe oder geschiedene Frau kraft Eherecht über die Armutsgrenze hinaus und garantiert ihr für den Einstieg in ihre neue Lebenssituation eine Grundversorgung. Ungeachtet der Erbschaftsverhältnisse – das Erbe geht in der Regel auf die Kinder über – bezieht die Witwe nach talmudischer Vorstellung ihre Rechte aus der *ketubba*. Die „Witwe" erscheint im talmudischen Horizont nicht mehr als die paradigmatische Hilfsbedürftige, als die sie in den biblischen Texten noch im Blick ist; sie ist kraft der rabbinischen Eherechtsregelungen Trägerin klar definierbarer Ansprüche, die sie aus der Abhängigkeit von Almosen heraus in die Sphäre der Rechtssicherheit hineinführt.

Daß mit diesen sozialrechtlichen Rahmenbedingungen die Armutsrisiken gerade auch für Frauen zur talmudischen Zeit nicht einfach ausgeschaltet werden konnten, versteht sich von selbst. Die Armut von Frauen und Mädchen bleibt für das rabbinische Judentum eine ständige Herausforderung. Von Rabbi ISCHMA'EL zur Bar-Kochva-Zeit, einer Phase mit enormen sozialen und ökonomischen Verwerfungen, wird der Ausspruch überliefert: „Die Töchter Israels sind schön, nur die Armut entstellt sie."[29]

---

26 Vgl. Mischna *ketubbot* 8-12. Nach talmudischem Eherecht ist der Ehemann lediglich Verwalter und Nutznießer der von der Frau in die Ehe gebrachten Güter, für die er die Haftung zu übernehmen hat; dieses sogenannte „Frauengut" bleibt Eigentum der Frau; vgl. Art. „Eherecht", in: Jüdisches Lexikon 2, 264-267.

27 Mitgift (50 *zuz*) plus *ketubba* (200 *zuz*) plus Zulage (100 *zuz*)!

28 *ketubbot* 82a führt die *ketubba* in Verbindung mit einer Haftungserklärung des Mannes auf die Zeit des Schim'on ben Schetach (um 80 v.Chr.) zurück. Freilich ist damit zu rechnen, daß diese Regelungen erst in tannaitischer Zeit voll zum Zuge kamen.

29 Mischna *nedarim* 9,10.

Nur noch in Parenthese angefügt seien *weitere Praxisfelder:*

- Die Aufnahme der Waisenkinder sieht in *chässäd* das Tor des HERRN geöffnet und verbürgt ihnen kraft *tsedaqa* umfassenden Rechtsschutz.
- Der Besuch von Kranken kennt in *chässäd* kein Maß, ist aber in Gestalt gesundheitlicher Grundversorgung kraft *tsedaqa* ein „Muß" für jedes Gemeinwesen.
- Der Dienst am Toten ist in *chässäd* wahre Liebe um ihrer selbst willen, kraft *tsedaqa* und der sich auf diesem Felde bildenden „Genossenschaften" aber auch auf Verläßlichkeit und Dauer gestellt.

Beide Kreise – *chässäd* und *tsedaqa* – beschreiben jeweils zusammen, was gemeint ist. Keiner der beiden ist verzichtbar, keiner auf den anderen reduzierbar. Es ist ein Modell gegenseitiger Konzentration. Wieder und wieder findet sich das talmudische Leitwort zitiert „Die *tsedaqa* nimmt Maß bei der Liebe (*chässäd*), die in ihr ist" (*sukka* 49b). Die Dimension des Rechtlichen bezieht ihre innere Kraft aus der Liebe; die Liebe ihrerseits setzt aus sich heraus Formen erwartbarer Solidarität.

Um nun den eingangs formulierten Leitsatz zu vervollständigen: Diakonia knüpft beim Zusammenspiel von *chässäd* und *tsedaqa* an.

Dazu nur kurz und thetisch: Es scheint zuweilen die diakoniewissenschaftliche Forschung (z.B. auch der groß angelegte „Diakonie"-Artikel in der Theologischen Realenzyklopädie) explizit oder implizit die Meinung zu vertreten, der Begriff διακονεῖν sei aus der profanen Gräzität mehr oder minder direkt ins Neue Testament gewandert, wo er dann freilich erst zu seiner wahren Bedeutung erhoben worden sei. KLAUS BERGER zeigt demgegenüber in seiner prägnanten Skizze über „'Diakonie' im Frühjudentum" die Gewichtigkeit von διακονία als eines *terminus technicus* im griechischsprachigen, sogenannten hellenistischen Judentum zu Beginn der christlichen Zeitrechnung.[30]

Dieses griechisch-jüdische Konzept von διακονία ist in zweierlei Hinsicht die entscheidende Schaltstelle. Die frühjüdische *diakonia* in der Schrift *Testament des Hiob* weist am Beginn der christlichen Traditionsbildung im 1. Jahrhundert ein Verständnis von διακονεῖν auf, das nicht nur die hebräischen Traditionen von *chässäd* und *tsedaqa* zu integrieren vermag, sondern auch einen Verstehenshintergrund für „Diakonie" im

[30] K. BERGER, „Diakonie" im Frühjudentum, in: G.K. SCHÄFER/TH. STROHM (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen, Heidelberg 1990, 98.

Neuen Testament und im frühen Christentum (z.B. für die *diakonia* in Apg 6) darstellt.

## 2. Teil: Systematisch-theologische Aspekte der gemeinsamen Dimension Diakonie

### *1. „Daß Erbarmen zum Recht kommt" ist Gott gemäß*

Daß das Erbarmen zum Recht komme, ist kein sozialarbeiterisches Adiaphoron, sondern Dimension der Gotteserkenntnis. Gott zu erkennen, heißt mit dem Propheten Jeremia gesprochen:

> zu erkennen, „daß ich der HERR bin, der Erbarmen (*chässäd*), Recht (*mischpat*) und Gerechtigkeit (*tsedaqa*) übt auf Erden; denn solches gefällt mir, spricht der HERR" (Jer 9,23).

Daß Gott *chässäd, mischpat* und *tsedaqa* liebt, ist *theo*logisches Reden, welches die Dimension des ethischen Anspruchs mit umgreift. Woran Gott Gefallen hat, soll sich auch im Handeln des Menschen abbilden.

Die hebräische Bibel ist voller Anhaltspunkt dafür, daß Gott sein Sein als Mit-Sein in Solidarität bestimmt. Als eindrückliches Beispiel sei Psalm 82 zitiert. Dort wird in mythischer Sprache eine Götterversammlung geschildert, in der Gott sein Urteil darüber spricht, was oder wer Gott zu sein beanspruchen könne und wer nicht:

> „Gott steht in der Gottesgemeinde und ist Richter unter den Göttern.
> Wie lange wollt ihr unrecht richten und die Gottlosen vorziehen?
> Schafft Recht dem Armen und der Waise und helft dem Elenden und Bedürftigen zum Recht! Errettet den Geringen und Armen und erlöst ihn aus der Gewalt der Gottlosen! ...
> Wohl habe ich gesagt: Ihr seid Götter und allzumal Söhne des Höchsten;
> aber ihr werdet sterben wie Menschen und wie ein Tyrann zugrunde gehen."

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. Gottes Erbarmen ist das Maß seines Rechtsspruches, und umgekehrt ist sein Recht Parteinahme für die, denen erbarmungslos Unrecht angetan wird. Wir haben manchmal die irrige Vorstellung, das Recht müsse unparteiisch sein – das ist die vornehme Haltung der Starken und Privilegierten. Vielmehr muß das Recht Partei ergreifen – für die Rechtlosen, für die, denen das Lebensrecht entzogen und vorenthalten wird. In direkter Parallelität zueinander stehen *Recht schaffen* (Ps 82,3) und *retten* (Ps 82,4) – Recht schaffen *ist* retten. Gottes Richten kommt darin zum Ziel, den um ihren Anteil an der

Gerechtigkeit gebrachten Schwachen zum Recht zu verhelfen. *So* ist er gerecht, *so* erbarmt er sich.

Sprechendes Beispiel für die rabbinische Anschauung von der gegenseitigen Durchdringung der Barmherzigkeit und der Gerechtigkeit Gottes ist das kurze Gleichnis im Midrasch zu Gen 2,4b: „Am Tag, da JHWH, Gott, Erde und Himmel machte". An diesen Halbvers knüpfen die Rabbinen folgende Überlegung:[31]

> „JHWH, Gott" – es ist wie mit einem König, der leere Gefäße hatte und sprach: Schütte ich Heißes hinein, so springen sie; schütte ich Kaltes hinein, so bersten sie.
> Was machte der König? Er mengte das Heiße mit dem Kalten, schüttete es dann in die Gefäße, und sie blieben bestehen.
> Ebenso sprach der Heilige, gepriesen sei er: Erschaffe ich die Welt mit dem Maß des Erbarmens, so werden ihre Sünden sich häufen;
> erschaffe ich sie dagegen mit dem Maß des Rechts, kann die Welt nicht bestehen.
> Vielmehr werde ich sie mit dem Maße des Rechts *und* mit dem Maße des Erbarmens erschaffen – und hoffentlich wird sie bestehen!

Gottes Schöpfungshandeln ist „zusammengesetztes" Tun. Die Welt könnte nach Maßgabe des Erbarmens allein nicht existieren; Orientierungslosigkeit und Unverbindlichkeit würden die Schöpfung alsbald im Chaos versinken lassen. Dem Anspruch strengen Rechts allein könnte die Welt ebenso wenig genügen. Das *Maß* des Geschöpflichen bedarf beider *Dimensionen*, nur so findet die Welt ihre *Konsistenz*. Erbarmen und Recht – beide gehören zusammen zur Grundlage der Schöpfung, in der Diktion der Rabbinen: zu den Dingen, in denen die Welt erschaffen wurde.

Aufregend ist der Ausdruck des Wunsches, mit dem nach rabbinischer Anschauung der Schöpfer sein Werk bedenkt: „hoffentlich!" Dieser „Hoffnungsseufzer" Gottes ist anstößig genug, um in der weiteren Textgeschichte dieses Midrasch auch Versuche der Abschwächung und Uminterpretation zu erfahren. Die Verbindung beider Grundmotive des Erbarmens und des Rechtsspruchs ist alles andere als eine „Weltformel"; sie ist keine unproblematische Synthese und birgt in sich keine Garantie auf „Erfolg". Positiv gewendet tut sich im „hoffentlich!" Gottes die Eröffnung eines Verantwortungsbereiches für den Menschen kund. Der Schöpfer gibt zu erkennen, daß er den Schlüssel zum Gelingen des Weltgeschehens, zum Bestehen seiner Schöpfung nicht einzig und allein in

[31] Bereschit Rabba 12,15 zu Gen 2,4b (THEODOR/ALBECK 2, 112f).

seiner Hand behält. Der Mensch ist durch Gottes „hoffentlich!" angesprochen und in Pflicht genommen, die Welt nach Maßgabe des Erbarmens und des Rechts erhalten zu helfen.

Und im NT? *Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg*, das Gleichnis von der Diakonie Gottes, die das Leben austeilt. Ein Gleichnis vom Reich Gottes, ein Gleichnis wie es ist, wenn sich der Dienst Gottes für die Welt vollendet; das Gleichnis vom einen Denar, mit dem uns Gott heimzieht und heimzahlt.

*Denar ist Leben.* Das ist wohlbekannt aus der Zeit Jesu: Ein Denar ist ein Tageslohn, den eine Familie braucht zum Lebensunterhalt für einen Tag. Denar ist Leben. Das teilt er aus. Die Diskussion um die rechnerische Arbeits*zeit* ist so wichtig nicht. Wichtig ist, daß sich das Leben rechnet, daß am Schluß *für alle* das Leben herauskommt. Mit dem Himmelreich ist es wie mit einem Weinbergbesitzer, der ausgeht, Kreise zu ziehen – und der Radius heißt *Leben*. In der Kreisgesellschaft im Namen Gottes wird das Leben ausgeteilt – nicht ein „0,5-Leben", nicht ein „2,5-Leben", sondern Leben 1,0 für alle. Himmlischer Sozialismus!

Entscheidet selbst, ob das eine unerträgliche Gleichmacherei ist, eine Torpedierung jeder gesunden Arbeitsmoral, ein Affront gegen unseren eingepflanzten Gerechtigkeitssinn – *oder* eben die Münze, mit der wir überleben können, im Namen Gottes und angesichts SEINES Tages!

Es gibt eine Entdeckung zu machen am Bibeltext: Die Abmachung mit der ersten Gruppe, den Ganztagsarbeitern, ist klar: „Arbeitet bei mir, ich gebe euch am Abend den Denar zum Leben!" Und was sagt er zu den Nächsten, die Stunden später hinzukommen in den Weinberg? „Geht auch ihr hin, ich werde euch geben, was *recht*, was *gerecht* ist!" Und was kriegen sie? Auch einen Denar. Und die zum Schluß Angestellten, aber zu Anfang Entlohnten, die Kurzarbeiter? Auch einen Denar, weil Gott doch daran interessiert ist, daß jeder das Leben bekommt. Und Gott fragt den zurück, der – unweigerlich und fast zwangsläufig – murrt über die „Ungerechtigkeit": „Verdrehst du darum so böse und unsolidarisch die Augen, weil ich so *gütig*, so *gut* bin?"

Diese beiden Worte im Munde Gottes als wären sie austauschbar: „gerecht" und „gut". Von hier aus erschließt sich ein geradezu fundamentaler biblischer Zusammenhang: *Gott läßt seine Gerechtigkeit durch Güte bestimmt sein.* Was für das Leben gut ist, ist Gott recht.

Der gerechte Gott ergreift Partei für das Leben: Ich will euch geben, was recht ist. Leben will ich euch zuteilen.[32] Das Recht auf Leben will ich dir einräumen, Leben, von dem zu sagen sein wird wie am Schöpfungstag: Und siehe, es war gut. Das wäre Gott nicht recht, am Schluß kalt abzurechnen, sondern: daß das Leben zu seinem Recht komme, das ist gut.

Anstoß erregt der Gott, der Kreise zieht und Gerechtigkeit neu bestimmt sein läßt durch Güte. Anstoß erregt er bei den Liebhabern der Pyramiden, von Sklaven erbaut für Könige. Anstoß erregt er bei den Verehrern des sozialen Status quo, den Anhängern punktueller Hilfsaktionen, die eine Bewegung tiefgreifender Lebenshilfe zu vermeiden suchen. Aber es bleibt dabei: Der Gott, der Kreise zieht, liebt den Kreis und die Kreisgesellschaft. „Was ist dein Auge böse und beschwert darüber, daß ich so rundum gut bin?"

## 2. *„Daß Erbarmen zum Recht kommt" ist dem Menschen gemäß*

In zweiter Hinsicht – nach der Gott-gemäßheit des Dienstes – findet die Liebestätigkeit ihre Orientierung am Menschen selbst. Das Humanum – gewürdigt als Ebenbild Gottes – setzt die Koordinaten gelingender Zuwendung. Im Duktus von Lk 10,30ff gesprochen, ist das sozial verantwortliche Tun entscheidend eine Funktion sensibler Wahrnehmung des anderen.

Ich beginne neutestamentlich: Den Menschen „sehend erbarmte er sich" (Lk 10,33) – ist eine Grundbewegung der Diakonie, die sich motiviert weiß einzig durch die „Erinnerung daran, daß alle Menschen Geschöpfe Gottes sind."[33] Schöpfungstheologisch recht verstanden gilt: Der Mensch ist das Maß aller Diakonie – die Diakonie nimmt Maß am Menschen. Das „Und er sah den Menschen" aus Jesu Beispielgeschichte inauguriert ein dem Menschen gemäßes Tun, das „souverän [ist] gegenüber kulturellen und religiösen Grenzen".[34]

Das beispielhafte „Sehen" des Samariters ist das differenzierte Sehen des Leidenden in seiner Situation, ist kritisches Durchschauen komplexer

---

32 Damit beantwortet der himmlische Lohnzahler auf seine Weise das Grundproblem jeder *iustitia distributiva*, nämlich die Frage nach dem „Maßstab der Austeilung".

33 G. THEISSEN, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: G.K. SCHÄFER/TH. STROHM (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen, Heidelberg 1990, 383.

34 G. THEISSEN, Die Bibel diakonisch lesen, ebd.

Phänomene und Problemkonstellationen. Diakonie weiß: „Armut ist nicht der große Gleichmacher“[35]; sie kann sich der rabbinischen Zuspitzung von Ps 41,2 anschließen: „Wohl dem, der mit seiner ganzen analytischen Urteilskraft auf den Schwachen bedacht ist.“ Daß der Mensch an Leib und Seele seine Integrität und Selbstbestimmung zurückgewinne, ist Anliegen einer die Schöpfung erinnernden Diakonie. Diakonie ist Augenzeugenschaft[36] für das geschöpfliche Leben.

„Den Menschen sehend sich erbarmen“. Ich zitiere dazu nun eine talmudische Quelle (*bava metsia* 33a):

> Es lehrten die tannaitischen Meister: „Wenn du den Esel deines Feindes unter seiner Last liegen *siehst*“ (Ex 23,5) – kann damit auch gemeint sein: aus der Ferne?
> Die Schrift sagt: „Wenn du dem Stier deines Widersachers oder seinem Esel, der sich verirrt hat, *begegnest*“ (V.4) – ist möglicherweise mit „wenn du begegnest“ nur das direkte Aufeinandertreffen gemeint?
> Die Schrift sagt: „Wenn du *siehst*“.
> Welches Sehen hat in sich ein Begegnen?
> Die Rabbinen gaben als Näherung an: den siebeneinhalbten Teil von einem *mil*, gleich einem *ris (= stadium)*.

Die Rabbinen reflektieren auf ein „Sehen“, das der Begegnung mit dem Konkreten nicht ausweicht, auf ein Sich-treffen-Lassen vom Individuellen, das sich den Blick über das direkt Vorfindliche hinaus nicht verstellen läßt. Beide Aspekte korrigieren sich gegenseitig: Das weitschweifende Auge wird dem je einzelnen nicht gerecht; das kurzsichtige Fixiert-Sein auf das Nächstliegende verfehlt die Komplexität der Problemlagen.

Welches „du siehst“ hat in sich ein „du begegnest“, fragen die Rabbinen. Welches Sehen kommt dem anderen nahe genug, um Begegnung zu ermöglichen in einer Konkretheit, die gleichzeitig frei genug ist für die weitere Perspektive? Die auf den ersten Blick verblüffende Arithmetik der Rabbinen will kein rigides Längenmaß liefern, sondern erinnert an das „Augenmaß“: Der siebeneinhalbte Teil einer römischen Meile[37] entspricht nach rabbinischer Zählung rund 150 Metern und heißt *sta-*

---

35 T. MARX, Halakha and Handicap. Jewish Law and Ethics on Disability, Jerusalem/Amsterdam 1992, 275.

36 Dies präzise ist im Blick, wenn die Caritas Italiana für die Gewinnung neuer diakonischer Kompetenz auf einem „Osservatorio delle povertà“ insistiert. V. WEYMANN, Wer wird wem gerecht?; in: Evangelische Theologie 52 (1992), 147, hat das Porträt einer Justitia mit *offenen* Augen vorgestellt und daran erinnert, daß man ihr vermutlich erst im Narrenschiff des SEBASTIAN BRANT 1494 die Augen verbunden habe.

37 *mille passuum;* hebr. *mil.*

*dium* oder *ris*. Wichtiger als die exakten absoluten Zahlen ist ihr relativer Erfahrungswert: *stadium* oder *ris* ist die Maßeinheit des Überschaubaren, des Naheliegenden und steckt die Sphäre des unmittelbar Einsehbaren ab; genauer noch: Auf ein *ris* kann sich – als Erfahrungswert aus der sozusagen nach innen gewandten Religionspraxis – die Anlage eines Toralehrhauses bemessen; nach außen gewandt auf das Tun der Welt ist das *stadium* das vertraute Ausmaß der Spiel- und Kampfbahn. Wie auch immer die exakten Werte zu ermitteln sein mögen: „Sehen als Begegnung" spielt sich für die Rabbinen im Horizont des Überschaubaren ab – nicht im weitschweifig Unverbindlichen, aber auch nicht solipsistisch fixiert auf das Punktuelle. *stadium* ist das Maß des Erreichbaren und des Pragmatisch-Realisierbaren, bemißt sich etwa durch den Bogenschuß des Jägers, ist mithin Chiffre für einen Aktionsradius, innerhalb dessen sich zielgerichtetes, unverzügliches und effektives Handeln vollziehen kann. So wird die Begegnung treffend. So dient nach rabbinischer Auffassung auch die *tsedaqa* dem Menschen am ehesten.

Maß zwischenmenschlicher Zuwendung ist in dieser zweiten Hinsicht der Mensch selbst. Wichtiger biblischer Bezug ist Dtn 15,8:

> „Du sollst deine Hand nicht zuhalten gegenüber deinem armen Bruder, sondern sollst sie ihm auftun und ihm leihen, soviel er Mangel hat."

Dtn 15,8 steht im Kontext des Sabbatjahres und ganz konkreter *Kredit*bestimmungen. Und dies hat Aussagewert. Dem Nächsten „die Hand aufzutun", will nicht verstanden werden als gönnerhafte Geste des Stärkeren gegenüber dem Unterlegenen, sondern als Bereitschaft zum Kredit und damit zur Ermöglichung weiteren selbstbestimmten Existierens als eines potentiell Gleichgestellten – „die Hand aufzutun und ihm zu leihen, soviel er braucht und Mangel hat". Die Perspektive beim Gewähren des Kredits – das sollen beide Seiten wissen – ist die institutionalisierte Schuldentilgung im siebten Jahr, eine in der alttestamentlich-jüdischen Tradition ungemein innovative und radikale Option des sozialen Ausgleichs.[38] Darlehen sei allemal besser als Geschenk, votiert die talmudische Tradition[39] und blickt dabei auf Dtn 15,8. Kredit *sieht* den Menschen tiefer und intensiver und effektiver als jedes Almosen.

Nicht ein Akt extraordinärer Generosität ist gemeint, sondern ein nüchternes, vorausschauendes Solidarverhalten. Die rabbinische *tsedaqa*

---

38 Wohl um einer nachlassenden Kreditbereitschaft im Vorfeld des Siebtjahrs entgegenzuwirken, sah sich HILLEL im 1.Jh. gezwungen, den *prosbul* einzuführen und damit die Schuldentilgung im Sabbatjahr faktisch außer Kraft zu setzen; Mischna *schevi'it* 10,3-6.

39 *ketubbot* 67b.

entwickelt – jedenfalls in ihrer höchsten Stufe, von der hier die Rede ist – ein Gegenkonzept gegen die Attitüde des „Euergetismus" in der griechisch-römischen Umwelt. In der Tat sind die Ansätze rabbinischer *tsedaqa* sowenig wie „das urchristliche Hilfsethos nur eine weitere Variante solch einer vertikalen Solidarität".[40] Kurz: *tsedaqa* will im Idealfall nicht das Geben und Nehmen kultivieren, sondern *partnerschaftliche Kooperation* – (*schutafut*) – initiieren. Damit ist die klassische *euergesia* im Kern bestritten. Dem Gefälle einseitiger „Hilfe"leistungen soll durch das gemeinsame Lasten-Tragen begegnet werden.

### *3. „Daß Erbarmen zum Recht kommt" ist dem Gottesreich gemäß*

„Daß Güte zum Recht komme" ist biblisches, christlich-jüdisch gemeinsames Hoffnungsgut, ist die Aussicht auf eine geheilte Schöpfung – „daß Güte (*chässäd*) und Wahrheit einander begegnen, *Gerechtigkeit (tsädäq)* und Friede (*schalom)* sich küssen".

Mit diesen Worten zeichnet der 85. Psalm unsere Welt – nicht einfach wie sie ist, sondern als eine Utopie, die Beine macht und Hände öffnet, daß auch wirklich werde, was der Möglichkeit nach schon ist: „daß Güte und Wahrheit einander begegnen, Gerechtigkeit und Frieden sich küssen".

Der Midrasch zum Buch Genesis verknüpft in subtiler Weise die Schöpfungsgeschichte und insbesondere die Erschaffung des Menschen mit Ps 85,11:[41]

> Rabbi Simon lehrte: In der Stunde, da der Heilige, gepriesen sei er, sich anschickte, den ersten Menschen zu erschaffen, teilten sich die Dienstengel in verschiedene Parteien und Lager. Einige sagten: Er soll nicht erschaffen werden; andere sagten: Er soll erschaffen werden. So heißt es in Ps 85,11: „daß Güte und Wahrheit sich treffen, Gerechtigkeit und Friede sich küssen".
> Die Güte (*chässäd*) spricht: Er soll geschaffen werden, denn er wird *chässäd* erweisen; die Wahrheit (*emät*) spricht: Er soll nicht erschaffen werden, denn er wird voller Lügen sein. Die Gerechtigkeit (*tsädäq*) spricht: Er soll erschaffen werden, denn er wird Gerechtigkeiten (*tsedaqot)* üben; der Friede (*schalom*) spricht: Er soll nicht erschaffen werden, denn er wird voll Zank und Streit sein.

Illusionslos zeichnet dieser Midrasch Schöpfungsrealität; unübersehbar legt er aber auch die Perspektive frei auf das Geheiltwerden der Antago-

---

40 G. THEISSEN, „Geben ist seliger als nehmen" (Apg 20,35). Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum, in: Kirche, Recht und Wissenschaft. Festschrift für A. STEIN, hg. v. A. BOLUMINSKI, Neuwied u.a. 1994, 197.

41 Bereschit Rabba 8,5 zu Gen 1,26 (THEODOR/ALBECK 1, 60).

nismen, auf die Versöhnung der Widersprüche. In zweifacher Hinsicht gewinnen die Rabbinen Sprache aus Ps 85,11. Aufgrund der *Doppel*bedeutung der beiden Verben „begegnen" und „küssen" stellt dieser Vers die Kategorien für das Verständnis sowohl des real Vorfindlichen als auch des zukünftig zu Erwartenden bereit. Im gegenwärtig Vorfindlichen – zumal im Humanum – treffen Güte und Wahrheit noch feindlich aufeinander[42], stehen sich Gerechtigkeit und Friede noch wie bewaffnete Konfliktgegner gegenüber[43]. Dem einfachen Wortsinn nach erwartet die Vision dieses Psalms wohl eher die Harmonie von *chässäd* und *emät*, von *tsädäq* und *schalom*, ohne allerdings das Moment des Widerständigen einfach zu eliminieren. Ps 85,11 vermag, so der amoräische Midrasch zum Buch Genesis, reale Schöpfung zukunftsoffen zu deuten: In das Schöpfungsgeschehen ist bereits der Keim des Eschatons gelegt.

Eschaton ist „dort", wo *chässäd* und *tsedaqa* keinen Widerpart mehr haben, sondern eins geworden sind mit Wahrheit und Frieden. Keines dieser Momente ist verzichtbar, als wäre etwa *chässäd* substituierbar durch Wahrheit oder *tsädäq* überholbar und obsolet kraft des *schalom*. Das „und" ist das Problem der Eschatologie; das „und" zwischen den Wortpaaren hat eschatologische Dimension – und gerade darin, weil nicht einfach futuristisch enthoben, eminent wirklichkeitskritische Funktion. Nicht anders als im *Zusammen*klang dieser vier will Zukunft Gottes Gestalt gewinnen, will Schöpfung zu ihrem Ziel kommen. Das haben die Rabbinen in mannigfacher Variation immer wieder im Blick.

Übrigens: Mitten im eingangs zitierten Streit der Engelwelt um die Legitimität der Schöpfung des Menschen schafft der diakonische Gott Fakten und bildet den Menschen. Das Zueinanderkommen jener vier Begriffe bleibt in der Anschauung des Midrasch auch für Gott selbst letztlich noch un(ein)gelöst. „Aber zuweilen muß – um einer eindeutigen Praxis willen – die Theoriedebatte unterlaufen werden. Sonst gäbe es den Menschen nicht..."[44]

---

42 Feindlich „begegnen" sich z.B. Gott und Mose in Ex 4,24 oder die Krieger Joabs und Abners in 2 Sam 2,13.

43 Dieselbe Verbwurzel kann „küssen" oder „den Kriegsbogen führen" (Ps 78,9) meinen.

44 J. EBACH, „Gerechtigkeit und Frieden küssen sich" oder: „Gerechtigkeit und Frieden kämpfen" (Ps 85,11). Über eine biblische Grundwertedebatte, in: U. BAIL/R. JOST (Hg.), Gott an den Rändern, Gütersloh 1996, 51.

Gerd Theißen

# Universales Hilfsethos gegenüber allen Menschen? – Neutestamentliche Wurzeln der Diakonie

Zwei Vorgänge mögen das Problem des universalen Hilfsethos illustrieren. Der erste Vorgang: Der Bundesrat hat am 6. Februar dieses Jahres auf Initiative des Landes Berlin eine Gesetzesinitiative eingebracht, nach dem das *Asylbewerber-Leistungsgesetz* verschärft werden soll: Flüchtlinge, die in Deutschland nur geduldet werden, verlieren danach jeden rechtlichen Anspruch auf Grundleistungen wie Lebensunterhalt, Wohnung und Medizin. Betroffen wären ca. 300.000 Menschen, vor allem Bosnienflüchtlinge. In der Woche vom 27.4. bis 1.5.1998 wurden im Bundestag Experten zu dieser Gesetzesvorlage angehört. Falls sie Erfolg hat, würden wir zum ersten Mal in der Geschichte unserer Republik offiziell in Kauf nehmen, daß bei uns Menschen verhungern. Ziel der Gesetzesinitiative ist es, Flüchtlinge zur Rückkehr in ihre Heimat zu bewegen – und prophylaktisch zukünftige Flüchtlingsbewegungen klein zu halten. Über den Einzelfall sollen die Beamten der Sozialämter entscheiden.

Was bedeutet hier „universales Hilfsethos"? Hier geht es um den *Adressaten* der Hilfe. Die Frage ist: Soll eine Hilfe, die wir anderen Menschen schulden, prinzipiell jedem Menschen zugute kommen – oder nur einer Auswahl unter ihnen? Sollen wir das, was wir gegenüber jedem Mitbürger für selbstverständlich halten, Fremden vorenthalten? Und noch schlimmer: Sollen wir die Verweigerung von ganz elementarer Hilfe – die Bewahrung vor dem Verhungern, die Kleidung, die Wohnung – sollen wir das zum Instrument unserer Politik machen? Eine Mehrheit des Bundesrates ist (unabhängig von Parteigrenzen) dieser Meinung. Ein Gutachten des Max-Planck-Instituts für ausländisches und internationales Sozialrecht in München kommt zu dem Ergebnis: Es handelt sich um glatten Verfassungsbruch (Frankfurter Rundschau Nr. 95/17 vom 24.4.1998, S.1). Ein Heidelberger Professor der Germanistik hat in einem Aufruf zum Protest von „Barbarei" gesprochen.

Der zweite Vorgang: In den letzten Monaten wurde im *Roten Kreuz* darüber nachgedacht, das traditionelle Symbol dieser Hilfsorganisation – das Kreuz – durch ein moderneres Logo zu ersetzen. Das Kreuz ist ein christ-

liches Symbol. Es spricht viele Menschen in einer postchristlichen Gesellschaft nicht an. Manche fühlen sich durch seine Anwesenheit in Klassenzimmern belästigt. Zweifellos wurde das Rote Kreuz einmal von HENRI DUNANT aus christlicher Motivation heraus gegründet. Aber ist solch eine christliche Begründung von Hilfe noch heute tragbar? Ist sie nicht viel zu eng? Oder können auch Nichtchristen sich in die Geschichte des christlichen Hilfsethos einreihen – etwa wie der Arbeiter-Samariter Bund? Auch diese in Konkurrenz zur Diakonie gegründete Hilfsorganisation bedient sich einer Gestalt aus der Bibel. Der Samariter wird zum Vorbild. Vielleicht wurde er sogar bewußt gewählt, um sich von der christlichen Diakonie zu distanzieren. Denn der Samariter sprang dort ein, wo Priester und Levit sich verweigerten – wo also Klerus und Kirche versagten.

Was bedeutet hier universales Hilfsethos? Hier geht es um das *Subjekt der Hilfe*, um seine Motivation. Ist wahres Hilfsethos nicht erst die Hilfe, die man leistet, weil man ein Mensch ist – nicht aber die, die man tut, weil man ein Christ, ein Deutscher, ein Europäer oder sonst etwas ist? Und ist das nicht auch ein großes Problem in den diakonischen Anstalten? Hier arbeiten neben engagierten Christen viele mit, die ein postchristliches Dasein führen – und keineswegs aus christlichen Motiven handeln. Sie fühlen sich innerlich im Recht – denn ihre Arbeit wird ohnehin zu ca. 80% (aufgrund des Subsidiaritätsprinzips) von allgemeinen Steuermitteln bezahlt. Warum sollten sie christlicher sein als die vielen, die sie de facto bezahlen? Weil aber der offizielle Rahmen, den sie nicht teilen, christlich und kirchlich ist, entwickeln manche von ihnen ein um so stärkeres Bedürfnis, sich von solcher christlichen Motivation abzuheben. Oder sie identifizieren einfach ein allgemeines humanes Hilfsethos mit einem christlichen Ethos – nach dem Vorbild des Samariters! War der Samariter etwa ein Christ? Ganz gewiß nicht!

Wir finden eine merkwürdige Tendenz im Hilfsethos der Gegenwart: Auf der einen Seite Partikularismus hinsichtlich der Adressaten der Hilfe. Man schämt sich nicht, sie einzuschränken, wenn es opportun ist. Auf der anderen Seite: eine Forderung von Universalismus bei der Hilfsmotivation. Man schämt sich seiner besonderen Motivation zur Hilfe.

Hinzu kommen weitere Probleme, die Hilfe als etwas Problematisches erscheinen lassen und die immer wieder zu einer *Legitimitätskrise des Helfens* führen. Es sind Argumente, die aufdecken, daß Hilfe auch das

Gegenteil von dem, was sie zu sein scheint, sein kann. Sie kann destruktive Nebenfolgen haben.

Das erste Argument ist ein psychologisches Argument: Hilfe ist oft *psychische Selbstausbeutung* und Selbstschädigung. Diese Kritik stützt sich auf das bekannte „Helfersyndrom" oder das Phänomen des „Ausgebranntseins", das fast alle sozial engagierten Menschen einmal durchleiden: Sie übernehmen sich, weil sie sich nicht genügend von den Hilfsadressaten abgrenzen können. Es ist kein fiktives Problem, sondern ein höchst reales. Und es hebt das Hilfsethos am Ende auf: Ausgebrannte Menschen können keinem mehr helfen. Ein Hilfsethos , das die Helfenden zugrunde gehen läßt, wäre gewiß kein universales Hilfsethos: Es taugt nicht als Richtschnur eines allgemeinen Ethos, es ermöglicht nicht das Zusammenleben aller Menschen!

Das zweite Argument ist eher soziologisch: Hilfe ist oft nur eine *kaschierte Form von Machtausübung* und damit zumindest anfällig für die Schädigung des anderen. Der, der hilft und helfen kann, ist ja per definitionem dem Adressaten der Hilfe überlegen. Er kann aus dubiosen psychischen Motiven heraus helfen, weil er den Besitz seiner überlegenen Macht genießt. Er kann den anderen abhängig machen – und damit das Gegenteil von dem erreichen, was Hilfe eigentlich will. Daß Entwicklungshilfe ein Instrument von Machtpolitik ist, ist ja unbestreitbar. Ein Hilfsethos, das die Adressaten der Hilfe klein und ohnmächtig hält – vielleicht sogar gegen die bewußte Intention der Helfenden, ist ganz gewiß kein universales Hilfsethos.

Das dritte Argument: Hilfeleistung beeinträchtigt die *Funktionsfähigkeit sozialer Systeme.* Soziale System unterliegen einem ständigen Druck zur Optimierung. Besonders in der Wirtschaft ist das deutlich. Wer preiswerter, rationeller und effektiver produziert, setzt sich durch. Hilfe für lahme Betriebe mögen kurzfristig Probleme erleichtern, langfristig aber schaden sie dem ganzen System. Der Zusammenbruch der Planwirtschaftsländer, in denen die Betriebe vor scharfem Konkurrenzdruck geschützt waren, hat einer robusten Konkurrenz- und Effektivitätsmentalität zusätzlich Auftrieb gegeben. Der ganze Sozialstaat ist bei einigen in Mißkredit geraten. Er zieht nach außen hin globale Migrationsströme an und vermindert im Innern die Leistungsfähigkeit. Die Kirchen verteidigen den traditionellen Sozialstaat – stehen dabei aber wieder einmal auf der falschen Seite, sagen einige. Sie sollten vielmehr die einzelnen Menschen dazu ermutigen, sich dem schärferen Wind der neuen Gesellschaft auszusetzen. Ein Hilfsethos, das die sozialen Systeme und

Gesellschaften im Konkurrenzkampf hindert, wäre langfristig kein universales Hilfsethos: die robusteren Gesellschaften würden sich durchsetzen – die anderen würden sich früher oder später anpassen müssen.

Am fatalsten ist dies Argument, wenn es nicht nur ökonomisch, sondern sozialdarwinistisch und soziobiologisch begründet wird. Das Argument lautet dann so: Vermeintlich altruistisches Verhalten sei unter Tieren evolutionär nur dort dauerhaft möglich, wo es der Verbreitung der eigenen Gene dient, sei es durch Hilfe für Verwandte, die die Gene des Helfers besitzen, sei es durch Hilfe für nicht-verwandte Artgenossen, bei denen eine Chance besteht, daß sie dem Helfer wiederum helfen. Verwandtschaftsselektion und reziproker „Altruismus" machen das Vorhandensein von vermeintlicher „Hilfe" unter Tieren in einem darwinistischen Erklärungsrahmen verständlich. Einige Soziobiologen übertragen nun diese Erkenntnisse auf den Menschen. Unbestreitbar ist ja, daß auch Menschen zunächst ihren Verwandten und Freunden helfen. Das ist nach dieser Ansicht kaschierter genetischer Egoismus. Echter Altruismus könne sich unter Menschen nicht durchsetzen, weil Menschen, welche die Förderung der eigenen Gene unterlassen, diese (und damit sich selbst und ihr altruistisches Verhalten) aus der Geschichte hinauskatapultieren.

Warum also soll man helfen? Helfen schädigt einen selbst (Helfersyndrom), schädigt den Hilfsadressaten, schädigt ganze soziale Systeme? Hilfe kann aufgrund begrenzter Mittel ohnehin nur wenigen zukommen. Sie ist immer partikular. Und vielleicht läßt die Evolution ohnehin nur jene Hilfe zu, die kaschierter Egoismus ist. Wenn das so ist, soll man sich auch dazu bekennen, daß man mit ihr partikulare Interessen verfolgt. Wenn sich eine Gruppe wie die Christen zur Hilfe verpflichten und ein traditionelles Hilfsethos kultivieren, das von der Illusion ausgeht, Hilfe wäre etwas anderes als kaschierter Egoismus oder Machtausübung, so ist das ein Zeichen für ihr Unangepaßtsein – so überholt wie das ganze „Gutmenschentum", das heute so gerne lächerlich gemacht wird. Ob damit ein Mentalitätswechsel einhergeht, kann man z.Zt. noch nicht sagen. Möglich ist es. Wenn eine Partei, die Symptom für solch einen Mentalitätswechsel ist, auf Anhieb 14% der Wähler hinter sich bringt, so ist das ein Alarmsignal. Schlimmer als solche Durchbrüche von trotzigem Protest gegen die Zivilgesellschaft sind die Einbrüche solchen Denkens in die kultivierten Diskussionen der Intellektuellen und Gebildeten. Aber etwas Neues ist auch das nicht: Der Mensch war schon immer sehr erfindungsreich, wenn es darum ging, sich der Not anderer

Menschen zu entziehen. Er hat sich immer wieder erfolgreich suggeriert – unterstützt durch scharfsinnige intellektuelle Analysen –, daß die Absage an humanes Denken progressiv sei.

Ich vermute, daß in all den aufgeführten Argumenten zwar sehr viel Richtiges steckt – daß aber die Gesamtheit dieser Argumente und viele Schlußfolgerungen aus ihnen eine Ideologie menschlicher Hartherzigkeit ist. Sie findet sich keineswegs nur in irgendwelchen extremen neukonservativen Kreisen. Ich war schockiert, als in einer Diskussionsrunde von Professoren jemand ernsthaft die These vertrat, es sei problematisch, die Menschenrechte auf diejenigen anzuwenden, die selbst diese Menschenrechte nicht teilten. Als keiner widersprach, meldete ich mich zu Wort und sagte, so schnell könne ich weder Grundsätzen der Aufklärung noch des Christentums den Abschied geben. Zu diesem Grundsätzen gehört, daß jeder Mensch unabhängig von seiner Mentalität, seinem Verhalten, seinem Status, seinem funktionalen Wert für die Gesellschaft einen Selbstwert hat oder ein Selbstzweck ist – sei es, weil jeder ein Geschöpf Gottes, sei es weil jeder an einer unveräußerlichen Menschenwürde teilhat. Ich habe Verständnis dafür, daß die tatsächlich existierenden Menschen – all diese krummen, schrägen und schrecklichen Typen – uns immer wieder vor Augen führen, daß die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen undeutlich geworden ist. Kann man sie bei jemandem erkennen, der betrunken in der Gosse liegt? Kann man sie bei einem debilen alten Greis erkennen? Kann man sie bei jemandem erkennen, der Gefangene foltert? Ein rein humanes Ethos kommt hier gegen seine eigenen Prinzipien schnell ins Schleudern. Aber darf ein christliches Ethos hier kapitulieren? Ein Ethos, das davon ausgeht, daß Gott den Menschen unabhängig von seinen Leistungen und seinem Status anerkennen will – und daß er noch das verlorenste Geschöpf nicht aufgeben will?

Gerade deswegen ist die wissenschaftliche und theologische Reflexion menschlichen Helfens notwendig – der Hilfe in und außerhalb der Kirche, mit und ohne christlicher Motivation, regional und global. Wir müssen das Berechtigte vieler Skepsis gegen Hilfeleistungen und Hilfsinstitutionen erkennen – nicht um den Willen zur Hilfe zu schwächen, sondern um sie realistisch zu begründen. Wir müssen auch die Grenzen der Hilfe erkennen. Denn man kann nur innerhalb seiner Grenzen effektiv wirken. Daher ist „Diakoniewissenschaft“ als eine Disziplin im Rahmen der Theologie notwendig.

Unsere Frage ist: Ist ein universales Hilfsethos möglich? Die Bedingungen, die eine Definition des Begriffes universales Hilfsethos erfüllen sollte, sind folgende: Es ist ein Hilfsethos, das

- als *Adressaten* prinzipiell alle Menschen meint unabhängig davon, was praktisch und faktisch möglich ist – und
- dessen subjektive *Motivationen* von allen Menschen nachvollzogen und respektiert werden können – auch wenn sie faktisch nur bei wenigen wirksam sind,
- vor allem aber ein Hilfsethos, dessen *Verbreitung* potentiell „universal" ist, das also nicht von vornherein so viele schädigende Nebenfolgen hat, daß es sich selbst aus der Geschichte und der sozialen Realität hinauskatapultiert, unabhängig davon, daß es faktisch vielleicht nur von kleinen Gruppen vertreten wird.

Mein Beitrag zu dieser Frage ist heute exegetisch. Ich untersuche zwei Texte, die jahrhundertelang Hilfsethos begründet haben auf ein solches universales Hilfsethos hin. Einmal die Rede *vom Weltgericht* (Mt 25,31-46), dann die Beispielgeschichte *Vom barmherzigen Samariter* (Lk 10, 25-37).

## 1. Die Rede vom Weltgericht Mt 25,31-46

„Wenn aber der Menschensohn in seiner Herrlichkeit kommt und alle Engel mit ihm, dann wird er sich auf den Thron seiner Herrlichkeit setzen. Und alle Völker werden sich vor ihm versammeln, und er wird sie voneinander trennen, wie der Hirte die Schafe von den Zicklein trennt, und er wird die Schafe zu seiner Rechten, die Zicklein aber zur Linken hinstellen. Da wird der König zu denen zu seiner Rechten sagen: «Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters! Nehmt die Königsherrschaft, die für euch von Anbeginn der Welt bereitsteht, als Erbe in Empfang! Denn ich habe Hunger gehabt, und ihr habt mir zu essen gegeben; ich habe Durst gehabt, und ihr habt mir zu trinken gegeben; ich war fremd, und ihr habt mich gastlich aufgenommen, nackt, und ihr habt mich bekleidet; ich war krank, und ihr habt mich betreut; ich war im Gefängnis, und ihr seid zu mir gekommen!» Da werden ihm die Gerechten antworten und sagen: «Herr, wann haben wir dich hungrig gesehen und dich gespeist oder durstig und dir zu trinken gegeben? Wann haben wir dich fremd gesehen und dich gastlich aufgenommen oder nackt und (dich) bekleidet? Wann haben wir dich krank gesehen oder im Gefängnis und sind zu dir gekommen?» Und der König wird ihnen als Antwort sagen: «Amen, ich sage euch, sooft ihr (es) einem dieser meiner ganz geringen Brüder getan habt, habt ihr (es) mir getan!» Da wird er auch zu denen zur Linken sagen: «Geht weg von mir, ihr Verfluchten, ins ewige

> Feuer, das für den Teufel und seine Engel bereitsteht! Denn ich habe Hunger gehabt, und ihr habt mir nicht zu essen gegeben; ich habe Durst gehabt, und ihr habt mir nicht zu trinken gegeben; ich war fremd, und ihr habt mich nicht gastlich aufgenommen, nackt, und ihr habt mich nicht bekleidet, krank und im Gefängnis, und ihr habt mich nicht betreut!» Da werden auch sie antworten und sagen: «Herr, wann haben wir dich hungrig oder durstig oder fremd oder nackt oder krank oder im Gefängnis gesehen und haben dir nicht gedient?» Da wird er ihnen antworten und sagen: «Amen, ich sage euch, sooft ihr (es) einem dieser ganz Geringen nicht getan habt, habt ihr (es) auch mir nicht getan!» Und diese werden weggehen zur ewigen Strafe, die Gerechten aber zum ewigen Leben." (z.n. LUZ, 516).

Drei Auslegungen werden im folgenden diskutiert: eine universalistische, eine partikularistische und eine vermittelnde Auslegung – alle drei in verschiedenen Variationen. Sie unterscheiden sich jeweils durch drei exegetische Entscheidungen: 1. durch die Interpretation von panta ta ethne (als „alle Völker" oder „alle Heiden"), 2. durch die Interpretation der Brüder des Weltenrichters und 3. durch die Deutung des Unwissenheitsmotivs: Gerechte und Ungerechte wissen nicht, daß sie dem Weltenherrn selbst dienten. Bei der folgenden Besprechung der drei Auslegungen gehen wir immer wieder diese drei Fragen durch.

### *1.1 Die universalistische Auslegung*

Der Grundgedanke dieser Auslegung ist: alle Menschen – gleichgültig ob sie Juden, Christen oder Heiden sind – werden nach demselben Maßstab im Gericht gemessen: daran, ob sie notleidenden Menschen – gleichgültig ob Juden, Heiden oder Christen – geholfen haben. Drei Entscheidungen sind in dieser Auslegung, die uns am meisten anspricht, vorausgesetzt:

*Alle Völker* (panta ta ethne) meint alle Menschen – also nicht etwa alle „Heiden" (= Nichtchristen oder Nichtjuden). Alle Völker werden als Subjekt des Helfens angesprochen. Unter ihnen wären dann auch die „geringsten Brüder" des Weltenrichters, an denen die Hilfe geübt werden soll.

*Die geringsten Brüder* des Weltenrichters sind alle Notleidenden – nicht etwa nur eine bestimmte Gruppe, etwa die Christen oder unter ihnen die Missionare. Der Brudername wäre dann über die christliche Gemeinde hinaus ausgeweitet worden. Charakteristisch sei, daß er bei der Wiederholung ersetzt wird durch die „Geringsten". Nicht die Verwandtschaft mit dem Menschensohn bzw. dem König sei entscheidend, sondern ihr Geringsein – ihre Not.

*Die Unwissenheit der Gerechten* wird zu einem zentralen Motiv. Sie tun das Gute nicht, weil sie wissen: es wird belohnt, da es dem Weltenrichter angetan wird, der die Macht zu lohnen hat. Sie tun es um des Guten selbst willen. So deutet u.a. I. KANT: Der Weltrichter hat gerade die, welche

> „den Notleidenden Hilfe leisteten, ohne sich auch nur in Gedanken kommen zu lassen, daß so etwas noch einer Belohnung wert sei, ... für die eigentlich Auserwählten in seinem Reich erklärt" (Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, z.n. LUZ, 522).

Es gäbe dann so etwas wie eine latente Kirche (P. TILLICH) oder ein anonymes Christentum (K. RAHNER) unter allen Menschen – auch nach Sicht eines neutestamentlichen Autors.

Ist das aber überhaupt historisch denkbar: ein universales Hilfsethos schon im NT – oder ist das nicht anachronistische Rückprojektion von modernen Werten? Nach dieser Auslegung hätten wir in Mt 25,31ff in der Tat ein Ethos, das grundsätzlich alle Menschen als Adressaten der Hilfsverpflichtung anerkennt, das grundsätzlich durch eine allgemeinmenschliche Motivation bestimmt ist (keine spezifisch christliche – und doch eine auch für Christen verpflichtende Motivation). Im übrigen ein Ethos, das grundsätzlich auf Hilfe als Machtausübung verzichtet: Alle Hilfeleistungen werden nämlich als „Dienen" zusammengefaßt (diakonein). Sie sind nur äußerlich Handlungen von überlegenen Helfern an unterlegenen Hilfsbedürftigen, in Wirklichkeit sind sie Dienst am Weltenherrn – an einem König.

### *1.2 Die partikularistische Auslegung*

Im letzten Jahrhundert kam eine neue Auslegung auf, die heute bei vielen Matthäusspezialisten dominiert. Sie wird oft ohne Begeisterung vertreten, ja mit sachlicher Distanzierung. Denn sie widerspricht unseren Werten. Danach geht es in der Gerichtsschilderung um Hilfeleistungen, die Nichtchristen (Heiden) an Christen bzw. einer besonderen Gruppe unter ihnen – den Wandermissionaren – tun. Der Text wolle weniger zur Hilfe motivieren als trösten: Die Christen und ihre Missionare sind überall verfolgt und werden schlecht behandelt. Aber sie sollen sich mit dem Gedanken trösten, daß es denen, die sie nicht unterstützen, im Endgericht schlecht gehen wird. Sie werden ins Feuer geworfen – dorthin, wo auch der Teufel und seine Engel (!) hingehören. Die aber, die ihnen hel-

fen, die werden belohnt werden. Alle Menschen werden im Endgericht daran gemessen, wie sie die Vertreter der Christen behandelt haben. Die Gerichtsschilderung wäre dann Ausdruck einer sektiererischen Gesinnung. Dieser Auslegung liegen ebenfalls drei Entscheidungen zugrunde:

*Alle Heiden* sind mit panta ta ethne gemeint. Und daran ist einleuchtend, daß ethne im MtEv sonst immer „Heiden" oder „Nichtchristen" bedeuten, nie aber alle Völker im Sinne von allen Menschen. Gojim sind immer die anderen, nie alle Menschen.

*Die geringsten Brüder* sind in dieser Auslegung Brüder des Richters (Christus), weil sie Christen sind. Sie repräsentieren ihn, weil sie seine Boten sind. Die Aussendungsrede belegt das. Dort mahnt Jesus:

> „Wer euch aufnimmt, der nimmt mich auf, und wer mich aufnimmt, der nimmt den auf, der mich gesandt hat. Wer einen Propheten aufnimmt, weil er ein Prophet ist, wird den Lohn eines Propheten empfangen, und wer einen Gerechten aufnimmt, weil es ein Gerechter ist, wird den Lohn eines Gerechten empfangen, und wer einem dieser Geringen (!) (mikroi/mikron) auch nur einen Becher kalten Wassers zu trinken gibt, um des Namens eines Jüngers willen, wahrlich, ich sage euch: Ihm soll sein Lohn nicht mangeln" (Mt 10,40-42).

Kein Wunder, daß man im letzten Jahrhundert (aber auch schon Luther) bei den notleidenden Brüdern des Herrn, die ihn repräsentieren, an die armen Pastoren dachte.

*Die Unwissenheit* der Gerechten wird in dieser Auslegung freilich zu einem Problem: Die Christen und vor allem ihre Missionare werden doch immer deutlich gemacht haben, in wessen Namen sie handeln. Auch in der Aussendungsrede ist das deutlich: Lohn wird dem verheißen, der einem der Geringen Wasser reicht, weil er ein Jünger ist – also in vollem Bewußtsein dessen, wen er da vor sich hat. Aber auch dafür gibt es eine Lösung: Die Menschen im Text sind zwar unwissend, nicht aber die Hörer und Leser. Der Text wird erzählt, um diese Unwissenheit aufzuheben. Oder umgekehrt geurteilt: Wenn nur die unwissend Handelnden zu den Gerechten gehören, dann dürfte man diesen Text nicht verbreiten.

Vielleicht ist auch diese Auslegung unbewußt von einer modernen Problematik bestimmt: Im letzten Jahrhundert begann erneut die Weltmission in großen Zügen. Es stellte sich die Frage: Was geschieht mit den vielen Nichtchristen, die nicht Christen wurden? Eine Antwort war: Auch sie haben eine Chance. Wenn sie die Vertreter des Christentums gut behandeln, dann wird Gott ihnen gnädig sein. Insgesamt aber ist diese

Auslegung spröde gegenüber modernen Applikationen und widerspricht unserem Hilfsethos.

### *1.3 Vermittelnde Auslegungen*

In der Gerichtsrede ist von Helfenden und Hilfsadressaten die Rede. Die universalistische Auslegung denkt bei beiden an alle Menschen: an alle Menschen als mögliche Helfende und alle Menschen als mögliche Notleidende. Die partikularistische Auslegung denkt jeweils an besondere Gruppen: an alle Nichtchristen als Hilfssubjekte und alle Christen (bzw. christlichen Missionare) als Hilfsadressaten. Zwei Typen von Vermittlung sind möglich.

#### 1.3.1 Eine vermittelnde Auslegung mit universalen Hilfsadressaten und partikularen Hilfssubjekten

Untersuchen wir, wie diese Auslegung die drei Entscheidungen zu unserem Text trifft:

*Alle Völker* meint nach ihr alle Menschen (einschließlich der Christen). Alle sind hier als Hilfssubjekte angesprochen. Alle werden am Maßstab der Hilfe gemessen. Ein Argument ist u.a. eine Lektüre aus der Perspektive der Hörer und Leser. Die christlichen Hörer und Leser des MtEv müssen sich mit irgendeiner Gestalt bzw. Gruppe im Text identifizieren. Es ist unwahrscheinlich, daß sie es mit den erst in der Mitte des Textes genannten „geringsten Brüdern" tun. Auch sie müssen sich vor dem Richtstuhl des Weltenrichters sehen – zumal, wenn sie die vorhergehenden Gleichnisse gelesen haben. Daß die Kirche und die Christen vom Gericht ausgenommen sind, wäre bei Mt undenkbar. Es widerspricht seiner Vorstellung von der Kirche als corpus mixtum.

*Die Brüder*, also die Hilfsadressaten, sind in der Tat nur Missionare (U. LUZ). Der Brudername ist im Urchristentum noch nicht universal. Er meint immer den Mitchristen. Dazu kommt, daß alles, was von diesen Brüdern gesagt wird, sehr gut auf die wandernden Apostel paßt: Sie hatten oft Hunger und Durst. Wer darauf vertraut, wie die Vögel unter dem Himmel und die Lilien auf dem Felde von Gott versorgt zu werden, wird oft nichts zu essen gehabt haben. Wer nur ein Hemd mit auf die Wanderung nehmen durfte, wird beim Verschleiß dieser Kleidung oft unbekleidet (d.h. nur mit Lumpen bekleidet) gewesen sein. Wer von Ort zu Ort vertrieben wurde (Mt 10,23), wird auch hin und wieder im Gefängnis gesessen haben. Erfahrungen der Wandercharismatiker stünden hinter

dieser Gerichtsschilderung. Sie soll sie aber nicht trösten, vielmehr sei sie ein Appell an die anderen – die Christen und Nichtchristen, die Wandermissionare zu unterstützen. Erst wenn man die Geschichte im Geiste Jesu und der Bibel insgesamt auslegt, kommt man dazu, sie im universalistischen Sinne weiterzuschreiben. Dann ist jeder Notleidende Bruder des Menschensohns. Aber das geht über die Wortbedeutung des Textes hinaus.

*Die Unwissenheit* der Gerechten sei ein literarisches Motiv, um die Identifikation des Weltenrichters mit den geringsten Brüdern als Pointe zu unterstreichen. Diese Unwissenheit sei also ein Motiv, das nur innerhalb des Textes eine Funktion habe. Man dürfe es nicht in die Realität eintragen und hier nach Menschen suchen, die unwissend waren, daß sie Christen begegneten.

### 1.3.2 Eine vermittelnde Auslegung mit einer partikularistischen Tradition und einer universalistischen Bearbeitung bei Matthäus

Der Text hat wahrscheinlich eine Geschichte durchgemacht. Ursprünglich handelte er vom Gericht über Heiden (= Nichtjuden) aufgrund ihres Verhaltens zu Juden (den Brüdern des messianischen Königs). Ausgangspunkt dieser Auslegung ist, daß der Königstitel und der Brudername im selben Satz zusammen vorkommen, also zusammengehören:

> „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“ (25,40).

Beides finden wir kombiniert im Königsgesetz des Dt:

> „Du sollst aus deinen Brüdern einen zum König über dich setzen“ (Dt 17,5).

Eine solche Gerichtsschilderung hat im Judentum eine universalistische Tendenz: Gegen die Stimmen, die den Heiden gar keine Chance im Endgericht geben wollten, wenn sie nicht den einen und einzigen Gott anerkennen, wird gesagt: Auch sie haben eine Chance, wenn sie Juden menschlich behandeln – dort, wo sie in Not sind. Mt oder ein christlicher Erzähler vor ihm (vielleicht sogar Jesus?) hat diesen jüdischen Stoff übernommen und seine universalistische Tendenz weiter ausgezogen: Alle Völker sind in seinem Sinne alle Menschen. Man kann zwischen „Völkern“ (= Heiden) und „*allen* Völkern“ (= alle Menschen) bei Mt unterscheiden. Die „Brüder“ aber weitet er aus, indem er sie bei der Wiederholung in V.45 abwandelt zu „die Geringsten“. Das tut er nicht nur,

um bei der Wiederholung alles zu verkürzen, denn dann hätte er ja die Wendung „die Geringsten meiner Brüder“ auch zu „meine Brüder“ verkürzen können.

Wie fallen hier die drei Entscheidungen?

*Alle Völker* sind selbstverständlich alle Menschen. Auch Israel ist eingeschlossen. Denn auch Israel wird in 24,7 ein „Volk“, ein ethnos, genannt und gehört in der Sicht des Matthäus zu denen, die er betont mit „allen Völkern“ anspricht (also auch im Missionsbefehl).

*Die Brüder* des Weltenrichters – in der Tradition, die noch durchschimmert, also die „Israeliten“ – sind in dem Text des Mt alle Menschen, und zwar besonders die Notleidenden, die Geringsten. Richtig ist, daß Erfahrungen der Wandermissionare hier verarbeitet werden. Aber ein Erfahrungshintergrund einer Aussage ist nicht identisch mit dem Geltungsbereich einer Aussage. Um das an einem Beispiel klar zu machen: Wenn jemandem durch Verliebtheit in eine konkrete Person aufgeht, daß Liebe blind macht, und er formuliert das als allgemeinen Satz: „Liebe macht blind“, so ist der Erfahrungshintergrund sehr begrenzt, die Geltung des Satzes aber dennoch allgemein. Nun kennt Mt solch eine Transparenz der Erfahrungen der Jünger im engeren Sinne für das, was alle Menschen, insbesondere die Notleidenden, erfahren. Die Bergpredigt hat bekanntlich zwei Adressaten. Im weiteren Sinne eine Fülle notleidender und elender Menschen, die zu Jesus von überall her strömen:

> „Und sie brachten zu ihm alle Kranken, mit mancherlei Leiden und Plagen behaftet, Besessene, Mondsüchtige und Gelähmte; und er machte sie gesund. Und es folgte ihm eine große Menge aus Galiläa, aus den Zehn Städten, aus Jerusalem, aus Judäa und von jenseits des Jordan“ (Mt 4,24b-25).

Dies Volk hört die Bergpredigt. Im engeren Sinne aber sind die Jünger angesprochen, die aus dem Volk hervortreten. Mit den Jüngern im engeren Sinne sind aber indirekt hier alle notleidenden Menschen angesprochen – und zwar kommen die sogar aus „Syrien“, so daß man sich auch Heiden unter ihnen vorstellen kann (Mt 4,24-25). Am Ende der Bergpredigt ist es dann nur das Volk, das diese Worte hört und erschrickt! (Mt 7,28). Ähnlich ist in der Gerichtsrede Mt 25 einmal von den „Geringsten unter den Brüdern“ des Weltenrichters die Rede, wobei man in der Tat zunächst an Christen denkt, dann aber von „den Geringsten“ schlechthin – ich vermute hier liegt eine ähnliche Ausweitung vor wie in der Bergpredigt.

*Die Unwissenheit* der Gerechten und Ungerechten ist nicht nur ein literarisches Motiv. Damals rechnete man auch im Urchristentum damit, daß man unerkannt Engel beherbergt:

> „Gastfrei zu sein, vergeßt nicht; denn dadurch haben einige ohne ihr Wissen Engel beherbergt" (Heb 13,2).

Das Motiv ist in der Antike (und im AT ) bekannt: Lot und Abraham beherbergen Engel Gottes, ohne es zu wissen. Der Exegese fällt die Vorstellung schwer, daß im Urchristentum jemand daran denken konnte, Christus würde Inkognito in der Gestalt eines notleidenden Nichtchristen und Heiden erscheinen. Unterschätzt man dabei aber nicht das MtEv? Es kann heidnische Frömmigkeit erstaunlich positiv werten. Die Magier aus dem Morgenland können mit ihrer Astrologie zutreffend die Geburt des Messias voraussagen. Warum sollte nicht auch in heidnischen Gestalten inkognito Christus begegnen?

Fazit: Die mt Gerichtsschilderung in Kap 25 vertritt zumindest tendenziell ein universales Hilfsethos. Der Stoff trägt die Spuren eines partikularistischen Hilfsethos: Heiden werden daran gemessen, wie sie Israeliten helfen. Hier gibt es noch eine Binnengruppe und Außengruppe. Im Rahmen des MtEv geht die Bearbeitung aber in universalistische Richtung. Alle sind mögliche Adressaten der Hilfe - und alle sind mögliche Subjekte der Hilfeleistungen. Diese Tendenz muß man vielleicht in der heutigen Auslegung und Verwendung des Textes noch weiter ausziehen. Aber sie ist im Text angelegt.

Damit aber ist noch nicht alles zu diesem Hilfsethos gesagt. Seine Besonderheit erfassen wir erst, wenn wir nicht nur die Beziehung von Binnengruppe und Außengruppe betrachten, sondern auch die zweite soziale Dimension, die von „oben" und „unten". Sie wird in der Gerichtsrede direkt thematisiert, wenn auf der einen Seite vom „König" die Rede ist, auf der anderen Seite von den „Niedrigsten". Wenn der „König" in der Rolle der Niedrigsten begegnet, so wird auch das Verhältnis von oben und unten umgekehrt. Ein Vergleich mit dem üblichen antiken Hilfsethos kann das zeigen.

In Ägypten sind auf Grabinschriften viele Idealbiographien von hohen Beamten erhalten, die sich guter Werke rühmen. Ich zitiere eine von ihnen:

> „Ich tat, was die Menschen lieben und die Götter loben ... Ich gab Brot dem Hungrigen, Kleider dem Nackten, ich war einer, der Leiden vertrieb und die Bedürftigkeit fernhielt, der die Ehrwürdigen begrub, ein Schatten der Waise, Helfer der Witwe; der ein Amt einem übertrug, der noch in den Windeln war. Ich tat dies, da ich die Belohnung dafür kannte. Der Lohn dafür beim Herrn der Opfer ist: Bleiben im Munde (der Lebenden) unvergänglich bis zur Ewigkeit, ein gutes Gedenken noch nach Jahren."

Verwandt ist der Euergetismus (wörtlich: die Wohltätigkeit) in der griechisch-römischen Welt. Mächtige Menschen demonstrierten durch Spenden an die Öffentlichkeit ihre Macht und wurden dafür mit Ehre und Einfluß belohnt. Was unterscheidet dies antike Hilfsethos von dem Hilfsethos in Mt 25? Ich hebe nur das Verhältnis von Hochstehenden und Niedrigen heraus:

In den ägyptischen Idealbiographien handeln Mächtige für weniger Mächtige. Es ist Hilfe von oben nach unten. Die Hilfeleistungen demonstrieren den hohen Status, den jemand hat. In der eben zitierten Inschrift rühmt sich der Beamte, daß er die Macht hat, Ämter zu vergeben. In Mt 25 wird dies Gefälle von oben nach unten dagegen kontrafaktisch umgekehrt: Die Hilfeleistenden „dienen" den Notleidenden. Denn diese sind Repräsentanten des höchsten Königs. In der Antike wäre es genauso gut möglich gewesen, die Helfenden in die Nähe der Gottheit zu rücken: Göttlich ist es (oder wörtlich: ein Gott ist es ), wenn ein Sterblicher einem Sterblichen hilft. Deus est mortali juvare mortalem (PLINIUS n.h. II,7,18).

## 2. Die Beispielgeschichte vom barmherzigen Samariter (Lk 10,25-37)

Der zweite zentrale neutestamentliche Text zur Begründung eines christlichen Hilfsethos ist die Beispielgeschichte *Vom barmherzigen Samariter*. Auch hier finden wir im Grunde ein sehr allgemeinen Hilfsethos, kein spezifisch christliches. Denn der Samariter ist ganz gewiß kein Christ. Er redet nicht von Gott, erst recht nicht von Christus. Dennoch ist gerade diese Geschichte geeignet, nach dem Verhältnis von allgemein menschlicher und religiöser Motivation zur Hilfe zu fragen. Denn sie ist im Grunde aus zwei ursprünglich selbständigen Stücken zusammengesetzt: einer Einleitung, in der ein Schriftgelehrter eine hochtheologische Frage nach dem ewigen Leben stellt und was er dafür tun muß – und einer Beispielgeschichte, die erstaunlich profan wirkt. Ich möchte im folgenden das Verhältnis von menschlicher und christlicher Hilfsmotivation in dieser Kombination von zwei Texten untersuchen und dann beide im Lichte

der drei eingangs skizzierten Fragen lesen, mit denen heute das Helfen – oder zumindest ein universales Hilfsethos – grundsätzlich problematisiert wird:

- Das psychologische Argument: die Selbstschädigung durch Nicht-Abgrenzenkönnen.
- Das soziologische Argument, das in der Hilfe nur kaschierte Machtausübung sieht.
- Das soziobiologische Argument, das in jedem Altruismus nur genetischen Egoismus sehen kann.

Wenn ich die Geschichte vom Samariter im Lichte dieser sehr modernen Fragen lese, so ist mir bewußt, daß ich einen antiken Text mit Fragen lese, die in der Antike so nicht gestellt wurden. Dennoch meine ich, daß man im Lichte dieser Fragen einige interessante Aspekte in der Geschichte entdeckt.

### *2.1 Das psychologische Argument der Selbstschädigung*

Hilfe birgt häufig die Gefahr der psychischen Selbstausbeutung. Der Helfer befindet sich potentiell immer in der Gefahr, daß er sich nicht vor der Selbstausbeutung schützen und nicht genügend vom Hilfsadressaten abgrenzen kann. Nachhaltige Bereitschaft zur Hilfe ist nur möglich, wenn der Helfer sich bei der Hilfeleistung wohl fühlt, da ansonsten die Möglichkeit entsteht, daß die Hilfe in das Gegenteil umschlägt. In der Geschichte *Vom barmherzigen Samariter* kann angenommen werden, daß der Samariter von dem Problem der Selbstausbeutung nicht betroffen ist, denn er scheint keinerlei Abgrenzungsprobleme zu kennen. Vielmehr zieht er nach geleisteter Hilfe einfach weiter. Er trennt sich vom Hilfsadressaten.

Weiterhin zeigt die Geschichte, daß Hilfsmotivation höchst selten eine nur in den Individuen begründete Hilfeleistung ist. In der Geschichte treten zwei typische Vertreter von Gruppen auf, der Priester und der Levit, die nur in ihrer Rolle als Vertreter ihrer Gruppe eingeführt werden. Es scheint in diesen Gruppen keine besondere Motivation zu bestehen, in das Geschehen helfend einzugreifen. Nur in der Gruppe der Samariter wird die Hilfeleistung positiv bewertet. Es wird deutlich, daß Hilfsmotivation immer der Unterstützung einer sozialen Gruppe bedarf, zumindest dann, wenn sie eine gewisse Dauer anhalten soll. In der Kirchengeschichte geschieht in der Tat Hilfe, wenn sie belastbar und von

Dauer sein soll, immer nur, wenn sie von Gruppen gestützt wird, z.B. bei Nonnen und Diakonissen. Andauernde Hilfeleistung eines allein auf sich gestellten Individuums ist nicht tragfähig.

Bei der Begrenzung von Hilfe bzw. von Liebe zum anderen im weiteren theologischen Sinn muß schließlich die zu begrenzende Liebe gegenüber anderen Menschen und die potentiell unbegrenzte Liebe zu Gott unterschieden werden, weil wir als Menschen in unserer Natur begrenzt sind. Daher heißt es beim Gebot der Gottesliebe: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben von *ganzem* Herzen, von *ganzer* Seele, von *ganzem* Gemüt." Die Liebe zu Gott fordert den *ganzen* Menschen. Die Liebe zum Nächsten ist dagegen begrenzt. Man soll seinen Nächsten lieben „wie sich selbst".

### *2.2 Das soziologische Argument der kaschierten Machtausübung durch Hilfe*

Das zweite Argument lautet, daß Hilfe immer eine – wenn auch häufig verdeckte – Ausübung von Herrschaft ist. In der Altertumswissenschaft wurde das auf die christliche Barmherzigkeit angewandt (vgl.: HENDRIK BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum, 1939). Seine These zum biblischen Ethos der Barmherzigkeit geht davon aus, daß im alten Orient Hilfe für die Schwachen durch den König zu geschehen hat und dabei immer von einer Über- und Unterordnung ausgegangen werden muß. In der griechisch-römischen Antike änderte sich das innerhalb republikanischer oder gar demokratischer Verfassungen durch die Verlagerung der Hilfeleistung auf die Bürger selbst.

Dies sei in der griechisch-römischen Antike auch der Grund für das Fehlen der caritativen Hinwendung zu den Schwachen. Es gab keine bevorzugte Behandlung von Armen und Schwachen. Das Ideal der Philanthropie war vielmehr, daß der Mensch dem Menschen hilft und nicht der Mächtige dem Armen. Die zentrale Behauptung von H. BOLKESTEIN ist, daß es zu einer Ausbreitung christlicher Barmherzigkeit nur kommen konnte, weil in der Zwischenzeit die gesellschaftlichen Strukturen autoritär geworden sind; es gibt Mächtige und Ohnmächtige, und die republikanischen Reste selbständiger halbautonomer Kommunen der Hilfe von Mensch zu Mensch scheinen weitgehend aufgelöst zu sein. Wenn sich nun das hierarchische Moment christlicher Barmherzigkeit im römischen Reich ausbreitet, dann ist das nicht, wie die Theologie behauptet, ein Fortschritt, sondern ein Rückgriff auf Vergangenes: ein Wiederaufleben der alten, autoritär strukturierten orientalischen Barmherzigkeit.

Bildlich spricht H. BOLKESTEIN davon, daß die christliche Barmherzigkeit am Sterbebett der Antike gesessen habe.

Hat nun H. BOLKESTEIN recht, wenn er als Adressaten des biblischen Hilfsethos nur den Armen und Unterlegenen ansieht? Der Adressatenkreis für ein biblisches Hilfsethos wird im Nächstenliebegebot genannt: Der Nächste ist im Alten Testament nicht nur der Hilfsbedürftige, sondern auch der (im zehnten Gebot erwähnte) Besitzende. Im Neuen Testament wird ebenfalls das Nächstenliebegebot an jede Person gerichtet, wobei hier Nächstenliebe in Form einer egalitären Mahnung, „Liebe deinen Nächsten ...," verkündet wird, am deutlichsten im Neuen Testament im Jakobusbrief, im Königsgebot:

> „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, wenn ihr aber Personen anseht, dann tut ihr Sünde und werdet vom Gesetz überführt ..." (Jak 2,8f).

Es geht darum, den Nächsten gleichberechtigt zu behandeln. In der Bibel wird diese ethische Norm nirgends so deutlich und klar ausgedrückt wie im Jakobusbrief. Demgegenüber spricht Lukas zunächst in 10,25ff von Nächstenliebe, später aber, in der *Samariterperikope* benutzt er den Begriff Barmherzigkeit. Die Situation enthält ein autoritatives Machtgefälle. Der Halbtote, der sich kaum noch bewegen kann, ist auf den Samariter angewiesen. Dieser ist ihm gegenüber der Mächtige. Trotzdem wird auch bei Lukas von zwei Gleichberechtigten gesprochen. Dies zeigt der bekannte Perspektivenwechsel im Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Gleichberechtigung entsteht einerseits dadurch, daß der Nächste zunächst der Adressat der Hilfe, dann der Helfende ist, und andererseits durch die Außenseiterrolle beider. Das Machtgefälle wird bei Lukas wahrgenommen, und trotzdem wird von Gleichberechtigten gesprochen.

### *2.3 Altruismus und genetischer Egoismus und die soziobiologische Argumentation*

Im Rahmen eines soziobiologischen Denkens ist jede Hilfe nur verborgener genetischer Egoismus. Nur solche Formen von Hilfe können innerhalb der Evolution sich erhalten und in der Geschichte auf Dauer weiter tradiert werden, die den „Trägern" solcher Hilfe eine größere Überlebens- und Fortpflanzungswahrscheinlichkeit geben. Hilfe erscheint dann evolutionär nur sinnvoll als Hilfe an genetischen Verwandten oder auf Gegenseitigkeit. Aber im Samaritergleichnis handelt es sich eindeutig um Fremde. Die Chance, daß sich die Hilfe einmal für den Samariter (oder seine Verwandte) auszahlt, ist gering. Denn es gibt nicht viele Kontakte

zwischen Judäern und Samaritern. Dennoch spricht auch das Samaritergleichnis von „Nächsten"-Liebe, nicht von Fremdenliebe. Aber es weitet den Begriff des „Nächsten" durch ein Wortspiel aus, das im Griechischen vorliegt (und im Aramäischen nicht unmöglich wäre). Jesus fragt: „Wer ist ihm (dem Opfer) der Nächste geworden?" Das kann man auch so verstehen: „Wer ist ihm nahe geworden? Wer ist ihm nahe gekommen?" Der „Nächste" wird also definiert durch die Möglichkeit, einem anderen „nahe" zu kommen. Anders ausgedrückt: Die Hilfe soll nicht einem bestimmten Kreis von „Nächsten" gelten; vielmehr werden alle, denen man helfen kann, dadurch „Nächste". Denn „Helfen" heißt, jemandem „nahe kommen".

### *2.4 Menschliche und christliche Hilfsmotivation*

Wie verhält sich menschliche und christliche Hilfsmotivation zueinander? Woran zeigt sich das Proprium christlicher Hilfe?

Bei der Interpretation des Textes muß berücksichtigt werden, daß moderne Fragestellungen, wie sie heute an den Text herangetragen werden, sich in der damaligen Zeit nicht gestellt haben, aber dennoch zu interessanten Erkenntnissen führen können. Der vorliegende Text kann zur Beantwortung dieser Fragen zweigeteilt werden. Er enthält im ersten Teil des Textes (Vers 25-29) eine sehr theologische Frage: die nach dem ewigen Leben und nach dem, was dafür getan werden muß. Die Jesus bekannte Antwort wird vom Schriftgelehrten selbst gegeben. Im zweiten Teil hingegen wird ein sehr menschliches Beispiel von Lieblosigkeit und Liebe dargestellt. Der einführende erste, 'hochtheologische' Teil (Vers 25-29) lautet:

> „Da stand ein Gesetzeslehrer auf, und um Jesus auf die Probe zu stellen, fragte er ihn: Meister, was muß ich tun, um das ewige Leben zu gewinnen? Jesus sagte zu ihm: Was steht im Gesetz? Was liest du dort? Er antwortete: Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deiner Kraft und all deinen Gedanken und: Deinen Nächsten sollst du lieben wie dich selbst. Jesus sagte zu ihm: Du hast richtig geantwortet. Handle danach, und du wirst leben. Der Gesetzeslehrer wollte seine Frage rechtfertigen und sagte zu Jesus: Und wer ist mein Nächster?"

Der folgende zweite Teil lautet (Vers 30-37): Darauf antwortete ihm Jesus:

> „Ein Mann ging von Jerusalem nach Jericho hinab und wurde von Räubern überfallen. Sie plünderten ihn aus und schlugen ihn nieder; dann gingen sie weg und ließen ihn halbtot liegen. Zufällig kam ein Priester denselben Weg herab; er

> sah ihn und ging weiter. Auch ein Levit kam zu der Stelle; er sah ihn und ging weiter. Dann kam ein Mann aus Samarien, der auf der Reise war. Als er ihn sah, hatte er Mitleid, ging zu ihm hin, goß Öl und Wein auf seine Wunden und verband sie. Dann hob er ihn auf sein Reittier, brachte ihn zu einer Herberge und sorgte für ihn. Am anderen Morgen holte er Denare hervor, gab sie dem Wirt und sagte: Sorge für ihn, und wenn du mehr für ihn brauchst, werde ich es dir bezahlen, wenn ich wiederkomme. Was meinst du: Wer von diesen hat sich als der Nächste dessen erwiesen, der von den Räubern überfallen wurde? Der Gesetzeslehrer antwortete: Der der barmherzig an ihm gehandelt hat. Dann sagte Jesus zu ihm: Dann geh und handle genauso!"

Im ersten Teil findet man also eine religiöse Hilfsmotivation, die Juden und Christen vereint. In dieser Fassung von Lukas (und auch bei Markus und Matthäus) besteht ein Konsens zwischen Juden und Christen, zwischen den Schriftgelehrten und Jesus. Der zweite Teil besteht aus einer relativ profan wirkenden Geschichte, und nicht, wie sie häufig in der Vergangenheit ausgelegt wurde, aus einer theologischen Geschichte, bei der man Jesus allegorisch mit dem Samariter identifizierte und das Opfer mit der gefallenen menschlichen Seele. Solche Auslegungen zeigen eine Verlegenheit der Theologie, die durch die Weltlichkeit der Geschichte entsteht. Denn in dieser Geschichte ist lediglich von Jesus die Rede und nicht von Gott. Wo mittels der Person des Priesters und Leviten indirekt von Gott gesprochen wird, sind die Konnotationen eher negativ. Die von Gott erwartete Nächstenliebe ist dort, wo sie realisiert wird, so gestaltet, daß man in ihr nicht unbedingt religiöse Züge entdecken muß.

Zurück zu unserer Frage nach einem universalen Hilfsethos. Ein universales Hilfsethos hat nach der Definition am Anfang drei Merkmale: 1. Kein Mensch ist prinzipiell von Hilfe ausgeschlossen. Der potentielle Hilfsadressat ist universal. 2. Jeder Mensch ist prinzipiell zur Hilfe verpflichtet, und jede Hilfsmotivation ist von allen nachvollziehbar. Auch das Hilfssubjekt in seinen Motivationen ist „universal". 3. Dies Hilfsethos führt nicht zum Zusammenbruch von Menschen und sozialen Systemen, so daß es seine Träger früh oder später aus der Weltgeschichte herauskatapultiert. Es ist auch universal verbreitbar. Es ist überlebensfähig.

Die Exegese von biblischen Texten kann solche Fragen natürlich nur begrenzt beantworten. Sie kann aber sagen, wie das neutestamentliche Hilfsethos zumindest von seinem Selbstverständnis her zu beurteilen ist:

ad 1) Im NT werden die Grenzen des Hilfsethos zweifellos ausgeweitet. Das Nächstenliebegebot wird (in Verlängerung von Tendenzen im Judentum) ausgeweitet auf den Fremden (wie der Samariter zeigt), auf den Feind (Feindesliebe) und auf den Sünder. Entscheidend aber ist: Es gibt keinen vorgegebenen Kreis von „Nächsten" mehr. Jeder, dem ich faktisch helfen kann – dem ich nahe kommen kann, wie der Samariter dem halbtoten Opfer der Räuber – jeder wird zu meinem Nächsten. Und jeder Notleidende kann Repräsentant Jesu sein. Das ist eine Ausweitung über jede mögliche Begrenzung hinaus – aber keine Grenzenlosigkeit, die uns überfordern würde.

ad 2) Im NT wird jeder als potentielles Subjekt von Hilfe angesprochen. Die großen Vorbilder der Hilfe werden nicht als bewußte Christen dargestellt. Der Samariter ist im Gleichnis kein Christ. Er ist ein Beispiel für prosoziales Verhalten. Die arme Witwe mit ihrer kleinen Spende, die mehr wert ist als die große Spende der Reichen, ist keine Anhängerin Jesu. Sie ist Jüdin (Mk 12, 41-44). Die Gerechten in Mt 25 handeln nicht aus bewußt christlicher Motivation – und zu ihnen gehören auch Heiden. Vor allem: die Fremden, Feinde und Sünder werden im LkEv selbst nicht nur als Adressaten von Hilfeleistung dargestellt, sondern als Subjekt: Der Samariter übt aktiv Erbarmen. Der Hauptmann von Kapernaum (ein Repräsentant der „Heiden" – und der möglichen Feinde) übt Liebe, indem er eine Synagoge stiftet (Lk 7,1ff), der großen Sünderin wird viel vergeben, weil sie viel geliebt hat (Lk 7,47).

ad 3) Ist dies Hilfsethos universal überlebensfähig? Das NT rechnet mit dem baldigen Ende der Welt, oder besser: mit dem Anfang einer neuen Welt, die verborgen schon in der Gegenwart beginnt – überall da, wo Menschen sich gegenseitig unterstützen. Das NT ist nicht orientiert an Jahrhunderte überdauernden Normen. Aber de facto hat das ntl. Ethos Jahrhunderte überlebt. Und es hat (in Europa) in einer global gesehen „erfolgreichen" Kultur überlebt – wenn auch mehr als Gegenströmung zu ganz anderen Tendenzen in dieser Kultur.

Wie stellt sich die Frage heute? Heute wird das ganze Leben scharf durchökonomisiert. Was nicht rentabel, profitbringend und konkurrenzfähig ist (d.h. mehr Profit bringt als andere), hat zumindest im wirtschaftlichen System keine Chancen. Innerhalb wirtschaftlicher Prozesse ist solch eine profitorientierte Mentalität notwendig und sogar ethisch geboten. Hilfsethos aber setzt voraus, daß man in etwas Zeit und Kraft investiert, was nicht rentabel, nicht profitbringend ist und die Konkur-

renzfähigkeit nicht erhöht. Zumindest nicht unmittelbar für den, der sich für andere einsetzt. Die Ausbreitung einer ökonomischen Mentalität auf alle Lebensbereiche würde solch ein Hilfsethos (d.h. die Bereitschaft zu helfen) untergraben. Und sie wird untergraben. Ob man „Hilfe" in ausreichendem Maße „kaufen" kann - d.h. ob man die Motivation zur Hilfe allein durch Bezahlung schaffen kann, bezweifle ich. Ich bezweifle auch, daß man Hilfe durchgehend als Ware organisieren kann, die auf dem Markt angeboten und gekauft wird. Denn viele der Hilfsbedürftigen sind ja vom Markt verdrängt, weil sie kein Geld haben. Und auch die, die Geld haben, können Menschlichkeit und Zuwendung nicht einkaufen.

Daher die Frage; Ob nicht auch unser ökonomisches System von Rahmenbedingungen abhängt, die durch eine Expansion dieser ökonomischen Mentalität untergraben würde. Bisher gab es in unserer Republik einen Grundkonsens, der mit dem Begriff soziale Marktwirtschaft bezeichnet wurde. Der Übergang zu einem anderen Konsens, der nur noch „freie Marktwirtschaft" heißt, wird zwar von vielen betrieben, aber er würde nach meiner Überzeugung die Bedingungen einer erfolgreichen Wirtschaft (Rechtssicherheit, Vertragstreue, soziale Stabilität, Risikobereitschaft aufgrund Entlastung von Existenzängsten, soziale Institutionen usw.) verzehren. Plakativ gesagt: Was hat man von einer Wirtschaft, in der Aktionäre bis zu 40% Rendite im Jahr haben - und 14% der Bevölkerung im selben Jahr rechtsradikal wählen und den zivilen Konsens unserer Republik aufkündigen?

*Literatur*

H. BOLKESTEIN, Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem "Moral und Gesellschaft", Utrecht 1939 = Groningen 1967

U. LUZ, Das Evangelium nach Matthäus, EKK I, 3, Zürich/Neukirchen-Vluyn 1997, 515-544.

G. THEISSEN, Die Bibel diakonisch lesen. Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: G. K. SCHÄFER/T. STROHM (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen (VDWI Bd. 2), Heidelberg [3]1998, 376-401.

G. THEISSEN, Die Rede vom großen Weltgericht (Mt 25,31-46). Universales Hilfsethos gegenüber allen Menschen? in: A. GÖTZELMANN/V. HERRMANN/J. STEIN (Hg.), Diakonie der Versöhnung, FS Th. Strohm, Stuttgart 1998, 60-70.

G. THEISSEN, „Was ihr meinen geringsten Brüdern getan habt ...". Von der Gerechtigkeit in einer ungerechten Welt, in: Lichtspuren, Gütersloh 1994, 102-116.

Klaus Berger

# Das Verhältnis von Gottes- und Nächstenliebe nach dem Neuen Testament

Der aktuelle Bezug des Themas liegt darin, daß die diakonischen Einrichtungen des Christentums sich selber und ihre Mitarbeiter zusehends fragen: Was hat das, was wir tun, mit praktizierter Religion zu tun? Ist hier nicht die Nächstenliebe auf eine Weise verselbständigt, die das Attribut christlich nicht verdient hat? Es stellt sich die Frage nach der inneren Führung des Diakonischen Werkes, die ja schon deshalb ein Problem ist, weil nur noch ein Teil der großen Mitarbeiterschar christlich ist. Von daher die Frage: Wie ist eigentlich das Verhältnis von Gottesliebe, die ja beides umfaßt: die Hinwendung zu Gott und das Geliebt-Sein von Gott, zur Nächstenliebe zu verstehen?

Die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe haben wir im Neuen Testament ja nur in der synoptischen Tradition und zwar in der Verkündigung Jesu nach Mk 12 und entsprechenden Parallelen. Es geht hier um typisch jüdisch-hellenistische Gesetzesdiskussion. Jesus wird nach dem wichtigsten Gesetz gefragt. Eine Frage, die dort auftauchen mußte, wo man nach der Vermittlung an Nicht-Juden fragte. So fragen jüdisch-hellenistische Autoren mit Blick auf ihre Umwelt: Wie können wir den Menschen deutlich machen, daß es wichtige Gebote gibt und daß es unwichtige Gebote gibt? Für jemanden, der im Judentum aufgewachsen ist, sind alle Gebote wichtig. Judentum ist eine Art und Weise zu leben. Man ist gar nicht genötigt zu fragen: Was ist denn nun besonders wichtig? Aber wenn man *neu* hinzukommt, dann braucht man Orientierungspunkte. Im hellenistischen Judentum hatten sich zwei mögliche Orientierungspunkte herausgebildet: entweder der Dekalog (die Zehn Gebote) oder eben die Gottes- und Nächstenliebe. Beide haben wir in der synoptischen Tradition vorzüglich präsentiert. Die Dekaloggebote werden zum Teil zusammenhängend zitiert, so in Mk 10,17-19 das vierte bis zehnte Gebot, ergänzt um das Verbot des Beraubens. Das vierte Gebot wird auch sonst zitiert ebenso wie das Sabbatgebot. Die beiden übrigen Gebote, Gottes- und Nächstenliebe, finden sich nur in Mk 12. Man kann zunächst einmal zeigen, daß es sich hier um eine schriftgelehrte Einkleidung des hellenistischen Kanons der zwei Tugenden handelt.

ALBRECHT DIHLE, der berühmte Heidelberger Altphilologe, hat in seinem Buch „Der Kanon der zwei Tugenden" von 1976 herausgestellt, daß sich die hellenistische Popularethik seit den großen Philosophen und ihren Biographen auf die beiden Grundtugenden des Verhältnisses gegenüber Gott und gegenüber dem Nächsten zurückführen läßt. Das Verhältnis gegenüber Gott wird mit den griechischen Wörtern εὐσέβεια und ὁσιότης beschrieben. εὐσέβεια ist die Verehrung Gottes oder der Götter, was gleichbedeutend mit ὁσιότης (Heiligkeit) ist. Auch dieses ist bezogen auf die Verehrung des Heiligen und des Göttlichen überhaupt. Es meinte im hellenistischen Bereich die Summe der Kultregeln, der Tabuvorschriften gegenüber dem gesamten Erscheinungsbereich des Heiligen. Dieser εὐσέβεια oder ὁσιότης entspricht auf der anderen Seite gegenüber den Menschen die Verpflichtung der δικαιοσύνη oder der φιλανθρωπία. Diese beiden Ausrichtungen, diese Unterteilung des gesamten Verhaltens des Menschen, nennt man Kanon der zwei Tugenden.

In meiner Dissertation habe ich als Vorgeschichte der beiden Hauptgebote dasselbe rekonstruiert. Die Dissertation heißt „Die Gesetzesauslegung Jesu und ihr Hintergrund im Judentum". Dort geht es darum, zu fragen: Wie kommt die frühe Gemeinde, wie kommt Jesus darauf, diese beiden Gebote miteinander zu kombinieren, die im Pentateuch weit voneinander entfernt stehen? Dem Wortlaut nach hat das Gebot der Nächstenliebe eine gegenüber dem ersten Gebot höchste und sehr spezielle Bedeutung.

Die Schwierigkeit besteht darin, daß diese beiden Gebote nicht zusammenstehen, fernerhin darin, daß die Nächstenliebe in Lev 19 in einem Kontext begegnet, der keineswegs universal ist oder sich auf das Lieben allgemein bezieht. Vielmehr geht es in Lev 19,16-18 um den Umgang mit den Fehlern des Volksgenossen, und zwar beschränkt auf den Volksgenossen. Das ist ganz deutlich, denn in Lev 19,34 gibt es den Nachtrag „Du sollst den Fremdling (*ger*) lieben wie dich selbst". Da ist also die Sache ergänzt um den *ger*, der auch in Israel wohnt. *gerim* (Fremdlinge) sind ungefähr dasselbe wie heute die Araber mit israelischem Paß. Ich habe kürzlich einen Vortrag von einem Israeli gehört, der gerade diese Relation, die heute zwischen Israelis und Arabern besteht, mit der Beziehung zu den Fremden identifiziert hat. Er sagte: Wir müssen doch sehen, daß wir in Anbetracht von Lev 19,34 die Fremden lieben. Die *gerim* sind in unseren Augen niemand anders als diese Leute hier. Die *gerim* waren nicht-israelische Menschen, die in Israel wohnten.

Aber das Gebot der Nächstenliebe bezieht sich nicht auf die Fremden, sondern dort heißt es „Du sollst deinen Nächsten lieben" – und der Nächste ist der Volksgenosse.

Ich habe in meiner Dissertation nachzuweisen versucht, daß dieser Volksgenosse – *ra* hebräisch genannt – in den Sozialcorpora des Pentateuch dieselbe Bedeutung hat wie *ach* (Bruder) und daß diese Übereinstimmung von *ra* und *ach* im Sinne des Volksgenossen auch in den Qumran-Texten, die dieses Gebot der Nächstenliebe rezipieren, fortgesetzt wird. Aber wenn es dort heißt „Du sollst nicht rachsüchtig sein", „Du sollst dem Nächsten seine Fehler persönlich vorhalten, mit ihm besprechen, nicht nachtragen", „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", dann bezeichnet das nicht eine allgemeine Menschenliebe, sondern ein spezielles Umgehen mit den Fehlern des Volksgenossen. Man soll nämlich in der Weise, wie man Kritik übt an diesen Fehlern, an sich selber denken, das heißt: ‚So wie du selber kritisiert werden möchtest, kritisiere bitte deinen Volksgenossen.' ‚Das, was du selber nachgetragen haben möchtest, oder nicht, das beachte auch bei deinem Bruder.' Bruder wird hier wirklich im Sinne des Heiligkeitsgesetzes in der Konzeption einer großen Familie gesehen. Diese eingeschränkte Bedeutung auf den Volksgenossen wird dadurch bewiesen, daß in Lev 19,34 eben der *ger*, der Fremdling, hinzukommt.

In der Septuaginta ist das erweitert worden. Die Septuaginta ist ja ein wirklich epochaler Schritt des antiken Judentums, der noch gar nicht genug gewürdigt ist, insofern es noch keine Theologie der Septuaginta gibt. Man ist erst neuerdings dabei, das zu erforschen, was da im einzelnen passierte. Der Kollege GEORG BERTRAM hat viele kleine Aufsätze dazu beigesteuert, die sehr, sehr nützlich und spannend zu lesen sind. Sie sind gerade für die Frage des Übergangs von einem national begrenzten zu einem universal ausgerichteten Gesichtspunkt wirklich bahnbrechend. Aber er war Nationalsozialist. Dadurch ist sein Werk in allgemeinen Mißkredit geraten und vergessen worden.

In der Septuaginta übersetzt man plötzlich dieses Wort *ger*, wie auch das Wort *ach* mit ὁ πλησίον. Und damit geschieht natürlich ein Umbruch, denn ὁ πλησίον heißt „der Nachbar; der, der dir nahe ist; der, der dir gegenüber wohnt". Das Wort ὁ πλησίον ist eine eigenartige Bildung. Eigentlich müßte es doch ὁ πλησίος heißen; wieso ὁ πλησίον – ein Neutrum? Das ist auffällig. Es ist ein Adverbium, das renominalisiert worden ist. ὁ πλησίον heißt also eigentlich „derjenige, der nahe wohnt".

Es bezieht sich auf den Nachbarn, mit dem man im Alltagsleben zu tun hat. Es hat keinerlei nationale oder ideologische Färbung im Sinne des Heiligkeitsgesetzes, sondern bezeichnet den Mitmenschen schlechthin. ὁ πλησίον ist die gewöhnliche Übersetzung von *ra* – besonders in der Weisheitsliteratur. Hin und wieder wird auch die Übersetzung ἀδελφός verwendet, aber ὁ πλησίον ist eigentlich der entscheidende Schritt, der über Israel hinaus in den Bereich der allgemeinen Menschenliebe führt, was dann zu einem wichtigen Thema wird.

Hin und wieder haftet dem jüdischen Griechisch noch diese sehr spezielle Färbung von ὁ πλησίον an. So kennen wir eine Stelle im Neuen Testament, wo ὁ πλησίον nicht der allgemeine Nachbar ist. Vielmehr begegnet hier die für die griechische Denkweise unmögliche Vorstellung, daß man der Nächste jemandes *wird* – ὁ πλησίον γενέσθαι. Das wird wohl so zu verstehen sein: Wenn ὁ πλησίον der Nachbar heißt, dann wird man der Nachbar jemandes dadurch, daß man in die Nachbarschaft von ihm zieht oder daß man da zufällig wohnt und eines Tages jemanden als seinen Nachbarn entdeckt, also ὁ πλησίον γενέσθαι. Darum, daß jemand der Nächste eines Menschen *wird*, geht es in dem berühmten Gleichnis *Vom barmherzigen Samaritaner* in Lk 10. Dort geht es um die Frage der Begrenzung der Nächstenliebe auf Israel. Der Samaritaner erbarmt sich des unter die Räuber gefallenen Juden. Und die Frage, die Jesus zum Schluß in Lk 10,36 stellt, heißt: „Wer meint ihr, sei der Nächste dessen geworden, der unter die Räuber gefallen ist?“ Hier geht es nicht um die normale griechische Bedeutung im Sinne des Nachbarn, sondern hier steht Nächster im Sinne des Volksgenossen. Die Färbung des Wortes *ger* hat sich also noch beibehalten. Das könnte ein Hinweis darauf sein, daß es sich in Lk 10 um eine Geschichte mit stark juden-christlichem Hintergrund handelt. Das ist ein deutlicher Hinweis, daß es entgegen des normalen griechischen Wortgebrauchs den Vorgang geben kann, daß man der Nächste jemandes wird, und zwar indem man durch Erbarmen die Volksgrenzen überwindet, denn auf diese Weise ist der Samaritaner zum Nächsten des Juden geworden. Noch einmal: Diese Vorstellung ὁ πλησίον γενέσθαι ist im Normalgriechischen undenkbar. Es hat hier das Wort ὁ πλησίον die Färbung des hebräischen *ger*, nämlich des Volksgenossen. Durch seine barmherzige Tat stellt der Samaritaner eine Volksgenossenschaft her, die eben die nationalen Grenzen, die bis dahin bestanden haben, sprengt. Es handelt sich hier also um einen Text, der etwas über die besondere Bedeutung des Nächsten im Judentum sagt.

Die Frage war: Wie konnte man so unterschiedliche Dinge, wie das Gebot der Nächstenliebe mit seiner ganz speziellen Bedeutung, dem Umgang mit den Fehlern des Nächsten, mit der Gottesliebe, die so allgemein ist, verknüpfen? In Dtn 6 finden wir das Schemah Jisrael, das Bekenntnis, das Juden dreimal am Tag zu beten pflegen, das in zahlreichen Tefilim erhalten ist. (Übrigens auch in den Qumran-Tefilim der Heidelberger Universiätsbibliothek) Auch hier, in diesem für das Judentum so bedeutsamen Text, treffen wir auf das Gebot der Gottesliebe, nicht aber auf das der Nächstenliebe. Die Antwort heißt: Die Grundlage für die Verbindung dieser beiden Gebote – Dtn 6,4f und Lev 19,18 – liefert der hellenistische Kanon der zwei Tugenden, nämlich Gottesverehrung und Menschenliebe. Die Basis dieser Verknüpfung ist das gemeinsame Vorkommen des Wortes „lieben" in diesen beiden Texten. Es heißt ja, „Du sollst Gott den Herrn *lieben* aus deinem ganzen Herzen" (Dtn 6,5) und „Du sollst deinen Nächsten *lieben* wie dich selbst". In beiden Fällen begegnet das hebräische Wort *ahaw* und in der Septuaginta heißt es ἀγαπᾶν. *ahaw* und ἀγαπᾶν kommt je an beiden Stellen vor. Die Weise, Schriftstellen aufgrund der Übereinstimmung von Wörtern miteinander zu verknüpfen, heißt Stichwortverknüpfung und ist typisch jüdisch-hellenistisch. Sie zeigt sich auch im jüdisch-rabbinischen Bereich, weil man sagt, wenn zwei Wörter übereinstimmen, dann gehören auch die beiden Texte zusammen. Diese Stichwortverknüpfung ist ein wichtiges Traditionsprinzip. Auch in Textsammlungen, Proverbien, im Thomasevangelium usw. findet sich diese Stichwortverbindung von Texten miteinander.

Wir können aber fragen: Was haben εὐσέβεια und δικαιοσύνη miteinander gemeinsam? Warum konnte man sie so über die Schriftzitate illustrieren? Antwort: Es gibt eine Reihe von Übergangsformulierungen im Frühjudentum, die zeigen, daß man εὐσέβεια und ὁσιότης auch mit „Gott lieben" wiedergeben konnte, und daß man δικαιοσύνη und φιλανθρωπία wiedergeben konnte mit „die Menschen lieben" oder „die Brüder lieben". Es gibt also verbale Vorstufen im Frühjudentum, die zeigen, wie man diese hellenistischen Abstrakta umgesetzt hat. Ich fasse das zusammen, damit der Gesamtprozeß deutlich wird: Gegenüber all diesen Texten, die wir bei JOSEPHUS, in den Patriarchentestamenten und im Jubiläenbuch, also typischen Dokumenten des Frühjudentums, überliefert haben, findet sich nur im Neuen Testament, nur in der Verkündigung Jesu nach den Synoptikern, die Verbindung mit den beiden Schriftstellen, indem man sagt, dieses hier, das bezieht sich auf Dtn 6,4ff und dieses

bezieht sich auf Lev 19,18. Das ist eine schriftgelehrte Leistung Jesu oder der frühen Gemeinde, der oder die hier in beiden Stellen das Wort ἀγαπᾶν vorfindet und sie kombiniert. Den Hintergrund dafür bietet die Kombination von Gottesliebe und Nächstenliebe im hellenistischen Bereich insgesamt. Das setzt dann natürlich voraus, daß das Gebot der Nächstenliebe nicht mehr nur den Umgang mit den Fehlern des Nächsten bedeutet, sondern bereits generell geworden ist, und die Zuwendung zum Mitmenschen, zu Menschen überhaupt, beschreibt.

Dabei ist natürlich zu fragen, wie weit hier der Inhalt des Wortes „Liebe" reicht. Wenn wir das Wort „lieben" hören, denken wir bei der Gottesliebe, der Nächstenliebe, wie bei der Feindesliebe insbesondere an ein emotionales Verhältnis, weil die meisten Menschen das Wort „Liebe" gerne im Zusammenhang mit Liebesbriefen verwenden: „Ich liebe Dich" oder gar Inschriften an Bäumen und Mauern: „Karl liebt Corinna" oder ähnliches. Die Frage ist, ob das hebräische Wort *ahaw* und das bibelgriechische Wort αγαπᾶν überhaupt eine Beziehung zur Emotionalität haben. Dieses möchte ich lebhaft bestreiten. Es geht im Rahmen dessen, was das Wortes „lieben" biblisch umfaßt, nicht darum, daß man Gott herzlich gern haben soll, und ich eine persönliche Beziehung zu meinem Jesus oder ähnliches haben müßte. All das ist nicht verboten, aber die Frage ist, ob das Wort „lieben" dieses meint. Ebenso geht es bei dem Nächsten nicht darum, daß ich ihn herzlich gerne haben müßte oder mich in sein Privatleben einmischen müßte. Das heißt „lieben" nicht, sondern „lieben" wie „hassen" bezeichnen in der Bibel ein Verhältnis, das an der praktischen Unterstützung ausgerichtet ist, das praktisches Teilen bedeutet und soziales Miteinander lebt. All das heißt „lieben" und ist also total werkorientiert und überhaupt nicht introvertiert verstanden.

Das kann man daran beweisen, daß Jesus selber zum „Hassen" auffordert. In Lk 14,26 heißt es:

> „Wer nicht seinen Vater haßt und seine Mutter und seine Frau und die Kinder und die Brüder und Schwestern und nicht sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein."

Jesus ist nach Lk 14,26 ein Anwalt des Hasses. Und zwar ist dieser Haß auf alle bezogen, die einem nahe stehen, und ist kompromißlos gemeint, denn er umfaßt auch das eigene Selbst. Hier handelt es sich um eine der Stellen, die sich verständlicherweise in der modernen, sozialethisch und auf allgemeine Sanftheit ausgerichteten therapeutischen Theologie keiner großen Beliebtheit erfreuen. Aber gemeint ist nicht ein schwerer psychi-

scher Schaden, den zu haben Jesus hier seinen Jüngern wünscht im Sinne eines total „verkrachten" Verhältnisses gegenüber Eltern, Kindern, Frau und allen Menschen sowie sich selber gegenüber, sondern gemeint ist die notwendige praktische Distanz des Jüngers von den Sozialbeziehungen, die ihm vorgegeben sind. Der Jünger wird aufgefordert, um seiner Freiheit willen diesen Kontakt zu unterlassen. Es geht also nicht um tiefenpsychologisch zu deutende Krankheiten, sondern um die notwendige Freiheit von all dem Filz, der uns umgibt. Und Jesus weiß genau, daß es an diesem Filz immer wieder liegt, daß es so weitergeht, wie es geht: daß nämlich geheiratet und verheiratet wird, vererbt und geerbt. Und alles wird mit Liebe umschrieben – bis hin zu MIELKE, der sagt „Ich liebe euch doch alle so". Doch Jesus stellt dem mutig gegenüber: „Wenn ihr überhaupt etwas Neues erreichen wollt, dann nur indem ihr euch ganz mutig für das Hassen entscheidet. Dann könnt ihr mein Jünger sein." Das wird dann im folgenden Vers 27 mit dem Wort vom Kreuz verbunden, denn „Kreuz auf sich nehmen" heißt: im Kontrast stehen zur allgemeinen Wertordnung; das, was für gut gilt, eben für negativ halten, und umgekehrt.

Für unsere Frage nach Gottesliebe und Nächstenliebe heißt das: Auch das Wort „lieben" bedeutet keine emotionale Zuneigung und ist keineswegs mit „glauben" zu identifizieren. „Glauben, vertrauen" im Sinne Luthers, das ist alles viel zu kostbares Porzellan. Hier geht es um irdenes Geschirr für den Alltag und nicht um Sonntagstassen. Dieses irdene Geschirr für den Alltag heißt Liebe Gottes. Diese Liebe Gottes wird klar beschrieben. Sie umfaßt das ganze Leben, die ganze Vitalität, das, was ihr denkt und das gesamte Vermögen. Die zeitgenössische jüdische Ausdeutung des „Du sollst Gott lieben aus deiner ganzen Kraft" heißt „aus deinem ganzen Vermögen." Das heißt „Du sollst um Gottes willen bereit sein, dein Vermögen zu spenden." Das ist Gottesliebe: zu spenden für Israeliten, die in Not sind. Wir wissen von Synagogen zur Zeit des Neuen Testamentes, daß sie von Bettlern umlagert waren. Auch römische Dichter wissen das zu berichten. Die schönen Satiren von HORAZ und anderen sind voll davon, daß man in der Umgebung der Synagoge viele Bettler trifft, die einem dann immer vor Augen stellen, daß, wenn man es mit Gott gut meint und sich mit Gott gut stellen will, doch zunächst einmal an die Bettler denken soll. Ein bekannter Trick, der heutzutage in vielen Kirchen nachgeahmt wird. Bis dahin, daß der Pfarrer ja auch mittlerweile am Kirchenausgang steht und nicht für sich, aber für die notleidende Gemeinde sammelt. Das ist eine uralte Tradi-

tion, die hervorgegangen ist aus dieser praktischen Auslegung des Gebotes der Gottesliebe „Gott lieben aus seinem ganzen Vermögen" – wenn schon, denn schon.

Theoretische Gottesliebe und irgendwelche Gottesminne oder -mystik ist völlig fern. Hier geht es wirklich darum, den einen Gott im Sinne des ersten Gebotes und der praktischen Verehrung, die ein ganzheitliches Besitzrecht auf den Menschen bedeutet, „aus dem ganzen Herzen und aus der ganzen Kraft" zu lieben. Das heißt: „dieser Gott will mich ganz" und dann ist für irgendeinen anderen Gott überhaupt keinen Platz mehr. So meint „lieben" bei Gott ganz konkretes Handeln und ist nicht auf irgendwelche Art von Gern-Haben bezogen. Wir haben schon gesehen, was beim Nächsten „lieben" bedeutet, nämlich, daß man mit seinen Fehlern korrekt umgeht und daß man die Art und Weise, wie man über seine Defizite handelt, an dem messen soll, was man sich für sich selber wünscht. Das ist natürlich bei der Feindesliebe besonders aktuell, denn es wird ja nicht dazu aufgefordert, seine Feinde plötzlich herzlich gern zu haben. Das kann man nicht, sondern man kann vielleicht etwas für sie tun, ihnen etwas abgeben. Das verändert die Welt auch viel mehr als irgendwelche innerlichen Sehnsüchte, die man hat.

Das bisher Dargelegte läßt sich wie folgt kurz zusammenfassen.

1.) Nur in den synoptischen Evangelien findet sich die Verbindung von Gottesliebe und Nächstenliebe, als besonderer Ausdruck jüdisch-hellenistischen Diasporamilieus mit Fragen wie „Was ist das Wichtigste am Gesetz?" oder „Kann man das Gesetz vermitteln?"

2.) Nur hier findet sich die Verbindung von Gottes- und Nächstenliebe in Form von zwei Schriftzitaten: das Stichwort ἀγαπᾶν ist gemeinsam. Hierzu ist noch zu erwähnen, daß diese schriftgelehrte Version, besonders bei Lukas, Analogien hat. Lukas ist hier Zeuge des hellenistischen Judentums, wenn er zum Beispiel vom gottlosen Richter sagt: „er fürchtete nicht Gott noch die Menschen". Oder bei dem Hauptmann Kornelius heißt es in Apg 10 in verbalen Umschreibungen, die ich für das hellenistische Judentum vorgestellt habe, daß dieser Hauptmann εὐσέβης καὶ φοβούμενος τὸν θεὸν war – „er war fromm und gottesfürchtig und machte viele Almosen für das Volk." Es finden sich beide Stichworte: Gottesverehrung und Nächstenliebe. Hier verbal ausgedrückt: φοβούμενος als Partizip und ἐλεημοσύνας ποιεῖν – „Almosen geben für das Volk". So gibt es bei Lukas also, der ein sehr gebildeter hellenistischer Jude ist und über einen großen Wortschatz verfügt, zahlrei-

che Variationen dieses Kanons der zwei Tugenden, der bei den Synoptikern als die zwei Gebote begegnet.

3.) Im Hintergrund der Gebotekombination steht der hellenistische Kanon der zwei Tugenden: Gottesverehrung und Gerechtigkeit. Er wird im hellenistischen Judentum aufgegriffen, wodurch dieses als humane Religion angepriesen wird.

4.) „Lieben" gegenüber Gott wie gegenüber dem Nächsten bedeutet kein emotionales, mystisches Verhältnis, sondern praktisches Verhalten, im Sinne dessen, daß kein anderer Gott angebetet wird, daß aufgrund des Gottesglaubens gespendet wird und daß man mit den Fehlern des Nächsten human umgeht. An dieser Stelle ist noch zu ergänzen, daß bei Jesus auch „hassen" etwas Konkretes bedeutet (Lk 14,26). Die Kombination der beiden Tugenden und der Dekaloggebote, wie ich sie für die Synoptiker am Anfang nachgewiesen habe, begegnet als Kombination bei PHILO VON ALEXANDRIEN, jüdischer Philosoph 20 v. bis 60 n. Chr., unter der gemeinsamen Überschrift κεφάλαια νόμου „Die Hauptsache des Gesetzes". Diese ist für PHILO zum einen εὐσέβεια und δικαιοσύνη und zum anderen die Dekaloggebote. Also genau das, was die Synoptiker als Befund bieten, findet sich auch in der PHILOnischen Auffassung vom Gesetz. Da schließt sich sozusagen der Kreis, insofern wir es bei den Synoptikern wie bei PHILO mit hellenistischem Judentum zu tun haben.

5.) Die Wendung „der Nächste jemandes werden" (Lk 10) zeigt alttestamentliche Färbung, wenn hier durch das Tun der Nächstenliebe die Volksgrenzen überwunden werden. Dann wird eine neue Gemeinschaft von Nächsten hergestellt. Das ist aber der hellenistischen Vorstellung vom Nächsten und vom Tun der Gerechtigkeit nicht geläufig.

Es wäre noch weiter zu fragen: Was ist denn die theologische Bedeutung dieser Kombination von Gottesliebe und Nächstenliebe? Daß dieses in Form von Schriftstellen zitiert miteinander begegnet, weist darauf hin, daß die Praxis der Nächstenliebe in sehr enge Beziehung zur Praxis der Gottesliebe gerückt ist. Das eine findet seinen Ausdruck im anderen. Es gibt keine isolierte Rede von Gottesverehrung, die ohne Nächstenliebe existiert. Das wissen wir nun schon aus dem Alten Testament. Es ist in soweit nichts Neues. Aber für Menschen aller Jahrhunderte ist es trotzdem wichtig. In dem Anhang, den nur Markus bietet, Mk 12,32-34, wird extra formuliert, worin die Gefahr besteht: Gott lieben und den Nächsten lieben, das ist besser als aller Kult, der isoliert im Tempel aufgeführt wird, also als Brandopfer und Schlachtopfer. Der kultkritische Aspekt ist

hier wichtig. Das gilt für alle Zeiten: Man ist immer wieder in der Versuchung, Religion auf das zu beschränken, was am leichtesten ist: Tempelopfer darzubringen ist leicht, aber dem Nächsten und besonders dem Feind praktisch zu helfen, ist schwer. Man denke nur an die Diskussion über den Euro.

Zur Verdeutlichung der Analogie zwischen „lieben" und „hassen" läßt sich anführen, daß man in der Septuaginta, auch im hebräischen Text, schon nachweisen kann, daß „lieben" und „hassen" einander entgegengesetzt sind, auch in der praktischen Bedeutung. So heißt beispielsweise „sich von seiner Frau trennen" „seine Frau hassen" (Dtn 24,1-4). Dagegen „mit seiner Frau zusammenziehen und einen gemeinsamen Hausstand gründen" heißt „seine Frau lieben". Als Beispiel kann dazu Gen 24 angeführt werden, wo es von der Brautwerbung Isaaks heißt, daß er sie mit in sein Haus nahm. Erst zum Schluß heißt es, „er liebte sie". Das heißt, das Lieben ist nicht wie bei uns die Anfangsphase, sondern die durative Endphase des „Eine-Frau-Nehmens". Hier im Alten Testament heißt es, „er führte sie heim und er zeugte mit ihr ein Kind und liebte sie". Das ist nicht am Schluß erzählt, weil es nebensächlich wäre, sondern weil es ein familiäres Zusammenleben bedeutet und dies mit allen Konsequenzen. Es herrscht ja auch, wenn bei uns Familien zusammenkommen, nicht die reine Liebe, sondern es ist das „Miteinander-Auskommen" und „Auskommen-Müssen" von Verwandten. Wir können sagen: Die leben zusammen. Dieses Zusammenleben heißt eigentlich „Lieben", und das Zusammenleben aufzuheben, also getrennt zu leben, das heißt „hassen". „Lieben" und „hassen" stehen hier in einem anderen Zusammenhang. Dargestellt habe ich diese nicht-psychologischen Aspekte alttestamentlicher Begriffe in meiner historischen Psychologie (Historische Psychologie des Neuen Testaments, Stuttgart [3]1995).

Wenn wir in diesem Zusammenhang von „hassen" sprechen, müssen wir uns immer vor Augen halten, daß unser allgemein übliches Verständnis von „hassen" von dem der Bibel wirklich erheblich abweicht. Das Ganze ist ein Übersetzungsproblem: Wenn wir „hassen" sagen, dann meinen wir „finster werden im Herzen", „übel wollen", verstehen es also emotional. Aber diese biblischen Begriffe sind nicht emotional zu verstehen. Die Bibel sieht es anders. Jesus hat hier keine Furcht, daß die Leute ihn mißverstehen. Es ist unser Problem, das wir hier herantragen, weil wir das alles verinnerlichen und sagen: Ja, wie ich mich dazu verhalte und wie ich dem gegenüber eingestellt bin, das ist alles. Das ist im Neuen

Testament nicht so. Und ich denke, daß man hier wirklich, wenn man es mit „hassen" übersetzt, sorgfältig kommentieren muß, was gemeint ist. Es geht nicht, daß man einfach sagt: „Hassen" heißt „sich trennen", sondern es geht um die Frage: Was ist primär? Primär ist das Zusammenleben-Können oder Nicht-Können der Menschen und was daraus wird. Jesus sagt: Was aus euren Gefühlen, eurer Emotionalität wird, ist mir völlig egal. Hauptsache, es geschieht irgendwo etwas Neues. Es ist, wenn Jesus vom notwendigen Hassen spricht, nicht das Problem Jesu, wenn wir sagen, in unserem Herzen ist kein Raum für „hassen", sondern sein Problem ist die Fähigkeit, Nein sagen zu können. Sein Problem ist sehr konkret: Es ist nötig, sich von dem Zusammenleben mit Menschen zu trennen um des Evangeliums willen. Noch einmal: im Neuen Testament hat das Wort „hassen" einen im Vergleich zum Deutschen anderen semantischen Gehalt. Und dieser semantische Gehalt provoziert uns – gerade im Kontext eines Vortrages am Diakoniewissenschaftlichen Institut, weil es ja doch jeder Diakoniewissenschaft völlig entgegen ist, hier nun den Haß zu predigen.

Als Beispiel für das, was Lieben in biblischem Sinn nicht ist, mag folgendes angeführt sein: Wenn jemand sagt „Ich liebe die Asylanten. Ich liebe sie alle", aber schlechterdings nichts für diese tut. – Das ist nicht Lieben in biblischem Sinn. Hingegen, wenn man Propaganda macht dafür, wenn man handelt in Worten oder Taten, in Flugblättern oder Geldspenden, in Schweigemärschen oder Sich-für-die-Leute-Verprügeln-Lassen, dann ist das „lieben" im biblischen Sinne. Aber nur so allgemein erklären „Ich liebe sie alle", das ist leer. Man mag noch so sehr an fremden Völkern interessiert sein, diese rein psychischen Inhalte interessieren die Bibel nicht. In der Bibel geht es um die Person eigentlich nirgendwo, sondern es geht darum, etwas Konkretes für das Ziel des Miteinander-Lebens zu tun. Unsere Sozialethik ist vollständig verseucht durch IMMANUEL KANT und seine Vorstellung, daß Person das letzte Ziel sei und Person nie Zweck sein dürfe. Ja, daß auch Person so weit privat sei, daß man nichts stellvertretend für sie tun könnte. All diese totale Verabsolutierung der individuellen Person und der Zuwendung zu ihr muß man sich abgewöhnen, wenn man in die Bibel schaut. Und ich denke, es wäre auch heilsam. Bei Jesus wird das ganz deutlich im Gleichnis *Vom Weltgericht* (Mt 25,31-46), wo es heißt: „Was ihr einem von diesen Geringsten getan habt, das habt ihr mir getan." Jesus sagt nicht etwa: „Das sollt ihr dem armen Vietnamesen um seiner selbst willen tun." – Keine Rede da-

von, sondern „das sollt ihr tun, weil ich es bin, der Weltrichter". Wenn sich nämlich der Weltrichter de jure identifiziert mit dem armen Vietnamesen, dann verspricht er sich Erfolg davon, aber um des armen Vietnamesen willen etwas zu tun, davon verspricht er sich keinerlei Effekt. Und selbst dieser starke Tobak von Mt 25 hat nicht oder nicht nennenswert geholfen. Es wird gerade hier deutlich, daß es nicht um die Person geht oder irgend etwas persönlich Liebenswertes, sondern es geht um das Miteinander-Leben-Können und die Regeln dafür. Dieser Argumentationszug gegen KANT bezieht sich darauf, daß man alles, was man an ethisch Wertvollem tun will, um einer Person willen tun solle und daß es nichts Schlimmeres gäbe, als wenn man von der Person absähe, so daß man sagt: „Natürlich tun wir alles um des Nächsten willen und deshalb, weil er Person ist, und wie schrecklich Christen sind, die dabei nur an ihren Himmel denken und nicht an ihren Nächsten." In diesem Sinne meine ich, KANT richtig zu verstehen: daß man den Nächsten eben nicht als Zweck benutzen soll, sondern alles um seiner selbst willen tun soll. Diese Denkweise ist nicht biblisch. Es gibt in der Bibel keinen vergleichbaren Personenbegriff und des weiteren geht es gerade auf der Spitze der Mahnrede nicht um den Wert einer Person, sondern um den Wert eines Gemeinwesens.

Bei der Herausarbeitung dieses praktisch orientierten Begriffs der Liebe bin ich vom alttestamentlichen und dem hellenistisch-jüdischen Verständnis insgesamt ausgegangen, also nicht nur vom Neuen Testament, wo man das nicht so „schön" belegen könnte. Ich verweise als Sekundärliteratur auf die Arbeiten von ODA WISCHMEYER, aus Heidelberg stammend, die in diversen Beiträgen in der Zeitschrift für Neutestamentliche Wissenschaft (ZNW) über Liebe geschrieben hat und ganz klar aufweist, daß es sich hier um eine Füllung des Wortes handelt, die ganz und gar vom Alten Testament und vom konkreten sozialen Miteinanderleben her bestimmt ist und daß diese Art von Liebe nichts Poetisches oder Theoretisches hat. Das gilt natürlich auch für Gottes Liebe gegenüber den Menschen. Auch die ist nicht irgendwie ein Sonnenschein auf dem Seelchen, sondern nach Johannes (Joh 3,16) hat Gott die Welt geliebt, indem er seinen Sohn in die Welt gesandt hat – sehr konkret! παρέδωκεν – das heißt eigentlich, daß er seinen Sohn allen Schandtaten der Menschen ausgesetzt hat. Ähnlich heißt es bei Paulus – Paulus und Johannes sind auch hier nah beieinander – in Röm 8,34, daß Gott seinen Sohn nicht geschont hat, sondern ihn für uns gegeben hat. Dann ist die Rede

von der Liebe: „Wer wird uns trennen von der Liebe des Christus?“ Am Schluß ist die Rede von der Liebe Gottes, die in Christus uns erzeigt wurde (Röm 8,39). Der ganze Zusammenhang dort zeigt, daß es sich um ein höchst konkretes Tun handelt, nämlich Sendung Jesu, Errettung der Menschen vor Hölle, Tod und Teufel und Herstellung eines angstfreien Menschen, *aber* durch ein juristischen Verfahren: Gott ist derjenige, der der Richter ist (Röm 8,33) und er sitzt auf dem Richterstuhl. Jesus Christus ist unser Anwalt bei Gott. Man muß das alles nicht nur metaphorisch sehen, sondern real. Gott richtet wirklich im Himmel und bringt einen Teil seines Tages damit zu, die Welt zu richten. Und Jesus ist dabei unser Fürsprecher bei Gott. Also auch dies ist konkret verstanden und hat im Römerbrief die konkrete Folge, daß, wenn Gott die Menschen nicht verurteilt, auch die Menschen nicht übereinander richten dürfen. Das ist eine ganz konkrete Auswirkung. Es ist ein Mangel, zu meinen, Rechtfertigungslehre wäre eine theologische Luftblase und meinte irgendwelche unsichtbaren Vorgänge. Schon im Römerbrief ist deren direkte Konsequenz eine ganz sichtbare mit Auswirkung auf das Miteinander der Menschen: Wenn Gott uns nicht verurteilt, haben wir auch als Menschen kein Recht, übereinander zu urteilen. Wenn das klar gesehen und gelebt wird, dann sieht die Gemeinde auch entsprechend anders aus. Dieses μὴ κρίνει kommt in Röm 14 und 15 vor, und auch schon in Röm 2 werden die Menschen aufgefordert, bitte nicht übereinander zu richten. Hier ist wichtig festzuhalten, daß Liebe für die Bibel immer unteilbar ist. Das heißt, die Liebe Gottes zu uns ist nicht trennbar von unserer Liebe zu Gott. Das eine ohne das andere wäre nicht lebensfähig. Die Bibel sagt, Gott ist der, der beginnt, der initiiert. Aber das kennen wir von unseren eigenen Beziehungen. Mir hat diesen Satz meine Frau gesagt: Liebe ist unteilbar. Das finde ich außerordentlich weise und genau der Sinn des biblischen Verständnisses des Miteinanders von Menschen, das nicht als eine hundertprozentig einseitige Beziehung möglich ist, sondern immer nur als wirkliches Miteinander und darin unteilbar, wirklich unteilbar. Deshalb hat es überhaupt keinen Sinn wirkliche Rechtfertigungslehre dahin zu pervertieren, daß man etwa sagt, 99 Prozent kommen von Gott und ein Prozent von uns. Jede Art von Prozentrechnung ist ein Ausbruch aus dem System. Es geht um Gemeinschaft, und Gemeinschaft ist unteilbar. Sobald man sich außerhalb stellt und nachrechnet, ist die Gemeinschaft schon nicht mehr da.

Daß sich Liebe immer auf praktische Sachen bezieht, führt nicht dazu, daß Gottesliebe eigentlich gar nicht möglich ist, weil man Gott nichts Irdisches zukommen lassen kann. Das bedeutet nicht, daß Gottesliebe gewissermaßen zu anonymer Nächstenliebe wird. Gott kann man nach Anschauung der Bibel sehr wohl etwas zukommen lassen, und dieses nennt man zum Beispiel Lobopfer. Wenn wir auch keine Brandopfer darbringen, keine Stiere und Ziegen als Zeichen unserer Gottesverehrung verbrennen wollen, so wird das sacrificium laudis auch im Neuen Testament empfohlen. Wie überhaupt der Begriff des Opfers heißt „etwas Gott darbringen". Dieses ist im Sinne einer Sichtbarkeit auch im Neuen Testament keineswegs abgeschafft. Ich habe in meinem Büchlein „Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben" versucht, mich gegen die Abwertung des Opferbegriffs in der modernen protestantischen Theologie zu wenden. INGO DALFERT hat in seinem Artikel über „Opfer" in der Theologischen Realenzyklopädie (Art. Opfer, systematisch) die meines Erachtens verrückte These aufgestellt, daß, weil Gott uns liebte, Opfer und damit eigentlich auch das erste Gebot völlig überflüssig und total abgeschafft wären, weil alles nur noch Liebe wäre, die Gott uns geschenkt hätte. Die müßten wir nur noch verkosten. Das ist eine Art von ‚das Kind mit dem Bade ausschütten', die man als Neutestamentler nicht gut finden kann, weil Paulus zum Beispiel davon redet: „Eure Kollekte ist ein Opfer". Und er redet selber davon, daß er als eine Art Trankopfer ausgegossen wird, daß das ganze christliche Leben ein Opfer ist, das heißt „sichtbar Gott geschenkt wird" – und das heißt Gottesliebe. Ich würde also ganz frech einmal sagen, Gottesliebe heißt: Gott etwas opfern. Und das ist wie bei einer Ehe: Dieses Opfer fordert sichtbaren Ausdruck. Es nützt nichts, wenn ich meiner Frau sage, „Du weißt, daß ich Dich liebe" und ihr nie einen Blumenstrauß schenke. Das eine ist die Folge des anderen und nicht der Ausschluß des anderen. Und so ist es, denke ich, auch mit der Liebe zu Gott. Sie fordert sichtbaren Ausdruck, nicht weil Gott es braucht, sondern weil wir Menschen sind. Sonst ist sie nicht existent, sonst redet man sich die Tasche voll. In dem Sinne also äußert sich Gottesliebe als Opfer und ist keineswegs mit Nächstenliebe identisch, sondern ist tätiger Ausdruck dessen, daß wir – um es mal modern zu sagen – einen Sinn gefunden zu haben meinen. Alles andere ist Theologie des „Oben-Ohne", wenn man sagt: „Das erste Gebot streichen wir mal, das ist identisch mit dem zweiten Gebot."

Was bedeutet die Kombination dieser beiden Hauptgebote nun für uns? Ich sage: Gottesliebe ist nie mehr ohne Nächstenliebe möglich! Man muß es wirklich mal so klar sagen, da das ein deutliches Korrektiv gegenüber der vielfach gerade von deutschen Lutheranern praktizierten Weise ihrer Religion ist. So sind es immer die deutschen Lutheraner, die meinen, sie können es sich leisten, daß im Ökumenischen Weltrat der Kirchen der Glaube von der Liebe abgetrennt wird. Das geht nicht im Sinne von Mk 12. Hier ist eine untrennbare Verbindung gegeben. Fragt man weiter, so läßt sich sagen, daß der Nächste hier entgrenzt ist. Hierfür spielt – schon aufgrund der Tatsache, daß es Griechisch ist – auch der Begriff der φιλανθρωπία eine große Rolle. Der Begriff der Philantropie ist geprägt worden gerade durch das hellenistische Judentum und meint nunmehr nicht das Verhältnis von oben nach unten, so wie die Griechen von philantropen Göttern redeten, sondern das Verhältnis einer universalen Liebe von Menschen gegenüber Menschen. Das ist eine Neuprägung, die in den neutestamentlichen Begriff des „den Nächsten lieben" eingegangen ist. Der Begriff φιλανθρωπία begegnet erst bei hellenistischen Juden in dieser Bedeutung parallel zu δικαιοσύνη. In der übrigen (paganen) Bedeutung ist es nur ein Verhältnis von oben nach unten. Dieses ist von den hellenistischen Juden überwunden worden. Philanthropie heißt Liebe auf gleicher Ebene. Nun muß man weiterfragen: Wenn also ὁ πλησίον der Nächste ist, was bedeutet diese Fassung des Gebotes der Nächstenliebe für die Universalität der Kirche und für die Bedeutung nationaler Egoismen? (Siehe Euro!) Man kann sagen: Durch die griechische Formulierung ist jede Art von nationalem Egoismus vollständig ausgeschlossen. Es gibt keine Chance in der christlichen Rede von Liebe, irgendwo etwa Liebe zum Vaterland im Sinne des ‚Auf-Kosten-anderer-Identität-Findens' unterzubringen. Christliche Liebe ist universal oder gar nicht, weil Gott universal ist. Die Bindung der Gottesliebe an die Nächstenliebe hat hier also eine sehr tiefe, schöpfungsmäßige Konsequenz.

Manchmal haben Christen versucht, dieser Konsequenz zu entgehen. Bei Paulus sehen wir das schon an einer verräterischen Stelle im Galaterbrief, da sagt er (Gal 6,10): „Lasset uns alle Menschen lieben, besonders aber die Hausgenossen des Glaubens". Also alle lieben, aber besonders die Christen – da kreuzen sich diese beiden Richtungen: Die universalistische, also die hellenistisch-jüdische und die alttestamentliche, wenn man sagt: Besonders aber die Hausgenossen, also die „family der Christen" besonders. Und das ist jetzt nicht als Tadel an Paulus gedacht – Wer

sind wir denn? –, sondern nur als Hinweis, insofern hier noch diese beiden Elemente greifbar lebendig sind: die Liebe gegenüber den Genossen aus derselben Familie und die universale Menschenliebe. Das gibt es hier beides nebeneinander und widerstreitet ein bißchen. Das kennen wir auch. Dieselbe Diskussion gibt es auch im Diakonischen Werk, weil immer wieder die Frage laut wird: Christen zuerst oder alle gleichmäßig? Das ist dasselbe Problem, das sich auch in Gal 6 widerspiegelt.

Zu dem, was Gemeinschaft meint, ist wohl verdeutlichend zu ergänzen, daß Gemeinschaft ein Wert ist, so daß Gemeinschaft bedeutet, auch Nein sagen zu können und auch, daß in eine Gemeinschaft nicht alle hineingehören. Ich sage das mit Absicht so, um weiter in dieser Wunde zu rühren. Die Gemeinschaft der Liebe, die uns angeboten wird, ist kein integriertes Gesamtdiesseits oder Gesamtjenseits, sondern ist eine Gemeinschaft mit Grenzen. Und es ist ganz klar, daß wenn unter uns PINOCHET wäre oder CEAUSESCU – beides offensichtliche Sünder –, daß wir sie nicht kirchlich beerdigen können. Eine Gemeinschaft hat Grenzen, und wenn die evangelische Kirche das nicht lernt, ist sie nichts mehr wert. Und genau das heißt „hassen" in diesem Fall. Ihr müßt euch trennen von PINOCHET, das ist kein Weg. Es muß klar sein. Wenn Kirche meint, sie müßte auch diese Leute mit ihrem Liebesdienst beglücken, dann wird sie unglaubwürdig. Ich sage *nicht*: Eine Gemeinschaft braucht Feinde. Aber eine Gemeinschaft besteht darin, daß sie Grenzen hat, insbesondere in dieser Welt. Diese von der Gemeinschaft gesetzten Grenzen dürfen nicht als identisch mit der Grenze behauptet werden, die Gott als Bezugsrahmen für seine Liebe gesetzt haben mag. Das sagen selbst die reaktionärsten Kirchenfürsten: Niemand weiß, wer in der Hölle ist. Niemand kann diese Sorge dem lieben Gott abnehmen. Und es mag wohl eine Hölle geben, aber vielleicht ist sie leer. Das haben selbst Menschen gesagt, die wesentlich orthodoxer waren als ich. Zur Veranschaulichung: Ich habe mal nicht weit von hier in einer Christengemeinde gelebt, zu der ein national und international bekannter Hersteller von Pornovideos gehörte. Er hatte entsprechende Salons, wo junge Frauen angestellt waren. Er war ein spendenfreudiges Mitglied der evangelischen Kirchengemeinde, ließ seine Kinder taufen, hat, um sein Gewissen zu sanieren, Bäume gestiftet, die um die Kirche herum gewachsen sind und noch wachsen. Und der Pfarrer hatte nicht den Mut, ihm zu sagen, daß dieses nicht geht. Er macht weiter seine Pornos, obwohl er selber sagt: Ich könnte auch Vollmilch verkaufen. Dann würde ich sagen:

Warum nicht das? Warum muß es so sein? Das ist Kirche von ihrer lahmsten, unglaubwürdigen Seite. Und das kann nicht gut gehen. Es kann nicht sein, daß ein notorischer wirklicher Menschenverächter hier freie Bahn hat, mit seinem schlechten Gewissen tun und machen zu können, was er will.

Es ist, darauf muß in diesem Zusammenhang eingegangen werden, ein Dilemma der evangelischen Kirchen, das, finde ich, endlich überwunden werden muß, daß niemand überhaupt für irgendeine Art von Wahrheit zuständig ist. Es jammern alle; die Russisch-Orthodoxen sagen: „Was habt ihr nur für ein Laden? Jeder Pfarrer ist sein eigener Bischof und sein eigenes Konzil. Wo ist bitteschön irgendeine Art von Verbindlichkeit?" Meines Erachtens gibt es schon Regeln dafür: Es gibt Synoden, Denkschriften, und es gibt das RITSCHL'sche Stuhlbeinmodell, das ich ganz hervorragend finde und auch in meiner Hermeneutik übernommen habe, wonach es Kriterien gibt, also nicht nur Personen, nach denen man Verträglichkeit messen kann. Im RITSCHL'schen Stuhlbeinmodell gibt es vier Beine: Erstens die Schrift als geborenes Mitglied, sie ist so lange zu beachten, wie nur möglich, aber nicht unter allen Umständen. Dann gibt es noch die drei anderen Beine: die kirchliche Tradition und die kirchlichen Gremien als zweites Bein, drittens den Sachverstand und als viertes Bein die Plausibilität oder die Wirkungschancen unter Menschen heute. Dieses zusammengenommen finde ich sehr genial und sehr praktikabel und danke Herrn RITSCHL noch heute lebhaft dafür, daß er dies in die Theologie eingeführt hat, weil so erstmalig wirklich klar wird, daß es nicht nur irgendein nebulöses sola scriptura geben kann, sondern wirklich auch Dinge, über die man reden muß, über die man Argumente austauschen und auf denen Kirche beruhen kann. Ich meine, wenn man so vorgeht, wäre eine Chance gegeben über den primitiven Subjektivismus hinauszukommen, so daß man sagt: Dann reden wir über diese vier Beine und sehen miteinander, was herauszubekommen ist. Das synodale Prinzip ist schon alt, siehe Apg 15, und auch dort gab es schon das Sich-Zusammenraufen von Christen.

Gerade im Hinblick auf die Rechtfertigungsdiskussion ist es wichtig zu sehen, wie Paulus sich das vorstellt, der ja immer der Kandidat für tiefgründige Theologie ist. Paulus liefert zu diesem Thema ein schönes Beispiel in 2 Kor 9, ein Kapitel, das fast unbekannt ist. Das liegt daran, daß es hier um die Kollekte geht. DIETER GEORGI hat darüber gearbeitet,

aber sonst nicht viele Menschen deutscher Sprache. Einer meiner koreanischen Doktoranden ist dabei und hat eine schöne Arbeit geschrieben. 2 Kor 9,8-15 heißt es:

> 8 Gott kann alle Gnade auf euch überfließen lassen, damit ihr, weil ihr in allem allezeit Genüge habt, überfließt von guten Werken; 9 wie geschrieben steht: 'Er hat ausgeteilt und den Armen gegeben. Seine Gerechtigkeit bleibt in Ewigkeit.' 10 Derjenige, der Samen dem Sämann gibt und Brot zur Nahrung, der wird das, was ihr sät, so groß machen und groß werden lassen die Früchte eurer Gerechtigkeit. 11 In allem seid ihr reich zu jeder Gebefreudigkeit, die bewirkt durch euch Danksagung für Gott. 12 Denn der Dienst dieser Liturgie ist nicht nur dazu da, das aufzufüllen, was den Heiligen fehlt, sondern fließt auch über durch die Danksagung vieler zu Gott. 13 Dadurch, daß er diese Diakonie gibt, da preist ihr Gott, indem ihr euer Bekenntnis dem Evangelium zuordnet und durch die Gebefreudigkeit der Gemeinschaft gegenüber diesen Menschen und gegenüber allen. 14 Und ihr Gebet richtet sich auch zu euren Gunsten, und das Ganze wegen der überfließenden, überreichen Gnade Gottes gegenüber euch. 15 Gnade sei Gott für sein unermeßliches Geschenk.

Es fängt an mit Gott. „Gott kann alle Gnade auf euch überfließen lassen" – Gott ist also wie ein Überlaufbecken. Oben ist Gott, und der hat einen Überschuß an Vitalität. Und diese Vitalität heißt χάρις. Und die trifft euch. – Das περισσεύειν heißt „überfließen lassen". „Damit ihr in allem selbst Überfluß habt. Und auch ihr habt selber Überfluß." Es reicht also auch noch für mehr, nämlich: εἰς πᾶν ἔργον ἀγαπᾶν. Wie geschrieben steht: „Er hat ausgeteilt und den Armen gegeben. Seine Gerechtigkeit bleibt in Ewigkeit." Das ist also Gott. Seine δικαιοσύνη, die Gerechtigkeit Gottes, äußert sich darin, daß er seiner Gemeinde seine Huld, seine Zuwendung geschenkt hat. χάρις ist nicht nur eine dünne goldene Sache, sondern Leben. Und dieses Leben ist so kräftig, daß es auf der Seite der Gemeinde überfließt zu jedem guten Werk – verwenden wir lieber den Plural, damit nicht der Eindruck entsteht, es gäbe nur eines – zu guten Werken. „Wie geschrieben steht, darin besteht seine Gerechtigkeit." Und dann heißt es: „Derjenige, der Samen dem Sämann gibt und Brot zur Nahrung, der wird das, was ihr sät, so groß machen und groß werden lassen die Früchte eurer Gerechtigkeit" Also: Gott gibt seinen Segen und das ist die δικαιοσύνη der Gemeinde. Hier (V. 9) war es die δικαιοσύνη Gottes, und jetzt (V. 11) geht es um die δικαιοσύνη der Gemeinde, die äußert sich genauso: Indem ihr reich seid in allem zu jeder ἁπλότης, die bewirkt durch euch Danksagung für Gott. Diese guten Werke tun heißt ἁπλότης. Das ist ein schönes Wort des hellenistischen Sprachgebrauches. Es ist schlecht übersetzt, wenn man sagt „Einfalt",

sondern es muß mit einem Wort wiedergegeben werden, das so etwas ganz Schlichtes und Einliniges, das man manchmal bei alten Diakonissen findet, beschreibt. In unserer Stadt lebte so eine Diakonisse, die ihr Leben lang geschenkt hatte, alles verschenkt hatte, was sie hatte, Leben und Fröhlichkeit und sonst was. Das war so ein Typ von ἁπλότης. Das griechische Wort meint also Menschen, die so einfach geworden sind im Schenken. Gebefreudigkeit ist auch noch ein schlechter Ausdruck. Für unsere NT-Übersetzung ringen wir noch darum, wie wir das übersetzen sollen. Jedenfalls: Das soll eurer Reichtum sein. Der Reichtum besteht darin, daß ihr schenken könnt. ἁπλότης – Gebefreudigkeit. Reichtum ist gleich Gebefreudigkeit.

„Und das soll bewirken durch euch" – jetzt kommen die Adressaten zu Wort – εὐχαριστίαν τῷ θεῷ, „Danksagung für Gott". Am Ende danken die Adressaten Gott. Das ist der Kreislauf. Das Ganze hat deshalb etwas zu tun mit Liebe, weil χάρις und δικαιοσύνη der Ausdruck der Liebe sind, die Gott den Menschen zukommen läßt, die gewissermaßen durch sie hindurchfließt und dadurch zu den Adressaten kommt, die am Ende Gott loben. „Und so", sagt Paulus hier in 2 Kor 9,12, „denn der Dienst dieser λειτουργία – dieser Liturgie kann man's mal übersetzen – „ist nicht nur dazu da, um das aufzufüllen, was den Heiligen fehlt" – die ὑστερήματα. – Sie ist also nicht nur zur Beseitigung des Mangels da, „sondern er fließt wieder über durch die Danksagung vieler zu Gott." Es gibt also drei Stufen: ein περισσεύειν (Überfluß) im ersten Becken – und auch im zweiten Becken, wohin der Überfluß floß, dort noch περισσεύειν in das dritte Becken. περισσεύειν ist eines der messianischen Lieblingswörter des Paulus. Er verwendet es gerade dort, wo es um Bereiche geht, wo kein Überfluß ist, wo es um praktische Diakonie geht. Er sagt: Das Ganze ist ein Vorgang, ein Überfließen, von Gott her zu euch. Wie ein Überlaufbrunnen, der am Ende wieder zu Gott zurückführt. Es sagt: Das fließt über durch die Danksagung vieler für Gott. Und (2 Kor 9,13ff) deswegen,

> „dadurch, daß er diese Diakonie gibt, da preist ihr Gott, indem ihr euer Bekenntnis dem Evangelium zuordnet und durch die Gebefreudigkeit der Gemeinschaft gegenüber diesen Menschen und gegenüber allen. Und ihr Gebet richtet sich auch zu euren Gunsten, und das Ganze wegen der überfließenden, überreichen Gnade Gottes gegenüber euch. Gnade sei Gott für sein unermeßliches Geschenk."

Das heißt, der Vorgang, der hier geschildert wird, ist ein einziger. Und zwischen Gott, Gottesverehrung und tätiger Nächstenliebe ist kein Unterschied. Das Ganze dient der Verherrlichung Gottes. Es fließt an ihn zurück, weil die Menschen sich dann dafür bedanken.

Das Faszinierende ist, daß es hier nicht um Indikativ und Imperativ geht, wie man in der Schule lernt. Das sind die zwei Begriffspaare, mit denen man jedes Examen bestehen kann. Die heißen 'Indikativ und Imperativ' und 'schon und noch nicht'. Wenn Sie diese beiden Begriffspaare sagen, machen Sie das Herz jedes klassischen Neutestamentlers weich, aber mein Herz machen Sie dann hart, weil es irreführend ist. Es ist nicht Indikativ und Imperativ, sondern es ist Gottes überfließendes Gott-Sein selbst. Er fließt also selber auf euch über, indem er *selber* überfließt. In meiner Heimat Goslar gibt es auf dem Marktplatz so einen Brunnen, der solche Überlaufbecken hat. Da ist das Becken oben, und dann das Becken unten, und in manchen Orten gibt es noch ein drittes Becken. Oben kommt das Wasser raus, und das Wasser fließt dann von hier aus in das nächste Brunnenbecken und von hier aus in die nächste Schale. So denkt Paulus sich das. Der liebe Gott ist eine Fontäne, die den Brunnen von oben her bewässert. Und dies alles führt am Ende dazu, daß alle Menschen teilhaben an Gottes Leben. Und da gibt es eine Pumpe, die das Wasser wieder hoch bringt, und diese Pumpe ist natürlich Gott selbst für Paulus. In diesem Bild hier üben Menschen die εὐχαριστία. Also dort, wo man arm ist und selbst keine große Kollekte geben kann, kann man Gott danken für das, was man empfangen hat – das ist dann die Vollendung des Kreislaufes. Das, was nachher dafür sorgt, daß es wirklich ein Kreislauf ist, ist natürlich Gottes Wirken selbst. Wo aber das Danken unterbleibt, ist im Sinne des Paulus der Sinn verfehlt, das gehört dazu. Das gehört zu meinen bewegendsten Lebenserfahrungen – mit siebenundfünfzigeinhalb Jahren kann man das so sagen. Es gibt eine Erfahrung, die heißt: Menschen leben leichter, wenn sie dankbar sein können. Das ist kein Imperativ, sondern eine Lebensweisheit. So ähnlich wie: Zöpfe sind beim Radfahren hinderlich. Das ist auch kein Imperativ, sondern eine Lebensweisheit.

# II. Geschichtliche Zugänge

Adolf Martin Ritter

## DAS DIAKONIETHEOLOGISCHE ERBE DER ALTEN KIRCHE – DAS BEISPIEL DES VERHÄLTNISSES VON CHRISTENTUM UND SKLAVEREI

### 1. Christentum und Welt – neutestamentliche Grundlagen

Unter heutigen Exegeten des Neuen Testaments besteht ein weitgehender Konsens darüber, daß – entgegen der (inzwischen nahezu in Vergessenheit geratenen) marxistischen Theorie vom proletarischen Ursprung und revolutionären Charakter des Urchristentums – weder Jesu „Evangelium für die Armen" und erst recht die paulinische und johanneische Verkündigung noch auch die das lukanische Schrifttum (Lukasevangelium und Apostelgeschichte) und den Jakobusbrief in jeweils verschiedener Weise und Intensität bestimmende „Armenfrömmigkeit" ein sozialrevolutionäres Programm enthält. Das ist schon durch die Naherwartung, d.h. die (durch Fremdherrschaft, soziale Mißstände und vielfältige Not gesteigerte) Erwartung einer baldigen Weltenwende, ausgeschlossen. Es ist *dies* der Horizont und Rahmen, in dem Jesus und das Urchristentum leben und denken. Das Maß ist voll; die „Zeit ist erfüllt und die Gottesherrschaft nahe herbeigekommen" (Mk 1,15). Jesus propagiert kein Programm. Wohl aber ermutigt er u.a. dazu, neue Möglichkeiten für ein situationsgerechtes, veränderndes gemeinsames Handeln zu entdecken und zu erproben (vgl. bes. Mt 5-7 mit Parallelen). Diese erscheinen nur so lange als unmöglich, ja absurd, solange man von seinen bisherigen Lebenserfahrungen ausgeht. Dafür aber sind sie – vielleicht – geeignet, den Mechanismus von Haß und Vergeltung aufzubrechen! Und indem Jesus den „Armen", Hungernden, Unglücklichen, vergebens ihr

Recht Fordernden den nahegekommenen Gott verkündigt, sucht er glaubhaft zu machen, daß dieser nicht vor dem Scheitern des Menschen kapituliert, sondern will, daß das Scheitern der Schwachen nicht länger unausweichlich und irreparabel sei. So lädt denn auch Jesu Vertrauen auf Gottes „Zuvorkommenheit" und Unermüdlichkeit gerade nicht zur Passivität ein, sondern versucht, den, der sich darauf einläßt, angesichts unübersehbarer Widerstände, Mißerfolge und Gebundenheiten gerade auch dadurch zu befreien, daß es ihn vor verhängnisvoller Selbstüberschätzung zu bewahren hilft. Gottes Herrschaft kommt, und zwar „von selbst" (αὐτομάτως), sagt Jesus, und das unscheinbar und „ganz anders", als man denkt (Mk 4,26-29). Wer das in seinem Handeln einkalkuliert, ist in Jesu Augen davor geschützt, sich die übermenschliche Aufgabe der Vollstreckung des göttlichen Gerichts an der ungerechten Welt aufzubürden. Er kann statt dessen seine – in jedem Falle begrenzte – Kraft darauf konzentrieren, der Hoffnung auf Gottes kommendes Reich (und damit auch auf die Erneuerung der menschlichen Verhältnisse) praktisch-"politischen" Ausdruck zu verleihen.

Ähnlich unprogrammatisch, ähnlich „dialektisch" ist auch die paulinische Sicht. Für den Weltbegriff und das Weltverhältnis des Paulus ist letzten Endes nicht der Schöpfungsglaube konstitutiv, sondern der Glaube an die im Christusgeschehen erfolgte Weltenwende, an den Anbruch einer „neuen Schöpfung", in die der Glaubende durch die Taufe bereits eingegliedert ist (2. Kor 5,17). M.a.W. heißt κόσμος für Paulus zunächst unerlöste Schöpfung, erst „in Christus" wieder als Schöpfung Gottes erkennbar gewordene Welt; nicht ein „neutrales" Ordnungsgefüge, sondern Epoche und Sphäre der „Weltlichkeit", Zeit und Ort des Verfallenseins an die „Mächte" und Elemente der „Welt" oder doch der Anfechtung der Glaubenden durch sie.

Diese komplexe Sicht hat u.a. zur Folge, daß die Ethik des Paulus (wie die des Neuen Testaments überhaupt) primär ekklesiologischen Charakter hat. D.h.: die Weisungen hinsichtlich des Verhaltens des einzelnen (in Kirche *und* Welt) „sind wesentlich auf den *glaubenden* Menschen zugeschnitten"[1]. Dabei will freilich bedacht werden, daß *Kirche* bei Paulus nicht etwa als civitas Platonica, als Utopia, jenseits von Raum und Zeit, sondern als Bereich der „Welt" begriffen ist, in dem die Herrschaft

[1] G. STRECKER, Handlungsorientierter Glaube. Vorstudien zu einer Ethik des Neuen Testaments, 1972, 46.

Christi als des Kosmokrator schon anerkannt, ausgerufen und im Glaubensgehorsam bezeugt wird. So verschlingen sich, bei Jesus *wie* bei Paulus, auf eigentümliche Weise „konservative" und „revolutionäre" Impulse. Diese „revolutionären" Impulse aber sind geeignet, auch die selbstgesetzten Schranken neutestamentlicher Ethik zu sprengen und über damals gefällte material-ethische Urteile, z.B. über die Sklaverei (1. Kor 7,22-24), hinauszuweisen (ebd., 35). Es heißt dort:

> „wer als Sklave berufen worden ist in dem Herrn" (sc. wer im Stand des Unfreien den Ruf zum Christsein erhielt), „der ist ein Freigelassener des Herrn; desgleichen, wer als Freier berufen ist, der ist ein Knecht Christi. Ihr seid teuer erkauft; werdet nicht der Menschen Knechte. Liebe Brüder, ein jeder bleibe vor Gott, worin er berufen worden ist".

„Revolutionäre" Ungeduld, die eine Änderung der bestehenden Verhältnisse als solcher erstrebte und an eine Selbsthilfe der Unterdrückten dächte, ist nicht einmal dort im Spiel, wo eine radikale Eigentumskritik laut wird. So etwa in dem (deutlich an alttestamentlich-jüdische Weherufe über die Reichen erinnernden) Drohwort Jak 5,1ff.

> „Nun, wohlan, ihr Reichen, weinet und jammert ob der Drangsale, die über euch hereinbrechen ..." (vgl. auch 2,1ff.).

Es ist auch hier *Gottes* „Gerechtigkeit", deren Durchbruch in Bälde erwartet wird, von der man sich das Ende aller Ungerechtigkeit und die Sühne allen Frevels verspricht.

Im übrigen herrscht im Jakobusbrief wie in den anderen Dokumenten frühchristlicher „Armenfrömmigkeit" die Überzeugung vor: Es sind die „Armen in dieser Welt", für die Gott Partei ergriffen und die er „auserwählt" hat, „daß sie Reiche im Glauben seien" (Jak 2,5; vgl. auch Lk 1,46ff.). Reichtum dagegen und Habsucht fesseln an die „Welt". Entsprechend lautet im sog. „Hirten des Hermas", einer als Apokalypse stilisierten Bußpredigt aus der Zeit um 130/140 n.Chr., die Konsequenz, daß alle, die „an dieser Welt Reichtum" teilhaben, erst dann für Gott „brauchbar" sein werden, wenn „ihr Reichtum, der sie an sich fesselt, abgehauen wird" (Pastor Hermae, vis 3,6,5.6; vgl. aber auch etwa sim 2,1-10 [„Ausgleichstheorie"; Almosen als gottwohlgefällige, sündentilgende Frömmigkeitsübung]). Und im gleichen Sinn kann noch etwa ein halbes Jahrhundert später der große Nordafrikaner TERTULLIAN Gott einen

> „Verächter der Reichen" und einen „Helfer der Bettelarmen" nennen, welcher „immerfort die Armen für gerecht erklärt, die Reichen hingegen von vornherein verdammt" (Adv Marc IV, 15,8; de pat VII, 13: [Gott, der creator divitum,

auch ihr aspernator, wie er der mendicorum advocator ist]. Semper pauperes iustificat, divites praedamnat).

## 2. Die Bedeutung der Sklaverei in der griechisch-römischen Gesellschaft

Über diese Frage wird in der Forschung weiter intensiv diskutiert.[2] Unumstritten ist, daß die Sklavenarbeit in der frühen Kaiserzeit so gut wie im klassischen Griechenland oder auch in der späten römischen Republik in der landwirtschaftlichen Produktion und im Handwerk von zentraler Bedeutung war. Das muß nicht heißen, daß sie dort überwogen hätte.[3] Aber selbst in den Perioden, in denen die freie Arbeit in Landwirtschaft und Handwerk eindeutig vorherrschte, wie in der Spätantike, war die Sklaverei doch noch immer allgegenwärtig, so daß durch sie die gesellschaftlichen Strukturen weiterhin wesentlich bestimmt wurden. Es dürfte daher gerechtfertigt sein, in der Allgegenwart der Sklaverei ein bestimmendes Element der antiken Gesellschaft vom klassischen Griechenland bis hin zur Spätantike zu sehen. Ob man deshalb für das Altertum den Begriff der „Sklavenhaltergesellschaft" verwenden sollte, steht auf einem ganz anderen Blatt.

Die antike Gesellschaft läßt sich – grob – folgendermaßen untergliedern: in Grundrentner, „Arme" (im Sinne derer, die zur Bestreitung ihres Lebensunterhaltes auf ihre eigene Arbeit angewiesen waren) und Sklaven. In allen diesen Gruppen gab es reiche Differenzierungen, ja extreme Gegensätze. Nicht zuletzt konnte die Situation der Sklaven je nach der von ihnen ausgeübten Tätigkeit (angefangen beim Bergbau oder dem Einsatz in der Landwirtschaft über die selbständige Leitung eines Handwerksbetriebes bis hin zu Führungspositionen innerhalb eines großen Haushaltes) sehr unterschiedlich sein. Diese Tatsache ließ in der Forschung Zweifel daran aufkommen, ob Sklaven überhaupt als eine soziale „Klasse" zu definieren seien. Immerhin: Trotz aller Unterschiede blieben die Sklaven in ihrer individuellen Stellung immer Besitzobjekte; entscheidendes Merkmal der Sklaverei blieb die Abhängigkeit von einem Eigentümer. Ein römischer Sklave mochte über ein „peculium" (d.h. ein zu seiner freien Verfügung vom Vermögen des Hausherrn abgetrenntes Sondergut) von beträchtlichem Wert verfügen (zu dem auch wiederum Sklaven ge-

---

2 Vgl. dazu zuletzt das Buch von K. BRADLEY, Slavery and Society at Rome, Cambridge 1994.

3 Gegen G.E.M. DE STE.CROIX, The class struggle in the ancient world, Ithaca/New York 1981, 133/74.

hören konnten): Dieser Besitz blieb immer eingeschränkt, weil der Herr und Eigentümer stets den vollen Zugriff auf den Sklaven behielt. Der Herr mochte dem Sklaven eine gewisse Autonomie im wirtschaftlichen Bereich einräumen; aber niemals wurde die letzte Entscheidung über den Einsatz der Arbeitskraft des Sklaven, über seine körperliche Bewegungsfreiheit, über seine Person an diesen selbst abgegeben. Die totale Abhängigkeit ist das Merkmal der Sklaven, das sie von allen anderen Schichten und Klassen unterscheidet. Die Sklaverei war zunächst eine personenrechtliche Kategorie; durch sie wurde aber gleichzeitig eine soziale Klasse konstituiert.

Die größten Sklavenhalter blieben auch in der Spätantike die Kaiser, die sowohl in ihrer Hofhaltung als auch auf ihren Domänen, in Handwerksbetrieben und im Bergbau nach wie vor Sklaven und Strafgefangene in großer Zahl verwendeten. Gleichzeitig allerdings trugen sie auch für den Ausbau des Sklaven*rechtes* Sorge. Dieses regelte die Modalitäten des Sklavenkaufs, der Schadenshaftung, der Vermögens- und Geschäftsfähigkeit der Sklaven. Auf der anderen Seite schränkte es das Herrenrecht durch das Verbot der Mißhandlung oder gar Tötung von Sklaven ein.[4] Dies geschah wohl unter dem Einfluß der stoischen Philosophie, die hier tatsächlich humanisierend wirkte, aber auch, weil dem Problem der Sklavenflucht, die mindestens teilweise in dem Mangel an Arbeitskräften ihre objektive Bedingung hatte, nicht länger ausschließlich mit der Verhängung drakonischer Strafen beizukommen war. Zur Tragweite solcher rechtlicher Bestimmungen ist immerhin zu beachten, daß noch Kaiser KONSTANTIN am Anfang des 4. Jh.s sich veranlaßt sah, ausdrücklich zu verbieten, daß man Sklaven aufhängen, vergiften, langsam verbrennen, verschmachten oder verfaulen lasse (Cod.Theod. 9,12,1 vom 11. 5. 319)!

Die Sklaven, so läßt sich zusammenfassend sagen, waren die am brutalsten ausgebeuteten Menschen in der Antike. Trotzdem ist es mit den wenigen Ausnahmen der Sklavenkriege am Ende der römischen Republik nicht zum offen ausgetragenen „Klassenkampf" zwischen Sklavenhaltern und Sklaven gekommen. Die sozialen Konflikte, die Klassenkämpfe wurden eher an der Grenze zwischen Arm und Reich ausgetragen: zwischen Großgrundbesitzern und kleinen Bauern bzw. Landlosen, zwi-

[4] Vgl. JUSTINIAN, Institutionen 1,8,2 (= Reskript des Kaisers ANTONINUS PIUS [138-161] an den Prokonsul AEL. MARCIANUS); JUSTINIAN, Digesten 1,12,11 (= Brief des Kaisers SEPTIMIUS SEVERUS an den Stadtpräfekten FABIUS CILO, aus den ersten Jahren des 3. Jh.s).

schen Gläubigern und Schuldnern. Hauptgegenstand der sozialen Konflikte waren, soweit wir wissen, die von den Armen erhobenen Forderungen nach Erleichterung im Schuldrecht bzw. nach Landverteilung.

### 3. Bischof KALLIST/CALIXT – ein Fallbeispiel[5]

Unsere Hauptquelle zu KALLIST/CALIXTUS ist die „Widerlegung sämtlicher Häresien" aus der Feder seines wütenden Gegners und Widersachers HIPPOLYT VON ROM. Daraus ist nur beim genauen Hinsehen wiederzuerkennen, was im folgenden als erster Teil des Lebenslaufes von KALLIST/CALIXT nachgezeichnet werden soll. Es ist ein Lebenslauf in absteigender Linie. Dabei hatte dieses Leben schon auf sehr niedrigem Niveau begonnen. KALLIST/CALIXT wurde nämlich als Sklave geboren. Noch schlimmer: Er wurde Sklave eines anderen Sklaven, eines Angehörigen des Kaiserhaushaltes. Er hatte zwar einen sehr schönen Namen. „Der Schönste" hieß er, KALLISTOS; und er war ein Christ, und sein Herr war auch ein Christ. Aber all das half ihm wenig. Man hätte ihn lieber den „Unglücklichen" nennen sollen. Entsprechend damaligen Gepflogenheiten stellte sein Herr ihm Geld zur Verfügung mit dem Auftrag, ein kleines Bankgeschäft am Stadtweiher von Rom zu eröffnen. Das ließ sich zunächst gut an. Denn die anderen Christen der römischen Gemeinde unterstützten ihn und brachten ihm große und kleine Darlehen, mit denen er wirtschaften sollte. Aber er hatte Pech. Er machte Verluste. Die Verluste waren keine Peanuts, sondern so groß, daß er sich nicht traute, seinem Herrn unter die Augen zu treten. Er floh auf ein Schiff im Hafen, um auf ihm zu entfliehen: ein Sklave auf der Flucht, ein verzweifelter Mensch. Aber sein Herr hörte davon, eilte zum Hafen. Als KALLIST ihn kommen sah, sprang er ins Wasser, um seinem Leben ein Ende zu machen. Aber selbst dabei hatte er Pech. Einige Matrosen fischten ihn heraus und brachten ihn unter großem Geschrei ans Ufer. Sein Herr sperrte ihn ins Sklavenverlies: der christliche Herr seinen christlichen Sklaven. Das fanden eine Reihe anderer Gemeindeglieder gar nicht gut. Sie legten Fürsprache für KALLIST ein – natürlich nicht zuletzt in der Hoffnung, daß er noch etwas von dem anvertrauten Geld retten könne, wenn er wieder aktiv zu werden vermochte.

Nun kam die nächste Katastrophe. KALLIST wurde wieder aktiv und versuchte sein Bestes. Aber beim Versuch, Außenstände einzufordern,

---

5 HIPPLOYT, Ref. IX 11.12; vgl. das anschauliche Referat bei G. THEISSEN, Die offene Tür (Predigten), München 1990, 118ff.

erregte er Ärgernis. Die Schuldner, es waren Juden, zeigten ihn als Christen beim Stadtpräfekten von Rom an. Es kam zu einem Prozeß. KALLIST wurde gefoltert und gegeißelt und wegen seines Christseins zu Bergwerksarbeit in Sardinien verurteilt – was eine drastisch verkürzte Lebenserwartung bedeutete.

Hören wir nun auch den zweiten Teil von KALLISTs Lebenslauf; es ist diesmal ein Lebenslauf in aufsteigender Linie.

Der damalige Kaiser, COMMODUS, hatte eine christliche Lebensgefährtin, auf deutsch: eine Konkubine, mit Namen MARCIA, die ein gutes Werk tun wollte. Auf ihre Fürsprache hin wurden alle in Sardinien verurteilten Christen freigelassen – unter ihnen, nach einigem Hin und Her, auch KALLIST, der nun aufgrund der Freilassung nicht mehr Sklave war. Er war jetzt ein „Bekenner" (confessor). Die römische Gemeinde zahlte ihm deshalb eine Unterstützung für seinen Lebensunterhalt und berief ihn später sogar zum Verwalter der Katakomben. Damals begann nämlich die römische Gemeinde, für alle Gläubigen *selbst* die Bestattung auf eigenen Friedhöfen vorzunehmen. Möglicherweise ist das ein Werk des KALLIST gewesen. Eine Katakombe trägt seinen Namen. Unter den dort Begrabenen findet man typische Sklavennamen. KALLIST sorgte für die Armen und Sklaven. Er muß sich dabei so viel Vertrauen erworben haben, daß man ihn sogar zum Bischof von Rom wählte – und einen Konkurrenten mit sehr viel höherem Sozialprestige überging.

Der revanchierte sich durch üble Nachrede – noch lange nach dem Tod KALLISTs. Erst historisch-kritische Forschung hat das wieder zurechtgerückt; das Hauptverdienst darum hat sich der im Frühjahr vergangenen Jahres – viel zu früh – verstorbene HENNEKE GÜLZOW in Hamburg erworben.[6] – Was warf HIPPOLYT KALLIST vor?

Sein erster Vorwurf: KALLIST habe Frauen von hohem Sozialstatus erlaubt, mit Sklaven und Freigelassenen zusammenzuleben, ohne verheiratet zu sein. Diese Frauen hätten bei einer formellen Heirat mit einem Sklaven ihre Privilegien verloren. KALLIST erkannte diese „wilden Ehen", die gar nicht so „wild" waren, kirchlich an. Er schätzte Lebensglück und Treue zum anderen Partner höher ein als das offizielle Recht. Er soll sogar eine Wiederheirat von Priestern erlaubt haben. Und natürlich unterstellten seine Gegner, er wolle „sündige Lüste" zur Entfaltung bringen.

6 H. GÜLZOW, Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten, Bonn 1969, 146-173.

Ein erstaunlicher Bischof. Man möchte seufzen und sagen: Die Bischöfe von Rom sind heute auch nicht mehr das, was sie am Anfang einmal waren!

Der zweite Vorwurf: KALLIST hat Sündern die Rückkehr in die Kirche erleichtert. Sein Lieblingsgleichnis soll das *Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen* gewesen sein. Das Unkraut seien die Sünder, und die müsse man in der Kirche liebevoll dulden.

Der dritte Vorwurf: KALLIST sei ein Häretiker. Er war nämlich gegen alle Versuche, Jesus dem Vater unterzuordnen oder vom Vater zu trennen. Sein wichtigstes Motiv war dabei der Gedanke, daß der Vater mit dem Sohne gelitten habe, daß er nicht weltfern dem Leiden enthoben gewesen sei, daß er sich mit dem gegeißelten Jesus genauso identifiziert habe wie mit ihm, dem gegeißelten und mißhandelten KALLIST.

Es ist nicht schwer, diese drei Vorwürfe auf einen Nenner zu bringen, obwohl das natürlich verwegen und reichlich hypothetisch ist: KALLIST war ein Christ, der selbst sozial diskriminiert war, der den Vorwurf kannte, er sei ein Sünder und Versager, und der gelitten hatte. Dieser KALLIST hatte Schiffbruch dabei erlitten, mit anvertrautem Geld Geschäfte zu machen. Aber gerade deshalb hatte er ein anderes Kapital, das er vermehren konnte zum Besten der Gemeinde: den Erfahrungsschatz seiner Leiden. Er konnte Sklaven verstehen, die mit vornehmen Damen in wilder Ehe lebten. Er konnte geächtete Versager verstehen. Er konnte Arme verstehen, für die er seine Katakombe (wohl die uns noch heute bekannte Katakombe San Callisto[7]) baute und verwaltete.

## 4. Christentum und Eigentum in der Sicht des JOHANNES CHRYSOSTOMUS und AUGUSTINs

Am Kirchenvater JOHANNES CHRYSOSTOMUS (geb. um 349, gest. in der Verbannung am 14.9.407) kann man m.E. bewahrheitet sehen, was eingangs (in Abschnitt 2) dieses Beitrages formuliert wurde, daß nämlich die von der Unterscheidung zwischen Letztem und Vorletztem und erst recht von der radikal verstandenen Agape ausgehenden „revolutionären" Impulse neutestamentlicher Ethik und Eschatologie dahin tendierten, auch die selbstgesetzten Schranken zu sprengen und über anfangs getroffene materialethische Urteile (z.B. über die Sklaverei) hinauszuweisen.

---

7 Vgl. dazu etwa P. LAMPE, Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten (WUNT 2,18), Tübingen (1987) ²1989, 14-19, mit weiterer Literatur.

Ich sehe mich in dieser Auffassung u.a. bestätigt durch R. KLEIN[8], welcher CHRYSOSTOMUS „in die trotz aller Unterschiede in der Einzelargumentation zu beobachtende Linie" östlicher Theologie eingeordnet sieht, die (im Unterschied zur Position des AMBROSIUS und AUGUSTINs) „ein hartes und entwürdigendes Sklavenlos für einen Verstoß gegen göttliches und menschliches Recht" erachtet, „so daß eine langsame Beendigung aller Unfreiheit dringend erschien"[9]. Doch ist das, wie ehrlich zugegeben werden muß, in der Forschung heftig umstritten. In welchem Maße, davon kann man sich jetzt am bequemsten anhand des kenntnisreichen und informativen CHRYSOSTOMUS-Artikels RUDOLF BRÄNDLEs, eines anerkannten CHRYSOSTOMUS-Spezialisten, im RAC[10] überzeugen.

Das liegt m.E. hauptsächlich an zweierlei: Zum einen herrscht in meinen Augen (auch) in der CHRYSOSTOMUS-Forschung eher eine sektorale statt einer integralen Betrachtungsweise vor. D.h. es wird in der Regel darauf verzichtet, Spezialuntersuchungen, an deren Notwendigkeit nicht der geringste Zweifel besteht, in ein Gesamtverständnis des Autors einzubetten und von daher letzten Endes ihre Plausibilität gewinnen zu lassen. Zum andern fehlt es weitgehend an *durchgängigen* Vergleichen mit anderen – heidnischen oder christlichen – Autoren, ohne die sich über die Eigenart der einen oder anderen Position des CHRYSOSTOMUS kaum sicher befinden läßt. M.a.W. es fehlt vor allem am Konsens im *Methodischen*, im Grundsätzlichen. Ohne diesen Konsens aber ist jeder Streit über Einzelheiten im Grunde nutzlos.

Ich habe diese Verständigung schon mehrfach angemahnt; doch auch der lehrreiche und zweifellos verdienstvolle Artikel von R. BRÄNDLE stellt in meinen Augen keine Antwort *hierauf* dar und hat mich nicht erkennen lassen, wo ich etwa auf dem Holzwege sei. So ist es mir kaum zu verargen, wenn ich einstweilen an meiner Sicht der Dinge festhalte.

Ich bleibe also davon überzeugt, daß sich, wer immer tiefer in das Verständnis des Wesens und Wirkens des CHRYSOSTOMUS einzudringen wünscht, sich der Tatsache zu erinnern hat, daß auch CHRYSOSTOMUS den Weg vom Mönchtum zum Bischofsamt gegangen ist. Folglich hätten

---

8 R. KLEIN, Die Sklaverei in der Sicht der Bischöfe Ambrosius und Augustinus (= Forschungen zur antiken Sklaverei, Bd. 20), 1988.

9 Ebenda., 218; zu den häufigen Bezugnahmen auf J. CHRYSOSTOMUS s. das Namensregister dieses Werkes.

10 R. BRÄNDLE, Art. Johannes Chrysostomus I, RAC 18, Lfg. 139/40, 1997, 426-503.

wir uns auch zunächst seine Konzeption des Mönchtums im Verhältnis zur Kirche wenigstens in Grundzügen zu verdeutlichen, ehe wir uns seinen Vorstellungen über das Verhältnis „Christentum und Sklaverei" zuwenden. Es muß hier jedoch der Hinweis genügen, daß für CHRYSOSTOMUS prinzipieller Ausgangspunkt der „soziale Charakter" des Christentums ist. Sieht er doch darin den entscheidenden „Maßstab vollkommenen Christentums", darin dessen exakte Definition und höchste, durch nichts zu überbietende Verwirklichung: zu suchen, was dem Wohl der Gemeinschaft dient, zu wissen, daß das eigene Heil auf Gedeih und Verderb mit dem des Nächsten verknüpft ist. Folglich hat für ihn auch christliche „Vollkommenheit", um die es im Mönchtum zuerst und zuletzt zu tun sein muß, sehr wesentlich auch mit sozialer Gerechtigkeit zu tun. Bemerkenswerterweise besteht für ihn, und er hat darin kaum seinesgleichen, die Vorbildhaftigkeit der Klöster nicht zuletzt darin, daß in ihnen die „perfekte Gesellschaft" (societas perfecta) anschaubar wird, und zwar insofern, als es in ihnen kein Privateigentum und keine Herrschaft von Menschen über Menschen mehr gibt, sondern nur noch wechselseitiges Sichunterordnen und freiwilligen Dienst.[11]

Konsequenterweise hat CHRYSOSTOMUS all die Jahre hindurch als Presbyter in Antiochien, der drittgrößten Stadt der Ökumene, und später als Bischof der Reichshauptstadt Konstantinopel so beständig, eindringlich und unerschrocken wie kaum ein anderer altkirchlicher Theologe, sei er „rechtgläubig" oder ein „Ketzer", zu den Fragen der sozialen Gerechtigkeit Stellung bezogen. Manche Forscher haben in ihm deshalb gar einen Vorläufer sozialistischer Ideen sehen wollen.[12] Mit mehr Recht indes hat ihn wohl der Dichter DANTE ALIGHIERI (1265-1321) im 12. Gesang seines „Paradiso" zwischen den Propheten Nathan einerseits und den großen frühmittelalterlichen Theologen und Erzbischof ANSELM VON CANTERBURY (1033/34-1109) andererseits eingeordnet; dabei hat er vermutlich in erster Linie an Nathans Strafrede gegen König David (ob seines Verbrechens an Bathseba und Uria, 2. Sam 12) und ANSELMs mutiges Eintreten gegen die Sklaverei gedacht.

CHRYSOSTOMUS hat gewiß kein Programm der allgemeinen Sklavenemanzipation aufgestellt. Wohl aber hat er wiederholt die „Herrschaft

---

11 Vgl. zu den Nachweisen A.M. RITTER, „Zwischen 'Gottesherrschaft' und 'einfachem Leben'", in: JAC 31 [1988], 127-143; hier: 132, A. 23.

12 Darunter der ganz unverdächtige R.V. PÖHLMANN in seiner „Geschichte der sozialen Frage und des Sozialismus in der antiken Welt", 3. Aufl. 1925, II, 476f.484f.

des Menschen über Menschen", wie wir heute sagen würden, statt sie als „Schöpfungsordnung" zu verherrlichen, unverblümt als Sünde oder vielmehr als Sündenfolge anprangern können. Für ihn gibt es nur *eine* Form der Über- und Unterordnung, die nicht in der menschlichen Sünde, sondern in der Naturordnung selbst begründet ist, nämlich die „Herrschaft" der Eltern über ihre Kinder. Zur Begründung führt er an:

> „Wie dich die Eltern geboren haben, so kannst du sie nicht gebären".

Von der Sklaverei dagegen gelte, daß sie zu den „drei Arten von Knechtschaft" gehöre, die „die Sünde eingeführt" hat. Die beiden anderen „Knechtschaften" sind die Unterjochung der Frau unter den Mann anstelle der ihr ursprünglich zugedachten „Gehilfenschaft" und die Zwangsherrschaft des Staates, die CHRYSOSTOMUS, was ein bezeichnendes Licht auf seine Staatsauffassung und Staatserfahrung wirft, als die drückendste Knechtschaft empfindet.[13] Darüber hinaus hat CHRYSOSTOMUS gelegentlich konkret dazu auffordern können, seine Sklaven, wenn anders man sie wirklich liebe „wie sich selbst" (vgl. Lev 19,18 u.ö.), in eine handwerkliche Lehre zu geben oder ihnen eine andere Ausbildung zuteil werden zu lassen, die ihnen erlaube, auf eigenen Füßen zu stehen, und sie dann freizulassen (Hom 40,5 in I Cor [PG 61,554]).[14] Entsprechend heißt es in den Acta-Homilien über seinen „utopischen" Plan eines neuen „Liebeskommunismus" nach dem Vorbild der Jerusalemer Urgemeinde, daß darin Sklaven „selbstverständlich" nicht vorgesehen seien;

> „denn derartiges gab es damals (bei den Christen) noch nicht, vielmehr scheint man sie (die Sklaven) freigelassen zu haben" (Hom 11,3 in Act [PG 60,97]).

Eine „einschneidende Veränderung der sozialen Institution Sklaverei" allerdings hat er sich nur von einer „innere(n) Wandlung von Herren und Sklaven in der Gemeinde zu Knechten Gottes" zu versprechen vermocht, wie ja auch die Sklaverei eben „durch die innere Abwendung des Menschen von Gott entstanden" sei[15]. Durch die Erniedrigung Jesu Christi zum Sklaven bis zum Schandtod am Kreuz hingegen sei die Macht der

---

13 Vgl. insbesondere die 4. und 5. der „9 Homilien über das Buch Genesis" [PG 54, 593-604] und dazu vor allem die Kieler theologische Dissertation von W. JAEGER, Die Sklaverei bei J. Chrysostomus, Theol. Diss., Kiel 1974, die ebenso erschöpfend wie ausgewogen über diesen Gesamtkomplex berichtet.

14 Daß diese Aufforderung keineswegs so isoliert bei CHRYSOSTOMUS steht, wie A. STÖTZEL, Kirche als 'neue Gesellschaft' (MBTh 51), Münster 1984, 191, meint, ist bei W. JAEGER, a.a.O., 145, nachzulesen!

15 W. JAEGER, a.a.O., 212.

Sündenknechtschaft gebrochen und stehe die Gottesknechtschaft als Schöpfungs- und Heilsordnung wieder allen Menschen offen, seien sie Freie oder Sklaven.[16] Allein, CHRYSOSTOMUS vermochte in diesem Zusammenhang vom Verhältnis zwischen Freien und Unfreien in einer Weise zu sprechen, die man noch heute als „vielversprechend" empfindet. Sie läßt es im Grunde als undenkbar erscheinen, daß von dem, was „in Christo" gilt, der status quo von Macht- und Besitzverteilung auf die Dauer völlig unberührt bleiben könnte; wie ja auch der Apostel Paulus bereits ganz selbstverständlich damit gerechnet zu haben scheint, daß sich christliche Bruderschaft „auch in den außergemeindlichen Gegebenheiten und Verhältnissen"[17]), καί ἐν σαρκί (Phlm 16) zu bewähren trachten werde!

Im Gegensatz zu der eben skizzierten Deutung schreibt die amerikanische Forscherin E. CLARK[18] gerade im Hinblick auf die Stellung zur Sklaverei CHRYSOSTOMUS wesentlich „konservativere Ansichten" als dem Apostel Paulus zu, stellt aber immerhin einen „utopischen Zug im Denken des Chrysostomus über die Sklaverei" nicht in Abrede. Mit letzterem unterscheidet sie sich von P. STUHLMACHER, der in seinem auslegungs- und wirkungsgeschichtlichen Exkurs zum paulinischen Philemonbrief[19] mit CHRYSOSTOMUS eine „anti-emanzipatorische" Auslegungslinie beginnen sieht. Diese Einschätzung basiert jedoch auf einer völligen Isolierung der Philemon-Homilien vom Gesamtwerk des CHRYSOSTOMUS und einer, nicht zuletzt dadurch bedingten, viel zu eindimensionalen Interpretation derselben.

Oft genug hat man in JOHANNES CHRYSOSTOMUS nur den „Moralisten" in den Spuren der kynisch-stoischen Diatribe gesehen – und tut dies, wie die Münchener katholisch-theologische Habilitationsschrift von A. STÖTZEL lehrt, bis in die Gegenwart; was wunder auch, da das Publikum unter seiner Kanzel kein wesentlich anderes gewesen sei als das der Popularphilosophen, z.B. DIOS VON PRUSA! Wer seine Predigten liest, gewinnt tatsächlich leicht den Eindruck, als gehe es in ihnen hauptsächlich darum, die Laster zu geißeln und die Tugenden zu preisen. Und das Lob-

16 Ebenda, 190ff.

17 W. SCHRAGE, in: A. BURGSMÜLLER (Hg.), Zum politischen Auftrag der christlichen Gemeinde, Gütersloh 1974, 163.

18 In: W.S. BABCOCK (Hg.), Paul and the Legacies of Paul, Dallas 1990, 195f.

19 EKK 18, 2. Aufl. 1981, 58-66.

lied auf das „einfache Leben", der Preis der Tugend und der inneren Freiheit als ihres „Lohns" findet auch in diesen Predigten einen reichen Widerhall, allerdings auch die Klage über die Wirkungslosigkeit aller solcher Appelle, wie sie schon in DIOS 72. Rede aufklingt.

Bei genauerem Zusehen erweist sich dieser Eindruck jedoch als zu vordergründig; nicht zuletzt deshalb, weil JOHANNES VON ANTIOCHIEN bzw. VON KONSTANTINOPEL z.B. mit dem Hinweis auf den „sozialen" Charakter des Christentums immer wieder auch die Grenze zur Popularphilosophie, wenn nicht zur Ethik der griechisch-römischen Antike überhaupt, zu ziehen weiß. Nicht, daß das „Alles zum gemeinen Nutzen" von 1. Kor 12,7 erst eine Erfindung des Apostels Paulus wäre. Dieses Prinzip ist vielmehr der Sache nach auch in griechischen und römischen (und erst natürlich in jüdischen) Quellen reichlich anzutreffen; jeder brauchbare Korintherkommentar belegt das. Das aber ändert nichts daran, daß alle Ethik, auch alle Sozialethik, bei Griechen und Römern, „so weitreichend ihre Forderungen ... auch gehen mögen, ... aus einer absoluten Wertschätzung des Individuums" und seiner „Glückseligkeit" abgeleitet ist.[20] Am konsequentesten geschieht dies in der Stoa, nach der sich sämtliche sittlichen Postulate „stufenweise aus dem ersten Naturtrieb aller Lebewesen, der Selbsterhaltung und Selbstentfaltung" ergeben.[21] Zudem ist auffällig und der Erklärung bedürftig, daß sich vom Reichtum sozialethischer Ansätze, wie sie auf dem Boden des intensiven politischen Lebens der griechischen πολεις klassischer Zeit zutage traten, im Laufe der Kaiserzeit immer weniger erhalten hat. *Ein* Grund dürfte sein, daß schon die hellenistische Philosophie, „die sich in ihrer einseitig individualethischen Orientierung wohl zu Recht auf Sokrates berufen konnte", diese reichen Ansätze „gleichsam überholt" hatte.[22] – Wenn das nun, wie ich überzeugt bin, bei J. CHRYSOSTOMUS etwas anders aussieht, dann kann es für ihn auch nicht damit sein Bewenden haben, den einzelnen von seiner Habsucht, von der Bindung an die Dinge zu befreien, ohne daß über die Weise der Verwendung des Eigentums gesprochen werden müßte. Und wie wir gesehen haben, hat JOHANNES es wieder und wieder zur Sprache gebracht.

Doch nun zu AUGUSTIN (354-430), der – ähnlich wie AMBROSIUS – auch nach der Interpretation R. KLEINs einen sehr viel „gemäßigteren" Stand-

20 A. DIHLE, Art. Ethik, RAC 6, 1966, 646-796; hier: 656.
21 Ebenda, 649.
22 Ebenda, 657.

punkt vertrat als CHRYSOSTOMUS. In AUGUSTINs Augen war – zumindest für alle diejenigen Glieder der Kirche, die sich nicht zur „ruhmreichsten Vollkommenheit" der Mönche aufzuschwingen vermochten (Enn in Ps 38,4) – das Almosengeben, die freiwillige Wohltätigkeit, das Mitteilen vom Überfluß an die Armen, so daß diese wenigstens nicht Hungers sterben müssen, die einzige Betätigung des in der Urgemeinde ideal verwirklichten „Liebeskommunismus" (ebd. 131,6; de mor eccl 1,67; Br 157,25; c Faust 5,9). Dagegen ließ er die geltende Privateigentumsordnung, wiewohl sie ihm nur als Zugeständnis an die Unvollkommenheit und Vorläufigkeit des irdischen Daseins erschien, unangetastet (vgl. in Joh. tract. VI, 25f.; enn. in Ps. 49,17). Ja, AUGUSTIN war in seiner Weigerung, den Eigentumsverzicht als beispielhafte Betätigung christlicher Gesinnung für alle verbindlich zu erklären (vgl. de haer. 40), unerbittlich.

Wir fragen: Wie ist dieser im deutlichen Unterschied zu den Anschauungen griechischer Mönchstheologen wie J. CHRYSOSTOMUS „gemäßigte" Standpunkt zu verstehen? Nun, es reicht bei einer geistigen Gestalt von den Ausmaßen AUGUSTINs schwerlich aus, nach bestimmten Einflüssen Ausschau zu halten, also in diesem Falle etwa auf das römische Erbe, speziell die Prägung durch CICERO (106-143 v.Chr.), zu verweisen, obwohl das gewiß eine Rolle gespielt hat. Ebenso mag die Tatsache, daß AUGUSTIN – im Unterschied zu CHRYSOSTOMUS, der wie (der in vielem ähnlich denkende) BASILIUS der Oberschicht entstammte und dem allein von daher eine Geringschätzung *bloßen* Reichtums geläufig war – als Sohn eines (relativ) „armen" Freien aufwuchs, seinen sehr viel ausgeprägteren „Respekt vor dem Privatbesitz"[23] (R.M. GRANT) mit erklären. Da er sich ansonsten jedoch von den Fesseln einer eher kleinbürgerlichen Herkunft durchaus frei zu machen wußte, wird man auf keinen Fall darauf verzichten dürfen, seine Anschauungen über Eigentum und Sklaverei vor allem im Licht des ihnen zugrunde liegenden Verständnisses von Christentum und Welt, also des Themas seines „Riesenwerkes" „Über den Gottesstaat", oder, besser, „Über die Bürgerschaft Gottes" (De civitate Dei), zu deuten.

Selbstverständlich kann hier nicht an eine ausgreifende Analyse dieses (keinesfalls erst und ausschließlich durch die Eroberung und Plünderung Roms durch die Westgoten ALARICHs im Jahre 410 veranlaßten)

[23] R.M. GRANT, Christen als Bürger im Römischen Reich, Göttingen 1981, 129.

„Riesenwerks" im Ernst gedacht werden, die auch sein älteres Schrifttum einbeziehen müßte. Aber so viel dürfte zum Verständnis von AUGUSTINs Sozialethik unentbehrlich sein: Ihrer Grundstruktur nach ist die augustinische civitates-Lehre gekennzeichnet „durch eine scharfe eschatologische Antithetik". D.h. die beiden von Anbeginn der Menschheitsgeschichte bis zu ihrem Ende im Widerstreit miteinander befindlichen, im Gegenüber von Kain und Abel vorabgebildeten „Bürgerschaften", civitas Dei und civitas terrena, bzw. die sich in ihnen sammelnden Menschengruppen

> „unterscheiden sich danach, ob sie ihre Liebe auf Gott richten und darum jetzt aus seiner Gnade und im zukünftigen ewigen Frieden aus seiner Erfüllung leben oder ob sie ihre Liebe auf sich selbst und Irdisches, also Geschaffenes, richten und entsprechend aus sich und in der Illusion leben, in dieser Weltzeit die letzte Vollendung finden zu können"[24].

Es ist für AUGUSTIN alles andere als zufällig, daß die Bibel *Kain* als ersten Städtegründer (Stadt = civitas!) bezeichnet (Gen 4,17), einen Brudermörder also – gleich Romulus, den Gründer Roms (De civ. Dei XVI, 5)! So sieht er denn das politische Leben außerhalb des erwählten Volkes in der Zeit des alten Bundes und bis zur „Konstantinischen Wende" ganz von der civitas diaboli beherrscht. Währenddessen aber sammelt sich die civitas Dei unter vielerlei Verfolgung und Anfechtung in der Kirche, ohne daß diese im strengen Sinne als Vorwegnahme des Gottesreiches gelten könnte. Sind ihr doch bis zum Jüngsten Tage „Heuchler" und „Irrgläubige", Bürger der civitas terrena mithin, beigesellt. Aber die beiden – mit Staat und Kirche nicht einfach zu identifizierenden! – civitates sind auch aus dem Grunde, solange diese „Weltzeit" (saeculum) währt, nicht ohne weiteres „korporativ" zu scheiden, weil die Bürger der civitas Dei noch in der Fremdlingschaft dieses Leibeslebens sich befinden; und solange sie dies tun,

> „sind sie darauf angewiesen, mit den Bürgern der civitas *diaboli* die für dieses Leben nötigen Dinge gemeinsam zu besorgen"[25].

AUGUSTIN hat „zu keiner Zeit eine Gestaltung des Staates nach dem Vorbild der idealen oder göttlichen Welt gefordert" (R. LORENZ: ThR 1975, 123; vgl. auch 121 [Unterschied zu PLOTIN!]). M.a.W. hat er nie eine „innere Verchristlichung" des politischen Gemeinwesens angestrebt oder auch nur für möglich gehalten.

---

24 U. DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung, 2. Aufl. Stuttgart 1982, 268.

25 Ebenda.

> „Eher ist umgekehrt die Tendenz zu bemerken, die christliche Liebe neben ihren anderen Eigenschaften auch als Erfüllung der allgemeinen, für den Staat nützlichen und heilsamen Tugenden zu erweisen, was sich in der faktischen Übernahme der antiken politischen Ethik durch Augustin dokumentiert"[26]

Von daher versteht sich u.a. auch AUGUSTINs Eigentumsauffassung. Wie die Sklaverei, von der gleich ausdrücklich, wenn auch kurz, die Rede sein soll, so gehört für ihn das Privateigentum im Sinne der antiken politischen Ethik und (nach seinem Verständnis auch) der Paränese des Neuen Testaments zu den Gegebenheiten dieser Welt, zu den Bedingungen des „irdischen Friedens" (pax terrena), an dessen Aufrechterhaltung auch und gerade der Christ nicht nur interessiert sei, sondern auch positiv mitarbeite (De civ Dei XVI, 4; XIX, 17.21-26). Allenfalls für sich selbst werde er den Ruf zur Vollkommenheit vernehmen und ihm Folge zu leisten versuchen, ohne zu hoffen, daß sich durch seinen Einsatz „in diesem Leben" je mehr erreichen lasse als ein notdürftiger Gleichgewichtszustand, als der „Friede Babylons" (ebd. XIX, 26).

Dementsprechend lehrte er über die Sklaverei, daß die Unterordnung der Sklaven unter ihre Herren ebenso zur „natürlichen Ordnung" unter den Bedingungen der Sünde gehöre wie z.B. die Dienstbarkeit der Frau gegenüber ihrem Mann oder der Kinder gegenüber ihren Eltern. Entschiedener als andere lehnte es AUGUSTIN ab, daß es von der „Freiheit in Christo" her zu einer Sklavenemanzipation kommen *müsse*.

> „Nicht freie Männer hat Christus aus Sklaven gemacht, sondern aus bösen Sklaven gute" (Enn in Ps 124,7; vgl. de civ Dei XIX, 15).

Dabei unterstellte er wohl – ebenso wie der Apostel Paulus –, daß das Sklavendasein, in vielen Bereichen wenigstens, ein *ertragbarer* Zustand sei, eine Einschätzung, die nach unserem Kenntnisstand, am Ausgang der Antike zumal, nicht einfach illusionär war. Falls er sich vom Gegenteil überzeugen mußte und die Möglichkeit bestand, Einfluß zu nehmen, zögerte AUGUSTIN keinen Augenblick und scheute auch nicht vor drastischen Mitteln zurück. Er spricht die harten Herren direkt an, geißelt ihre Laster, stellt sie, falls sie in der Kirche anwesend sind, vor den übrigen Gemeindemitgliedern bloß und läßt im konkreten Fall einen Sklaven selbst zu Wort kommen. Dies bedeutet, daß er sich dort, wo er es für nötig hält, ohne jede Bedenken für die Schwächeren und Übelbehandelten

---

[26] Ebenda, 285; vgl. dazu etwa AUGUSTIN, Br 138, 9ff.

einsetzt, wie er im umgekehrten Fall für das Recht der Herren, gegen Verfehlungen ihrer Bediensteten vorzugehen, eintritt.

> „Diese Haltung, die allein aus seinem geistlichen Hirtenamt verständlich wird, verbietet es, Augustinus unter politisch-sozialem Blickwinkel auf eine der beiden Seiten festzulegen. Seine ausschließliche Richtschnur sind die Lehren, die Christus seiner Kirche ... anvertraut hat"[27].

Gleichwohl wird man AUGUSTINs „antirevolutionäre" Ordnungstheologie als ähnlich verhängnisvoll bezeichnen müssen wie seine Rechtfertigung des Glaubenszwangs (Br 93,2.5; 5,17.16). Sie hat am Ende einer langen Entwicklung auch den Boden dafür bereiten helfen, daß der europäische Kolonialismus seit den großen Entdeckungen der frühen Neuzeit, i.w. unbehindert durch theologisch-moralische Bedenken, die massenhafte Versklavung von Indianern und Afrikanern zu betreiben vermochte.

## 5. Fazit

Welche Lehren sind aus dem Gesagten zu ziehen? Ich denke, es lehre uns vor allem, uns vor allzu schrillen Tönen und allzu grellen Farben zu hüten! Der ganz zuletzt angedeutete Prozeß war in der Entwicklung der frühchristlichen Soziallehre nicht *unbedingt* angelegt. Vielmehr gab es bereits zu AUGUSTINs Zeiten ernsthafte Alternativen und fand der Durchbruch zu einer Theologie der Sklavenbefreiung im neuzeitlichen Puritanismus und seinen geschichtlichen Auswirkungen gewissermaßen ein Vorspiel in der Predigt des „Hofbischofs" J. CHRYSOSTOMUS. Und auch AUGUSTIN war in der heute besprochenen Frage nachdenklicher und nachdenkenswerter, als ich es in der gebotenen Kürze zu verdeutlichen vermochte. Zudem ist zu bedenken, daß „die gesamten Kulturen des Altertums ein entschiedener Sinn für Tradition" prägte.

> „Die Heiligkeit der ererbten Überlieferungen war oft stärker als die neuen Impulse der Lehre Jesu. Insofern blieben in Recht und Gesellschaft viele Einrichtungen noch lange lebendig. Das gilt für das harte Strafrecht, das gilt für die Sklaverei. Nur wenn wir das Gewicht der Gewohnheit recht abschätzen, sehen wir, wie andererseits Christen auch manches Revolutionäre durchgesetzt haben, so vor allem auf dem Gebiet der sozialen Fürsorge.

---

[27] R. KLEIN (wie A. 8), 177f.

> Nur jenes Bild der Spätantike kann Bestand haben, in dem Schatten und Licht vorsichtig miteinander ins Spiel gebracht werden. Die rohen Fakten allein besagen noch lange nicht alles"[28].

Was das heißt, daß „Christen auch manches Revolutionäres durchgesetzt haben, vor allem auf dem Gebiet der sozialen Fürsorge", will ich noch an der Diakonie in der Alten Kirche verdeutlichen.

### *5.1 Im Verhältnis zum Judentum*

G. UHLHORN hat in seiner berühmten, dreibändigen Abhandlung über „Die christliche Liebestätigkeit" (1882-1890; 2. Aufl. 1896; Neudruck 1959) die Behandlung der Wohltätigkeit im antiken Judentum und Heidentum unter die Überschrift gestellt: „Eine Welt ohne Liebe". Das ist, wie wir zuletzt durch K. MÜLLERs Heidelberger Habilitationsschrift belehrt worden sind[29], im Blick auf das Judentum völlig falsch. Die neulutherisch-konfessionalistische Brille hat UHLHORN im antiken Judentum nichts als „Gesetzlichkeit" wahrnehmen lassen. Ein unvoreingenommener Blick zeigt, daß gerade in „diakonischer" Hinsicht das Judentum für das frühe Christentum mit weitem Abstand das *„nächste* Fremde" (U. HÖLSCHER[30]) gewesen ist.

### *5.2 Im Verhältnis zum Heidentum*

Aber auch im Hinblick auf das Heidentum wird man wesentlich mehr differenzieren müssen. Zwar ist der *individualethische* Ansatz überall erkennbar. Man wird aber kaum bestreiten können, daß der „Euergetismus" der Mittel- und Oberschichten (nach dem Motto: Wohltun um der eigenen Vaterstadt willen – und möglichst laut davon reden) äußerst effizient gewesen ist, bis er mit der allgemeinen Krise im 3. nachchristlichen Jahrhundert selbst in die Krise geriet.

### *5.3 Im Urteil der Außenstehenden*

Es ist wichtig, auf das Urteil der „Außenstehenden", der Nichtchristen, zu achten.[31] Nicht zuletzt war es die Sorge für die zu begrabenden Armen

---

28 W. SPEYER, in: Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand, hg. v. H.R. SEELIGER, Freiburg u.a. 1993, 303-310; hier: 310, unter Berufung auf seinen Artikel „Gründer B", in: RAC 12, 1983, 1145-1171, bes. 1146.

29 K. MÜLLER, Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch (VDWI Bd. 11), Heidelberg 1999.

30 U. HÖLSCHER, Das nächste Fremde. Von Texten der griechischen Frühzeit und ihrem Reflex in der Moderne, München 1994.

31 Vgl. dazu noch immer am ehesten A. V. HARNACK, Die Mission und Ausbreitung des Christentums, I, 2. Buch („Die Missionspredigt in Wort und Tat"), bes. 4. Kapitel (170ff.).

und die Verstorbenen überhaupt, die bei „Außenstehenden" Eindruck machte. So gesteht Kaiser JULIAN „APOSTATA" mißvergnügt zu (ep. ad. Arsacium bei Sozomenos, KG V, 15):

> „Am meisten ist die Gottlosigkeit (= das Christentum) gefördert worden durch die Philanthropie in bezug auf die Fremden und durch die Fürsorge für die Bestattung der Toten".

Derselbe beklagt sich auch in seinem Brief an Arsakios, Oberpriester von Galatien (Nr. 84a Bidez), lebhaft darüber, daß es eine „Schande sei",

> „wenn von den Juden nicht ein einziger um Unterstützung nachsuchen muß, während die gottlosen Galiläer (= die Christen) sogar neben ihren (Armen) auch noch die unsrigen (= heidnischen) ernähren, die unsrigen aber der Hilfe von unserer Seite offenbar entbehren müssen" (430D).

### *5.4 Altkirchliche Diakonie in vor- und nachkonstantinischer Zeit*

Was die altkirchliche Diakonie in vor- und nachkonstantinischer Zeit anlangt (d.h. vor und nach der Erhebung des Christentums zur „Reichsreligion"), so trifft es nicht unbedingt zu, daß diese „Konstantinische Wende" aus der persönlichen, unmittelbaren Zuwendung eine Veranstaltlichung der Hilfeleistung habe werden lassen. Das Christentum war schon längst – angesichts der Größe der Not – gezwungen, gewisse institutionelle Vorkehrungen zu treffen. Und nur, weil dergleichen bereits existierte, hat seit KONSTANTIN der Staat die Christen auch in die allgemeine Armenfürsorge einbezogen, ja sie sogar zu deren wichtigsten Trägern gemacht. Von allem Anfang an sahen sich die Klöster aufgefordert, ihren Beitrag zu leisten (s. BASILIUS VON CAESAREA). Daneben aber war die Diakonie – wie schon in vorkonstantinischer Zeit – eine Pflicht der christlichen Gemeinde; der Bischof trug die letzte Verantwortung. Dieser ganze Bereich hat sehr viele Kräfte in Anspruch genommen. Es hat staatliche Zuwendungen zur Ermöglichung dieser kirchlichen Armenpflege gegeben; darüber hinaus hat sich die Kirche – nicht ohne Erfolg – um eine Berücksichtigung „Christi" (= der Armen: vgl. Mt 25!) bei Erbschaften eingesetzt. Es ist daraus so etwas wie eine „Sozialsteuer" entstanden, deren Erträge freilich nie so groß waren, daß nicht immer wieder an die spontane Hilfsbereitschaft hätte appelliert werden müssen.

Gottfried Seebaß

# Das Erbe Johann Hinrich Wicherns für eine Theologie der Diakonie

## 1. Zu Leben und Werk Wicherns

WICHERN wurde 1808 geboren. Er kam aus einer typischen Aufsteiger-Familie. Der Großvater war noch als Arbeiter und Wirt vom Lande in die Stadt Hamburg gekommen. Der Vater hatte sich hoch gearbeitet. Er war nie Kutscher – wie immer wieder behauptet wird –, konnte aber zehn Sprachen. Er verdiente sich sein Brot zunächst als Schreiber und später als Notar, wozu man damals keine juristische Ausbildung brauchte. Für seinen Sohn hatte er für eine gute Schulbildung gesorgt. Er ermöglichte ihm den Besuch einer Privatschule. Daran schloß sich die Bürgerschule und das Gymnasium, in Hamburg die Gelehrtenschule des Johanneums, dessen Qualität über die Grenzen der Hansestadt hinaus bekannt war. Johann Hinrich Wichern hat eine ganz hervorragende schulische Bildung genossen. Wenn er sich anschließend für das Studium der Theologie entschied, so war das, wie wir wissen, eine überlegte und persönliche Entscheidung, doch war das Theologiestudium auch eine Möglichkeit, innerhalb der Gesellschaft aufzusteigen.

In Hamburg gab es damals auf kirchlichem Gebiet bereits Spannungen, wie sie in vielen deutschen Städten üblich waren. Schon der junge WICHERN hat sie kennengelernt. Auf der einen Seite standen die Rationalisten. Sie begeisterten sich für die Aufklärung und wollten das Christentum allgemein verständlich, eingängig und annahmefähig machen. Sie taten das aus apologetischen Gründen, und nicht etwa um das Christentum anzugreifen. Auf der anderen Seite standen die Gruppen, die zu dem gehören, was wir als Erweckungsbewegung bezeichnen. Sie hatten über den Ereignissen der Französischen Revolution und der Napoleonischen Epoche den Gott des Alten Testamentes wieder entdeckt. Sie erkannten im Zeitgeschehen einen Gott, der in der Geschichte handelt, der sich im Befreiungskrieg gegen Napoleon und die antichristlichen Kräfte der Revolution und der Aufklärung als der Gott der Geschichte gezeigt hatte. Er galt ihnen darüber hinaus aber auch als ein Gott, der auch in der individuellen Geschichte handelt, indem er die Menschen von ihrer Sünde wegruft, sie bekehrt und zum Glauben ermächtigt.

WICHERN war und wurde eindeutig von den Leuten in Hamburg bestimmt, die in einem positiven Verhältnis zur Erweckungsbewegung standen. Sie zählen zu den großen Namen der hamburgischen Geschichte, die sich noch heute in der Bezeichnung von großen Alleen und Straßen in Hamburg wiederfinden, wie die SIEVEKING, HUDTWALCKER und andere. Daneben ist aber auch sein Konfirmator zu nennen: Pastor WOLTERS und später Pastor RAUTENBERG. Das ist der Kreis, in dem der junge WICHERN aufwuchs. Wichern rückte auch durch sie sehr früh in eine Distanz zum kirchlichen Rationalismus.

WICHERNs Lebensweg verlief aber keineswegs geradling: 1823 stirbt – relativ jung – der Vater. WICHERN ist gerade 15 Jahre alt. Das bedeutet für den Jungen, zunächst die Schule zu verlassen. Denn er ist jetzt mitverantwortlich für die Versorgung der Familie. Obwohl er – aus heutiger Sicht – selber noch im schulpflichtigen Alter ist, arbeitet er als Erzieher und Hilfslehrer in einer Privatschule. Das war eine Möglichkeit, die ihm, der selbst ein sehr guter Schüler war, offenstand. Gleichzeitig bereitete er sich auf den Abschluß der Schule und das Studium der Theologie vor. Sein Studium absolvierte WICHERN in Göttingen und Berlin. Wichtig geworden ist die Berliner Zeit, weil er hier im Kontakt mit erweckten Kreisen stand. Zum einen ist der Kirchenhistoriker AUGUST NEANDER zu nennen, zum andern Freiherr HANS ERNST VON KOTTWITZ, der in Schlesien eine Armenbeschäftigungsanstalt gegründet hatte.

Außerdem lernte WICHERN an der Universität, übrigens auch bei DANIEL FRIEDRICH ERNST SCHLEIERMACHER, die Kirche als möglichst vom Staat getrennte eigene Institution verstehen. Die Kirche wurde als eine eigene Entität verstanden, wobei die Betonung auf dem allgemeinen Priestertum lag. Er hörte Vorlesungen zur Gefängniskunde bei NIKOLAUS JULIUS, woraus ein Interesse am Strafvollzug entstand, das sich bei WICHERN zeitlebens erhalten hat. Er hat wohl auch SCHLEIERMACHERs Pädagogikvorlesung gehört, mit ihrer Konzeption von Erziehung als dem Weg von absoluter Behütung zu voller Freisetzung eines Menschen. Und damit verband sich die Überzeugung, daß in der Pädagogik der Mensch in die Gesellschaft eingeführt werden muß, in die er hinein geboren ist, daß er aber auf der anderen Seite auch fähig gemacht werden muß, diese Gesellschaft weiter zu verbessern und hinter sich zu lassen. Hochinteressant sind diese pädagogischen Vorlesungen in bezug auf die Fragen wie, warum, wann und in welcher Form man strafen könne. Das alles hat zweifellos einen bedeutenden Einfluß auf Wichern gehabt. Das Grundthema der Verbindung von Glaube und Liebe ist bei

WICHERN schon während der Zeit des Studiums in gewisser Weise grundgelegt.

Nach dem Studium kehrte WICHERN nach Hamburg zurück. Er war damals einer von vielen deutschen Theologiestudenten und einer der ungefähr 2500 geprüften Kandidaten, die keine Anstellung fanden. Er ist Zeit seines Lebens Kandidat der Theologie geblieben und hat nie ein Pfarramt erhalten oder übernommen. Das war nichts Besonderes und hing damit zusammen, daß man trotz der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts enorm anwachsenden Bevölkerung nicht die Möglichkeit hatte, neue Pfarrstellen zu schaffen. So konnten in Berlin Gemeinden von 50.000 und mehr Gemeindegliedern entstehen. Erst die Einführung der Kirchensteuer schuf die Möglichkeit zur Schaffung neuer Pfarrstellen.

WICHERN kehrte 1831 nach Hamburg zurück und beteiligte sich an den kirchlichen Auseinandersetzungen mit den Rationalisten. In Hamburg gab es damals eine Gesellschaft zur Verbreitung christlichen Denkens. Das war eine 'erweckte' Gesellschaft: Man verteilte Bibeln, brachte Traktate unter die Leute, nahm aber auch Einfluß auf die Lehrer an den Schulen, kümmerte sich um verwahrloste Kinder und richtete Sonntagsschulen ein, weil die Kinder der ärmeren Schichten während der Woche arbeiteten. Man mußte daher, wenn man solche Kinder schulisch bilden wollte, zur Sonntagsschule greifen, wie es sie längst schon in England gab.

WICHERN war an einer solchen Sonntagsschule tätig. Lehrer – oder auch Hauslehrer – zu werden, war damals für Theologen, die keine Pfarrstelle hatten, durchaus üblich. Er besuchte auch die Eltern der von ihm unterrichteten Kinder. Dabei sah WICHERN die Not dieser Familien und konnte erste Eindrücke von der im umfassenden Sinn grassierenden Armut in Hamburg gewinnen.

In diesem Zusammenhang gilt es, einige kurze Bemerkungen zu den Wandlungen der Gesellschaft und deren Folgen zu machen. In Deutschland gab es in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein großes Bevölkerungswachstum. Das war der zweite große Schub nach dem Anstieg im 15. und 16. Jahrhundert. Er hing nur zum geringsten Teil damit zusammen, daß es weniger Seuchen und weniger Kriege gab. Viel wichtiger war, daß mit der Durchsetzung persönlicher Freiheit die traditionellen Heiratsbeschränkungen fielen. Jetzt konnte man heiraten, ohne Beruf, Einkommen oder Besitz nachweisen zu müssen. Das hatte zur Folge, daß vor allem in den ärmeren Schichten eine große Zahl von Kindern geboren wurde. Gleichzeitig setzte in Deutschland eine Landflucht ein. Denn

in den Dörfern war für die wachsende Zahl der Menschen die Chance, Arbeit zu finden, schlechter als in den Städten. Man zog in die Städte, und schnell bildeten sich „neue Städte" jenseits der alten, bald fallenden Stadtmauern. An der Peripherie entstanden Armenviertel. Hier lebte jene ständig wachsende Schicht, die später von den Kommunisten als Proletariat bezeichnet wurde. Aber da es auch auf den Dörfern nicht genügend und ausreichend entlohnte Arbeit gab, wuchs auch hier das Elend. In den Städten schafften es einige, als Dienstboten und Gelegenheitsarbeiter beschäftigt zu werden. Tagelöhner waren hier durchaus gefragt. Aber es gab nur wenig feste Arbeitsverhältnisse oder Einstellungen mit einem sicheren Lohn oder Gehalt. Man schätzt, daß zu dieser Zeit 70% des Lohnes für Lebensmittel ausgegeben werden mußten, weitere 25% für die Wohnung. Für alles übrige blieben dann noch 5%.

In den neugebauten Häusern der Städte war das Elend ungeheuer groß. Die Menschen lebten teilweise nicht etwa in abgeschlossenen Wohnungen, sondern in Sälen, durch die Seile gezogen waren, von denen Wolldecken herabhingen, um einzelne Wohneinheiten zu bilden. In solchen Zuständen entstand nur zu häufig Alkoholsucht und anderes Elend. Aufstiegschancen gab es kaum. Diese Art und Weise, das Leben fristen zu müssen, hat WICHERN damals in St. Georg in Hamburg kennengelernt. Erst die Industrialisierung hat in Deutschland die Wende gebracht. Sie hat zur Überwindung der Not der 1840er und 50er Jahre beigetragen. In dem Moment, wo in Deutschland die Stahlproduktion und der Eisenbahn-, der Straßen- und Kanalbau begannen, besserte sich die Situation.

Von solchem Elend bewegt, gründete WICHERN 1833 das sogenannte "Rauhe Haus" in Hamburg. Er hatte bis dahin eine Fülle von Informationen gesammelt. Auch hatte er andere Anstalten kennengelernt, z.B. das Waisenhaus von JOHANNES FALK in Weimar und die Arbeit von Graf ADALBERT VON DER RECKE-VOLMERSTEIN in Düsselthal. Es gab eine Fülle solcher Ansätze diakonischer Arbeit gerade in den erweckten Kreisen.

Bei WICHERN findet sich der Satz: "Der Staat wird Zuchthäuser für die Kinder bauen müssen, weil die Liebe der Gemeinde nicht den Mut hat, Stätten der rettenden Liebe zu bauen." Aus dieser klassischen Formulierung kann man vieles über die Grundlagen der Erziehung der Jugend im Rauhen Haus entnehmen. Grundlegend war für WICHERN bei der Aufnahme eines Kindes der wirklich neue Anfang. WICHERN führte mit dem Kind, das in die Anstalt des Rauhen Hauses eintrat, ein Gespräch, in dem das gesamte bis dahin geführte Leben thematisiert und

besprochen wurde. Am Ende dieses Gespräches erfuhr das Kind dann: „Das alles liegt jetzt hinter dir. Das fällt unter die Vergebung, und wir werden nie wieder darüber reden. Das wird dich nicht mehr belasten. Du fängst hier wirklich neu an."

WICHERN organisierte das Rauhe Haus nicht als große Anstalt, sondern nach dem sogenannten Familienprinzip, weil er der Auffassung war, daß Kinder Eltern und Familie brauchen um aufzuwachsen. Nach diesem Prinzip arbeiteten er und seine Frau, später auch seine Brüder und deren Ehefrauen. Das Haus hatte großen Zuwachs. Im Laufe der Jahre kamen weitere Häuser und Familien hinzu. Die Erziehung der Kinder im Rauhen Haus war allseitig. Besonders auf die geistliche, körperliche und handwerkliche Bildung legte WICHERN großen Wert, daneben auch auf Spiel und Andacht. Einerseits versuchte er, die Kinder dem Einfluß ihrer leiblichen Eltern zu entziehen, andererseits hoffte er, durch Besuche der Kinder bei den Eltern und Besuche der Eltern bei den Kindern Einfluß nehmen zu können.

Zuerst war das Rauhe Haus eine Anstalt nur für Jungen, nach 1840 kamen auch Häuser für Mädchen hinzu. WICHERN gründete eine Druckerei im Rauhen Haus. In der ersten Hälfte des 19. Jh.s liegt ja der Beginn der bürgerlichen Lesekultur. WICHERN stellte sehr schnell fest, was der breiten Bevölkerung als Lesestoff angeboten und eben auch gelesen wurde. Und da sein Urteil darüber negativ ausfiel, wollte er dem Gehaltvolleres entgegenstellen. Deswegen bemühte er sich, christliche Literatur zu verbreiten. Daneben gründete WICHERN eine Brüderanstalt. In sie nahm er nur Männer auf, die sich bereits in einem Beruf bewährt hatten und bereit waren, sich christlich-pädagogisch, im Sinne einer diakonischen Arbeit, weiterzubilden. Das geschah zunächst im Blick auf das Rauhe Haus, aber dann auch für die Arbeit über dessen Grenzen hinaus.

Daß WICHERN weitergehende Pläne hatte, zeigte sich 1842 nach dem großen Brand von Hamburg, bei dem weite Flächen in der Innenstadt vernichtet wurden. WICHERN entwickelte damals das sogenannte Bürgerhofprojekt. Darin plante er neben Wohnungen Gemeinderäumen und einer Kirche auch Sportstätten und Bürgerbibliotheken für Freizeitmöglichkeiten. Dieses Bürgerhofprojekt ist nie verwirklicht worden. Dazu fehlten die Mittel. Aber das Bürgerhofprojekt zeigt, wie WICHERN sich eine derartige neue Konzeption einer Stadt vorstellte. Daß das Bürgerhofprojekt nie realisiert wurde, könnte bei Wichern zu einer Enttäuschung geführt haben, die ihn davon abhielt, je wieder größere und um-

fassendere Pläne über den Rahmen kirchlich-diakonischer Arbeit hinaus zu entwicklen.

Zwischen 1840 und 1848 wuchs WICHERNs Einfluß weit über Hamburg und über das Rauhe Haus hinaus. Das Rauhe Haus zog viele Besucher an: nicht nur Besucher, die einmal sehen wollten, wie im Rauhen Haus gearbeitet und gelebt wurde, und die selber schwer erziehbare Kinder unterbringen wollten, sondern auch viele adelige Besucher, darunter auch regierende Fürsten, die solche Anstalten für Jugendliche in ihren eigenen Ländern einzurichten gedachten.

WICHERN war in diesen Jahren ziemlich viel auf Reisen. Er reiste durch Norddeutschland und in die Mitte Deutschlands. Hier belebte er seine alten Verbindungen nach Preußen, die noch aus Berliner Studienzeiten bestanden. In Preußen bekam er auch Kontakt zu König FRIEDRICH WILHELM IV., dem von der Erweckungsbewegung stark angesprochenem und beeinflußten König. Zu ihm und seinen Ministern hatte WICHERN ein gutes Verhältnis und konnte so Einfluß gewinnen. Die Reisen durch Norddeutschland nutzte er, um Kontakte zu bestehenden Vereinen aufzubauen und andere Einrichtungen wie etwa Rettungshäuser und Gefängnisse kennenzulernen. Das Ergebnis dieser Reisen faßte Wichern 1844 in der Schrift: "Notstände der Evangelischen Kirche und die innere Mission" zusammen. Das ist eine erste Fassung dessen, was er später 1848 auf dem Kirchentag in Wittenberg vortrug und was dann in die Denkschrift zur Inneren Mission 1849 einging.

Besonders am Herzen lag ihm die Oberschlesische Hilfsaktion im Jahre 1848. Dort herrschte nicht nur Hunger, sondern es war auch Typhus ausgebrochen. Es war ein unglaubliches Elend. WICHERN reiste im Auftrag des preußischen Königs nach Oberschlesien und sah das Elend mit eigenen Augen. Er berichtete dem König, gründete aber auch sogleich zwei Waisenhäuser.

Die Zustände in Oberschlesien und andernorts gehören bereits in die Vorgeschichte der Revolution, die im März 1848 in Deutschland ausbrach. Sie dauerte bis 1849. Dabei ging es im wesentlichen um die Freiheit der Bürger, um ihre Beteiligung an politischen Fragen, um die Einheit Deutschlands und um soziale Gerechtigkeit. Die Bürger verlangten nach Verfassungen innerhalb der deutschen Länder, sie verlangten aber auch nach einem deutschen Nationalstaat, wobei sich die Frage stellte, welche Form dieser Nationalstaat haben sollte: klein-deutsch oder großdeutsch, also unter Einbezug der habsburgischen Monarchie oder ohne diesen Vielvölkerstaat. Daneben stellte sich aber auch die Frage nach ge-

sellschaftlichen Reformen. Dabei ging es z. B. um die Einrichtung eines Volksheeres bzw. einer Bürgerwehr statt der stehenden Heere, die die Fürsten zur Verfügung hatten. Gefordert wurde auch die Freiheit der Presse, die es bis dahin in Deutschland nicht gab, die Freiheit der Vereins- und Gesellschaftsgründung. Bislang wurden von der Reaktion bürgerliche Vereinsgründungen nicht selten als politisch gefährlich eingestuft. Denn seit 1830 fürchteten die europäischen Regierungen allenthalben die Revolution, die es damals in Paris und andernorts gegeben hatte. Insofern war die Forderung nach Vereinsfreiheit und dem Recht des Bürgers, sich für ihre Zwecke zusammenzuschließen, von großer politischer Tragweite. Große Bedeutung besaß aber auch das Verlangen nach Schwurgerichten, an denen Bürger als Geschworene an der Rechtsprechung beteiligt werden konnten.

WICHERN sah 1848 die Kirche vielfältig bedroht. Er sah sie einmal bedroht vom Katholizismus. Der Katholizismus in Deutschland nutzte die mit der Revolution kommenden Freiheiten ohne größeres Zögern, vor allem auch die Möglichkeit der Vereinsgründung. Viel bedrohlicher schien WICHERN freilich der rationalistische Liberalismus. Das rationalistische Bürgertum betrachtete er als bereits antikirchlich, und so verstand er auch das Drängen auf eine strikte Trennung von Staat und Kirche. Ganz unrecht hatte er mit seiner Einschätzung nicht, daß der Liberalismus antikirchlich sei, zumal wenn man sich die von ihm durchaus zur Kenntnis genommene Literatur des Vormärz und des jungen Deutschlands ansieht (siehe GUTZKOW, HEINE, GEORG VON HERWEGH u.a.). In ihr wurde die Kirche als eine der Mächte gesehen, die der politischen Emanzipation im Wege stünden. Deswegen sollte ihr Einfluß beschnitten werden.

Das, was WICHERN im bürgerlichen, literarischen und persönlichen Liberalismus wahrnahm, fand er auch in Theologie und Philosophie. In der Theologie wurde von DAVID FRIEDRICH STRAUSS das Leben Jesu zum Mythos erklärt. Dies ging für einen Erweckten, dem die Beziehung zu dem lebendigen Herrn und Heiland alles bedeutete und dem seine Person im Mittelpunkt der Gottesbeziehung stand, weit über das Erträgliche hinaus. Zu erinnern ist auch an die Vorträge und Schriften LUDWIG FEUERBACHs. 1848 sprach FEUERBACH im Heidelberger Rathaus über das „Wesen der Religion". Er sprach über die Religion als eine Projektion des menschlichen Gattungswesens, eine klare Leugnung des transzendenten Gottes. KARL MARX ging noch über Feuerbach hinaus, wenn er erklärte, Religion sei das Opium des Volkes, Ausdruck des Elends des Volkes und

des Protestes dagegen. Im Exil lebende deutsche Liberale griffen derartige Gedanken auf. Aus der Schweiz und aus Frankreich kamen solche Gedanken nach Deutschland. Charakteristisch ist, welche Bedeutung das Elend und die soziale Frage darin spielten. Als Beispiel sei hier nur GEORG BÜCHNER genannt, in dessen Drama „Dantons Tod" es nicht um einen theoretisch begründeten Atheismus geht. Es heißt dort: „Man kann das Böse leugnen, aber nicht den Schmerz. Der Verstand kann Gott beweisen, das Gefühl empört sich daneben. Merke es dir: Warum leide ich? Diese Frage ist der Fels des Atheismus". Es ging damals nicht um eine theoretische Bestreitung Gottes. Es ging angesichts des unglaublichen Elends, das die Zeit des Vormärz charakterisiert, um die Frage der Theodizee, um die Frage nach einem die Geschichte lenkenden Gott, den man ja kurz zuvor in dem gewaltigen Geschehen der Kriege gegen Napoleon wieder gespürt und erkannt zu haben glaubte.

Die Kirchen standen nach 1848 vor einer Fülle von Problemen. Es drohte die Trennung von Staat und Kirche. Und was sollte, wenn Deutschland ein einiges Königreich würde, aus den deutschen Landeskirchen werden, die ja zudem seit den Unionen vom Anfang des Jahrhunderts ein eher gestiegenes konfessionelles Eigenbewußtsein entwickelt hatten. So kam es 1848 zu einer Versammlung konservativer Vertreter der evangelischen Kirchen in Wittenberg. WICHERN hielt dort eine eineinviertelstündige Rede, in der er auf die Not der evangelischen Kirche hinwies und die Schritte aufzeigte, die seines Erachtens zur Überwindung dieser Not zu tun seien. Das faßte er 1849 in einer berühmten Denkschrift zur Inneren Mission zusammen. Sehr schnell folgte auch die Gründung des Zentralausschusses für Innere Mission, dessen Arbeit mit WICHERNS Zustimmung politisch deutlich konservativ und antirevolutionär akzentuiert wurde.

Nach 1849 folgten bei WICHERN eine ganze Reihe von Reisen. Zunächst nach Süddeutschland, nach Bayern, hier besonders in die damaligen großen Industriestädte, nach Nürnberg, Erlangen, Augsburg, München, aber auch nach Württemberg und Baden. WICHERN hat auch in Heidelberg gesprochen sowie vor den Geistlichen der Landeskirche Badens, auf der Durlacher Konferenz. So kam es auch in Baden sehr bald zur Gründung eines Vereins für Innere Mission. Solche Vereine bildeten sich schnell und selbständig, nachdem WICHERN mit seiner Denkschrift und auf seinen Reisen in die Öffentlichkeit gegangen war. Gleichzeitig aber gab es auch scharfe Kritik an WICHERN und seinen Konzeptionen. Sie kam zum einen von der liberalen Seite, die WICHERN vorwarf, die

Grenzen zwischen Kirche und Staat zu verwischen. Sie kam zum andern aber auch aus der Kirche selbst. Nicht wenige Amtsinhaber fürchteten, daß WICHERN mit seinen Aktivitäten die Grenzen des Pfarramtes tangiere, ja dieses Amt geradezu untergrabe. Wenn einer so dezidiert für das allgemeine Priestertum eintrat, wie WICHERN das tat, wenn einer sogar für die Leute, die er als Straßen- und Wanderprediger einstellen wollte, das Predigtrecht verlangte, dann schien die Grenze des ordinierten Amtes überschritten. Hinzu kam der Vorwurf, WICHERNs Anliegen sei unevangelisch. Denn seine nachdrückliche Forderung einer kirchlichen Liebestätigkeit tangiere die Rechtsfertigungslehre. Kritik kam schließlich aber auch von neukonfessionell-lutherischer Seite, weil sich Wichern als echter Erweckter um die dogmatisch-konfessionellen Gegensätze und die Spannungen zwischen Konfession und Union wenig kümmerte. Zudem hatte sich WICHERN seit 1840 immer wieder in Preußen engagiert, so daß sein Werk vor allem im lutherischen Bayern als 'unionistisch' verstanden und ihm sehr bald der Versuch eines eigenen lutherischen Werkes entgegengestellt wurde.

In den Jahren 1851 bis 1853 unternahm WICHERN, vom König ausdrücklich dazu aufgefordert und ermächtigt, große Inspektionsreisen in Preußen. WICHERN schrieb darüber Berichte und Gutachten und machte weiterhin Besuche. 1868 wurde WICHERN schließlich offiziell in den preußischen Staatsdienst berufen und ihm aufgetragen, sich vor allem um eine Gefängnisreform in Preußen zu kümmern. WICHERN besaß durchaus Kenntnis in diesem Bereich. Daher sprach er sich auch gegen das damals übliche (Auburnsche) System aus, nach dem die Gefangenen zwar getrennt schliefen, aber sonst am Tag beim Essen und bei der Arbeit zusammen waren. WICHERN plädierte ganz strikt für das Pennsylvanische System. Das bedeutete absolute und strikte Isolierung der Gefangenen. Und nur in diesem System, glaubte Wichern, könne man an die einzelnen Häftlinge mit resozialisierenden Maßnahmen herankommen. So wurde nach seinen Ideen in Berlin-Moabit das erste Gefängnis gebaut, das mit einzelnen Zellen arbeitete. Um seine Ziele im Blick auf den Strafvollzug zu verwirklichen, setzte er außerdem durch, daß Brüder des Rauhen Hauses – und nicht ausgediente preußische Soldaten – die Aufsicht über die Gefangenen übernahmen.

WICHERN versuchte sich in Preußen auch um die Frage der Schulen und die Einstellung christlicher Lehrer zu kümmern. Einen weiteren Schwerpunkt seiner Arbeit bildete die Auseinandersetzung mit Problemen der Stadtmissionen, die sich damals bildeten. In Berlin gründete er

1858 das Johannesstift. Das Johannesstift wurde eine weitere Ausbildungsstätte für Brüder. Zu dieser Zeit entwickelte WICHERN auch den Gedanken, daß die Kirche offiziell und von Amts wegen den Diakonat einrichten müsse, und daß die Diakonie eine genuin kirchliche Aufgabe sei, die nicht nur von den freien Vereinen, sondern auch von der Amtskirche wahrgenommen werden müsse.

Wie schon bei seinem Eintreten für die Innere Mission und deren Arbeit gab es auch über die Gefängnisreformen in Preußen sehr bald harte Auseinandersetzungen. Man warf WICHERN vor, daß die Brüder überhaupt nicht in der Lage seien, mit Straffälligen umzugehen, was zumindest teilweise wohl auch zutraf. Unterstützt wurde diese Kritik durch einen neuen politischen Kurs in Preußen. Mit der Übernahme der Regentschaft und schließlich der Krone durch den Prinzen WILHELM (I.) verlor WICHERN einen wichtigen Förderer seiner Arbeit. Der Einfluß WICHERNs in Preußen ging nun deutlich zurück. Die Jahre nach 1860 waren für WICHERN in Preußen keine erfolgreichen Jahre mehr.

Obwohl Wichern im Jahr 1866 zwei Schlaganfälle erlitt, hielt er noch 1871 auf der Kirchlichen Oktoberkonferenz sein letztes großes Referat. Das Thema lautete: „Die Mitarbeit der Kirche an den Aufgaben der Gegenwart". Inhaltlich beschäftigte sich die Konferenz auch mit den Forderungen der Arbeitervereine nach Arbeiterschutzgesetzen und der Verbesserung der Arbeitsbedingungen. Dabei blieb Wichern wie die Mitglieder der Konferenz insgesamt verhaftet im monarchistisch-konservativen Denken. Den Forderungen der Demokraten blieb er verschlossen.

1874 folgte ein zweiter, starker Schlaganfall, der ihn zwang, aus dem Staatsdienst auszuscheiden. Nach einer siebenjährigen Leidenszeit starb Wichern im April 1881 in Hamburg.

## 2. Zur Theologie Wicherns

Das Reich Gottes ist für WICHERN der Punkt, auf den er alles ausrichtet: Familie, Volk, Nation und letztlich die ganze Menscheit soll eine große Gottesfamilie im Reich Gottes werden. Er will mit seiner gesamten Arbeit der aus dem Glauben geborenen Liebe die 'Massen in der Christenheit innerlich und äusserlich erneuern, die der Herrschaft der Sünder anheim gefallen sind, ohne daß sie von den geordneten, christlichen Ämtern erreicht werden könnten'. Hintergrund dafür ist, daß WICHERN ganz klar gesehen hat, daß man mit einer parochial strukturierten Kirche

angesichts der fehlenden Gründungen neuer Pfarrstellen Städte wie Hamburg und Berlin in keiner Weise mehr seelsorgerlich betreuen und versorgen konnte. Es geht also parallel der äußeren Mission, die sich denen zuwendet, die noch nicht Christen sind, um eine innere Mission an denjenigen, die getaufte Glieder der Kirche sind, ohne doch wahrhaft – im Sinn der Erweckten – Christen zu sein.

Die Kirche, meint WICHERN, hätte eigentlich seit KONSTANTIN die Aufgabe einer so verstandenen Inneren Mission wahrnehmen müssen. Seit der Staat christlich wurde, seit jeder Staatsbürger durch die Taufe ein Christ wurde, hätte die Kirche innere Mission betreiben müssen. Deswegen verstand WICHERN die Aufbrüche der Frömmigkeit in der Geschichte der Christenheit als Aufbrüche einer solchen inneren Mission. Die Reformation interpretierte er von daher als eine Intensivierung des Christlichen. Und auch der Pietismus und die Erweckungsbewegungen des 18. Jahrhunderts in England und Amerika waren für WICHERN Vorläufer dessen, was er unter innerer Mission verstand. Doch verhindert andererseits die deutlich lutherische Prägung bei WICHERN die Annahme, man könne durch menschlich-kirchliche Arbeit das Reich Gottes selbst heraufführen, und ebensowenig glaubte er an ein kontinuierliches Wachstum dieses Reiches. Das eigentliche Reich Gottes führt Gott selbst am Ende der Zeit herauf. Darin ist WICHERN ganz orthodox. Aber für dieses Reich sah er Gott selbst schon zu seiner Zeit wirksam im Glauben, in dem Glauben nämlich, der seine lebendige Äußerung in der Liebe findet. Deswegen spricht WICHERN von dem Christus, der sich in den einzelnen als rettender Heiland erklärt. Deswegen knüpft WICHERN bei dem allgemeinen Priestertum an, bei den Gläubigen, in denen Gott mit seiner Liebe wirkt. Gott hat allen Gläubigen Charismen gegeben, die eingesetzt, in freiwilliger Mitarbeit genutzt werden müssen – das ist für WICHERN ganz wesentlich. Der erweckte Wichern behielt zeitlebens gewisse Vorbehalte gegen die Amts- und Pastorenkirche. In einem als Beruf bezahlten Pfarramt sei es eben auch möglich, daß jemand ohne innere Überzeugung und die notwendigen Gaben in seinem einmal übernommenen Amt bleibe. Das schien WICHERN bei freier Arbeit ganz anders. In ihr könnten und würden seiner Meinung nach nur Leute arbeiten, die eben auch mit dem entsprechenden Charisma begabt waren. Deswegen trat für WICHERN die freie Vereinstätigkeit neben die Arbeit der Kirche. Das ist ganz typisch für ihn, den Erweckten, der die freien Gaben des Geistes auf diese Weise fruchtbar machen wollte.

Wichern geht es in erster Linie um Evangelisation und Mission. Und diese Arbeit muß nur da, wo die Not es verlangt, mit einer diakonisch-sozialen Arbeit verbunden werden. Übrigens hat WICHERN durchaus alle Stände im Blick, wenn er von denen spricht, die die Kirche nicht mehr erreicht. So wandte er sich auch ganz dezidiert an die deutschen Akademiker, die am Gymnasium eine humanistische Erziehung durchlaufen hatten und dabei aufgrund des Neuhumanismus nicht selten in Distanz zur kirchlichen Tradition getreten waren. So hatte die Auseinandersetzung und Hinwendung zu den Gebildeten prinzipiell in der inneren Mission die gleiche Bedeutung wie die zu den Unterschichten, zu den Handwerkern, den Arbeitern und Arbeitslosen.

In erster Linie bestimmt WICHERN die Not der zeitgenössischen Gesellschaft als die der Gottesferne. WICHERNs Ziel lautet deswegen, daß im Umkreis der evangelischen Kirche keiner mehr sein dürfe, dem das lautere Wort Gottes nicht in einer ihm entsprechenden Weise zu Gehör gebracht werde. Deswegen steht für ihn zunächst die Evangelisation im Mittelpunkt. In den Familien sollen wieder Andachten gehalten und Hausgottesdienste eingerichtet werden; er setzte sich ein für den Druck und die Verbreitung von erbaulichen Schriften, die Einrichtung von christlichen Bibliotheken in den Städten und auf den Dörfern und, wo das nicht ging, für die Verbreitung kleinerer christlicher Traktate und Heftchen durch Kolporteure.

Darüber hinaus engagierte WICHERN sich für die Einstellung von Reise- und Straßenpredigern. Die Einstellung von Hilfspredigern ist seiner Meinung nach wichtig im Blick auf all jene Menschen, die auf Grund ihrer Arbeitsstruktur in Parochien gar nicht erfaßt und erreicht werden können. Diese Menschen waren damals im Eisenbahn-, im Straßen- und Kanalbau tätig. Über die Ostsee kam in Schweden gebrochener Granit auf riesigen Kähnen. Damit wurden in Deutschland die Straßen – von Hand! – gepflastert.Und bei allen diesen Arbeiten zogen die Arbeiter ständig mit dem fortlaufenden Strang der Straßen und Schienen mit. Um diese Leute, meinte WICHERN, müsse man sich kümmern. Ebenso schwierig war aber auch die Situation der landwirtschaftlichen Saison- und Erntearbeiter.

Angesichts des Elendes wanderten damals viele Menschen aus Deutschland aus. Sie summierten sich zu Millionen. Sie bedurften der Hilfe bei der Planung und Durchführung der Auswanderung, aber auch und vor allem bei der Ankunft in der neuen Heimat. Auch hier sah

WICHERN einen wichtigen Aufgabenbereich, ein neues Handlungsfeld für die Kirche.

Ab 1840 nahm sich WICHERN der gesellschaftlichen Nöte sehr konkret an: der Sorge um Ernährung, Kleidung, Wohnung, Familie, Erziehung, Arbeit, Krankheit, Alter. Eine einseitige Focussierung auf eine Sozialarbeit unter dem Dach der Kirche war ihm aber ebenso fremd wie eine einseitige Konzentration allein auf die geistliche Bekehrung der Menschen, die die gesellschaftlichen Verhältnisse unbeachtet ließ. Sorge für das Leibliche und Seelsorge gehörten für WICHERN unlöslich zusammen.

Wichern verstand seine diakonische Arbeit ganz von der Person Jesu Christi her. Es ist Christus, der in den in der Liebe tätigen Gläubigen wirkt als 'Christus, der sich rettend verklärt'. Es ist aber auch Christus, der in den auf Hilfe Angewiesenen begegnet. So kann WICHERN sagen: "In dem Bruder, der da weinet, in der Schwester tief betrübt, seh' ich dein Herz, das sich neiget, mich in deiner Liebe übt. Sei willkommen, reicher Heiland, in der Armut Kleid und Bild". Das ganze Denken bei WICHERN ist christologisch geprägt. Es ist Christus, der sich in den verschiedenen Charismen den Menschen mit seiner Liebe zuwendet. Es ist Christus, der als Armer vor uns steht und liegt und auf unsere Hilfe wartet.

Für WICHERN hingen die sozialen Nöte seiner Zeit letzten Endes mit der Gottesferne, mit den Folgen der Sünde, zusammen. Sie ist seines Erachtens die Hauptursache für die leiblichen Nöte. Denn die Christen lebten zu wenig nach den Geboten Gottes, die, so sah er es, einen Zaun für ein heilvolles Leben der Menschen darstellen. Aber natürlich sah WICHERN auch das andere: daß nämlich aus der Not der Menschen neue Sünden entstehen. Dieses wechselseitige Verhältnis nahm WICHERN durchaus wahr. Wäre die Sünde nicht unter uns, dann wäre auch die Not nicht unter uns. Würden die Christen christlich leben, betrachteten z. B. die Christen ihr Eigentum so, wie es von Gott gedacht ist, nämlich als ihnen anvertraut zu ihrem Unterhalt und zum Einsatz für den Nächsten, so wäre die Situation eine völlig andere. Aber als Sünder, leben die Menschen auf sich selbst bezogen. Daraus leitete WICHERN die Zustände und die Not der Zeit ab. Deswegen forderte er Schulderkenntnis und Schuldbekenntnis. Das war für WICHERN ganz wichtig. Von der Kirche und den verschiedenen Ständen in Kirche und Gesellschaft erwartete er, die Schuld an den Zeitumständen zu erkennen und zu bekennen, sonst könne es keine Besserung geben.

Im Blick auf die soziale Frage hat WICHERN drei Wege zur Lösung gesehen und benannt. Es gilt zu unterscheiden zwischen dem Christus, der seine göttliche Liebe gewährt und dem Christus, der uns in den Armen begegnet. Daneben gibt es die grundsätzliche Trennung zwischen diakonisch-sozialen Diensten und der Verkündigung. Für WICHERN hätten eigentlich seit KONSTANTIN alle drei Bereiche, der Staat, die Staatskirche und die Gesellschaft, in freier Vereinigung und Verbindung für das Reich Gottes tätig werden müssen. Das konnte freilich nur in sehr unterschiedlicher Weise geschehen. Für WICHERN als Lutheraner ist klar, daß der christliche Staat wie jeder Staat immer nur mit dem sanktionierten Gesetz arbeiten kann, mit Ordnung und Zwang. Die Menschen selbst vermag er nicht ändern. Er kann sie zwar zum bürgerlichen Wohlverhalten zwingen, mehr aber nicht.

WICHERN hat nie geglaubt, daß man die soziale Frage seiner Zeit allein durch diakonische Arbeit und innere Mission lösen könne. Dazu waren die Nöte, wie er wußte, viel zu groß. Aber er war der Meinung, daß es eine 'bürgerliche Diakonie' geben und der Staat eingreifen müsse, wenn die sozialen Verhältnisse verändert werden sollten: Deswegen müsse es staatliche Gesetze, Fürsorge und ein Wirken für die Wohlfahrt aller geben. Das konnte für WICHERN durch eine darauf ausgerichtete Steuergesetzgebung, durch eine gezielte Strafgesetzgebung und eine Fülle von anderen Vorhaben geschehen, beispielweise durch den Bau von Eisenbahnstrecken und die Schaffung anderer Arbeitsmöglichkeiten. Diese bürgerliche Diakonie nützte allen Bürgern. Vor allem aber sorge sie für die der kirchlichen Diakonie seiner Meinung nach Unwürdigen, weil straffällig Gewordenen, für die sich die christliche Gemeinde als solche seiner Meinung nach nicht einsetzen konnte. Es geht bei der bürgerlichen Diakonie also vor allem um die Verhütung, die Begrenzung und dann auch um die Aufhebung von Not. Nur der Staat könne auf dem Wege gesetzlicher Eingriffe dafür sorgen, daß die soziale Frage gelöst wird.

Allerdings bleibt es in diesem Bereich bei WICHERN bei Hinweisen, ausgearbeitete Pläne hat er weder erarbeitet noch staatlichen Behörden vorgelegt. Das läßt sich wohl vor allem damit erklären, daß dies für ihn als Lutheraner nicht das Amt des Theologen war. Es sei vielmehr die Aufgabe der Christen, die in staatlichen Ämtern sind. Sie müßten dafür sorgen, daß der Staat hinarbeitet auf das Reich Gottes. Deswegen seien im Staat die Ämter mit Menschen zu besetzen, die ihr Amt als Christen wahrnähmen. Wenn WICHERN in solchen Zusammenhängen vom christlichen Staat spricht, wird das häufig falsch verstanden. Er meint damit

keine klerikale Bevormundung des Staates durch die Kirche. Der christliche Staat war für WICHERN der Staat, in dem sich lebendige, gläubige Christen in ihren staatlichen Ämtern für den Nächsten einsetzen. WICHERN kannte selbstverständlich nicht eine Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Lebensbereiche, sondern alle sollten unter Christus und in seinem Sinn geführt werden. WICHERN hatte Vorbehalte gegen den Staat, weil der eben nur mit dem Gesetz arbeiten kann. Damit könne er zwar das Böse als Folge der Gottesferne eindämmen, aber nicht beseitigen. Deswegen brauche man die Diakonie der Kirche und auch die freie Diakonie.

Interessanterweise hat WICHERN keine Überlegungen für eine gesellschaftliche Diakonie entwickelt, obwohl es auf diesem Feld bereits verschiedene Ansätze gab. Doch war er im Blick z. B. auf Arbeitervereinigungen skeptisch, weil er sie als Ausfluß des Liberalismus verstand, der ihm antikirchlich geprägt erschien. Die Verbrüderung der Arbeiter hielt er für gefährlich. Er konnte sich vorstellen, daß es Verbrüderung und Vereinigung der Arbeiter bestimmter Berufszweige gäbe, aber das war nichts anderes als die Rückkehr zur alten Zunftkonzeption, die durch die inzwischen allenthalben verkündete Gewerbefreiheit vollständig überholt war. Und das war nicht das, worum es den Arbeitern ging. Die gesellschaftliche Assoziierung wollte ja auch politischen Druck ausüben können – und eben den wollte WICHERN nicht. WICHERN hoffte im Grunde viel stärker auf christlich-patriarchale Tätigkeiten der Besitzenden, der Unternehmer und Fabrikherren. Lediglich Sparvereine, Sparkassen und ähnliches vermochte er positiv zu werten. So wird verständlich, daß WICHERN eine eigene gesellschaftlich getragene und organisierte Fürsorge nicht ausgearbeitet hat.

Neben der staatlichen gibt es für Wichern vor allem die kirchliche sowie die freie Diakonie. Die Staatskirche wird als Landeskirche, dann in der mittleren Regionalebene und im lokalen Pfarramt durch die jeweiligen Amtsträger, die als bezahlte Beamte ihren Dienst versehen, tätig. Sie sorgt in erster Linie durch ihre Verkündigung und durch die Spendung der Sakramente dafür, daß Glauben enstehen kann und Menschen zum Einsatz ihrer Charismen bereit sind. So führt die Arbeit der Kirche einerseits dazu, daß Menschen sich zur freien Diakonie bereit finden, andererseits schafft sie durch die Kindertaufe aber auch jenen Zustand, der nach innerer Mission verlangt, wenn diese Getauften ohne wirkliche Verbindung zur Gemeinde leben.

Wichtig ist für WICHERN dabei besonders, daß die Kirche und ihre Beamten selbst diakonisch arbeiten. Ihm ging es um den Einsatz kirchlicher Mittel und Mitarbeiter. Aber die Kirche kann sich seines Erachtens mit ihrer Diakonie immer nur auf die würdigen 'hausarmen' Kirchenmitglieder richten. Denn würde man mit einer solchen Diakonie auch völlig Unwürdige, die in der Gemeinde durch ihr Leben Ärgernis erregen, versorgen, so würde sehr schnell die Spendenfreudigkeit für die Kirche ausbleiben. Deswegen konnte sich kirchliche Diakonie, wie er meinte, immer nur auf die beziehen, die gesellschaftlich noch akzeptiert waren, und für die man noch etwas zu tun bereit war. Bei der gemeindlichen Fürsorge ging es ihm um eine Liebestätigkeit, die vor allem die eigenen Gemeindemitglieder umgriff.

Anders die Innere Mission. Sie war ihm der Ort des auch allen Menschen begegnenden Evangeliums und der Ort der frei sich entfaltenden Liebe. Für WICHERN ist deswegen neben der staatlichen und kirchlichen die freie Diakonie unbedingt notwendig, weil nur in der freien Diakonie Institutionen und Vereine zu bestimmten Zwecken gegründet werden könnten. Und nur hier könnten Vereine und Institutionen wieder aufgehoben werden, wenn ihre Arbeit erfüllt sei oder der Anlaß ihrer Arbeit entfalle. Weder staatliche noch bürgerliche Diakonie hätten mit ihren schwerfälligeren Institutionen die Möglichkeit schneller und wirksamer Reaktion. Denn die freie Arbeit müsse genau das tun, was weder Staat noch Kirchen leisten könnten.

In WICHERNs Denken findet sich vielfältig der Vorbehalt gegenüber dem Gesetz. Auch damit steht er durchaus in der Tradition der Erwekkungsbewegung. Mit dem Gesetz kann man seines Erachtens nicht viel erreichen, sondern die freie Liebe, die aus der selbst erfahrenen Gottesliebe stammt, muß tätig werden. Deswegen hat WICHERN die freie Diakonie für so fundamental wichtig gehalten. Diese freie Diakonie wird individuell verwirklicht im nächsten Kreis der Familienglieder, der Freunde und Nachbarn. Sie assoziiert sich aber auch in freien Vereinen, in Gesellschaften usw. je nach der Art und im Blick auf die zu beseitigenden Schäden. Deswegen gründete WICHERN viele unterschiedliche Vereine und brachte Menschen zusammen, die auf einem bestimmten Feld arbeiteten und die dort bestehende Not wirklich beheben wollten. Diese freie Diakonie sollte sich allen zuwenden, also nicht nur den sich zur Gemeinde haltenden Glieder. Ausdrücklich sagt WICHERN, daß nicht danach gefragt werden dürfe, ob der Hilfsbedürftige ein Katholik sei oder ob er der Kir-

che den Rücken gekehrt habe. In seiner Liebe wende sich der Heiland allen zu, in ihr begegnet der Christus.

WICHERN hat sein ganzes diakonisches System subsidiär aufgebaut. Eigentlich war er der Meinung, es dürfe gar keine Not entstehen. Die christlichen Familien müßten sich gegenseitig unterstützen. Aber er sah natürlich, daß das Elend in den Städten groß war. Also muß tatsächlich die freie Diakonie helfen. Die kann das nicht alleine, sondern ihr muß die kirchliche und bürgerliche Diakonie zur Seite treten. WICHERN erkennt ganz scharf, daß die Innere Mission die sozialen Nöte ihrer Zeit nicht beseitigen kann. Das ist völlig ausgeschlossen. Sie kann nur die Menschen etwas spüren lassen von der Liebe Christi, in der sich die in der inneren Mission Engagierten ihnen zuwenden. Das soziale Elend kann von seiten der inneren Mission nicht aufgehoben werden. Das kann nur durch den Staat geschehen, wenn er tatsächlich eingreift und handelt.

Die freie Diakonie kann sich für WICHERN lokal auf der Ebene des Pfarramtes und der Gemeide entfalten. Damit werden die christlichen Gemeinden tätig und die Menschen in ihnen, die – mit unterschiedlichen Charismen des Heiligen Geistes versehen – sich in Liebe den Nächsten zuwenden. Hier müssen die Menschen wachsen, die sich auf bestimmten Feldern engagieren. Aus der Gemeinde müssen die Menschen kommen, hier wird das Personal für die freie Diakonie gebildet. Allerdings müßten seiner Meinung nach dazu auch 'erweckte' Pastoren vor Ort sein, denn die rationalistischen Pastoren taugten dafür nicht. Sie würde WICHERN am liebsten alle entlassen sehen. Aber die freie Diakonie wird sich in ihrer Arbeit nicht an lokale, regionale oder Landesgrenzen binden können. Es bedarf nicht nur des diese Grenzen hinter sich lassenden Austausches, für den Wichern selbst viel getan hat, sondern auch der übergreifenden Organisationen.

Der Staat vermag für Wichern die Arbeit der freien Diakonie in diesem Sinn niemals zu leisten. Der Staat könne das nicht, weil er stets nur mit gesetzlich sanktionierter Ordnung arbeite. Er arbeite mit erzwungenen Abgaben und Steuern, nicht mit freiwilligen Spenden. Steuern werden zwar gezahlt, aber stets mehr oder weniger widerwillig. Deswegen gibt es gegenüber der Sozialarbeit des Staates, das hat WICHERN ganz klar gesehen, immer nur Ansprüche. Der Staat könne nur ordnend sagen: Der oder jener ist berechtigt, dies oder jenes zu erhalten. So stünden sich in staatlicher Diakonie immer Abgabe und Anspruch gegenüber. Es kann aber auf diese Weise weder Liebe erfahren noch Dankbarkeit ausgelöst werden, die ihrerseits zur Liebe ermächtigt.

Aus der freien Diakonie sollten seiner Meinung nach auch diejenigen kommen, die man in der Arbeit mit Strafgefangenen einsetzen kann. Denn WICHERN sah ganz deutlich: Wenn man in den Gefängnissen den Menschen nicht mit der Liebe Christi gegenübertrete, wenn man dem Gefangenen nicht deutlich mache, daß er trotz seiner Schuld und seiner Straffälligkeit ein von Gott Angenommener sei, bestehe keine Chance auf Um- und Rückkehr, dann werde keine Resozializierung gelingen. Sinnvoller Strafvollzug werde auf einsichtige Annahme der Strafe gerichtet sein, dem Gefangenen müsse aber auch mit annehmender Liebe begegnet werden. Deswegen ist für WICHERN ganz klar, daß der Staat zwar eingreifen muß, aber nicht in der Lage ist, das Entscheidende zu leisten. Das vollzieht sich in der Verkündigung des Evangeliums. Es vollzieht sich da, wo sich gläubige Menschen in wirklich freier Liebe in der Verkündigung den Menschen zuwenden.

WICHERN hat sehr genau wahrgenommen, daß die Kirche seiner Zeit im Begriff war sowohl die Gebildeten und Akademiker als auch die Arbeiter zu verlieren, sofern sich dieser Verlust nicht schon vollzogen hatte. Die Kirche drohte, zur Mittelstandskirche zu werden. WICHERN erkannte ebenso klar, daß die Parochialstruktur zwar eine geschichtlich gewachsene Struktur darstellte, aber nicht in der Lage war, flexibel genug auf die Bedingungen wachsender, moderner Großstädte zu reagieren.

WICHERN hat darüber hinaus in einmaliger Weise und zum ersten Mal mit dem allgemeinen Priestertum aller Gläubigen unter den Bedingungen des 19. Jh.s ernst machen wollen, viel stärker als der Pietismus das je getan hat. Er hat die Nöte wahrgenommen, hat sich aber auch immer um den bleibenden Zusammenhang zwischen diakonischer und evangelisatorischer Arbeit gekümmert. Denn beide hingen für WICHERN untrennbar zusammen. Er hat den Staat im Blick auf die Beseitigung der Not angesprochen ohne klerikale Besserwisserei, freilich auch ohne selbst genauer ausgearbeitete Konzepte zu entwickeln. Er hat in ersten Ansätzen für die Professionalisierung christlich-diakonischer Arbeit gesorgt und sah, daß durch die Innere Mission ein Zusammenhalt der evangelischen deutschen Kirchen über Konfessions- und Ländergrenzen hinweg gefördert werden konnte. Die innere Mission ist tatsächlich eines der ersten großen, die Landeskirchen übergreifenden Werke geworden.

Aber auch die Grenzen WICHERNs sind nicht zu verkennen. Sie liegen ganz deutlich darin, daß WICHERN vielfältig seiner Zeit, aber auch bestimmten theologischen Ansätzen verhaftet blieb. WICHERNs Persona-

lismus, der aus der Erweckung und dem Willen zur Evangelisation stammte, führte dazu, daß er das zwischenmenschliche Verhältnis eigentlich immer personal, familiär und patriarchalisch sah. Daß außerhalb der Familie und auch innerhalb der Familie Recht notwendig sein kann und ist, das hat WICHERN zwar gesehen, aber er hat dem keinen ausreichenden Wert zugemessen, weil er an seinen Vorbehalten dem Gesetz gegenüber festhielt. Bei WICHERN ist das Gesetz eigentlich immer eine Verfallsform gegenüber der wirkenden Liebe. Deswegen hat WICHERN einerseits die rechtlich geordnete und strukturierte Amtskirche immer reserviert betrachtet und andererseits ständig an die Grenzen des mit dem Gesetz operierenden Staates erinnert. Die Notwendigkeit von Recht und Gesetz für das zwischenmenschliche Zusammenleben auf allen Ebenen hat WICHERN deswegen nicht angemessen würdigen können.

Darüber hinaus bewirkt bei WICHERN ein durchgehend organologisches Denken, daß er auf der einen Seite historisch Gewachsenes immer bewahren und auf der anderen Seite alle gesellschaftlichen, kirchlichen Gegensätze auf ein organologisches Neben- und Miteinander reduzieren will. WICHERN kann im Grunde nicht verstehen, daß im politischen Raum unterschiedliche Konzeptionen sich in Parteien verdichten und daß zu ihrer Verwirklichung auch um Macht und Einfluß gerungen werden muß. Insofern ist er dem alten Obrigkeitsstaat verhaftet. Er arbeitet gern mit dem paulinischen Bild vom Leib, in dem die Glieder sich gegenseitig dienen. Dieses organologische Denken durchdringt bei WICHERN alles und läßt ihn blind werden für die sich bereits abzeichnende neue Struktur einer Gesellschaft, in der um den Ausgleich von Interessen auch politisch gerungen werden muß.

WICHERNs deutlich heilgeschichtliches Denken stemmt sich aber auch gegen gegen die säkularisierenden Entwicklungen seiner Zeit, gerade auch gegen den Pluralismus. Ihn will er bewußt aufhalten. WICHERN tendiert – gerade auch unter dem Eindruck der Revolution von 1848 – zu einem geradezu apokalyptischen Dualismus. Er neigt dazu, gesellschaftliche und politische Auseinandersetzungen in einer gefährlichen Schwarz-Weiß-Malerei zu zeichnen. Für ihn sind nach der Französischen Revolution die Kräfte von Sozialismus und Liberalismus die antikirchlichen Kräfte schlechthin. Die Vorstellung vom Einstürmen Satans am Ende der Zeiten vor dem Kommen des Reiches Gottes hat sein politisches Denken beeinflußt – oder, richtiger, sogar verhindert.

Insgesamt steht WICHERN unübersehbar in der Gefahr, eine antiaufklärerische Ideologie mit seiner lutherischen, von der Erweckungsbe-

wegung befruchteten Theologie zu verbinden. Und eben darin liegen seine Grenzen.

Aber all das kann doch nicht in Vergessenheit geraten lassen, daß diesem Kandidaten der Theologie innerhalb seiner Zeit ganz Großartiges gelungen ist und er an vielen Stellen eine Hellsichtigkeit bewiesen hat, die man nur bewundern kann.

**Christus seine göttliche Liebe gewährend**

| **Evangelium**<br>Freiheit und Liebe | **Evangelium/Gesetz** | **Gesetz**<br>Ordnung und Zwang |
|---|---|---|
| **Innere Mission** | **Staatskirche** | **Staat**<br>(christlich seit Konstantin, darauf ansprechbar) |
| (herkömmliche Grenzen wahrend) | Landeskirche/Mittelebene/Pfarramt | ⇐Schutz gegen antichristliche Kräfte |
| | Amtsträger (auch ohne Charisma)<br>Verkündigung<br>⇓ | Staatliche Ämter (auch mit Christen besetzt) |
| freiwillig charismat.- tätiges allgem. Priestertum<br>Verkündigung<br>⇓ | ⇔⇒⇒⇒⇒⇒Gemeindeglieder⇒⇒⇒⇒⇒⇒ | christliche Untertanen/Amtsträger |
| Getaufte ohne Verbindung zur Gemeinde | ⇐⇐⇐⇐⇐⇐⇐Kindertaufe | (christliche) Schule |

| **Häusliche Diakonie** | **⇐Freie Diakonie** | | **⇐Kirchliche Diakonie**<br>(auf verschiedenen Ebenen) | **⇐Bürgerliche Diakonie**<br>(Fürsorge/Wohlfahrt) | |
|---|---|---|---|---|---|
| ⇓<br>Familien-<br>glieder | individuell<br>⇓<br>⇓<br>⇓<br>Nachbarn<br>Freunde<br>Familienglieder | assoziiert<br>nach der Art der<br>zu beseitigenden<br>Schäden<br>⇓<br>alle Bürger | ⇓<br>unter Einsatz kirchlicher Mittel<br>und Beamter<br>⇓<br>würdige hausarme Kirchenglieder<br>(da andernfalls nicht akzeptiert) | staatlich/obrigkeitlich<br>⇓<br>Steuern/Gesetzgebung/Strafe<br>⇓<br>für alle Bürger, vor allem für<br>unwürdige und straffällig nicht zur Gemeinde Gehörende | gesell-<br>schaft-<br>lich<br><br>patriarch<br>Fürsorge<br>keine<br>Assoz. |
| | **liebend fürsorgende Zuwendung** | | **gemeindliche Fürsorge und Liebe** | **Verhütung/Beschränkung/Aufhebung von Not** | |

Personal ausbildend⇒⇒⇒⇒⇒⇒ ⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒
⇒⇒⇒⇒⇒⇒ ⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒ ⇒⇒⇒⇒⇒⇒⇒ (Gefängnisse)

Liebe und Dankbarkeit | Abgaben / Ansprüche

**Christus in den Armen begegnend**

# III. Ekklesiologische und ethisch-didaktische Beiträge

Gerhard K. Schäfer

## GEMEINDE UND DIAKONIE – THEOLOGISCHE ERWÄGUNGEN ZU EINEM SPANNUNGSFELD

Christliche Gemeinde ist ohne Diakonie nicht denkbar, wenn und insoweit sich christliche Gemeinde auf den Christos Diakonos beruft. Und umgekehrt ist Diakonie auf Gemeinschaftsbezüge hin angelegt, wenn und insofern sie auf integrale Hilfe abzielt. Was theologisch fraglos gilt, stellt sich der Erfahrung häufig als Kluft dar zwischen Gemeinde im Sinne der Ortsgemeinde und formal organisierter Diakonie, zumindest aber als Spannungsfeld. Dieses Spannungsfeld erscheint geprägt durch Ausdifferenzierungen im Gefolge säkularer Entwicklungstrends, durch differente Handlungsschwerpunkte und Handlungslogiken, durch unterschiedliche Organisations- und Strukturdynamiken sowie durch das Koexistieren und Konfligieren verschiedener Gestaltungsformen von Kirche bzw. des Christentums. Angesichts der Komplexität des Themenfeldes müssen die folgenden Überlegungen notgedrungen aspekthaft bleiben. Meine Ausführungen gliedern sich in drei Teile:

Im ersten Teil werden einige Linien der Diskussion um Gemeinde und Diakonie skizziert. Im zweiten Teil soll paradigmatisch ein Reaktionsmuster auf die Krise der institutionalisierten Diakonie beleuchtet und in seinen Rückwirkungen auf die Gemeindepraxis diskutiert werden. Schließlich versuche ich, einen theologischen Orientierungsrahmen zu umreißen und entsprechende Handlungskriterien und -perspektiven zu bestimmen. Im Zuge der Ausführungen sollen zugleich in exemplarischer Weise Aufgaben für die Diakoniewissenschaft zumindest angedeutet werden.

## 1. Problemkreise und Linien der Diskussion um Gemeinde und Diakonie

Die Frage nach dem Verhältnis und dem Zusammenhang von Gemeinde als Ortsgemeinde und Diakonie durchzieht - wie ein roter Faden - die Diskussion um die Gestaltung sozialer Verantwortung im deutschen Protestantismus seit 1945. Die Neuordnung diakonischer Arbeit nach dem 2. Weltkrieg war wesentlich mit der Zielvorstellung verbunden, die als Erbe des 19. Jahrhunderts überkommene Kluft von Innerer Mission und verfaßter Kirche, von Diakonie und Gemeinde zu überwinden.

Gemeinde als "Bruderschaft in Aktion"[1] - unter diesem Titel hat EUGEN GERSTENMAIER ein Leitbild entwickelt, das die Integration von Gemeinde und Diakonie beinhaltete. GERSTENMAIER ging es darum, die bruderschaftliche Sozialgestalt von Kirche als Gemeinde zu konturieren und damit herkömmliche parochiale Versorgungsstrukturen sowie soziale Betreuungsmuster zu überwinden. Die Leitvorstellung der Gemeinde als "Bruderschaft in Aktion" zielte zugleich darauf, die Kräfte der Gemeinde gegen die Not im Alltag zu entfalten und damit Barmherzigkeit zu mobilisieren in einer Welt, die ohne Barmherzigkeit nicht menschlich leben kann.

Es war vor allem PAUL PHILIPPI, der dann den Zusammenhang von Gemeinde und Diakonie in systematischer Weise herausgearbeitet hat. PHILIPPI ging es um eine theologische Wesensbestimmung von Diakonie: Diakonie ist "christozentrische Diakonie"[2]. Der diakonisch bestimmten Christuswirklichkeit entspricht die christusgemäße, d.h. diakonisch strukturierte Gemeinde. Diakonie zielt auf die Bewährung der in Christus genahten Gottesherrschaft durch die Struktur zwischenmenschlicher Gemeinschaftsbeziehung und verdeutlicht mithin die soziale Leiblichkeit des Leibes Christi. Diakonie gilt in diesem Sinn nicht nur als ‚Lebens- und Wesensäußerung der Kirche', sondern als Lebensform von Kirche als Gemeinde. PHILIPPIS zentrales Anliegen läßt sich mit der doppelgliedrigen Formel zusammenfassen: Das Kennzeichen der Gemeinde ist die Diakonie - das Kennzeichen der Diakonie ist die Gemeinde als solidarische Gemeinschaft. PHILIPPI verortet also Diakonie im innergemeindlichen Lebensprozeß, der sein Zentrum im Abendmahl hat. Das Leitbild

---

1 EUGEN GERSTENMAIER, Zehn Jahre Hilfswerk. Rede bei der Zehnjahresfeier des Hilfswerkes der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Christus-Kirche in Berlin-Dahlem, 18. Oktober 1955, in: ders., Reden und Aufsätze, zusammengestellt anläßlich seines 50. Geburtstages am 25.8.1956, hg.v. Evangelischen Verlagswerk, o.O. o.J., 110ff.: 121.

2 PAUL PHILIPPI, Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf, Stuttgart 2. Aufl. 1975.

einer Gemeinde, die in sich diakonisch bestimmt ist und der Welt ein Beispiel gottgewollten Zusammenlebens gibt, wurde von PHILIPPI eindrucksvoll christologisch und eucharistisch-ekklesiologisch fundiert.

JÜRGEN MOLTMANN hat das Anliegen PHILIPPIS weitergeführt bzw. dynamisiert im Horizont einer Reich Gottes-Theologie, die durch die als messianisch begriffene Sendung Jesu Christi akzentuiert erscheint. MOLTMANN setzt der geläufigen Bestimmung von Diakonie als ‚Sozialanwaltschaft für die Schwachen' seine These entgegen: "Vor jeder Hilfe kommt die Gemeinschaft, und vor jeder Fürsorge steht die Freundschaft"[3]. Diakonie – so MOLTMANN – geschieht entsprechend in und durch heilende Gemeinschaft: "Offene Gemeinschaft heilt die sozialen Leiden der Isolation, Verachtung und Entfremdung und ist damit die Voraussetzung für die Heilung bzw. Linderung physischer Leiden."[4] In den Gemeinschaften der einander annehmenden Starken und Schwachen, Behinderten und Nichtbehinderten sollen die Momente der zeichenhaften Vorwegnahme des Reiches Gottes und des Widerstandes gegen dehumanisierende gesellschaftliche Tendenzen ihre Basis finden. MOLTMANNs Überlegungen schließen Kritik an der überkommenen institutionalisierten Diakonie, vor allem der Anstaltsdiakonie ein. Sie habe – gesellschaftlich gesehen – vorrangig eine kompensatorische Funktion. Die in den Sozialstaat integrierte Diakonie kompensiere die Ausgrenzung und Isolation, die die Industriegesellschaft produziere, und folge letztlich selbst der Logik der Ausgrenzung der Schwachen. Die Delegation der Diakonie an Verbände fördere zudem die Tendenz der Gemeinde, passiv zu verharren und Diakonie der Zuständigkeit der Profis zu überlassen. Dagegen richten sich MOLTMANNs Postulate einer "Diakonisierung der Gemeinde" und einer "Gemeindewerdung der Diakonie".[5]

Die programmatischen Forderungen MOLTMANNs werden praktisch-theologisch gegenwärtig am markantesten in der Konzeption der *Sozialpastoral* zur Geltung gebracht. Sozialpastoral stellt ein Paradigma gemeindlicher Praxis dar, das vor allem im katholischen Bereich intensiv diskutiert wird, aber natürlich darüber hinaus von Bedeutung ist. Sozialpastoral zielt auf eine solidarische Gemeindepraxis in bewußtem Bezug

---

3 JÜRGEN MOLTMANN, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, in: ders., Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 22ff.: 27.

4 Ebd., 38.

5 Ebd., 36.

zur sozialen Wirklichkeit. Den normativen Kern der Sozialpastoral bildet die ‚Option für die Armen'. Die ‚Option für die Armen' hat Phänomene fehlender Teilhabe im Blick, gründet in Gottes Vorliebe für die Armen, nimmt Marginalisierte als Subjekte ernst und zielt auf Teilhabe aller an den gesellschaftlichen Chancen. HERMANN STEINKAMP hat den profiliertesten Versuch unternommen, die vorrangige ‚Option für die Armen' in bezug auf die Verhältnisse hierzulande zu operationalisieren.[6] Er formuliert Richtungskriterien, die die Transformation bestehender Praxis in bessere, solidarischere Praxis anleiten können. Die Richtungskriterien sind als Gegensatzpaare dargestellt. Damit soll deutlich werden, daß es in der Praxis selten um ein Entweder-Oder, sondern meist um ein Mehr oder Weniger geht, also um einen Weg, um einen Lernprozeß. Das erste Gegensatzpaar lautet: Betroffenheit gegen Betreuung. Dem entspricht das zweite Gegensatzpaar: Selbstorganisation der Betroffenen gegen Aktivierung. Damit ist ein Weg vorgezeichnet, der vom Handeln für andere und von einer Aktivierung von Menschen zu beliebigen Zwecken - nach dem Motto: Hauptsache, Aktivitäten, egal welche - hinführt zur Wahrnehmung Betroffener. Es gilt, Menschen, die von fehlender Teilhabe und Leid betroffen sind, wahrzunehmen. Und es geht darum, die Kompetenz der Betroffenen zu erkennen und zu stärken. Betroffene - z.B. Alleinerziehende oder Arbeitslose - sind gegebenenfalls zu solidarischen Zusammenschlüssen zu bewegen. Komplementäre Betroffenheit (z.B. als Nocharbeitsbesitzer) und sekundäre Betroffenheit (etwa als Angehöriger eines Alkoholikers) sollten bewußt gemacht werden. Es geht in solchen Prozessen nicht zuletzt darum, mit den Augen der Armen und der Fremden sehen zu lernen und in dieser Perspektive herkömmliche gemeindliche Aktivitäten zu überprüfen.

Verbindlichkeit versus Geselligkeit, soziale Kreativität gegen Routinehandeln, Umkehr gegen Religion als weiche Sinnstiftung markieren weitere Gegensatzpaare, die sich m.E. - bei allen notwendigen Differenzierungen - als hilfreich erweisen, Gemeindepraxis kritisch zu beleuchten und Lernschritte auf dem Weg zu einer Gemeinde als "Substrat konkreter Solidarität"[7] anzuregen.

Quer zur realen Entwicklung seit 1945 stehend, zielen die exemplarisch skizzierten Konzeptionen - in je spezifischer Akzentuierung - auf

---

6 HERMANN STEINKAMP, Sozialpastoral, Freiburg i. Br. 1991, 73ff.

7 HERMANN STEINKAMP, Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994, 157.

die Integration von Gemeinde und Diakonie, auf die Überwindung der Abspaltung von Diakonie, Verkündigung und Liturgie.

Die genannten Konzeptionen haben Kritik erfahren. PHILIPPIs Konzentration auf den Binnenraum von Gemeinde erschien als konzeptionelle Engführung. Die Reaktionen auf MOLTMANNs postulatorische Thesen pendelten zwischen Faszination und Überforderung. Die ‚Option für die Armen' schließlich sieht sich mit dem Vorwurf konfrontiert, ihr eigne der Charakter des moralisierenden Appells. Im Durchgang durch solche Kritiken muß es darum gehen, die Impulse der bezeichneten Ansätze produktiv aufzunehmen, in einen tragfähigen Rahmen zu integrieren und angesichts gegenwärtiger Herausforderungen zu konkretisieren. Dies erscheint um so dringlicher, als sich die Stimmen mehren, die in der derzeitigen Krisensituation eine Zukunftsperspektive für die Diakonie entwerfen, in der die Gemeinden nur noch eine marginale Rolle spielen.

## 2. Ein paradigmatisches Reaktionsmuster auf die Krise institutionalisierter Diakonie

Bei der gegenwärtigen Krise der formal organisierten Diakonie - und der anderen etablierten Wohlfahrtsverbände - handelt es sich um eine Systemkrise. Die Diakonie ist gezwungen, sich gleichsam auf ein neues Spiel einzulassen. Die herkömmliche Spielstruktur des korporatistischen Arrangements zerbricht. Die Relationsstrukturen der organisierten Diakonie verändern sich in einschneidender Weise bzw. sind neu zu bestimmen. Die dominant werdende Marktsteuerung charakterisiert die neue Spielstruktur. Der Begriff des Kunden signalisiert die neue Entwicklung. Auf der Ebene der Ortsgemeinde schattet sich die angedeutete Veränderung am deutlichsten bei den Sozialstationen ab.

JOHANNES DEGEN hat jüngst - unter dem Titel "Kalkulierte Nächstenliebe"[8] - Thesen zur Zukunftsfähigkeit der Diakonie vorgelegt, die in gewisser Hinsicht als paradigmatisch gelten können. Die tendenzielle Aufhebung der Grenze zwischen dem "Sozialen" und dem "Wirtschaftlichen" bildet den Ausgangspunkt seiner Überlegungen. Alle Dienste der Diakonie, ob es sich um Krankenhäuser, um Sozialarbeit oder um ambulante Pflegedienste handelt, werden Teil der Dienstleistungsgesellschaft.

---

8 JOHANNES DEGEN, Kalkulierte Nächstenliebe. Welche Chancen hat die Diakonie auf dem Sozialmarkt, in: EK 30, 1997, 409ff.

> "Schon jetzt läßt sich sagen, daß nur jene Sektoren der Diakonie eine Überlebenschance haben, die unternehmerisch begriffen und gesteuert werden; die übrigen, häufig auf den Rahmen einer örtlichen Kirchengemeinde bezogenen Aktivitäten jedoch werden der privaten Wohltätigkeit vergangener Zeiten ähnlich sein, die zwar auch Sinn macht, auf dem wachsenden und immer professioneller bestimmten Sozialmarkt allerdings kaum eine Rolle spielt."[9]

Damit sich Diakonie auf dem deregulierten Markt behaupten kann, fordert DEGEN also eine Verstärkung des Unternehmerischen und setzt auf eine weitergehende Professionalisierung. Für den Bereich sozialer Dienstleistungen haben seiner Auffassung nach Netzwerk- und Verbundstrukturen mit hoher Vor-Ort-Verantwortung Zukunft. Die Grenzen zwischen stationären, ambulanten und teilstationären Diensten etwa im Pflegebereich werden hinfällig zugunsten systemisch angelegter Unternehmenskonzeptionen aus einer Hand.

Für den vorliegenden Zusammenhang ist deutlich, daß in den paradigmatischen Thesen DEGENs die Gemeinden ersichtlich keine Rollen spielen. Auch da, wo DEGEN von Verbundstrukturen mit hoher Vor-Ort-Verantwortung spricht, erscheinen die Ortsgemeinden nicht einbezogen. Kirchengemeindliche Aktivitäten – so DEGENs Prognose – werden den Charakter privater Wohltätigkeit vergangener Zeiten haben, beliebig, zufällig, nicht erwartbar, irrelevant für die Wohlfahrtsproduktion, eine vernachlässigbare Größe.

DEGEN spricht zweifellos Problemkreise an, die dringend der Bearbeitung bedürfen. Gleichwohl halte ich die Richtung, in die seine Überlegungen gehen, für problematisch. Mit den Anfragen an DEGEN sollen zugleich – zunächst eher implizit – die Notwendigkeit und Möglichkeiten gemeindlicher Diakonie angedeutet und soll eine Kultur des Zusammenwirkens zwischen unterschiedlichen Hilfeformen angemahnt werden.

Erstens: DEGENs Diakonieverständnis ist m.E. verengt. Die Verengung auf institutionalisierte Formen der Diakonie führt dazu, daß informelle Formen von Diakonie systematisch ausgeblendet werden. Die Okkupation des Diakoniebegriffs durch die institutionalisierte Diakonie hat zur Konsequenz, daß Ressourcen lebenspraktischer und sozialpsychischer Hilfeleistung im Sozialraum der örtlichen Kirchengemeinde notorisch unterschätzt werden.

---

9 Ebd., 410.

Zweitens: Die von DEGEN geforderte unternehmerische Umsteuerung ist in vollem Gange. Umbaumaßnahmen in diakonischen Einrichtungen – Umgestaltungen in der Rechtsform (u.a. Gründung von Tochtergesellschaften); Auslagerung von Arbeitsbereichen, die nun von privatwirtschaftlich strukturierten Unternehmen übernommen werden; Einführung betriebswirtschaftlicher Formen des Managements, detaillierter Kostenrechnung und der Qualitätskontrolle – sollen die Marktfähigkeit steigern. Sie bergen aber die Gefahr, daß die Leistungen zwar marktgängig werden, damit aber eben auch universell und austauschbar. Theologische Reflexion wird demgegenüber dazu beizutragen haben, den Eigensinn des Partikularen zu konturieren – und zwar vor allem in zweierlei Hinsicht: Zum einem, indem sie mithilft, Seelsorge, Räume inneren Wachstums, Leben mit Symbolen und Ritualen als integrale Bestandteile diakonischer Unternehmenskultur zu gestalten bzw. neu zu entdecken. Zum anderen geht es um die Bereitschaft und Fähigkeit, die Relationen zu Umweltsektoren – und damit auch und gerade zu Kirchengemeinden – bewußter zu gestalten, sozialräumliche Anbindung zu organisieren und das Spiel auf mehr Mitspieler abzustellen.[10]

Drittens können bei der Diskussion um die Zukunftsfähigkeit der Diakonie Problembestände nicht ignoriert werden, die in den letzten 30 Jahren in der Debatte um die sozialen Dienste zutage getreten sind. In der Diskussion um die Sozialarbeit z.B. wurden konzeptionelle Grenzen deutlich, wenn es um Aufgaben sozialer Integration, der Einbeziehung von Menschen in tragende personale Beziehungsnetze und um Fragen der Sinnfindung und Lebensorientierung geht. Entsprechend haben sich in der Sozialarbeit Konzeptionen herausgebildet, die wesentlich auf das Zusammenspiel formalisierter und informeller Hilfeformen, von professioneller Unterstützung, ehrenamtlichem Engagement und Selbsthilfe setzen. Es geht bei solchen Verknüpfungen und bei der Suche nach einer adäquaten Form von ‚Wohlfahrtsmix' nicht primär darum, gemeinschaftsbezogene Hilfepotentiale sowie zivilgesellschaftliche Assoziationen als Leistungsreserve für die Schließung von Versorgungslücken zu rekrutieren. Sie sind vielmehr als Grundlage und Ausdruck einer demokratischen und sozialen Kultur im Sinne lebensfördernder Strukturen wahrzunehmen und zu stärken. Ferner geht es darum, durch neue Kom-

[10] Vgl. HANS NOKIELSKI/ECKART PANKOKE, Post-korparative Partikularität. Zur Rolle der Wohlfahrtsverbände im Wohlfahrts-Mix, in: ADALBERT EVERS/THOMAS OLK (Hg.), Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen 1996, 142ff.

binationsformen verschiedener Handlungslogiken synergetische soziale Effekte zu erreichen.

Viertens: Die von DEGEN gekennzeichneten Entwicklungen dürfen die Frage nach Feldern sich konstituierender Solidarität jenseits von Staat und Markt nicht desavouieren, zumal dann nicht, wenn es um die Rekonstruktion des Sozialen in einer pluralistischen Gesellschaft geht. Ortsgemeinden haben, gerade weil sie nicht von vornherein durch die Universalität funktionaler Zweckmäßigkeit festgelegt sind, die Chance, zur Ausgestaltung von Feldern und Räumen sozialer Identität und gelebter Solidarität beizutragen. Die Chancen und Aufgaben der Ortsgemeinden ergeben sich in elementarer Weise daraus, daß sie in die alltäglichen Lebenszusammenhänge eingelassen sind. Überdies wird die gesellschaftliche Entwicklung – so steht zu befürchten – dafür sorgen, daß die Gemeinden unmittelbar und vermehrt mit den ‚Opfern der Zeit' konfrontiert werden. Die Frage wird sein, ob sich die Gemeinden für diese Opfer öffnen und ihre originäre diakonische Verantwortung wahrnehmen.

Was von Gemeinden erwartbar ist, wenn und insoweit sie sich von ihren geistlichen Grundlagen her leiten lassen, soll in einem dritten Teil herausgestellt werden.

## 3. Gemeinde und Diakonie im Horizont des Bundes

Ich versuche im folgenden, dem Spannungsfeld "Gemeinde und Diakonie" im Horizont des biblischen Bundesdenkens nachzugehen. Das Bundesdenken der Bibel – so meine These – ermöglicht eine Verheißung reflektierende theologische Beschreibung des gemeindlich-diakonischen Feldes. Es vermag gegenwärtige Praxis zu beleuchten und erweist sich im Blick auf heutige Problemstellungen in spezifischer Weise als konstruktiv. Es eröffnet eine Perspektive, in der Gemeinde und Diakonie zueinander finden können.

Die Bundesvorstellung erschließt einen Orientierungshorizont, in dem Konzentration und Weite, Deutlichkeit und Offenheit keine einander ausschließenden Gegensätze darstellen. Sie ermöglicht einen Orientierungsrahmen, der Differenzen und Spannungen produktiv werden lassen kann. Die Weiträumigkeit der Bundesvorstellung erlaubt es, unterschiedliche Momente miteinander zu verknüpfen und damit traditionelle Polarisierungen und Dichothomien hinter sich zu lassen. Das Bundesdenken

vermag schließlich eine integrale Perspektive zu eröffnen, in der die produktiven Ansätze GERSTENMAIERS, PHILIPPIS, MOLTMANNS und STEINKAMPS aufgenommen und weitergeführt werden können.

Was zeichnet das biblische Bundesdenken aus? Welche Grundmomente, Wahrnehmungs- und Handlungsperspektiven liegen in ihm beschlossen? Ich stelle einige Aspekte heraus, denen für das Themenfeld "Gemeinde und Diakonie" besondere Bedeutung zukommt:

- Der spannungsvolle Zusammenhang von Gotteserkenntnis bzw. Gottesdienst, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit,[11] der die biblische Tradition insgesamt durchzieht, kommt im Bundesgedanken in verdichteter Weise zum Ausdruck.

- Die Bundeskategorie umschließt und begründet den differenzierten Zusammenhang von ‚vertikaler' und ‚horizontaler' Dimension. Das vorgängige Handeln Gottes ermöglicht und fordert Leben in Vertrauen und Verantwortung und Handeln als Gestaltung des Gewährten. Gottes Bund ist wesentlich Gottes Selbstverpflichtung. Gott ist und bleibt seiner Schöpfung in unverbrüchlicher Treue zugewandt. Der Bund erschließt die gefährdete Schöpfung als Lebensraum.[12] Er begründet ein Leben in Vertrauen und impliziert, daß Gott die Menschen – trotz ihres Versagens, ihres nicht bundeskonformen Verhaltens – für bündniswürdig und bündnisfähig hält. Gott erwählt den Menschen zur Bundspartnerschaft und darin zu einem Leben in der Freiheit schöpferischer Verantwortung.[13]

- Die Bundesvorstellung enthält und ermöglicht eine tragfähige Balance von Individualität und Sozialität. Angesichts eines Individualisierungstrends, der mit Narzißmus zwar nicht identisch ist, gleichwohl aber die Hemmschwelle zum Ausleben egoistischer Motive absenkt,

---

11 Vgl. MICHAEL WELKER, Gottes Geist. Theologie des Heiligen Geistes, Neukirchen-Vluyn 1992, 109ff.; PAUL D. HANSON, Das berufene Volk. Entstehen und Wachsen der Gemeinde in der Bibel, Neukirchen-Vluyn 1993.

12 Vgl. ROLF RENDTORFF, "Bund" als Strukturprinzip in Genesis und Exodus, in: ders., Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments, Neukirchen-Vluyn 1991, 123ff.

13 KARL BARTH hat diesen Gedanken zum Grundzug seiner Anthropologie gemacht. Vgl. WOLF KRÖTKE, Gott und Mensch als "Partner". Zur Bedeutung einer zentralen Kategorie in KARL BARTHs Kirchlicher Dogmatik, in: ZThK, Beih. 6: Zur Theologie KARL BARTHs. Beiträge aus Anlaß seines 100. Geburtstags, 1986, 158ff.

zielt das Bundesdenken darauf ab, daß das Leben des einzelnen durch eine ‚haltende Kultur?[14] gefördert wird.

- Der Bund ist diejenige soziale Form, in der Gott an den Menschen festhält und Menschen einander verbunden bleiben – durch Barmherzigkeit und Gerechtigkeit sowie durch Ausgestaltung der Liebe und des Rechts.

- Die in der Bundesvorstellung eingelassene Solidaritätsverpflichtung weist eine Konzentration auf das Binnengefüge des Volkes Gottes bzw. der Gemeinde auf. Zugleich aber ist die Verpflichtung zur Solidarität durch einen grenzüberschreitenden Grundzug charakterisiert.[15]

- Im Paradigma des Bundes gedacht, erweisen sich Hilfehandeln und helfende Beziehungen als Ausdruck bundesgenossenschaftlicher Solidarität. Diakonie erscheint von daher als partnerschaftliches Beistandshandeln, das die Achtung des anderen als von Gott gemeinten und geliebten Partners des Bundes voraussetzt und zur Geltung bringt.

- Das biblische Bundesdenken beinhaltet und fordert anamnetische Solidarität. Es impliziert das Eingedenken fremden Leids und der erinnerung an die Opfer. Es vermag damit der gegenwärtig sich ausbreitenden kollektiven Amnesie produktiven Widerstand zu leisten.[16]

- Der Bund weist im Horizont einer pluralistischen Gesellschaft in eine Praxis ein, in der Gemeinden soziale Identität ausbilden, zu öffentli-

---

14 Vgl. FRIEDRICH W. BARGHEER, Was Menschen-Leben hält und trägt. Kirchliche Gemeindepraxis (und andere Lebenspraxen) im Licht von ROBERT KEEGANs Konzept der Haltenden Kultur, Hamburg 1997.

15 Darauf hat am Beispiel des Bundesrechts Israels F.-W. MARQUARDT aufmerksam gemacht: Die "Ausgestaltung, die das Bundesrecht in Israel bekam, zeigte seine grenzüberschreitenden Tendenz, *gerim we-toschavim* sind mit umfaßt; im Bund ist nicht nur Volksrecht, auch Völkerrecht konzipiert; gerade im Bund transzendiert (sich) Israel auch, öffnet es sich nach außen" (FRIEDRICH-WILHELM MARQUARDT, Entwurf zu einer christlichen Theologie des Bundes, in: Lernen in Jerusalem, Lernen mit Israel: Anstöße zur Erneuerung in Theologie und Kirche, hg.v. MARTIN STÖHR, Berlin 1993, 93ff.: 106f.). Zur grenzüberschreitenden Dynamik des Bundesgedankens vgl. u.a. auch Jes 42,6.

16 Vgl. JOHANN BAPTIST METZ, Memoria passionis. Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung, in: HANS-PETER MÜLLER (Hg.), Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen, Stuttgart 1997, 109ff.

chen Selbstbindungen und zur Abstimmung mit anderen sozialen Identitäten fähig werden.[17]

Kirchlich-christliche Praxis gestaltet sich kraft der Bundesverheißung. Sie hat zu bezeugen, daß Gott über alle Abgründe der Geschichte und über alles Versagen hinweg mit seiner Schöpfung und jedem einzelnen im Bunde ist und bleibt. Christliches Handeln soll als menschliches Tun anzeigen, "daß Gott keinen seiner Partner vergessen hat"[18]. Es vollzieht sich zugleich als Eintreten für bundeskonforme Lebensverhältnisse. In exemplarischer Weise sei verdeutlicht, was es - vor allem im Raum der Gemeinde - heißen kann, Gottes Bund insbesondere diakonisch-aktional zu entsprechen und welche Perspektiven und Aufgaben sich damit ergeben.

*3.1 Gemeinde und Diakonie im Zeichen der Bundespartnerschaft*

Christliche Gemeinde gestaltet sich in und durch Bundespartnerschaft. Im Zeichen des Bundes stellt sich Gemeinde als Gemeinde von "confoederati"[19] dar, um einen Ausdruck des Heidelberger Foederaltheologen CASPAR OLEVIAN aufzunehmen. In dieser Perspektive sucht Gemeinde die Würde des einzelnen als Bundespartner Gottes zu bewahren. Sie achtet auf individuelles Leiden und bringt in wechselseitiger Bezeugung zur Geltung, daß keiner ohne den anderen auf dem Weg zur Erfahrung vertiefter Menschlichkeit sein kann. Der herrschaftskritische Grundzug der Bundespartnerschaft gebietet die Suche nach herrschaftsarmen Formen von Hilfe und führt zu einer Betonung der partnerschaftlich-kommunikativen Struktur von Diakonie. Dies schließt notwendig ein, daß die Subjekthaftigkeit der Betroffenen geachtet und deren Kompetenz zur Geltung gebracht wird. Behinderte z.B. sind als Träger von Charismen, als Zeugen und Partner des Bundes zu erkennen.

In bundespartnerschaftlicher Perspektive erscheint einerseits das Anliegen des Kundenbegriffs aufgehoben. Das relative Recht des Kundenbegriffs, der in der Diakonie erstaunlich rasch und weithin unkritisch rezipiert worden ist, liegt in der Betonung der Subjekthaftigkeit und Eigenständigkeit des Hilfesuchenden. Im Paradigma der Bundespartnerschaft sind diese Momente gewahrt. Zugleich aber wird die Verengung

---

17 Vgl. MICHAEL WELKER, Kirche im Pluralismus (KT 136), Gütersloh 1995, 53ff.

18 WOLF KRÖTKE, a.a.O., 174.

19 Zit. n. JÜRGEN MOLTMANN, Covenant oder Leviathan. Zur Politischen Theologie der Neuzeit, in: ZThK 90, 1993, 299ff.: 304.

auf Markt- und Vertragskategorien vermieden. Mit dem Gedanken der Bundespartnerschaft wird andererseits die der Struktur helfenden Handelns inhärente Asymmetrie ebensowenig überspielt wie die Tatsache, daß in der sozialen Praxis verschiedene Rollen wahrzunehmen sind. Asymmetrie und komplexe Rollenbeziehungen erscheinen freilich umgriffen, begrenzt und durchformt durch das vom Glauben geprägte Bewußtsein von der vorgängigen Solidarität der Sünder und der als Resonanz von Verheißung zu verstehenden bundesgenossenschaftlichen Solidarität.

*3.2 Handeln in Grenzüberschreitung*

Die Bundesvorstellung befreit und drängt zu einem Handeln in Grenzüberschreitung. Diese These schließt drei unterschiedliche Aspekte in sich: Zum einen ist damit die Alternative abgewiesen, nach der die Diakonie entweder in den Binnenbezügen der Gemeinde oder in deren Außenverhältnis verortet ist. Diese Alternative ist falsch. Vielmehr geht es darum, daß die Gemeinde zunächst selbst als soziales Feld und als Feld der Selbstüberschreitung in Betracht kommt. Je mehr dies geschieht, desto erfahrungshaltiger und dynamischer wird sich die Bezeugung des Bundes nach außen gestalten können.

Gemeinde als soziales Feld – damit sind Chancen und Aufgaben generationenübergreifender und soziale wie kulturelle Grenzen überschreitender Lernprozesse in den Blick genommen. Entgegen der zunehmenden Flucht ins rein Private, entgegen dem Trend zur Schließung sozialer Beziehungen und der Abschottung kultureller Milieus gegeneinander hat die Ortsgemeinde die Möglichkeit und die Aufgabe, zur Gestaltung von Sozialräumen beizutragen, in denen ganz verschiedene Menschen einander von Angesicht zu Angesicht begegnen. In Begegnungen von Alten und Kindern, Kranken und körperlich Gesunden, Einheimischen und ausländischen Flüchtlingen können Vorurteile, Abwehrhaltungen und Berührungsängste angebaut werden. Die Annäherung an die Welt des anderen bildet die Grundlage dafür, daß das Prinzip "gleich und gleich gesellt sich gern" durchbrochen und die christliche Gemeinde als Ort erfahren werden kann, an dem die Anerkennung des anderen geschieht und die Teilnahme am anderen Leben inszeniert wird. Die Ausgestaltung von Kindergärten zu Nachbarschaftszentren, in denen schulpflichtige Kinder und Jugendliche ebenso Zugang haben wie Großmütter und Großväter, diakonische Praktika von Konfirmadinnen und Konfirmanden, die für eine Zeit in Pflegeheimen mithelfen und Behinderteneinrichtungen be-

suchen, sind Beispiele für die geforderten Begegnungsräume und Lernprozesse. Die Inszenierung grenzüberschreitender Lernprozesse hat zur Voraussetzung, selbstselektive Muster aufzudecken, die eine Kirchengemeinde als Organisation, das kerngemeindliche Milieu und die Kommmunikationsmedien von Gruppen bestimmen, um daraufhin nach Kommunikationsformen und Handlungsprioritäten unter dem Kriterium der Wahrnehmung des signifikant anderen zu fragen.

Grenzüberschreitende Diakonie umfaßt zum anderen die Zumutung, Not in ihren strukturellen Ursachen zu begreifen. Gemeinde wird ihren Schwerpunkt zum einen darin sehen, zur Ausgestaltung eines personalen Beziehungsnetzes beizutragen. Testfall für die Wahrnehmung struktureller Zusammenhänge ist zum anderen die Bereitschaft, Entwicklungen im sozialen Umfeld als Herausforderungen für die Gemeinde zu erkennen. In den Gemeinden vor Ort wird es etwa verstärkt darum gehen müssen, die Analysen und Perspektiven des Sozialworts der Kirchen[20] im Blick auf das jeweilige Gemeinwesen zu konkretisieren. Dazu gehört ein sorgfältiges Observatorium der Armut vor Ort – freilich gewiß nicht nur ein Observatorium. Eine durch die ‚Option für die Armen' geschärfte Wahrnehmung muß ihren Niederschlag auch finden in einem zu intensivierenden Diskurs über die Verteilungsfragen in unserer Gesellschaft, der notwendigerweise eine ethische Bearbeitung des Phänomens Reichtum zu implizieren hat.

Der Bundeslogik entspricht es schließlich, in Gemeinden und Einrichtungen diakonische Vollzüge offen zu halten für eine Zusammenarbeit mit allen Menschen guten Willens. Um der Zuwendung zu Hilfebedürftigen willen bedarf es der Kooperation mit Menschen, die aus nicht explizit christlichen oder anders geprägten Motiven helfen. In diesem Zusammenhang wird die Aufgabe dringlich, den interkonfessionellen Dialog zur Theologie und Praxis der Diakonie zu erweitern, um im Rahmen des interreligiösen Dialogs Äquivalente zur Diakonie herauszuarbeiten und deren Status innerhalb des jeweiligen religiösen Bezugssystems zu bestimmen. Dabei kann es nicht darum gehen, nach Art eines reduktionistischen Weltethosunternehmens zu verfahren, sondern Verstehen des anderen zu ermöglichen mit dem praktischen Ziel, Kooperationsmöglichkeiten auszuloten und einander anzureizen zur Liebe (Hebr 10,24).

---

20 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), hg.v. Kirchenamt der EKD und v. Sekretariat des Deutschen Bischofskonferenz, Hannover/Bonn 1997.

*3.3 Lebensraumorientierte Netzwerkhilfe*

Der Bundesgedanke läßt die Gemeinde im Sinne einer ‚haltenden Kultur? verstehen. Durch Symbole und Rituale wird daran erinnert, was das Leben hält und trägt. In diakonaler Hinsicht gilt es, zur Ausformung einer ‚haltenden Kultur' dadurch beizutragen, daß Beziehungsnetze gestiftet, gestärkt und ergänzt werden. Es erscheint einerseits notwendig, den Bezug zu informellen Hilfeformen in den Primärgruppen zu rekonstruieren und andererseits auf die Auswirkungen neuer Formen von Netzwerkbildungen zu achten.

Die Basis der traditionellen Kirchengemeinden bilden die Häuser, die Familien, in denen soziale Verantwortung wesentlich verortet war. Angesichts tiefgreifender Veränderungen gilt es wahrzunehmen, ausdrücklich anzuerkennen und zu fördern, was an Hilfe etwa in Familien geschieht. Im Blick auf die häusliche Pflege soll dies veranschaulicht werden.

Im Bereich der häuslichen Pflege ist klargeworden, daß es sich dabei keineswegs nur um einseitige Versorgungsleistungen handelt, sondern in den meisten Fällen um einen Interaktionsprozeß, in dem sich im Sinn eines mehrpoligen Netzes von Mitwirkenden der Pflegeprozeß vollzieht. Das Pflegedreieck – professionell pflegende Person, Angehörige, gepflegte Person – ist in gemeindediakonischem Horizont zu ergänzen durch ein umgreifendes Unterstützungsnetzwerk. Besuchsdiensten und Hospizdiensten kommt die Aufgabe zu, das familiäre Netzwerk zu stärken, gegebenenfalls neue Fäden einzuziehen, Brücken zu anderen Netzwerken herzustellen und die Betroffenen zu begleiten. Seelsorge hat Hilfestellung zu leisten bei der Einstellung auf eine Situation, in der Stories abbrechen und bisherige Skripts des Lebens verändert werden müssen. Rituale – Segenshandlungen etwa – sollten in ihrer Kraft zum Leben und zum Sterben neu entdeckt werden. Mit solchen elementaren Hinweisen ist auch die Notwendigkeit markiert, die Verengung auf eine nur körperbezogene Pflege zu überwinden, und danach zu fragen, wie berufliche Arbeit im Rahmen einer Sozialstation in eine Konzeption lebensraumorientierter Netzwerkhilfe eingebunden werden kann.

Gilt es, den Bezug zu informellen Hilfeformen in Primärgruppen zu rekonstruieren, so sieht sich die Ortsgemeinde zugleich mit neuen Formen sozialer Netzwerkbildungen konfrontiert. Traditionelle Sozialformen und Milieus – Familien, Nachbarschaften, Klassen –, in denen Solidarität verankert war, erodieren, lösen sich auf, verändern sich. Im Zeichen des Individualisierungsprozesses entsprechen soziale Netzwerke zu-

nehmend weniger den traditionellen Beziehungsmustern. Sie erwachsen vielmehr aus Eigenentscheidungen, werden Gegenstand der Wahl. Sie bilden sich aufgrund der Ähnlichkeit von Interessen und entziehen sich lokalen Einbindungen. Damit sind einerseits Grenzen ortsgemeindlicher Arbeit gegeben. Andererseits kommt der Ortsgemeinde gerade die Aufgabe zu, auf die Gruppen zu achten, für die der soziale Nahraum nach wie vor von hohem Wert ist: die Kinder, die alten Alten und die Menschen, deren sozialer Möglichkeitsspielraum stark eingeschränkt ist und die nicht die Ressourcen haben, die Einbindung in soziale Zusammenhänge selbst zu bewerkstelligen.

*3.4 Selbsthilfegruppen und Initiativgruppen Raum geben*

Produktive und innovative Formen von Hilfe haben sich in den letzten Jahren in Gestalt von Selbsthilfegruppen und sozialen Initiativgruppen etabliert. Sie stehen nicht selten in Spannung zu Kirchengemeinden und den eingespielten gemeindlichen Mentalitäten und Handlungsmustern.

Initiativgruppen etwa, die mit sogenannten Randgruppen arbeiten, werden häufig selbst an den Rand der Gemeinde gedrängt. Konflikte entstehen oft dadurch, daß die Motive der Beunruhigung und Mobilisierung, die für Initiativgruppen kennzeichnend sind, im Widerspruch stehen zu den Bedürfnissen nach Kontinuität und Harmonie, Stabilisierung und Vergewisserung, die im Bereich der Kirchengemeinden dominant erscheinen. Gruppen geraten von seiten der Kirchengemeinde häufig mit der Frage nach ihrer christlichen Identität unter Druck, während sie selbst die Relevanz des christlichen Glaubens für bedrängende Weltprobleme und konkrete Leidenserfahrung einklagen. Initiativgruppen – Asylgruppen, Dritte-Welt-Gruppen, Umweltgruppen – machen die Kirche sensibel für Gefahren der Gegenwart. Kirchen und Gemeinden sollten umgekehrt – jenseits vereinnahmender Bestrebungen, – solchen Gruppen Schutz gewähren und Rückhalt und dazu beitragen, deren Anliegen zu verbreiten. Wir haben zudem gerade von Selbsthilfegruppen zu lernen, wie Hilfe gehen kann. Selbsthilfegruppen verdeutlichen das Potential des Handelns aus Selbstbetroffenheit und Leidensgenossenschaft. Sie basieren auf dem Prinzip der Selbstorganisation Betroffener und Mitbetroffener. In Selbsthilfegruppen kann geschehen, was LUTHER die eigentliche Seelsorge genannt hat: mutua consolatio fratrum, die wechselseitige Tröstung von Brüdern und Schwestern.

Die Nähe der Selbsthilfegruppe zur christlichen Gemeinde liegt in Jesus selbst, in seinem Umgang mit den Aussätzigen und in dem Vertrauen, das Erniedrigte und Beleidigte ihm entgegenbrachten.[21]

Die Kirchenasyle bieten die markantesten Beispiele dafür, daß und wie sich Kirchengemeinden für Anstöße sozialer Initiativgruppen öffnen. Um so wichtiger erscheint es, solche Erfahrungen systematisch aufzuarbeiten. Paradigmatisch ist zu rekonstruieren, welche Bedingungen gegeben sein müssen, damit sich diakonale Prozesse und öffentliche Selbstfestlegungen in Gemeinden vollziehen können und wie Konflikte ausgehalten und bearbeitet werden können, mit denen zumal dann zu rechnen ist, wenn Fremde ins Spiel kommen.

### *3.5 Ehrenamtlichkeit fördern*

Gottes Bund bezeugen – damit sind Fragen aufgeworfen nach entsprechenden kirchlichen Strukturen, mehr aber noch nach Menschen, die bereit sind, zu bezeugen, daß Gott keinen seiner Partner vergessen hat. Dem Thema ‚Ehrenamtlichkeit' kommt in diesem Zusammenhang besondere Bedeutung zu. Die Zukunft vor allem der Gemeindediakonie hängt wesentlich davon ab, daß die Tätigkeit von ‚Laien', von freiwillig engagierten Menschen neu gewichtet, anerkannt und gefördert wird. Entscheidend wird sein, ob es gelingt, vorhandene Gaben zu wecken, in Anspruch zu nehmen und mit Aufgaben, die sich in der Gemeinde sowie ihrem Umfeld stellen, zu vermitteln.

Einerseits ist insgesamt die Bereitschaft zur Übernahme öffentlicher Ehrenämter und zur Mitarbeit in vorstrukturierten kirchlichen Arbeitsfeldern sowie zur Übernahme langfristig verpflichtender Aufgaben in der traditionellen Wohlfahrtspflege tendentiell eher rückläufig. Andererseits zeichnet sich seit einiger Zeit ein neues Verständnis von Ehrenamtlichkeit ab. Dabei geht es weniger um eine in Stand und Ehre begründete Verpflichtung zur Hilfe, als vielmehr um eine Solidarisierungsfähigkeit, wie sie sich auf der Basis von Mitbetroffenheit entwickeln kann. Das spezifische Profil ehrenamtlicher Tätigkeit läßt sich als ‚situative Kompetenz' verstehen, als Bereitschaft, persönliche Nähe, Zuwendung und Zeit zugunsten anderer zu investieren. Die ‚neuen Ehrenamtlichen' lassen sich nicht mehr als Erfüllungsgehilfen bei Aufgaben einspannen, die andere – Pfarrer etwa – vorgeben. Aufgaben, Handlungsziele und Handlungsformen müssen vielmehr gemeinsam vereinbart werden.

---

[21] Vgl. JÜRGEN MOLTMANN, Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie, München 1991, 257.

Eine neue Gewichtung der Ehrenamtlichkeit im sozialen Bereich ist notwendig. Sie sieht sich freilich dem Verdacht ausgesetzt, Professionalität und fachliche Standards zu unterminieren, den Wegfall von Stellen zu kompensieren und dem Diktat der Rationalisierung und des Rotstifts zu unterliegen. Solche Vorwürfe und Verdachtsmomente sind keineswegs unbegründet. Es kommt insofern darauf an, die Diskussion um die Ehrenamtlichkeit nicht primär unter finanziellen Gesichtspunkten zu führen und kreative Modelle der Kooperation zwischen Ehrenamtlichen und Professionellen zu entwickeln. Notwendig erscheint ein Bündnis zwischen freiwillig und professionell Tätigen zugunsten derer, die auf Beistand und Unterstützung angewiesen sind. Dabei sind die jeweils spezifischen Möglichkeiten, Kompetenzen und Grenzen zu achten. Es gilt die unterschiedlichen Erfahrungen, Möglichkeiten und Kompetenzen im Sinne der Komplementarität zur Geltung zu bringen. Zu verstärken sind schließlich die Bemühungen um eine Konzeption von Professionalität vor allem im Feld der Sozialarbeit, die die Förderung und Begleitung freiwilligen sozialen Engagements dezidiert einschließt.

Die ‚neue Ehrenamtlichkeit' ist häufig durch eine spezifische Motivationsstruktur gekennzeichnet. Die Bereitschaft, Nähe, Zuwendung und Zeit zugunsten anderer zu investieren, erscheint verbunden mit eigennützigen Motiven. Ehrenamtliche wollen ihre Tätigkeit für sich selbst als nutzbringend und bereichernd erleben. Entsprechend setzen Strategien zur Gewinnung von Ehrenamtlichen zunehmend darauf, den Gewinn sozialer Tätigkeit für den freiwillig engagierten herauszustellen. Diakonie soll Spaß machen. Werbeaktionen mit dem Titel "Das bringt *mir* was" markieren den neuen Trend. Es entspricht durchaus dem Selbstverständnis von Diakonie, den Lebens- und Erfahrungsgewinn zu betonen, den Helfende erwarten können. Die Motivation der Selbstentfaltung und Selbstverwirklichung durch soziale Tätigkeit sollte nicht vorschnell theologisch perhorresziert, sondern positiv gedeutet werden. Nicht zuletzt in Aufnahme feministischer Kritik an einer herkömmlichen, besonders Frauen zugemuteten und von Frauen internalisierten Selbstaufgabeideologie ist Selbstverwirklichung als Entfaltung der von Gott geschenkten Gaben zu verstehen. Es gilt freilich auch nüchtern daran zu erinnern, daß Diakonie keineswegs nur Spaß macht, sondern häufig in belastende Krisensituationen hineinführt. Helfer brauchen deshalb Rückhalt. Sie benötigen Räume und Erfahrungen der Entlastung und Ermutigung. Diakonie beinhaltet schließlich eine Zumutung, die sich gegen die sarkische Existenz des Menschen richtet. Sie ist darum auf

ein Kraftfeld angewiesen, in dem sich die Umkehr und die Befreiung zur Diakonie immer neu ereignen können.

### *3.6. Verkündigung und Diakonie*

Die Bezeugung des Bundes Gottes geschieht in unterschiedlichen Dimensionen – in Verkündigung und Diakonie. Verkündigung und Diakonie sind gleichursprüngliche und gleichwertige Vollzüge des gemeindlichen Zeugnishandelns. Diakonie darf also nicht als Mittel zum Zweck der Mission funkionalisiert und damit pervertiert werden. Umgekehrt freilich erscheint es nicht weniger problematisch, Diakonie und Verkündigung voneinander zu scheiden und apart auf unterschiedliche Funktionsbereiche zu verteilen. Der Bezeugung des Bundes entspricht vielmehr die wechselseitige Durchdringung von Diakonie und Verkündigung. Verkündigung und Diakonie kommentieren, fordern und vertiefen einander wechselseitig.

Angesichts der Zweideutigkeit diakonischen Handelns weist die Verkündigung auf den Grund der Diakonie hin und benennt, in welcher Hoffnungsperspektive Diakonie geschieht. Mit dem Zuspruch der freien Gnade Gottes kommt zugleich der notwendige Widerspruch und heilsame Einspruch Gottes gegenüber den menschlichen Erfolgskonzeptionen und Mißerfolgsresignationen zu Wort. Verkündigung macht Mut: "Das scheinbar Hoffnungslose ist das Material, mit dem unser Gott handelt." Und: "Gott bestimmt den Wert eines Menschen nicht aufgrund von Kenntnissen und Eigenschaften" (ULRICH BACH). Der Verkündigung kommt es zugleich zu, gesellschaftlich Verdrängtes ans Licht zu holen und dehumansierende Strukturen aufzudecken. In der Diakonie hat die Kirche umgekehrt Gelegenheit, wenigstens zeichenhaft ihre Hoffnung zu verwirklichen und den Inhalt ihrer Botschaft sichtbar zu machen.

Notlagen sind heute vermehrt mit Sinn- und Identitätskrisen verbunden. Nicht zuletzt deshalb gilt es, neu zu entdecken und zur Geltung zu bringen, "daß die Rede von Gott prinzipiell ohne die Praxis der Diakonie nicht Rede von Gott ist und daß die Praxis der Diakonie immer der Ort ist, wo von Gott die Rede sein kann und darf"[22].

---

[22] OTMAR FUCHS, Heilen und Befreien. Der Dienst am Nächsten als Ernstfall von Kirche und Pastoral, Düsseldorf 1990, 45.

*3.7 Das Leben feiern*

Der Gottesdienst ist der grundlegende Akt, Leben im Zeichen des Bundes zu bezeugen und zu feiern. Gottesdienst ist heiliges Spiel. Menschen werden der Treue Gottes neu versichert und in den Machtbereich der Liebe hineingezogen. Liturgie heißt Lebensinszenierung, Feier und Formung des Lebens, Spiel der Hoffnung angesichts der Verletzlichkeit und Bedrohtheit des Lebens. Diakonie ist auf die Spiritualität angewiesen, die im gottesdienstlichen Geschehen eröffnet wird. Umgekehrt muß sich die diakonische Dimension des Gottesdienstes vor allem darin erweisen, daß Betroffene Leidenserfahrungen authentisch zur Sprache bringen können, daß Räume zur Klage eröffnet werden und das Herrenmahl als Sakrament der Erinnerung und Hoffnung gefeiert wird.

Im Mahl des Bundes wird deutlich, daß Kirche, daß christliche Gemeinde Erinnerungsgemeinschaft ist. Die Erinnerung an die Passion Christi führt zum Eingedenken fremden Leids und ist so Widerstand gegen eine kulturelle Amnesie, gegen eine kollektive Gedächtnislosigkeit und gegen eine Kultur der Teilnahmslosigkeit. Im Abendmahl erfahren Menschen die Grundmacht der Liebe, die Leben auch dann noch trägt, wenn es verletzt ist und in den Tod ausläuft. Das eucharistische Brot nährt zur Liebe. Und es nährt die Hoffnung, die sich weigert, irgendjemand als hoffnungslosen Fall aufzugeben. Das Brot des Abendmahls nährt eine Hoffnung, die es ermöglicht, auch dann bei einem leidenden Menschen zu bleiben, wenn das Machen an seine definitive Grenze gekommen ist. Die Feier des Bundes stiftet schließlich zur Arbeit an bundeskonformen Strukturen des Sozialen und Politischen an.

*3.8 Kultur des Zusammenwirkens*

Gottes Bund diakonisch-aktional zu entsprechen – dies weist in unterschiedliche Öffentlichkeitssphären hinein. Es gilt zu unterscheiden, um sich nicht gegenseitig zu überfordern, sondern in Verschiedenheit gemeinsam zielgerichtet zu handeln. Die Ortsgemeinde stößt auch bei optimaler Realisierung ihrer diakonischen Möglichkeiten an Grenzen. Notwendig sind Verbundsysteme zwischen institutioneller Zuständigkeit und situativer Betroffenheit. Als erforderlich erweisen sich Netzwerkbildungen zwischen Kirchengemeinden, Initiativgruppen und diakonischen Einrichtungen, in denen es in neuen Verknüpfungen und Ergänzungen von Gaben, Kompetenzen und Hilfeformen darum geht, Gottes Bund zu bezeugen.

Im Zeichen des Bundes und der Bundespartnerschaft und in Einübung von Bündnisfähigkeit - so ist zu hoffen - läßt sich das Spannungsfeld "Gemeinde und Diakonie" gestalten - so daß Spannungen produktiv werden und durch die Kombination unterschiedlicher Handlungsformen synergetische Effekte entstehen. Die vielfältigen Schritte, die notwendig sind, damit Gemeinden ihre originäre diakonische Verantwortung wahrnehmen und die institutionalisierte Diakonie die Relationen zu den Gemeinden neu gestaltet, sind umgriffen von der tröstenden und befreienden Einsicht MARTIN LUTHERS:

> "Es wird aber ein Mangel unter uns bleiben, daß wir es nicht vollkommen tun können, wie es Christus getan hat. Er ist die reine, helle Sonne, darin kein Nebel ist; dagegen ist unser Licht kaum wie ein angezündeter Strohhalm gegen diese Sonne. Dort ist ein glühender Backofen voll Feuers und vollkommener Liebe; dennoch ist er zufrieden, wenn wir nur ein Kerzlein anzünden und uns ein wenig stellen, als wollten wir die Liebe hervorleuchten und brennen lassen. Dies ist nun der Mangel, den wir alle untereinander sehen und spüren; aber darum soll beileibe niemand urteilen und sprechen: 'da ist nicht Christus'! ... Er könnte uns wohl verdammen um unserer Torheit willen; dennoch ... wirft er uns ... nicht hinweg, sondern tröstet uns".[23]

[23] MARTIN LUTHER, Kirchenpostille. Sermon von der Beichte und dem Sakrament (Gründonnerstag 1524), WA 15, 499f.

Heinz Schmidt

# ETHIK UND DIDAKTIK DER DIAKONIE – PERSPEKTIVEN FÜR DIAKONISCH-SOZIALES LERNEN

„Die Schülerinnen und Schüler sollen lernen,
- daß sich diakonisches Handeln aus der Bibel ableitet,
- daß es im Horizont des Reiches Gottes geschieht,
- daß es auf eine bessere Zukunft ausgerichtet ist,
- daß diakonisches Handeln eine Aufgabe jedes einzelnen Christen in der Gemeinschaft der Gläubigen ist.“ [1]

So lauten die wichtigsten Lernintentionen eines erst kürzlich veröffentlichten Unterrichtsentwurfes für das 9. Schuljahr (Sekundarstufe I) zum Thema: „Diakonie – Wer ist mein Nächster?“. Als Begründung für diese Zielsetzung wird auf Jesu Diakonie verwiesen, in der das Interesse am einzelnen Menschen mit der Verkündigung der Gottesherrschaft verbunden gewesen sei. „Damit taucht die Diakonie in die Zukunft des Reiches Gottes ein, das mit der messianischen Sendung Jesu (Lk 4,18f) in der Geschichte schon begonnen hat.. Das Wissen um das Reich Gottes, wie es durch Jesus Christus auf Erden anbricht, ist die Triebfeder der Diakonie und des diakonischen Handelns“.[2] Wenn auch die Verwirklichung des Reiches Gottes nicht von diesem Handeln abhänge, so sei diakonisches Handeln ein *notwendiges Tun* der Menschen, die sich von dieser Botschaft ansprechen ließen.

Soweit die Begründung der Zielsetzung. „Das notwendige Tun“ wird sodann ethisch als Nächstenliebe qualifiziert (vgl. Lk 10,28). Wie sich diese konkretisiert, wird an den beiden klassischen biblischen Erzählungen vom barmherzigen Samariter (Lk 10,24-37) und vom Weltgericht mit den sechs Werken der Barmherzigkeit (Mt 25,31-46) erläutert.

Diese beiden Geschichten sind auch Gegenstand der ersten Unterrichtsstunden. Mit ihrer Hilfe soll den zitierten Intentionen unterrichtlich entsprochen werden.[3]

---

1 C. HEINEMANN/S. MACHT, Diakonie – Wer ist mein Nächster?, in: S. MACHT (Hg.), Religionsunterricht praktisch. 9. Schuljahr, Göttingen 1997, 64-91, Zitat 66.

2 C. HEINEMANN/S. MACHT, a.a.O., 64.

3 In den weiteren Unterrichtsstunden werden sechs Arbeitsfelder der Diakonie mit ihren spezifischen Problemen vorgestellt, der Zusammenhang von Wort und Tat (Mission und Diakonie) auf-

Ich möchte zunächst die didaktisch-methodische Struktur dieser beiden Unterrichtseinheiten herausarbeiten, d.h. die inhaltliche Anordnung und die methodischen Schritte hinsichtlich der Frage untersuchen, ob und inwiefern die zitierte Zielvorgabe erreicht werden kann. Die dabei sichtbar werdende Problematik wird uns zu einigen grundlegenden Fragen heutiger Diakoniedidaktik und Ethik führen.

Die erste Stunde hat die folgende Struktur:

1. Tafelanschrieb als stummer Impuls:
„Liebe deinen Nächsten wie dich selbst"?
Erwartung: Schüler/innen fragen nach dem Nächsten und ggf., was Lieben meint (Die Frage von Lk 10,29).

2. Rollenspiel mit Hilfe der Rollenkarten (M 1 beiliegend).
Die Rollenkarten „besetzen" die biblischen Figuren neu:

| | |
|---|---|
| Überfallener = | Spaziergänger/innen (Diese Gruppe erhält noch Krepp-papierbänder als Lebensfäden und Karameltaler als „Schatz") |
| Räuber = | Chaot/innen |
| Priester = | Jugendliche mit Walkman und „duften" Klamotten |
| Levit = | Rot-Kreuz-Helfer/innen |
| Samariter = | Asylant/innen |

Die Spieler/innen erhalten keine Information über die biblische Geschichte oder über den Charakter des Spiels als Aktualisierung. Nach dem Spiel sollen alle Gelegenheit haben, über ihre Erfahrungen zu sprechen. Dann soll von den Schüler/innen die Eingangsfrage nach dem Nächsten aufgrund des Spiels beantwortet werden.

In der folgenden Stunde erhalten die Schüler/innen ein Puzzle bestehend aus sechs Bild- und Textkarten zu den sechs Werken der Barmherzigkeit (M 2 beiliegend). Auf den Karten sind die entsprechenden Jesusworte (z.B.: „Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich gekleidet") abgedruckt, jedoch nicht als solche kenntlich gemacht. Jede Text- und Bildkarte wird in zwei Teile geschnitten, so daß sich 24 Teile ergeben. Jede/r erhält einen Teil.

gezeigt sowie die verschiedenen Aspekte von Verantwortung bzw. Verantwortungslosigkeit erörtert. Am Ende steht das Angebot einer „Kreativen Fundgrube" zu Problemen und Aktivitäten der Diakonie.

1. Aufgabe: Die zerschnittenen Puzzle-Teile zusammensetzen. (So entstehen Paare von Schüler/innen.)

2. Aufgabe: Die zueinander passenden Texte und Bilder herausfinden. (So entstehen Vierergruppen.)

3. Aufgabe: Die Bilder werden unter folgenden Leitfragen betrachtet: „Wer ist hier jeweils der/die Nächste? Worin besteht das dargestellte Werk der Barmherzigkeit? In welche Situation kann jede/r ebenfalls kommen? Welche Fähigkeiten sind für das Tun des jeweiligen Werkes notwendig?"

4. Aufgabe: Der Volksmund kennt sieben Werke der Barmherzigkeit (Tote begraben!). – Weitere – heute notwendige „Werke" dieser Art sollen überlegt werden.

Damit ist die Unterrichtsstunde abgeschlossen.

*Ob oder inwieweit können die vier Lernintentionen mit diesen Aktivitäten eingelöst werden?*

- Von der Bibel (Intention 1) und vom Reich Gottes (Intention 2) wird in diesem Unterricht vermutlich weder gesprochen noch kommt beides in anderer Weise vor.
- Inwiefern diakonisches Handeln auf eine bessere Zukunft ausgerichtet sein soll, bleibt ebenfalls unklar (Intention 3).
- Die Beziehung auf einzelne Christen oder die Gemeinschaft der Gläubigen ist nirgends hergestellt.

*Welche Ziele können mit dem vorgeschlagenen Unterrichtsarrangement realistischerweise erreicht werden?*

Um die Frage korrekt zu beantworten, muß man sich die unterschiedlichen Schülervoraussetzungen vor Augen halten. Für eine „normale" 9. Klasse im städtischen Umfeld wird man vermutlich folgende Annahmen machen können:

- Ein kleinerer kennt die Geschichte vom barmherzigen Samariter recht gut.
- Ein größerer Teil hat bruchstückhafte Erinnerungen daran.
- Einige wenige wissen nichts von ihr.
- Die von Lukas stammende Verknüpfung mit dem Nächstenliebegebot dürfte kaum einem/r Schüler/in in Erinnerung sein.

- Die Geschichte vom Weltgericht (Mt 25,31ff) dürfte nur wenigen gut bekannt und einigen anderen bruchstückhaft in Erinnerung sein. Den meisten wird sie unbekannt sein.
- Allen ist klar, daß es im Religionsunterricht meistens irgendwie um Nächstenliebe geht, worunter in der Regel so etwas wie Menschenfreundlichkeit verstanden wird.

Bei dieser Ausgangslage ist realistischerweise mit folgenden Einsichten zu rechnen:

1. Aha, es geht wieder um Nächstenliebe! Was ist darunter zu verstehen?
2. Überfallen und Ausrauben macht Spaß. Sich nicht wehren zu dürfen und können, ist kränkend und macht ohnmächtig.
3. Wer „dufte" Klamotten trägt und Tennis spielt, dem sind Hilfsbedürftige egal.
4. Rot-Kreuz-Helfer/innen sind viel gefragt, stehen unter Streß und sind zu beschäftigt, um zu helfen.
5. Asylbewerber/innen sind Außenseiter/innen. Außenseiter/innen sind gute Menschen und helfen daher anderen Hilfsbedürftigen.
6. Nächste sind die, denen es schlecht geht.
7. Arme, Kranke, Gefangene, Hungrige, Durstige und Fremde sind ebenfalls hilfsbedürftige Nächste.
8. Ihnen zu helfen, ist ein Werk der Barmherzigkeit. Davon gibt es sechs oder sieben (, wenn man das Begraben noch dazu nimmt).

Die Schüler/innen, die bruchstückhafte Erinnerungen an die biblischen Geschichten haben, werden zusätzlich verstehen, daß Jesus auch Nächstenliebe fordert und außerdem die sechs Werke der Barmherzigkeit beschrieben hat.

Die mit einer guten Erinnerung an die biblischen Geschichten werden außerdem verstehen, daß der Sprecher des Ichs auf den Textkärtchen Jesus ist, d.h. daß Jesus die Werke der Barmherzigkeit als Handeln an ihm selbst bezeichnet hat. Einige werden vielleicht überlegen, ob die aktualisierenden Rollen zu der Geschichte vom Barmherzigen Samariter passen oder vielleicht durch andere zu ersetzen wären.

## Hiatus zwischen theologischem Anspruch und praktischer Umsetzung

Soweit zu den zu erwartenden Lernerfolgen dieses ohne Zweifel unterhaltsamen, methodisch vielfältigen, erfahrungs- und handlungsorientierten Unterrichts. Im folgenden sollen nicht die offenen theologischen und didaktischen Fragen weiterverfolgt werden, wie etwa ob die Umsetzung ins Rollenspiel der Intention der biblischen Geschichten gerecht wird, ob Aktualisierungen, welcher Art auch immer, eine für die biblische Botschaft oder christliche Ethik fundamentale Geschichte überhaupt vertreten oder gar ersetzen können o.ä. Vielmehr soll Frage behandelt werden, wie dieser Hiatus zwischen theologisch vollständigen und korrekten Begründungen und Intentionen und den unterrichtspraktisch tatsächlich umgesetzten Lernzielen zu erklären ist. Noch zugespitzter gefragt: Wie kommt es, daß erfahrene, theologisch informierte und offensichtlich ideenreiche Religionspädagogen bei der Abfassung von Unterrichtsentwürfen die Fülle diakonischer Theologie nur auf der Legitimationsebene formulieren, bei der konkreten Begegnung mit Jugendlichen aber empfehlen, Biblisches und Theologisches hinter einem recht oberflächlichen Aktionismus und relativ banalen Aktualisierungen möglichst gut zu verbergen? M.E. gab nicht die viel – und oft fälschlicherweise – beklagte Bibelmüdigkeit der Jugendlichen hierfür den Grund ab, schon eher wollten die Autoren eine kognitiv-lehrhafte Vermittlung biblischer und theologischer Inhalte vermeiden, weil sie fürchteten, die Schüler/innen so von eigenem Nachdenken abzuhalten. Für diese Vermutung spricht ihre eigene Aussage, daß die vorgeschlagenen Sequenzen „der Lerngruppe auf spielerische Art und in einem lustvollen Rahmen das Thema nahebringen“[4] und Impulse zu weiterem Nachdenken geben sollten. Sie meinen also, mit Hilfe spielerischer Erfahrungen („Diakonie macht Spaß“) die Schüler/innen für Hilfsbedürftigkeit sensibel zu machen und die Bereitschaft zu einem entsprechenden Engagement fördern zu können, das auch Fragen nach den ethischen und motivationalen Grundlagen solchen Verhaltens ermöglicht. Allerdings haben sie nichts unternommen, um solche Fragen zu entwickeln und womöglich zu beantworten. Später wird auf die Frage einzugehen sein, ob die eben skizzierte Didaktik wenigstens ihre Minimalziele (Sensibilisierung und Bereitschaft zum Engagement) erreicht. Offen ist immer noch die Frage, warum trotz eines fast vollständigen Theologieverzichts im praktischen Teil die ethischen

[4] C. HEINEMANN/S. MACHT, a.a.O., 66.

Grundlagen im begründenden Teil bis hin zu den Intentionen ausschließlich theologisch und ekklesiologisch und dazu noch streng offenbarungstheologisch bestimmt werden.

Eine Prüfung der im vorgestellten Unterrichtsentwurf empfohlenen theologischen und diakoniewissenschaftlichen Literatur (genannt sind BEYREUTHER, MOLTMANN, PHILIPPI, RÖCKLE, RUHFUS) sowie weiterer Grundlagenwerke kann m.E. diese Diskrepanz erklären. Bei allen Unterschieden zwischen den verschiedenen Begründungsansätzen wird diakonisches Handeln durchgängig aus der Perspektive der Kirche bzw. der Gemeinde, d.h. mit dem Inhalt des christlichen Zeugnisses begründet. Dieser Inhalt kann dann näherhin als Versöhnung, Reich Gottes, Ruf zur Umkehr, Dienst der Barmherzigkeit, Gehorsam des Glaubens, Befreiung o.ä. bestimmt werden. Unterschiede finden sich auch im vorausgesetzten Kirchenverständnis. Es kann eher missionarisch-evangelistisch, volkskirchlich-gesellschaftsdiakonisch oder befreiungstheologisch-sozialkritisch sein, um nur drei mögliche Typisierungen zu nennen. Immer ist als Subjekt des Handelns und der ethischen Reflexion die Kirche – nicht als bloße Institution, sondern als lebendige christliche Gemeinschaft, mithin als ein korporatives Subjekt vorgestellt. Ihre Reflexionstätigkeit vollzieht sich im Medium wissenschaftlicher Theologie, muß also theologische Ethik im vollen Sinn des Wortes sein.

Genau diese Situation spiegelt der vorgestellte Unterrichtsentwurf. Er übernimmt auf der Legitimationsebene das theologisch-ethische Begründungsmodell in einer Form, die eine möglichst weitgehende Integration unterschiedlicher Ansätze erlaubt: „Diakonie ist eine Form des Handelns der Gemeinde im Horizont des Reiches Gottes." So kann die Gemeinde als heilende und helfende Gemeinschaft dazu beitragen, soziales und psychisches Leiden zu lindern oder zu beseitigen, „indem die Glieder dieser Gemeinschaft ihren Mitmenschen zum Nächsten werden".[5] Radikale theologische Ansprüche – seien sie evangelistisch-missionarisch oder befreiungstheologisch-gesellschaftskritisch – sind ausgeschlossen, was dieser Begründung eine breite Akzeptanz in Theologie und Gemeinden sichert. Das Problem ist freilich, daß die Schüler/innen in ihrer großen Mehrheit sich dieser heilenden und helfenden Gemeinschaft nicht zugehörig fühlen, auch wenn sie formal Kirchenmitglieder sind, und daß die meisten von ihnen auch gar nicht neugierig darauf sind.

5 C. HEINEMANN/S. MACHT, a.a.O., 65.

Wo kein Interesse vorhanden ist, gibt es auch keine Lernbereitschaft. Das Ethos der christlichen Gemeinde ist also zunächst nicht vermittelbar. Daher muß dieses im praktischen Unterricht ausgeblendet werden. Man begnügt sich hier mit einer möglichst lustvollen Annäherung in der Hoffnung, der/die eine/r oder andere Schüler/in könnte etwas neugieriger werden.

## Ethos und Ethik der moralischen Gefühle

Was hier an einem Unterrichtsentwurf zu beobachten war, ist ein Problem der Diakonie insgesamt und ebenso der diakoniewissenschaftlichen Literatur, auch wenn es hier meist umgangen oder appellativ zugedeckt wird. Auf die hohe theologische Qualität und die ekklesiologische Verankerung der ethischen Grundlagenthesen wurde oben bereits hingewiesen. Subjekt der Diakonie und ihrer ethischen Reflexion ist irgendeine ideale Fiktion von Kirche. Die eigentlich handelnden Subjekte sind aber in ihrer Mehrheit Menschen, die der kirchlichen Gemeinde mehr oder weniger distanziert gegenüberstehen. Ihre Ethik wurde kaum zur Kenntnis genommen, sie ist selbst in der Diakoniewissenschaft bis heute kein ernsthafter Forschungsgegenstand.

Da hinreichende empirische Untersuchungen zum Ethos diakonischer Mitarbeiter/innen nicht vorliegen, kann ich hier nur Vermutungen anstellen, die freilich durch Erfahrung gedeckt sind und auch durch Diakoniker bestätigt werden. So spricht REINHARD TURRE in seiner Diakonik[6] von vielen Mitarbeiter/innen, die Selbstverwirklichung als Motiv ihrer Tätigkeit in einem diakonischen Beruf angeben. Sie finden diese eher im Umgang mit Menschen, deren Nähe und Wärme sie spüren können, als mit Sachen oder funktionalisierten Dienstleistungen. Sie hoffen, sich durch Dialog, Wertschätzung und Zuwendung, aber durchaus auch durch korrigierende Rückmeldungen besser entfalten und vielseitiger entwickeln können. TURRE tadelt diese Mitarbeiter/innen, weil ihnen das persönliche Glück wichtiger sei als die „berufliche Erfüllung", die nach ihm Glaubensgehorsam in der Nachfolge Jesu und Bereitschaft zum eigenen Opfer[7] voraussetzt. M.E. erliegt TURRE einem gründlichen Mißverständnis hinsichtlich der Motivation und des Ethos dieser Mitarbeiter/innen. Er sieht nicht, daß auch die meisten Mitarbeiter/innen, die nicht von Selbstverwirklichung sprechen, ihre berufliche Erfüllung we-

6 R. TURRE, Diakonik, Neukirchen-Vluyn 1991, 60.
7 R. TURRE, a.a.O., 57.

niger in Gehorsam und Selbstopfer finden als in menschlicher Anerkennung und in dem Gefühl, etwas Gutes zu tun und gebraucht zu werden.

Welche Moral, welches Ethos ist für die Menschen maßgebend? Oder genauer gefragt: Gibt es eine Ethik, an der sich diese Menschen de facto orientieren können und der sie auch zustimmen würden, wenn sie sich mit ihr auseinandersetzen würden? Meiner Meinung nach, denken diese Menschen etwa so denken wie der Aufklärungsphilosoph DAVID HUME in seiner Schrift „An Enquiry Concerning the Principles of Morals"[8] aus dem Jahr 1751. HUME ging es hier wie auch in seinen erkenntnistheoretischen Schriften darum, die menschlichen Phänomene allein aus der Erfahrung und mit Hilfe der Vernunft ohne religiöse oder metaphysische Argumente zu erklären. Es sei gleich am Anfang dieser Darstellung darauf hingewiesen, daß ihm dies - nach Auffassung KANTs und der ihm folgenden nachaufklärerischen Philosophie - nicht hinreichend gut gelungen ist - auch nicht auf dem Gebiet der Moral. Aber wer vermag schon die eigene Moral allgemeingültig so zu begründen, daß jede/r bei richtigem Vernunftsgebrauch zustimmen müßte? Im Alltag ist man in der Regel mit dem zufrieden, was einem/r gefühlsmäßig richtig erscheint und was man mit einigermaßen plausiblen Argumenten vor anderen vertreten kann.

Genau von dieser Beobachtung geht HUME aus und fragt, ob die Frage nach Gut und Böse eher durch moralische Gefühle oder durch Vernunft entschieden und beantwortet wird. Beispiele für beide Antworten findet er in der philosophischen Tradition. Aber ein Entweder / Oder kann das Problem nicht lösen. Denn wer behauptet, die Vernunft entscheide allein, kann nicht erklären, warum Menschen moralische Gefühle haben, auch oft allein dafür geschätzt werden und aufgrund dieser Gefühle handeln („ein herzensguter Mensch"). Wer behauptet, die Gefühle seien ausschlaggebend, kann nicht erklären, warum Menschen über moralische Gefühle ständig vernünftig argumentieren und auch aufgrund von Argumenten entscheiden. Außerdem gibt es neben moralischen Gefühlen auch andere, selbstbezogene. Gerade deshalb muß gewichtet und vernünftig entschieden werden. Moralische Gefühle und vernünftige Überlegungen wirken mithin bei moralischen Entscheidungen zusammen.

---

8 DAVID HUME, An Enquiry Concerning the Principles of Morals, ed. with an Introduction by J.B. SCHNIEWIND, Indianapolis, Ind. 1983 (Hackett Publishing Company)

Welches sind die moralischen Gefühle und welches die diesbezüglichen Mittel (oder: Kategorien) der Vernunft?

HUME benennt zwei grundlegende Gefühle: Wohlwollen (= benevolence) und Gerechtigkeit (= justice), wobei Wohlwollen die einzelne Person grundlegend charakterisiert und sich in interpersonalen Begegnungen aktualisiert. Gerechtigkeit bezieht sich auf das gesellschaftliche Zusammenleben. Wohlwollen spezifiziert sich als (Nächsten-)Liebe, Freundlichkeit, Mitgefühl, Gerechtigkeit als soziale Einstellung, Rechtschaffenheit, Achtung vor den Gesetzen u.ä. Diese Charaktereigenschaften werden – wenn immer sie von anderen bemerkt werden – geschätzt und gelobt, weil sie bei den jeweils Betroffenen ähnlich freundliche Gefühle auslösen und das soziale Zusammenleben fördern.

Die positiven moralischen Gefühle sind für sich genommen noch keine verläßlichen Verhaltensgrundlagen. HUME widerlegt zwar die Meinung seiner philosophischen Vorgänger, sie seien bloß Instrumente und Verkleidungen von Selbstliebe. Aber selbstverständlich konkurrieren sie mit vielen anderen, besonders selbstbezogenen Neigungen wie Habsucht, Ehrgeiz, Eitelkeit. Außerdem gibt es mehrere Eigenschaften und Verhaltensmuster, die nicht unmittelbar mit den moralischen Gefühlen oder ihrem Gegenteil (Selbstliebe) in Verbindung gebracht werden können. Daher ist vernünftige Überlegung notwendig. Wie aber kann die Vernunft den moralischen Gefühlen dienlich sein? Welche Kriterien entsprechen dem Wohlwollen und der Gerechtigkeit? Auch hier liegt die Antwort nahe. Was dem einzelnen und der Gemeinschaft nützt bzw. sie fördert, entspricht den moralischen Gefühlen. Solche Eigenschaften oder Gewohnheiten können entweder der eigenen Person nützen oder für andere Menschen nützlich sein. Der eigenen Person nützliche Eigenschaften sind solche, die Anerkennung, Aufstieg, Erfolg, kontinuierliche Selbstbestimmung u.ä. ermöglichen, wie Urteilsfähigkeit, Fleiß, Sparsamkeit, Willensstärke, Klugheit u.a. Die Eigenschaften, die anderen nützen, sind u.a. Großzügigkeit, Höflichkeit, geistige Beweglichkeit, Sauberkeit und Anstand. Eine Reihe von Eigenschaften ist deshalb besonders hoch zu schätzen, weil diese sowohl dem anderen wie dem einzelnen selbst nützen: Treue, Wahrhaftigkeit, Ehrenhaftigkeit. Hinzuzufügen wären Besonnenheit, Gelassenheit, Toleranz, Friedlichkeit, Tapferkeit, Zivilcourage, die z.B. der zeitgenössische Philosoph OTFRIED HÖFFE zu den gegenwärtigen Verbindlichkeiten „des Menschen für sich und ge-

genüber den Mitmenschen" zählt[9]. So führt die ethische Reflexion im Sinne HUMEs, d.h. eine von den moralischen Gefühlen Wohlwollen und Gerechtigkeit veranlaßte und getragene vernünftige Überlegung, zur Bestimmung von Eigenschaften und Gewohnheiten, d.h. im klassischen Sprachgebrauch: von Tugenden, die zu erwerben und auf die hin zu erziehen auch unter den gegenwärtigen Verhältnissen durchaus sinnvoll sein kann.

## Plausibilität und Grenzen einer Ethik moralischer Gefühle

Ich habe oben gesagt, daß das Ethos der meisten Mitarbeiter/innen der Diakonie im Rahmen dieser Ethik zu verorten sein dürfte. Gewiß würden sie es zurückweisen, wenn man ihnen sagen würde, sie verhielten sich tugendhaft oder sollten sich an Tugenden orientieren. Einverstanden wären sie aber mit der Feststellung, sie seien wohlwollend eingestellt, würden sich einfühlen in die ihnen anvertrauten Menschen, bemühten sich um Gerechtigkeit, versuchten, besonnen und gelassen zu sein ebenso wie wahrhaftig und treu gegenüber den eingegangenen Verpflichtungen. Wenn man sie fragte, warum sie dies alles tun, würden sie bestimmt nur ganz selten Jesus Christus oder den Bund Gottes erwähnen, sondern eher, daß sie sich dabei gut fühlen oder authentisch oder in Übereinstimmung mit sich selbst und ihrem Gewissen. Es sind ihre moralischen Gefühle gepaart mit Überlegungen über Nützlichkeit und Zuträglichkeit, die ihr Verhalten bestimmen. Die Anerkennung und Zuwendung, die sie aufgrund ihres freundlichen Verhaltens erfahren, suchen sie nicht aus Selbstliebe oder egozentrischer Selbstverwirklichung, sondern zur Bestätigung ihrer moralischen Gefühle und Grundentscheidungen. Denn für deren Gültigkeit gibt es keine andere – religiöse oder metaphysische – Instanz als die zumindest grundsätzliche Akzeptanz von seiten derer, denen sie gelten.

Man kann mit KANT und anderen Philosoph/innen und Theolog/innen einwenden, daß diese Art säkularer Alltagsethik in dramatischen Konfliktsituationen – etwa bei sich ausschließenden Ansprüchen verschiedener nahestehender Menschen – oder in Lebenskrisen nicht tragfähig genug sei, da sie keine absoluten Prinzipien moralischer Verpflichtung enthalte. Moralische Gefühle können unter Streß oder in Mangelsituationen sehr schwach werden, und Nützlichkeitskriterien sind

9 OTFRIED HÖFFE, Grundwerte als verbindliche Erziehungsziele, in ders., Sittlich-politische Diskurse, Frankfurt 1981, 81-92.

bekanntlich vage. Wenn der eigene Nutzen gegenüber dem verschiedener anderer auszubalancieren ist, obsiegen in der Regel die selbstbezogenen Erwägungen oder das Prinzip, Schwierigkeiten und Konflikten möglichst aus dem Weg zu gehen. Richtig ist auch zweifelsohne, daß mit der Ethik HUMEs ein Verhalten radikaler Selbstzurücknahme zugunsten anderer, etwa im Sinne der Bergpredigt, nicht möglich ist. Aber wieder ist zu fragen, wer dazu tatsächlich bereit oder gar in der Lage wäre, selbst unter denen, die den christlichen Glauben zu leben suchen.

Ein Ethos im Sinne HUMEs darf nicht gering geachtet werden, nicht nur, weil es dem diakonischen Alltag eher entspricht als die theologischen Maximalforderungen, sondern weil auch ein solches Ethos keineswegs selbstverständlich ist. Schon der Umstand, daß es einer Ethik bedarf, also anstrengender Reflexion, um es zu begründen, weist darauf hin. Dafür sprechen auch psychologische und pädagogische Einsichten unserer Zeit. Moralische Gefühle gibt es demnach, und sie entwickeln sich. Das Mitgefühl, in der Fachsprache Empathie genannt, gilt heute als eine wichtige Grundlage sozialen Verhaltens. Aus Empathie entwickelt sich Mitleid und Schuldgefühl bei Versagen und Verletzung. Die Wahrnehmung des anderen mit seinen Bedürfnissen ist eine sozial-emotionale Grundlage der späteren Entwicklung des Gerechtigkeitssinns. Prosoziales Verhalten, wie es in der Fachsprache heißt, ist Ergebnis konkreter Interaktionen. Grundlegend ist Vorbildlernen begleitet durch Nachdenken und Argumentieren. Ein verhaltensprägendes Ethos entsteht nicht aus abstrakten Überlegungen, ist also nicht durch Ethik erreichbar, so schlüssig ethische Argumentationen sein mögen. Ethos ist immer – selbst in der unprätentiösen Form HUMEs – Ergebnis komplexer Entwicklungs- und Erziehungsprozesse, an denen die ethische Reflexion ihren Anteil hat.

Auch das *Gleichnis vom barmherzigen Samariter* belegt, daß die bescheidenste Form von Alltagsethos der erzieherischen Förderung bedarf. Warum erzählte Jesus dieses Gleichnis? Es gibt im Gleichnis keinen Hinweis auf die Reich-Gottes-Verkündigung Jesu. Der lukanische Rahmen macht es zu einer Beispielgeschichte mit argumentativer Funktion. Sie soll zeigen, daß der Nächste kein definierbares Objekt eines seine Pflichten reflektierenden moralischen Subjekts ist, sondern daß die Situation des Hilfsbedürftigen die Nächstenschaft begründet. Diese Umorientierung, wie sie die lukanische Fassung der Erzählung intendiert, entspricht voll der HUMEschen Sicht. Das Gleichnis fordert, sich von seinen unmittelbaren moralischen Gefühlen leiten zu lassen. Auch der Begriff

Nächstenliebe ist hier keineswegs gefüllter zu verstehen als das HUME-sche Wohlwollen: So wie du dir selbst Gutes tust, wenn du deine Bedürfnisse erfüllst, sollst du den Bedürfnissen eines Leidenden Rechnung tragen.

Die Erzählstrategie Jesu ist noch etwas elementarer. Jesus erzählt einen alltäglich möglichen Vorfall aus der Perspektive des Opfers. Einer wird überfallen, ausgezogen, beraubt und halbtot geschlagen. Der/die Hörer/in sieht ihn zunächst da liegen. In der folgenden Szene aber sieht er/sie die Umgebung mit seinen Augen. Ein Priester nähert sich, schaut ihn an und geht weiter; ein Levit nähert sich, schaut ihn an und geht vorüber. Genausowenig wie der Hilflose weiß der/die Hörer/in, warum diese Gottesmänner, von denen man billigerweise Hilfe erwarten kann, vorübergehen. Der/die Hörer/in verliert mit dem Halbtoten den letzten Funken Hoffnung. Da sieht er/sie einen Samariter, der sich nähert. Seine Gesichtszüge zeugen von Mitleid: „Er jammerte ihn". Wir spüren seine Hände, das Öl und den Wein und sehen erleichtert den Transport auf dem Reittier. Wieder wechselt die Szene. Der/die Beobachter/in und nunmehr Mitbeteiligte hören nun den Samariter mit dem Wirt reden. Er engagiert, wie THEISSEN richtig bemerkte[10], einen zweiten Helfer, um die noch notwendige Pflege zu gewährleisten. Seine eigene Teilhabe ist begrenzt. Das Helfen bleibt situationsbezogen und begründet keine dauerhaften Verbindlichkeiten – für beide Seiten nicht. In Jesu Erzählung fällt – wenn V. 36 lukanische Redaktion ist – nicht einmal das Wort Nächstenliebe. Es wird nur angezeigt, wie in einer Welt der Gleichgültigkeit Mitleid doch einen Menschen zu helfendem Handeln bewegt, von dem es am wenigsten zu erwarten gewesen wäre. Offenbar muß in einer Zeit, in der das Helfen nicht mehr selbstverständlich ist, ja teilweise sogar sozial diskreditiert wird (Helfersyndrom, Ausnützung des sozialen Netzes), elementares Mitleiden als Quelle von Moral und Ethik erst wieder – am Modell (des Samariters) – entdeckt und gelernt werden.

Als Fazit ist festzuhalten: Das Gleichnis stellt eine Welt der Gleichgültigkeit vor Augen, in der nur noch ein Außenseiter zum Mitleid und daraus entspringender elementarer Hilfe bereit ist. Jesu „didaktische Intention" ist es wahrscheinlich gewesen, seine Hörer/innen in die Situation des Halbtoten zu versetzen, damit sie seine Leiden mitempfinden können. In einer Welt, die Leiden und Behinderung tabuisiert, aber Fit-

10 G. THEISSEN, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: G.K SCHÄFER/TH. STROHM (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen (VDWI Bd. 2), Heidelberg 1990, 376-402.

neß und Erfolg feiert, wird eine solche Förderung der Empathiefähigkeit, – in HUMEs Worten: des moralischen Gefühls – immer noch *die* elementare moralpädagogische Aufgabe sein.

Ich hatte oben schon auf die Defizite der HUMEschen Ethik hingewiesen. Sie lassen sich auch am barmherzigen Samariter veranschaulichen. Vom Mitleid bewegt wurde er aktiv. Er hat dabei auch sein Denken eingesetzt, um zu entscheiden, was dem Hilfsbedürftigen dienlich ist. Sollte er – worüber nur spekuliert werden kann – sein eigenes Verhalten nachträglich unter dem Kriterium der Nützlichkeit reflektiert haben, hätte er es wahrscheinlich im Blick auf sich selbst und auf die Gesellschaft bejahen können. Es hat ihm sicher gut getan, erfolgreich helfen zu können. Den Halbtoten hat er der Gesellschaft wiedergegeben – vielleicht hatte er eine Familie zu versorgen; anderen hat er ein gutes Beispiel gegeben; die Gesellschaft insgesamt ist auf die Hilfsbereitschaft ihrer Mitglieder angewiesen und honoriert das Engagement. So hätte unser Samariter teil an dem Ethos des/der durchschnittlichen diakonischen Mitarbeiters/in. Ein anderes Ergebnis wäre freilich zu befürchten, hätte er trotz seines Mitleids vor dem Handeln über die Nützlichkeit seines Verhaltens nachgedacht. Er hätte den unstreitigen Nutzen für den Hilfsbedürftigen und für sich selbst gegen das Risiko eines Verweilens an diesem gefährlichen Ort abgewogen: „Es ist keinem geholfen, wenn die Räuber auch mich noch zusammenschlagen. Ich laufe lieber zum nächsten Dorf und hole einige Männer zu Hilfe. Dann ist allen am besten gedient." Seine gute Absicht hätte auch dann als Entschuldigung ausgereicht, wenn sie den Halbtoten später tot aufgefunden hätten. Das Fehlen der absoluten moralischen Verpflichtung eröffnet einen Spielraum zu Nützlichkeitserwägungen, die – unter Streß oder in krisenhaften Situationen – immer zu Lasten der Schwächeren gehen werden.

## Die Überlegenheit der biblisch-theologischen Ethik

Ein Ethos im Sinne der HUMEschen Ethik ist ergänzungsbedürftig. In welcher Richtung und auf welche Weise, läßt sich an der zweiten diakonischen Grundlagenerzählung, dem *Gleichnis vom Weltgericht* (Mt 25,31-46), sehr schön zeigen.

Das Gleichnis stellt – wie das vom barmherzigen Samariter – Mitleid und spontanes Handeln heraus, setzt es aber in eine unmittelbare Beziehung zu den Entscheidungen des Weltenrichters. Hilfsbedürftigen in ihrer Not beigestanden zu haben, wird zum Entscheidungskriterium.

Damit erhält – ethisch gesehen – das Mitleid mit seinen Handlungsimpulsen eine absolute moralische Verbindlichkeit. Alle Nützlichkeitserwägungen werden demgegenüber sekundär. In der Tat stellt diese Erzählung das helfende Handeln in den Horizont des Reiches Gottes. Dies gilt nun nicht nur hinsichtlich seiner Verbindlichkeit, sondern auch hinsichtlich der Empfänger dieses Handelns. In ihren Leiden begegnet Christus, d.h. die Menschlichkeit Gottes. „Was ihr getan habt einem von diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan" (V. 40). Leiden, das Mitleiden ermöglicht, ist Gottesbegegnung. Gott ermöglicht es dem Menschen – mir –, barmherzig zu sein, indem Gott sich mir als leidender Mitmensch zeigt. Gott versöhnt mich mit dem Leiden von Mensch und Welt, weil und indem Gott es zu seinem Leiden macht. Es ist in Gott überwunden. Ich brauche es nicht mehr zu hassen oder zu verdrängen. Ich kann und darf Mitleid empfinden und helfen. Wie es für das Evangelium typisch ist, enthält die Geschichte beides zugleich: Gabe und Aufgabe, existentielle Ermöglichung und absolute Forderung, Integration unserer fragilen Moralität bei gleichzeitiger Korrektur und Öffnung für Gottes Wirken. Hinzu kommt, daß das Evangelium den Handelnden die einfachen Wege zeigt, worauf schon CHRYSOSTOMOS und nach ihm viele Diakoniker hingewiesen haben. „Ich war krank, und ihr habt mich besucht", nicht: ihr habt mich geheilt; „ich war gefangen, und ihr seid zu mir gekommen", nicht: ihr habt mich befreit. Gott ist auch mit den Helfern barmherzig.

Ohne Zweifel ist das biblisch-theologische Ethos streß- und risikobeständiger als das HUMEsche. Es ist auch unbestreitbar, daß es der komplexen moralischen Problematik diakonischen Handelns und Lebens aufs Ganze gesehen besser gerecht wird als das HUMEsche, insofern es die Dimensionen existentieller Ermöglichung und Verpflichtung berücksichtigt. Außerdem bietet es nicht nur ein Ethos des Hilfe-Leistens, sondern auch des Hilfe-Empfangens. Leidende und Hilfsbedürftige haben Anteil am Leiden Christi und vertreten so auf ihre Weise Gott in der Welt. All dies sollte unter Theolog/innen und Diakoniker/innen unstrittig sein. Dennoch rechtfertigt diese Überlegenheit der biblischen Ethik es nicht, sie den diakonischen Mitarbeiter/innen zu verordnen. In der Diakonie bestehen mehrere Ethosformen nebeneinander, von denen hier die beiden vermutlich einschlägigsten modellhaft mit Hilfe der Ethik HUMEs und des Gleichnisses vom Weltgericht rekonstruiert wurden.

## Didaktik der Diakonie zwischen verschiedenen Ethosformen

Können die verschiedenen Ethosformen nebeneinander bestehen, ohne die diakonische Arbeit zu stören oder unglaubwürdig zu machen? Oder anders gefragt: Können und sollen kirchliche Träger Menschen als Mitarbeiter/innen akzeptieren, die mit der HUMEschen Ethosform glauben zurechtkommen zu können? Ich meine ja, und zwar nicht nur aus pragmatischen Gründen. Die HUMEsche Ethik kann als Säkularisat christlicher Ethik begriffen werden, insofern sie das christliche Prinzip bedingungsloser Nächsten- und Fernstenliebe allein mit philosophischen und psychologischen Argumenten zu begründen sucht. Das moralische Gefühl – Mitleid und Wohlwollen – gilt universal und soll den Tätern wie den Betroffenen wie auch der Menschheit im ganzen nützlich sein. Dies entspricht christlicher Ethik, wobei das Ernstnehmen des persönlichen Gewinns, der mit helfendem Handeln verbunden ist (Anerkennung, Zuwendung, Wärme, Gebraucht-Werden), eine oft verdrängte Erfahrung christlicher Diakonie neu zu Bewußtsein bringt: Helfen macht auch Spaß, es hat Anteil an Gottes segnendem Handeln. Beide Ethosformen können sich wechselseitig stützen und ergänzen, also Menschen unterschiedlicher Überzeugungen zu einem bereichernden Miteinander zusammenführen. Die Defizite der HUMEschen Ethosform werden bei ethischen Konflikten und krisenhaften Erfahrungen zur Wahrnehmung ihrer Grenzen führen und möglicherweise zur Bereitschaft, diese zu überschreiten. Daher sollte in der Diakonie das Angebot des Evangeliums, der Horizont des Reiches Gottes, immer zwanglos präsent sein. Die Helfer/innen sollen nicht zu Gottesdienst und Abendmahl verpflichtet sein, jedoch um die freundliche Einladung wissen, das Leiden Christi zu bedenken und sich ins Meer der Liebe zu versenken.[11]

Abschließend sind nun die Konsequenzen für eine *Didaktik diakonischen Lernens* zu skizzieren. Den beiden Ethosformen entsprechen zwei unterschiedliche, aber wohl bekannte didaktische Ansätze (s. Anlage: Grundmodelle diakonischer Didaktik). Wie die HUMEsche Ethik geht der erfahrungsorientierte Ansatz vor. Die Lernenden sollen selbst Erfahrungen mit Hilfsbedürftigkeit machen, die ihr Mitleid erregen. Sie werden mit unbarmherzigen Verhalten konfrontiert und erörtern dessen Gründe. Sie denken über Möglichkeiten angemessener Hilfe nach und erörtern schließlich das Für und Wider von Helfen überhaupt, wobei

[11] Nach EKG 71: Herr stärke mich, die Leiden zu bedenken. Freilich entfaltet dieses Lied von CHR. F. GELBERT (1715-1769) die heute problematische Satisfaktionslehre. Demgegenüber wäre die Solidarität Gottes mit Leiden und Schuld als Grund der Versöhnung zu meditieren.

verständlicherweise die Frage nach der Nützlichkeit helfenden Handelns im Vordergrund steht. Diesem Ansatz ist – trotz des ganz andersartigen Begründungsteils – auch der Unterricht mit dem aktualisierenden Rollenspiel zum barmherzigen Samariter verpflichtet, der zu Anfang vorgestellt wurde. Selbst wenn man – nach oder vor dem Rollenspiel – den Bezug zur biblischen Geschichte im Unterricht explizit macht, bleibt man auf dem Boden des erfahrungsorientierten Ansatzes. Denn diese Geschichte ist nichts anderes als eine narrative Form eines erfahrungsorientierten Lernens in der Begegnung mit einem Hilfsbedürftigen, wie oben aufgezeigt wurde.

Der didaktische Weg, den das Gleichnis vom Weltgericht vorzeichnet, ist grundsätzlich anders. Hier wird weder von der Erfahrungswelt ausgegangen, noch begrenzt die Erfahrungswelt den Argumentationshorizont.[12] Die Erfahrungswelt kommt zwar vor in Gestalt der Hilfsbedürftigen und ihrer Helfer/innen, aber sie ist in einen theologisch-heilsgeschichtlichen Kontext gestellt, von dem aus Hilfsbedürftigkeit und Helfen einen anderen Sinn erhalten. Die Zuhörenden dieses Gleichnisses schauen dem Endgericht zu und hören, wie Gott ihr Handeln bewertet. Man kann hier von einem glaubensdidaktischen Weg sprechen oder von einem im weiteren Sinn symboldidaktischen Weg, insofern hier bestimmte Glaubensinhalte eine symbolische Struktur bilden, von der her die einzelnen Ereignisse gedeutet werden. Dieser glaubensdidaktische Weg ist nicht zu verwechseln mit biblischer Didaktik. Letztere besagt nur, daß die biblischen Textstrukturen die Lernwege bestimmen[13], unter diesen finden sich auch – wie das Gleichnis vom barmherzigen Samariter zeigte – erfahrungsorientierte.

Erfahrungsdidaktik und Glaubensdidaktik dürfen auch nicht als Gegensätze betrachtet werden. Zum einen, weil sich beide auf die gleiche Erfahrungswelt beziehen, nur unterschiedliche Deutungskategorien verwenden. Zum zweiten, weil *beide* von symbolischen Voraussetzungen bestimmt sind, die aus der Erfahrungswelt nicht abgeleitet werden können. Die Erfahrungsdidaktik sieht wie HUME die (erfahrbare) Welt als ein selbstgenügsames, sich selbst regulierendes System an. Die Glaubensdidaktik sieht die Welt als Teilsystem der Gottesherrschaft, als Schöpfung, an.

---

12 Für den eingangs zitierten Unterrichtsentwurf trifft dies – wie gezeigt – nicht zu, da dieser nicht der Struktur der Erzählung folgt, sondern ein untergeordnetes Element isoliert.

13 Jedenfalls im Sinne BALDERMANNs.

Daß beide didaktische Ansätze auch beim diakonischen Lernen nebeneinander ihr eigenes Recht haben und auch voneinander lernen können, ergibt sich zwingend aus den obigen Überlegungen zu den beiden Ethosformen. Wann, wie und in welchem Verhältnis zueinander beide zum Einsatz kommen, kann nur im Blick auf konkrete Adressaten entschieden werden. Daß die in jüngerer Zeit empfohlenen diakonischen Projekte (wie z.B. Compassion, Caritas-/Diakoniepraktikum), bei denen Jugendliche in diakonischen Einrichtungen mitarbeiten, sowie das diakonische Jahr in der Regel innerhalb der Grenzen des erfahrungsdidaktischen Lernens bleiben, dürfte angesichts der Zusammensetzung der diakonischen Mitarbeiter/innenschaft nicht überraschen und sei zum Schluß angemerkt.

**M 1**

| | |
|---|---|
| *Gruppe 1*<br>Geheim!<br>Ihr seid eine Gruppe von Spaziergängern. Ihr bummelt durch die Straßen der Stadt. Ihr habt einen „Schatz", versteckt ihn bei euch. Bindet euch Kreppbänder um den Arm. Das ist euer Lebensfaden. Wer sein Band verliert, der muß sich auf den Boden fallen lassen, darf sich nicht mehr wehren, gilt als verletzt. | **Rollenkarte 1** |
| Ihr müßt dann solange warten, bis jemand kommt und euch neue Lebensbänder um den Arm bindet. Seid also auf der Hut. Ihr habt übrigens keine Waffen zur Verteidigung dabei.<br>Das Zeichen zum START gibt die Spielleitung!<br>Hinweis: „Schatz" + „Lebensfäden" erhaltet ihr von der Spielleitung. | |

| | |
|---|---|
| *Gruppe 2*<br>Geheim!<br>Achtung, verratet euch nicht schon vorher! Ihr seid eine Gruppe von Chaoten. In der Ecke des Raumes steht eine Gruppe von Spaziergängern, die gleich durch die Stadt bummelt. Die Gruppe hat einen „Schatz" bei sich. Nehmt ihnen den ab. Ihr dürft ihn behalten und genießen. | **Rollenkarte 2** |
| Die Gruppe hat Kreppbänder um den Arm. Wenn ihr ihnen die abreißt, dürfen sie sich nicht mehr wehren. Beeilt euch, bevor die Polizei kommt oder Helfer einschreiten, tut aber niemandem ernsthaft weh.<br><br>Das Zeichen zum START gibt die Spielleitung! | |

| | |
|---|---|
| *Gruppe 3*<br>Geheim!<br>Verratet nicht, wer ihr seid. Ihr werdet gleich Zeugen eines brutalen Überfalls. Teilt eure Gruppe in drei Untergruppen auf. Jede Gruppe zieht eine Zusatzkarte. Handelt dann so, wie dort angegeben.<br><br>3 Zusatzkarten | **Rollenkarte 3** |
| Das Zeichen zum START gibt die Spielleitung! | |

| | |
|---|---|
| Ihr seid eine kleine **Gruppe mit Walkman**. Eure Musik ist echt Spitze. Außerdem könnt ihr den Leuten endlich einmal zeigen, was für dufte Klamotten ihr anhabt. Ihr wollt zur Tennisstunde. Und nun kommt ihr **als erste** an den Menschen vorbei, die gerade zusammengeschlagen wurden. Macht deutlich, wer ihr seid, und überlegt euch eine Ausrede, weswegen ihr ihnen nicht helfen könnt. | **Rollenkarte 3.1 (Zusatzkarte)** |

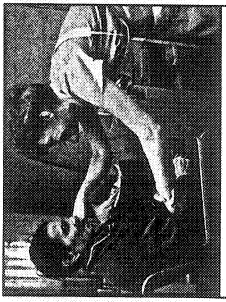
| | |
|---|---|
| Ihr seid eine kleine **Gruppe Helfer vom Roten Kreuz**. Ihr kommt gerade in eurem Krankenwagen vorbei. Ihr wollt schnell zu einem Lehrgang für Erste Hilfe. Ihr seid gut ausgebildete und viel gefragte Helfer. Nun kommt ihr **als zweite** an der Gruppe vorbei, die gerade zusammengeschlagen wurde. Macht deutlich, wer ihr seid, und überlegt euch eine Ausrede, weswegen ihr den Zusammengeschlagenen nicht helfen könnt. | **Rollenkarte 3.2 (Zusatzkarte)** |

| | |
|---|---|
| Ihr seid eine kleine **Gruppe von Asylanten**. Ihr freut euch, daß ihr nun endlich in einem Land leben könnt, das euch Schutz vor Verfolgung und Verbrechen bietet. Nun kommt ihr **als dritte** an der Gruppe vorbei, die gerade zusammengeschlagen wurde. Macht deutlich, wer ihr seid, und überlegt euch, wie ihr den Verletzten helfen könnt.<br>Tip: Die Kreppapierfäden sind „Lebensfäden"! | **Rollenkarte 3.3 (Zusatzkarte)** |

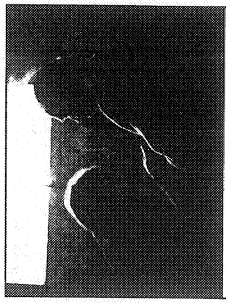
© *Carsten Heinemann.*

**M 2**

**Ich bin nackt gewesen, und ihr habt mich gekleidet.**

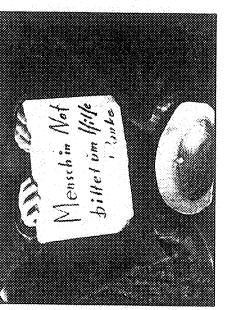


**Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht.**

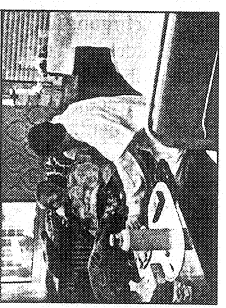


**Ich bin im Gefängnis gewesen, und ihr seid zu mir gekommen.**

**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.**

*Text: Lutherbibel, rev. Text 1984, mit Genehmigung der Deutschen Bibelgesellschaft, Stuttgart (Mt 25, 31–46); Fotos: Klaus G. Kohn, Braunschweig.*

# IV. Theologie und Wissenschaft der Diakonie

Dieter Dreisbach

## ANFORDERUNGEN DER PRAXIS AN EINE THEOLOGISCH VERANTWORTETE DIAKONIEWISSENSCHAFT

1. Einige persönliche Bemerkungen zuvor. Seit fast 30 Jahren arbeite ich in der Diakonie, 10 Jahre davon als Leiter und Dozent der Ausbildungsstätten der Diakonenanstalt des Rauhen Hauses in Hamburg und fast 20 Jahre in den Johannes-Anstalten in Mosbach. Seit vielen Jahren habe ich einen Lehrauftrag hier am Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg. Eigentlich wurde es für mich Zeit, einmal darüber nachzudenken, welche Anforderungen die Praxis an ein diakoniewissenschaftliches Studium stellt. Recht schnell wurde mir klar, daß ich nur Skizzen vortragen kann, die dazu einladen sollen, an dieser Frage weiter zu arbeiten. Ich möchte mich in Schritten dem Problem nähern. Zunächst frage ich, wo das Thema systematisch verortet ist. Sodann greife ich auf zwei Texte zurück, die zu diesem Thema – zumindest indirekt – versuchen, eine Antwort zu geben. In einem weiteren Teil versuche ich beispielhaft aufzuzeigen, was Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Diakonie können sollten, frage dann, was dieses Können möglicherweise beeinträchtigt, um in einem letzten Schritt der Frage nachzugehen, was innerhalb der Diakoniewissenschaft lehrbar ist. Es handelt sich – wie gesagt – um Skizzen, die zur Diskussion einladen sollen.

2. Zunächst also zu der Frage, wo das Thema verortet werden kann. Ich unterstelle, daß alle hier im Raum davon ausgehen, daß Diakonie Wesensbestandteil der Kirche ist. Anders ausgedrückt: Kirche kann sich überhaupt nicht ohne Diakonie definieren. Doch systematisch gesehen

können hier schon die Probleme beginnen, weil diese Formulierung einen relativ hohen Abstraktionsgrad hat. Auf dieser Ebene kann man vom Amt der Kirche sprechen, das in sich selbst zwei Akzente enthält. Es ist Konsens, wenn gesagt wird, das Amt der Kirche kennt das Predigtamt und das Amt des Dienstes. Doch die Frage geht weiter: Was muß einer, der sich in einem von diesen (beiden) Ämtern engagiert, kennen und was muß er können. Beim Kennen geht es eher um die wissenschaftliche, beim Können mehr um die praktische Dimension der Amtsteile. Es kommt aber relativ schnell zu einer (Berufs-) Differenzierung, die jeweils in sich wiederum zwei Elemente ausbildet. Abstrakt formuliert geht es jeweils um das Verhältnis von Theorie und Praxis. Doch immer noch sind wir auf einem relativ hohen Allgemeinheitsgrad. Da ist auf der einen Seite der Pfarrer/die Pfarrerin, dessen/deren Schwerpunkt Verkündigung und Seelsorge ist und auf der anderen Seite der/die Diakon/in in seinen verschiedensten Formen unter ausdrücklichem Einschluß der weiblichen Diakonie (Diakonissen), die für die helfende Tat, die Diakonie, Dienste und Werke stehen. Wendet man diese erste, soziologisch erkennbare gesellschaftliche Ausdifferenzierung in Richtung der Betrachtung auf Professionalisierungsstile, kann man feststellen, daß die Handlungsebene, also die praktische Dimension, bei den Diensten historisch gesehen zu viel größerer Spezialisierung tendiert, als es die Wortverkündigung als Teil des Amtes der Kirche kennt. Professionalisierung hat etwas mit beruflicher Konkretisierung zu tun. Auf der folgenden dritten Ebene, der Ebene der beruflichen Ausprägung, finden wir auf der Verkündigungsseite die zentralen Aufgaben der Pfarrerinnen und Pfarrer: Verkünder/in, Seelsorger/in, Diener/in des Wortes, evtl. noch Spezialisierungen wie Jugendpfarrer/in, Gefängnispfarrer/in etc. Die Ausdifferenzierung geschieht aber auf dem Hintergrund einer Ausbildung, die die Ganzheitlichkeit des/der Theologen/in im Blick hat, nicht aber die Ausdifferenzierung der Handlungsebenen. Die Ausbildung orientiert sich also an einem wissenschaftlich orientierten Amtsverständnis, nicht an differenzierten Handlungsfeldern.

Ausdifferenzierung in Berufe ist konstitutiv für den Bereich des Amtes der Kirche, der die diakonische Praxis zum Gegenstand hat. Ohne Vollständigkeit seien aufgezählt: Krankenschwestern/pfleger, Dorfhelfer/innen, Heilpädagogen/innen, Sonderpädagogen/innen, Sozialpädagogen/innen, Sozialarbeiter/innen, Erzieher/innen, Arbeitstherapeuten/innen, Heilerziehungspfleger/innen. Möglicherweise könnte diese Liste noch weitergeführt werden. Es ist ja nicht zu übersehen, daß

sich in den letzten 50 Jahren im diakonisch-sozialen Bereich eine größere Zahl von Berufsdifferenzierungen herausgebildet haben. Jetzt kommt etwas Besonderes zum Zuge: Bei Berufen ist festzustellen, daß sie, wenn sie einen bestimmten Grad der Professionalisierung erreicht haben, Abgrenzungstendenzen gegen andere Berufstätigkeiten erzeugen. Bemüht man archaische Beispiele, ist der Brudermord von Kain und Abel Ausfluß eines tödlichen Hasses zweier beruflichen Lebenswelten, des Bauern und des Schäfers, mit all ihren kulturellen Ausprägungen wie Riten, Altären, Dankopfern und den damit zusammenhängenden Gesetzen und Abgrenzungen.

Betrachtet man das bisher Gesagte unter der leitenden Fragestellung, muß man sagen, daß die Frage nach dem, was gelernt werden soll, in den Diakonen/innenausbildungen durch entsprechende Curricula gewissen Ausdruck gefunden hat. Diese Diakonen/innenausbildungen erfolgen traditionell in den Diakonen/innenschulen. Bis zur Entwicklung der Fachhochschulen waren sie angebunden an Fachschulen bzw. Höhere Fachschulen. Erst als sich die Fachhochschulen entwickelten, spalteten sich diese Bildungsgänge. Das hatte Folgen: Die Absolventen/innen von Diakonen/innenschulen der Fachschulebene bekamen große Schwierigkeiten, in die Leitungsebenen der diakonischen Arbeitsfelder einzurükken. Diese Leitungsebenen werden mehr und mehr – und zu Recht – Absolventen/innen der Fachhochschulen vorbehalten. Berufsdifferenzierungen schaffen damit wieder durch Ausbildungsniveaus Hierarchien der ideellen und materiellen Anerkennung. Anzumerken ist, daß die Fachhochschulen, als sie Fachbereiche auch für diakonische Felder einrichteten, es sich zumeist um religionspädagogische Fachbereiche handelte. Gemeindediakonie wurde so nur in einem Feld erreicht. Die sozialarbeiterischen Akzente konnten im Regelfall gar nicht aufgegriffen werden. Es würde zu weit führen, wenn ich jetzt ausführen würde, welche systematischen Kurzsichtigkeiten und Fehler bei der Installierung religionspädagogischer Fachbereiche gemacht worden sind. Das ist ein Thema für sich. Die folgende Skizze soll den bisherigen Gedankengang etwas verständlicher machen.

Das Amt der Kirche in seinen Ausprägungen

**1. Ebene** mit
höchstem
Allgemeinheitsgrad

**Amt der Kirche**

Biblische Begründung
theologische Definition

**2. Ebene** mit
hohem
Allgemeinheitsgrad

**Pastor/in**
Verkündigung
Seelsorge

**Diakon/in**
Helfende Tat;
Diakonie
Dienste

Konkretes und historisch bedingtes fließendes Spektrum

**3. Ebene** mit
Konkretion und beruflicher Professionalisierung

| | |
|---|---|
| Wortverkünder/in<br>Seelsorger/in<br>Diener/in des Wortes<br>Mann/Frau der Kirche<br>Jugendpastor/in<br>Gefängnispastor/in | Krankenschwester/pfleger<br>Dorfhelfer/in<br>Heilpädagoge/in<br>Sonderpädagoge/in<br>Sozialpädagoge/in<br>Sozialarbeiter/in<br>Erzieher/in<br>Arbeitstherapeut/in<br>Heilerziehungspfleger/in |

3. In einem zweiten Schritt will ich versuchen, an zwei Beispielen zu zeigen, welche Qualifikationen für Diakone/innen bzw. für eine diakonisch verantwortete Gemeinde gesehen werden. Das eine stammt aus dem berühmten Gutachten von JOHANN HINRICH WICHERN zur Diakonie und zum Diakonat von 1856. Der zweite Text ist aktuell und entstammt einer Studie der Badischen Kirche, die ein Arbeitsgruppe beauftragte, etwas zum zukünftigen Pfarramt zu sagen.

Beispiel 1:

Aus: J.H. WICHERN, Sämtliche Werke, Hg. PETER MEINHOLD, Bd. III/1, Berlin und Hamburg, 1968, S. 170 ff.

„In einem freilich anderen Sinne als bei der alten und mittelalterlichen Kirche, aber im Anschluß an die heutigen Bedürfnisse und wurzelnd in dem vorbildlichen apostolischen Diakonat, ergibt sich zugleich ein mehrfach gegliederter Kirchen- oder Archidiakonat.

Schon das bisher über den Diakonat Gesagte involviert die Anforderungen, die er in ethischer, intellektueller und technischer Beziehung an diejenigen machen muß, denen er übertragen werden soll. Doch wird es zum weiteren Verständnis dienen, wenn darüber noch einzelnes hinzugefügt wird.

Die Charakteristik der Persönlichkeit, welche Paulus 1. Timoth 3 von den zu Diakonen geeigneten Männern gibt, erhält schon durch ihren inneren Gehalt und vollends durch die Autorität des Apostelmundes die größte Wichtigkeit. Sie sollte, richtig ausgelegt, hinsichtlich der Personen nie, auch in unseren Tagen nicht, außer acht gelassen werden. Würdevolle (σεμνους), wahrhafte, nüchterne, uneigennützige, im Gewissen lautere, keusche (und wenn in der Ehe, unanstößig verheiratete und in Erziehung ihrer Kinder bewährte), vom christlichen Familiengeiste getragene, in gutem Leumund stehende, im Besitz des göttlichen Geheimnisses der Liebe Gottes in Christo Jesu befindliche Männer, die in ihrem Wirken demütigen Herzens bleiben und in der Demut wachsen und aufsteigen zum inneren, fröhlichen Glauben (V. 13) – solche Persönlichkeiten forderten die Apostel für den Diakonat. Geisterfüllt sollten die Diakonen sein und reich an Weisheit (Apg. 6). Sie sollen in dieser Beziehung von den sie Erwählenden genau angesehen werden; man soll in dieser Rücksicht verbürgte Nachrichten über sie einziehen. Wer sich den Beruf der Diakonen, die ihnen drohenden eigentümlichen Gefahren, die an sie gestellten Ansprüche vergegenwärtigt, wird jeden dieser Züge von Bedeutung finden und alles, was sonst wegen der besonderen Umstände noch mehr erfordert werden könnte, doch immer wieder mit dem Wert solcher christlich durchgebildeten Persönlichkeit in Verbindung zu bringen genötigt sein. Daß der Diakon notwendig Hausvater in der Gemeinde sei, ehe er in den Diakonat eintritt, liegt nicht in jenen Worten des Apostels. Dies mag noch heute wünschenswert sein; damals, wo überhaupt die Ämter noch anders als jetzt zur Gemeinde gestellt waren, waren die Diakonen gewiß aus der Gemeinde, in der sie dienten; aber das Wesentliche jener Forderung ist es nicht, sonst müßte nach jenen Worten der Apostel etwa auch fordern, daß der Diakon nicht bloß untadelig verheiratet sein, sondern auch Kinder haben müsse. Den rechten Sinn haben wir oben angegeben. Es ist jedenfalls wert, genau angemerkt zu werden, wie auch hier wieder der Sinn und die Fürsorge für das Haus, die Familie als die allgemeine Voraussetzung für den rechten Mann herausgekehrt wird. Auffallend könnte scheinen, daß keine besondere Gabe, die gerade diesem Diakonendienst eignet, von Paulus namhaft gemacht wird. Man ist aber nicht berechtigt, daraus auf Gleichgültigkeit gegen die Amtsgabe zu schließen. Die Mitgift und das Innewohnen der Gabe verstand sich in den damaligen ursprünglichen Gemeinden, die den „Geist" in apostolischer Reinheit,

Einfalt und Fülle hatten, von selbst. Überdies aber machen die Apostel bei der ersten Diakonenwahl ein eigentümliches Charisma des Geistes ausdrücklich namhaft, stellen es als Bedingung hin, nämlich: „die Weisheit", vgl. 1. Kor. 12,8. Was der Art in Jerusalem nötig war, war auch in Ephesus und bleibt es allerorten und Zeiten. Wir müssen uns hier versagen, auszuführen, was für eine hervorragende praktische Bedeutung dies besondere Charisma gerade im Diakonat hat, der die ihm nötige Weisheit allein bewahren kann, indem er den im Glauben gewonnenen, erfahrenen, geschauten Besitz des Geheimnisses der Liebesdiakonie Gottes (1. Tim. 3) sorgfältig pflegt. Diese Weisheit muß er in tausend schwierigen Lebensverhältnissen, die an ihn hinantreten und in die er eintreten soll, fruchtbar zu machen wissen.

Bei dieser bisherigen Darstellung der Erfordernisse für den Diakonat haben wir vorzugsweise den Gemeindediakonat vor Augen gehabt. Allein diese Summe von Ansprüchen steigert sich wesentlich für die erweiterten Stufen der Wirksamkeit des Gemeindediakonats, wie er sich z.B. in großen Städten oder für größere Gemeindekomplexe zu betätigen haben würde, und mehr noch für den Kirchendiakonat. Auf dieser erweiterten und höheren Stufe wird sich der recht befähigte Diakon noch viel mehr als auf jener ersteren, anfänglicheren Stufe berufsmäßig in die mannigfachsten und verwickeltsten kirchlichen sowohl als politischen Lebensfragen der Zeit verknüpft finden. Das aber sind Fragen, die wegen ihrer Wichtigkeit ohne geordnete Umsicht in Wissenschaft und Leben nicht verhandelt werden dürfen. Die Armenfrage ist längst zu einem Gegenstand reicher, umfassendster, vielgestalteter wissenschaftlicher Forschungen geworden. Aber es fehlt viel, daß dies Wissen und diese Wissenschaft fruchtbar geworden wären. Mit den in ihrer Art schwierigsten Problemen der allgemeinen Diakonie wird auf dem Gebiete der freien und der gebundenen Armenpflege wie oft! lediglich nur experimentiert.

Es wird kaum aber nötig sein, daß sich unser Gutachten gegen den Mißstand verwahre, als meinte es, daß alle und jeder, die sich etwa der Kirche zum Dienst bereit erbieten würden, der Kirche angenehm und für fähig zu dem Kirchendienst erachtet sein sollten. Schon das, was wir oben über die persönlichen Erfordernisse zum Diakonat gesagt, kann solchen Mißstand gar nicht aufkommen lassen. Allein es ergeben sich noch einige andere Betrachtungen. Wir gehen hier z.B. nicht von der Ansicht aus, daß eigentliche theologische Bildung als die conditio sine qua non der Befähigung zum Diakonat erachtet werden dürfe, denn jede derartige und nicht bloß diese Beschränkung würde sicherlich den eben geöffneten Weg wieder verschließen. Es müssen neue Maße gesucht und angelegt werden. Es ist von der höchsten Wichtigkeit, es ist unerläßlich, daß die schulmäßige theologische Bildung von diesem Gebiet nie und in nichts ausgeschlossen bleibe, vielmehr muß sie im Diakonat stark vertreten sein. Daraus wird der Theologie sowohl als der Kirche in ihrer Gesamtheit, aber insbesondere dem Diakonat selbst auf allen seinen Stufen der reichste Segen erwachsen. Aber wir reden gegen die Ausschließlichkeit des Anrechts der theologischen Bildung auf dieses kirchliche Arbeitsfeld. Wir würden sonst auch wieder der den ganzen Diakonat verderbenden, schon oben hinreichend zurückgewiesenen

Ansicht Vorschub tun, als ob der Diakonat nur eine Vorschule, eine Durchgangsstufe zu einem höhern Amte sein könne. Man muß, wir haben oben gezeigt, mit wie großem Recht, eine gewisse „Bildung" – das Wort im edelsten und eigentlichsten Sinne genommen – für den Diakonat beanspruchen. Aber die Wahrheit muß praktische Anerkennung finden, daß es in unsern Tagen auch außer der theologischen Bildung eine mit allgemeiner Bildung verschwisterte christlich-kirchliche Durchbildung gibt, die die reichste Begabung zum Ausbau des kirchlichen Lebens in sich schließt. Der ganze Weg der gegenwärtigen Entwicklung der Kirche und Wissenschaft überhaupt drängt auf eine solche Verallgemeinerung wahrer kirchlicher Bildung hin, völlig unbeschadet, ja, zum großen Heil der wahren Wissenschaftlichkeit in der Theologie."

Bei WICHERN fällt auf, daß in diesem Abschnitt zunächst über die Anforderungen an den Diakonat geredet wird, um dann fast unmittelbar auf die Charakteristik der Persönlichkeit einzugehen, die von den Diakonen selbst gefordert werden. Hier bezieht er sich auf Paulus (1.Tim 3). Die geforderten Charaktereigenschaften sind schon beeindruckend und sie werden verbunden mit einer bestimmten Haltung und Einstellung zur Familie. Sie scheuen nicht den Begriff der Demut, der sicher nicht mit Unterwürfigkeit verwechselt werden darf. Alles gipfelt aber darin, daß Diakone „geisterfüllt" und „reich an Weisheit" sein sollen. WICHERN fährt fort:

„Auffallend könnte scheinen, daß keine besondere Gabe, die gerade diesen Diakonendienst eignet, von Paulus namhaft gemacht wird".

Man könnte auch sagen, daß Paulus keine „Theorie des Helfens" entfaltet. WICHERN greift die von Paulus ausgehende neutestamentliche Praxis auf, daß diejenigen Aufgaben übertragen bekommen, die dafür geeignet sind. Er spricht von einem „eigentümlichen Charisma" und dieses Charisma hat als Bedingung „die Weisheit".

„Diese Weisheit muß er in tausend schwierigen Lebensverhältnissen, die an ihn hinantreten und in die er eintreten soll, fruchtbar zu machen wissen".

Es geht also, wie er es nennt, um eine Summe von Ansprüchen, die an den Diakon zu stellen sind. Diese Ansprüche leiten sich einerseits aus dem Diakonat ab und sie weisen andererseits in diese Welt. Die damit zusammenhängenden Fragen müssen wissenschaftlich angegangen werden.

„Das aber sind Fragen, die wegen ihrer Wichtigkeit ohne geordnete Umsicht in Wissenschaft und Leben nicht verhandelt werden dürfen".

Gerade die Armenfrage ist für ihn zu einem Gegenstand wissenschaftlicher Forschung geworden. Aktueller könnte auch heute nicht formuliert werden.

Etwas weiter im Gutachten setzt er sich mit der Abgrenzung zur theologischen Ausbildung auseinander.

> „Wir gehen hier z.B. nicht von der Ansicht aus, daß eigentliche theologische Bildung als die conditio sine qua non der Befähigung zum Diakonat erachtet werden dürfe, ... Es müssen neue Maße gesucht ... und es ist unerläßlich, daß die schulmäßige theologische Bildung von diesem Gebiete nie und in nichts ausgeschlossen bleibe, vielmehr muß sie im Diakonat stark vertreten sein... Aber wir reden gegen die Ausschließlichkeit des Anrechts der theologischen Bildung auf dieses kirchliche Arbeitsfeld".

In einem mutigen Schritt rekurriert WICHERN auf eine grundlegende Allgemeinbildung, die er für den Diakonat beansprucht, und er meint, daß diese Wissenschaftlichkeit, die nicht nur reine Theologie beinhaltet, der Theologie selbst erst zur eigentlichen Wissenschaftlichkeit verhilft.

Beispiel 2:

Aus: Der Beruf der Pfarrerin und des Pfarrers in der Gemeinde. Überlegungen zur Zukunft des Pfarramtes, August 1998.

> „Bedenkt man die diakonische Dimension kirchlicher Arbeit, erscheint zunächst ein äußerst differenziertes Bild. Die Spanne reicht von spontanen Hilfsaktivitäten bis hin zur Verbandsebene. Andererseits reicht sie von der spontanen Tätigkeit einzelner Menschen über die Einbindung in Ehrenämter, diese wiederum verbunden mit professionellen Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen, bis hin in gesellschaftliche Verflechtungen. Unbestreitbar ist aber, daß diakonische Arbeit eine ihrer Wurzeln in der Unmittelbarkeit der Zuwendung zu den Menschen hat (Matth. 25 „Was ihr getan habt einem der geringsten..."). Eine solche Unmittelbarkeit transformiert sich mit der Zeit in eine Arbeit, die ohne Begleitung durch fachlich gebildete Menschen nicht gedacht werden kann. Sehr schnell kommen auch institutionalisierte Strukturen ins Spiel. Auch deren fachliche, persönliche und seelsorgerliche Begleitung ist notwendig.
>
> Was ist aus dieser – manchmal unübersichtlichen – Situation für die Arbeit zukünftiger Pfarrerinnen und Pfarrer abzuleiten:
>
> - Es ist zu bedenken, daß Kirche in ihrer regionalen Ausprägung (Parochie) sich nur auf das konzentrieren sollte, was auch im Leben der Gemeinde erkennbar wird und dort geleistet werden kann. Die Arbeit ehrenamtlicher Ältestenkreise wie auch freiwillig Engagierter ist zeitlich und sachlich begrenzt. Pfarrerinnen und Pfarrer müssen in Zusammenarbeit mit Professionellen und Ehrenamtlichen lernen, die Sensibilität für Probleme in der Gemeinde zu wecken. Probleme können verdeckt und die Wahrnehmung kann eingeschränkt sein. Darüber hinaus muß ein Augenmaß dafür entwickelt werden,

ab welchem Zeitpunkt Organisationsformen der Hilfe angewendet werden müssen, deren institutionelle Ausprägung auf längere Dauer angelegt ist. Hieraus erwächst für Pfarrerinnen und Pfarrer die Aufgabe, persönliche Grundkompetenzen einzubringen, aus denen hervorgeht, daß man das Thema der Diakonie erkennt und sachgerecht damit umgehen kann.

- Auf dem Hintergrund des prophetischen Auftrags der Kirche wie der Bedeutung ihres diakonischen Handelns für das allgemeine gesellschaftliche Kirchenverständnis darf sich auch die Gemeinde nicht der allgemeinen sozialen Debatte entziehen. Die Gefahr, daß die Kirche durch Schweigen zu sozialen Notlagen sich aus ihrer Weltverantwortung zurückzieht und an Bedeutung verliert, ist zu groß.
- Erkennbar wird aber auch, daß möglicherweise die Grenzen einer Pfarrgemeinde nicht den einzigen äußeren Rahmen abgeben. Gemeinden sollten sich unter dem Gesichtspunkt der Dichte der Probleme und der Größe der Aufgaben in anderen als bisher vorhandenen Formen zusammenfinden. Die Kompetenz der Hauptamtlichen wird darin bestehen, einerseits diakonische Probleme zu thematisieren, andererseits zur Nutzung gesellschaftlicher Hilfeformen beizutragen.
- So sehr die Hilfe des Einzelnen ein grundlegendes Element diakonischen Denkens ist, gehört auch die „institutionalisierte" Hilfe in diakonischen Einrichtungen und Diensten zum diakonischen Auftrag der Kirche. Auch diakonische Einrichtungen gehören zu einer Gemeinde bzw. sind auch selbst Gemeinde.
- Verantwortung für gesellschaftliche Strukturen und kritische Begleitung gesellschaftlich organisierter Hilfeformen gehören zur Aufgabe der Diakonie. Die fachliche Zurüstung hat durch entsprechende Veränderungen der Aus-, Fort- und Weiterbildung zu erfolgen. Wandert das Thema Diakonie aus dem Gemeindeverständnis aus, gibt die Kirche damit eines ihrer elementaren Wesensmerkmale auf und mindert ihre Bedeutung. Dies muß sich auch in der Qualifizierung der Pfarrerinnen und Pfarrer niederschlagen."

Aus dem Abschnitt der aktuellen Ausarbeitung der Badischen Kirche über die diakonisch denkende Kirchengemeinde kann einiges abgeleitet werden. Von den Hauptamtlichen wird gefordert, daß sie diakonische Probleme einerseits thematisieren, andererseits die gesellschaftlichen Hilfeformen nutzen können. Fast etwas resigniert geht man aber nicht davon aus, daß wie bei WICHERN diese Wissenschaftlichkeit in der grundständigen Ausbildung der Theologie verankert ist, sondern daß sie erst durch Fortbildung erreicht werden kann.

In einem weiteren Schritt möchte ich meine Überlegungen konkretisieren. Ich beginne mit der Frage, was Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Diakonie können sollten. Hier spielt für mich das Ausbildungsniveau eine sekundäre Rolle.

4. Es kann nicht übersehen werden, daß die diakonische Literatur keine genauen, aufzählbaren Fähigkeiten zur Verfügung stellt, die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter besitzen müßten. Über die moralisch-ethische Qualifikation bestehen da schon genauere Vorstellungen. Sie haben sich seit WICHERN's Zeiten im Lichte der Gemeinden nicht großartig verändert.

Diakonische Arbeit hat als ein konstitutives Merkmal die Nähe zu anderen Menschen. Also müssen sich die Fähigkeiten auf Menschen beziehen.

Was sollten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Diakonie können?

| Fähigkeiten | Stichwortartige Erläuterung |
|---|---|
| sehen | In Matth. 11, 2-6 antwortet Jesus auf die Frage, ob er es ist, der da kommt oder ob auf einen anderen gewartet werden soll: Geht hin und seht. Und dieses Sehen heißt, Perspektiven ändern, sich körperlich bewegen, den Blick auf Dinge lenken, die bislang anders gesehen wurden. |
| wahrnehmen | In einer Stellungnahme von GLUCKSMANN zu den grausigen Morden in Nordafrika, formuliert er: Keiner sieht weniger als der, der nicht sehen will. Es ist gewissermaßen ein lebendiges Blindsein, das nur dadurch gebrochen werden kann, daß Perspektiven eröffnet werden, die das Vertraute in neuem Licht erkennen lassen. |
| empfinden | Wer sich z.B. mit Sozialpsychiatrie beschäftigt, wird schnell feststellen, daß die Lehrbücher der Psychiatrie eine eigenwillige Sprachform besitzen. Da kann es geschehen, daß menschliche Reaktionen völlig verobjektiviert werden. In dem Lehrbuch „Irren ist menschlich" suchen dagegen DÖRNER /PLOG einen anderen Weg. Sie fragen zunächst einmal den Leser nach seinen eigenen Anteilen, etwa in der Frage depressiver oder überschäumender Episoden, die, würden sie in einem anderen Kontext auftreten, sehr wohl objektiv als manisch-depressives Irresein gedeutet werden können. Sie fordern geradezu dazu auf, zu versuchen, das Subjektive psychiatrischer Symptome zu erkennen, um damit die Person als Person ernst zu nehmen, die dann auch als neuer Handelnder auftreten kann. |

| | |
|---|---|
| erinnern | Mich beeindruckt immer wieder die Erinnerungsfähigkeit, die in den Aussagen des Alten Testamentes anzutreffen sind: „Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus Ägyptenland geführt hat ...". Kinder lernen schon von klein auf, ihren Gott mit einer ganz bestimmten, schicksalhaften Begebenheit in Erinnerung zu behalten und diese Erinnerung auch zu lernen. Gerade weil die Erinnerung eine Begründung für den Glauben ist, ist sie so wichtig. |
| vergessen | Auch diakonische Arbeit ist davon gekennzeichnet, daß sie äußerst viele Vorgänge hat, die immer wiederkehren. Dieses Immerwiederkehren kann auch zur Ermüdung führen, aber es trägt den Keim der Ungerechtigkeit in sich, weil man offensichtlich nicht vergessen kann. Institutionalisiert wird das Vergessen etwa in der Aktenführung, und gerade die Aktenführung schafft das Problem eines wirklich so zu nennenden Neubeginns. |
| lernen | Für mich ist das, was Mitarbeiter der Diakonie können müssen, einzigartig im WICHERN'schen Gutachten ausgedrückt. Sie sollen über eine Bildung verfügen, die dieses Wort verdient. Lernen heißt, sich weiterbilden. |
| verbinden | Diakonische Hilfe heißt auch ganz konkret: Hand anlegen. Verbinden muß aber auch verstanden werden als Kommunikation. Hier sind Fähigkeiten zu entwickeln, die in den letzten Jahren mit Netzwerken bezeichnet werden. |
| trennen | Sachverhalte müssen für sich genommen werden. Das bedeutet, daß nicht willkürlich Verbindungen hergestellt werden, die in der Sache unangemessen sind. Dazu gehört auch die Unterscheidung von Perspektiven und die „Relativität von Wahrheit" (D. BONHOEFFER). |
| unterscheiden | Diakonisches Handeln wird begleitet durch eine Vielzahl von Zuständigkeiten. Vordergründig zeigt sich dies in Kostenträgerschaften. Diese Kostenträgerschaften führen bis zur Entwicklung eigener Institutionen (Jugendhilfe, Sozialhilfe, Arbeitsförderung, Gesundheitswesen). Gerade die neuere Zeit kennt ein striktes Einhalten dieser Zuständigkeiten, die einen Angriff auf ganzheitliche Heilungs- und Förderungskonzepte sein können. |
| fragen | Die Form der Fragen leitet den Erkenntnisprozeß. Es gibt eine außergewöhnlich Vorliebe für die Frage: Warum ist etwas? Verschiedene Sachverhalte legen es aber nahe, die Priorität etwas anders zu setzen, nämlich: Was ist? Was geschieht? Was war? Dies fördert analytische Zugriffe und schont im ersten Zugriff die Ursachenfrage. Die ergibt sich bei guter Analyse relativ häufig aus den konkreteren Fragen. Die Warum-Frage ist gerade auf psychoanalytischem Hintergrund sehr oft verbunden mit verborgenen Spekulationen. |

5. Die Wissensdimension derjenigen Menschen, die in der Diakonie tätig sind, ist natürlich recht unterschiedlich ausgeprägt. Genau so unterschiedlich sind aber die Faktoren, die die Praxis, das Können, behindern. Das führt zur Frage, was fachliches Können beeinträchtigen kann.

Was kann das Können beeinträchtigen?

| Faktoren | Stichwortartige Erläuterung |
|---|---|
| Erfahrung | Die Nutzlosigkeit von Bemühungen kann in Mutlosigkeit umschlagen. Hiervon sind besonders harte Arbeitsfelder betroffen, wie z.B. die Drogenarbeit. |
| Angst | Wir kennen in der Diakonie Angst vor Nähe, aber auch Angst vor Aggression und vor Verleumdung. Wer sich mit Randpersonen dieser Gesellschaft beschäftigt, ist vor Vorwürfen und Verleumdungen nicht geschützt. In der Kindergartenarbeit gibt es derzeit bedrohliche Erfahrungen. |
| Eifer | „Blinder Eifer schadet nur" das heißt nichts anderes, als daß auch Probleme und die Formen der Hilfe „ihre Zeit" haben. Nicht alles muß sofort gemacht werden. Bestimmte Sachverhalte und Probleme bedürfen eines „Reifeprozesses", bevor wirksame Hilfe geleistet werden kann. Hier ist zu denken an die Selbsteinsicht bei Alkoholikern. |
| Abneigung | Es kann nicht allen Problemen gleiches Wissen, gleiche Empathie, gleiche Aufmerksamkeit geschenkt werden. Darüber hinaus ist zu denken an das, was zuvor die „Eigenanteile" genannt wurden. Diese können sowohl die Abneigung, wie auch zu schnelle Nähe und ein vordergründiges Verständnis fördern. |
| Alter | Das zunehmende Alter bringt das Problem der Wiederholung und der Ermüdung mit sich. Wem muß man das sagen? |
| Dummheit und Bosheit | Etwas überspitzt möchte ich in Anlehnung an BONHOEFFER formulieren, daß Dummheit bleibt, Bosheit ggf. aber überwunden werden kann. |

6. In einem letzten Schritt möchte ich der Frage nachgehen, was innerhalb eines Ausbildungsganges der Diakoniewissenschaft gelehrt werden kann.

- An erster Stelle steht für mich die Ausbildung einer theologischen Urteilsfähigkeit. Gerade Theologen/innen sollten nicht zuerst nach sozialen Erklärungen in den Arbeitsfeldern suchen, sondern sich stark um die theologische Begründung bemühen. Im Kontext anderen quali-

fizierten Personals werden die dazugehörigen sozialwissenschaftlichen und verhaltenstheoretischen Perspektiven schon eingebracht. Sie müssen aber abgefordert werden. Zur theologischen Urteilsfähigkeit gehört für mich das Ernstnehmen des eigenen Faches einerseits und das Verständnis für die anderen Fächer andererseits.

- Lehrbar ist die theologische Dimension sozialer Probleme. Beispielhaft kann das für das Phänomen der Armut formuliert werden. Armut greift tief in die Persönlichkeitsverhältnisse ein. Das zeigen vor allen Dingen die neueren Lebenslagenstudien. Hier wird ein Menschenbild tangiert, für das gerade theologische Dimensionen bemüht werden müssen.
- Es geht aber auch um die soziale Dimension theologischer Probleme. Dies kann an den Beispielen Fremdheit, Asyl und Einsamkeit dargestellt werden. Besonders eindrücklich sind für mich die sozialwissenschaftlichen Hintergründe einiger Psalmen, die nach neueren Forschungsergebnissen ganz offensichtlich im Zusammenhang mit der Asylproblematik zu verstehen sind.
- Lehrbar sind die historischen Dimensionen der Diakonie. Beispielhaft zeigt sich das in den Studien der Diakonie im Kaiserreich, aber auch in den vielen Monographien diakonischer Einrichtungen.
- Lehrbar sind die gesellschaftlichen Reaktionen auf soziale Probleme. Von besonderer Bedeutung erscheinen mir die Kenntnisnahme von Entsolidarisierungsprozessen, die Schwierigkeiten sozialpolitischer Umgestaltung und die Probleme organisatorischer Strukturanpassungen in den Handlungsfeldern der Diakonie.
- Von großer Bedeutung ist es, gesellschaftliche Interdependenzen zu erkennen. Beispielhaft sei auf folgendes verwiesen: Die Förderung der Armutstendenzen durch bestimmte Familienformen (alleinerziehende Eltern in Verbindung mit der Sozialhilfeschwelle); die Beziehung von Arbeitslosigkeit und (Berufs-)Bildung, die sich derzeit sogar bis in die Erwerbsunfähigkeitsrente fortsetzt; der Zusammenhang von Gesundheit und Lebenslage; die Überlegungen einer beitragsbezogenen Sozialpolitik und die Grenzen der Einkommensumverteilung.
- Es gilt auch Perspektiven zu bedenken. Hier leuchtet die Rolle der Freien Wohlfahrtspflege in der Bundesrepublik auf, aber auch im sich neu gestaltenden Europa. Zum anderen sind die internationalen Integrationsbemühungen der Diakonie zu erwähnen, die es fortzusetzen gilt.

7. Nicht gerade überschwenglich muß ich das Vorläufige meines Beitrages feststellen. Es ist mir deutlich geworden, daß wir in unserem ureigensten Gebiet, der Qualifizierung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, am Anfang stehen. Mehr als Fragmente kann ich nicht anbieten.

Albert Mühlum

# DIAKONIEWISSENSCHAFT UND SOZIALARBEITSWISSENSCHAFT – BEGRÜNDUNG UND REFLEXION SOZIALER PRAXIS

Der vorliegende Beitrag ist vorrangig aus der Sicht der Sozialarbeit verfaßt. Er folgt dabei einem Grundgedanken der Festschrift für THEODOR STROHM (ARND GÖTZELMANN / VOLKER HERRMANN / JÜRGEN STEIN (HG.), Diakonie der Versöhnung, Stuttgart 1998):

> „*Diakonie der Versöhnung* ist der Leitbegriff für ein gleichermaßen theologisches wie sozialpraktisches Konzept, das nach einer neuen Kontextualisierung der Theologie sowie einer anderen Verortung der Diakonie sucht" (Klappentext).

Mit *Suchbewegung* ist das Folgende treffend umschrieben. Sie folgt einem Dreischritt, genauer sind es drei Einstellungen oder Bilder.

## I. IMPULSREFERAT: ZUGÄNGE ZUR SOZIALEN ARBEIT

### *A: Von Sozialarbeit sprechen*

heißt, sich mit Konflikten, Schwierigkeiten und Nöten zu beschäftigen. Im Unterschied etwa zum Arzt/zur Ärztin, der/die sich ja ebenfalls mit Nöten und Ängsten bezogen auf Krankheiten befaßt, ist es der sozialarbeiterischen Zunft allerdings nicht gelungen, ein Image des hehren Heilers und Helfers aufzubauen. Auch wenn die Götterdämmerung der Medizin längst begonnen hat, ist ihr gesellschaftlicher Status meilenweit von dem der Sozialarbeit und Diakonie entfernt. Dafür gibt es gute und schlechte Gründe. Nun sollte die Statusfrage gewiß nicht die wichtigste sein, aber sie sagt ja nicht nur etwas über Anerkennung, sondern auch über Wirksamkeit und Durchsetzungsfähigkeit sowie über Erwartungen aus, allerdings auch über die Gesellschaft selbst.

> Von Königin Victoria wird berichtet, wie sie einst beim Ausritt die Slumbezirke Londons streifte und – erschrocken über das unerwartete Elend – ihren Fächer vor die Augen hielt. Der *Fächer der Königin* als hübsches Symbol für die verbreitete Einstellung: Was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß! Eine andere Königin, Marie-Antoinette, soll am Vorabend der französischen Revolution auf die Klage, das Volk habe kein Brot mehr, geantwortet haben: „Sollen sie doch Kuchen essen".

Nun ist der Spott auf Königinnen wohlfeil. Wie aber reagieren wir selbst auf Armut und Benachteiligung drinnen und draußen? Ich behaupte: überwiegend mit Angst und Abwehr. Wobei der Fächer der Königin viele Formen annehmen kann. Dies ist aber auch ein erster Hinweis auf eine Sozialarbeit, die den Fächer beiseite schiebt und sich damit unbeliebt macht. Sozialarbeit ist das personifizierte *schlechte Gewissen* der Gesellschaft, das sie mit ihren Problemen konfrontiert. Paradoxerweise dient Sozialarbeit aber gleichzeitig auch der Entlastung und Rechtfertigung, weil sie sozialen Sprengstoff entschärft und Systemloyalität fördert. Dadurch trägt sie zum *guten Gewissen* des Sozialstaats bei. Nicht ohne Grund weisen die Sozialberufe in den letzten Dekaden die höchste Zuwachsrate im Vergleich aller Berufe auf.

Ihre funktionale Bedeutung wäre in Hinsicht auf Professionalität, Politik und Wissenschaftlichkeit weiter zu erörtern. Im vorliegenden Kontext kann dies nur angedeutet werden:

Sozialarbeit steht stets – wie alle Sozialpolitik – vor der doppelten Aufgabe, den Notleidenden zu helfen und das soziale System zu stabilisieren. Die unvermeidlichen Widersprüche gesellschaftlicher Beauftragung spiegeln sich in den beruflichen *Ambivalenzen* wie „Aufopferung versus Lohnarbeit", „Hilfe versus Kontrolle", „Verhaltensänderung versus Verhältnisänderung". Sie prägen das Selbstbild und das *public image*. Ob sie den aktuellen Anforderungen genügen, ist aber sehr die Frage.

Eine *radikalisierte Moderne* verspricht dem Menschen Subjektstellung und Autonomie, blockiert aber gleichzeitig für viele den Zugang dorthin. Schlimmer noch, das Freiheitsverlangen schlägt um in neue Abhängigkeiten von Erfolg, Schönheit, Fitness, Konsum. *„Tanz ums goldene Selbst"* titelten sogar Magazine wie der Spiegel, die an der Inszenierung kräftig mitmischen. Diese „Sakralisierung des Selbst" (KARL GABRIEL: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1995) steht in schreiendem Gegensatz zur wachsenden Zahl der *Verliererschicksale* („Looser") – nicht-fit, nicht-jung, nicht-clever –, die sich nur zeitweise verdrängen oder mit wachsenden gesellschaftlichen Kosten ausgrenzen lassen. Womit wir mitten in der Sozialarbeit wären. Aber auch die vorübergehend Erfolgreichen werden eingeholt von anthropologischen Wahrheiten, z.B. daß der Mensch auf das Du angelegt ist („Ich werde am Du", MARTIN BUBER) oder vom Bewußtsein der Endlichkeit menschlichen Seins, das neuerdings sogar Soziologen thematisieren. Sozialarbeit reicht weit in die Mittelschichten hinein, die plötzlich via Arbeitslosigkeit sogar von Armut bedroht sind. Jedenfalls potenziert die *zweite Mo-*

*derne* die Risiken der modernen Lebensführung – auch in den neuen Freiheiten – so sehr, daß die „Lebensführung als Arbeit" (GERD-GÜNTER VOSS: Lebensführung als Arbeit, Stuttgart 1991) entdeckt und immer mehr professionelle Hilfe notwendig wird. Die Krise des Wohlfahrtsstaates erfaßt daher auch die Sozialarbeit, die als öffentliches Kontroll- und Kompensationshandeln von der Kosten- und der Legitimationsseite in Begründungsnot gerät – was wiederum den Wunsch nach wissenschaftlicher Reflexion verstärkt. Es provoziert aber auch die Frage, ob Sozialarbeit und ihre Wissenschaft als gesellschaftliches Erneuerungs- und Modernisierungsprojekt an den Rändern des Sozialstaats gelingen können, oder ob sie selbst nur ein Reflex des Glaubens an einen Wohlfahrtsstaat sind, der vom Entschwinden bedroht ist.

Eine neue Untersuchung von DemoScope im Auftrag des Deutschen Berufsverbandes Sozialarbeit, Sozialpädagogik, Heilpädagogik (DBSH) (1998) bestätigt der Sozialarbeit ein gutes Gesamturteil: 61% der Deutschen sehen die SozialarbeiterInnen als wichtige AnsprechpartnerInnen für Schwache und Benachteiligte, 63% registrieren diese Tätigkeit gar mit Bewunderung. Ein bemerkenswert positives Fremdbild. Gleichzeitig ist die Sozialarbeit aber von Selbstzweifeln gequält und beginnt, an ihren Rändern über neue Spezialisierungen auszufransen – was die chronische Identitätssuche gewiß nicht erleichtert.

*B: Von Diakonie sprechen*

heißt ebenfalls, sich mit In-Not-Geratenen zu beschäftigen. Zweifellos gibt es große Überschneidungen, so daß manchmal auch von evangelischer und katholischer Sozialarbeit die Rede ist. Allerdings wird hier statt einer funktionalen Begründung eine theologische Rückbindung an Gotteskindschaft und Versöhnungsglaube, Nächstenliebe und Gemeindeverantwortung bevorzugt. In diesem Zusammenhang begegnet uns häufig das biblische *Gleichnis vom barmherzigen Samariter* (Lukas 10,30-37).

Für unsere Überlegungen zum Verhältnis von Sozialarbeit und Diakonie, Sozialarbeitswissenschaft und Diakoniewissenschaft stellt sich damit z.B. die Frage nach Unterschieden in der Begründung und Motivation zur Hilfe oder nach der Bedeutung der spontanen mitmenschlichen Hilfe im Verhältnis zu beruflichen, strukturellen, politischen Ausprägungen. Hebt doch das Gleichnis zweifellos auf das Faktum der Hilfe und der Zuwendung zum Nächsten ab – konsequent an die spontane Entscheidung des einzelnen als Hilfsbereitschaft und Nächstenliebe gebunden.

Dieses bemerkenswerte Ethos der Mitmenschlichkeit, das seit zwei Jahrtausenden Leitbildfunktion hat und – nebenbei bemerkt – auch nicht-christliche RezipientInnen anrührt und überzeugt, wird auch in der verbreiteten Einführung in die Methodengeschichte der Sozialarbeit (C.W. MÜLLER: Wie helfen zum Beruf wurde, Weinheim/Basel 1982) verwendet – allerdings kritisch-distanziert. Zum einen wird auf Bedingungen aufmerksam gemacht, „unter denen *allein* diese Geschichte eine gute Geschichte" sei: nämlich zum einen, daß der barmherzige Reisende aus Samarien etwas haben mußte, das er teilen kann, und zum anderen, daß der Fall, in dem Hilfe benötigt wird, ein Einzelfall ist und bleibt. (Auch wenn m.E. zu fragen ist, ob MÜLLER damit den Gedanken der Nächstenliebe nicht gerade verfehlt.) Jedenfalls versucht er, die Geschichte weiterzuspinnen: Wie wären wohl die Reaktionen, wenn sich Raubüberfälle häufen, wenn immer mehr Reisende ausgeraubt würden und liegenblieben, ja, wenn der barmherzige Samariter selbst angegriffen und der Hilfsmittel beraubt würde (Müller, a.a.O., 24):

> Zunächst hätte der Mann aus Samarien wohl zusätzliche Vorkehrungen getroffen, um schneller und wirkungsvoller helfen zu können. „Aber irgendwann würde sein gesunder Erwerbssinn – denn er ist ja Kaufmann – oder die berechtigte Besorgnis seiner Ehefrau ihn vor die Alternative stellen, entweder die im Grunde unrentierliche Überfallenenhilfe einzustellen oder aber sie gegen Geld auszuüben und zum Zweitberuf zu machen ... Auf dem Wege vom Einzelfall zum Massenphänomen wird die Barmherzigkeit unseres Gewährsmannes ... eine dreifache Wandlung durchmachen: aus der einmaligen Handlung aus Mitleid und Barmherzigkeit ist eine dauerhafte Nebentätigkeit geworden, sie wird im Rahmen eines Quasi-Berufes gegen Entgelt ausgeübt und erfordert nun zusätzliche Vorkehrungen und Qualifikationen, um die zu bezahlende Hilfe auch optimal ausüben zu können. Denn der warmherzig, aber falsch Verbundene ist dennoch für die Hilfe dankbar; wer (jedoch) für sie zahlen muß, der erwartet zu Recht eine optimale Hilfeleistung. Aus dem barmherzigen Samariter ist ein Landstraßenprofi geworden."

Mit einem Wechsel des Blickwinkels werden aus der Sicht des Überfallenen weitere Elemente angesprochen: beispielsweise die Organisation von Sicherheit einzelner oder gemeinsam Betroffener, die Verantwortlichkeit von Behörden, die Infrastruktur und staatliche Ordnungsmacht. Sogar aus der Sicht des Straßenräubers ließen sich neue Aspekte finden, vielleicht, daß die sich ausdehnenden Gemeinden an der Handelsstraße oder eine Klimaveränderung den nomadisierenden Stämmen Weidegründe genommen und ihre Mitglieder brotlos gemacht haben (vgl. THOMAS MORUS: Utopia).

Die Stichworte dieses Kapitels lauten: Einzelfall – Massenprobleme – Ressourcen – subjektive Motivation – berufliche Hilfe – Professionalisierung – staatliche Verantwortung – strukturelle Probleme – Sozialpolitik. Mündet demnach die Nächstenliebe in staatlich organisierte Hilfe und erübrigt sich durch Sozialpolitik?

*C: Die verlorene Barmherzigkeit*

DANIIL GRANIN, ein russischer Dichter, erzählt (Die verlorene Barmherzigkeit, Freiburg 1993):

> „Es war im Januar 1987. An einem Abend gegen sieben Uhr. Ich ging den Kirow-Prospekt entlang ... Nach einem langen Tag schriftstellerischer Arbeit ... Ich war auf dem Weg zu meiner Frau, die im Krankenhaus lag, und dachte an dies und das. Ein freies Taxi fuhr vorüber, ich blickte auf und stürzte los, ... stolperte über meine eigenen Beine und flog zu Boden. Mein Gesicht knallte mit voller Wucht gegen die Bordkante des Trottoirs. Ich spürte einen furchtbaren Schmerz an der Schulter und konnte mich kaum erheben. Blut strömte aus der Nase, Nasenbein und Kiefer waren angeschlagen, der Arm baumelte im Ärmel. Ich ... begriff, daß das Schultergelenk ausgekugelt war. So versuchte ich, das Blut mit der linken Hand abzuwischen ... Die Gedanken wirr vor höllischen Schmerzen. Das Taschentuch voller Blut ... Ich muß schrecklich ausgesehen haben. Menschen strömten mir entgegen. Die einen kamen von der Arbeit, andere hasteten irgendwohin oder flanierten über den Boulevard. Bei meinem Anblick brachen sie in Gelächter aus und zuckten die Achseln. In ihren Gesichtern zeigten sich Neugier oder Abscheu, sie dachten wohl, daß ich betrunken sei oder ... gerauft habe. Eine Frau kam des Weges, mit einem Mädchen an ihrer Seite, das sich an die Mutter wandte und hilfsbereit dreinsah. Aber die Mutter zog es weg von mir ... Ein Pärchen demonstrierte fröhliches Erstaunen und redete fast amüsiert über mein Aussehen.
> Die Gesichter aller Passanten haben sich meinem Gedächtnis für lange Zeit eingeprägt ... Ganz normale Fußgänger, wahrscheinlich sympathische, im Alltag liebenswürdige Leute. Ich prägte sie mir ein, weil ich in diesen für mich schrecklichen Augenblicken bei einem jeden den Ausdruck völliger Entfremdung wahrnahm, ihren Widerwillen spürte, sich mir zu nähern, den Ekel und Kälte ... Kein einziger Passant zeigte Mitgefühl oder Zeichen der Beunruhigung. Niemand kam mir auch nur einen Schritt nahe. Und keiner fragte ...“

Im Krankenhaus findet GRANIN Zeit zum Nachdenken und entdeckt, daß sein Heimatland in den 30er Jahren absichtlich einen uralten Begriff aus dem Wortschatz getilgt und dadurch eine Wahrheit völlig verdrängt hatte: *Miloserdie* = Barmherzigkeit. Er schreibt ein Essay darüber, und das Echo ist ungeheuer: Vor allem junge Leute brennen darauf, bei der Hilfe für Kranke und Notleidende mitzutun. Die *Gesellschaft der Barmherzigkeit* entsteht in Petersburg und vielen anderen Städten Ruß-

lands. Je mehr jedoch Ansehen und Wirkung des Vereins wachsen, um so deutlicher macht sich ein feiner Riß bemerkbar, ein Riß zwischen IdealistInnen und PragmatikerInnen. Bei den PragmatikerInnen gewinnt die Suche nach Anerkennung die Oberhand. Sie verdrängen schließlich die Uneigennützigen aus allen Schlüsselstellen. DANIIL GRANIN ist davon so enttäuscht, daß er den Vorsitz niederlegt und die Gesellschaft der Barmherzigkeit verläßt.

Er grübelt darüber nach, wie es dazu kommen konnte. Er, der sich für nicht gläubig hält, entdeckt den Unterschied zwischen Wohltätigkeit aus allgemeiner Menschenliebe und Wohltätigkeit aus Barmherzigkeit. Wohltätigkeit läßt sich organisieren – Barmherzigkeit nicht. Sie ist eine Frucht des Glaubens an den Gott der Liebe, hat ihre Wurzeln also in einer transzendenten Wirklichkeit. Wohltätigkeit dagegen appelliert an die soziale Verantwortung des Menschen und setzt irdischen Ehrgeiz und Eigennutz wohl dosiert ein.

Drei Alltagsbilder, die auch in einer anderen Reihenfolge, mit anderen Akzenten hätten erzählt werden können. Sie transportieren Erfahrungen, die uns vertraut sind, nicht nur kognitiv, sondern zutiefst zu eigen sind. Bin *ich* nicht der Geschlagene und die Verletzte – aber auch der, der wegschaut und die, die hilft? Was läßt sich daraus über Anliegen und Bedürfnisse, Motive und Widerstände lernen?

Was hier noch ganz auf der subjektiven Ebene bleibt, wäre hinsichtlich Diakonie und Sozialarbeit mehrniveaunal zu reflektieren, z.B. die Interpretation des Verhaltens der ProtagonistInnen – oder sind es eher AntagonistInnen? Oder die auffallenden Widersprüche: eine religiöse Gesellschaft, deren FunktionärInnen total versagen; ein Sozialstaat, dessen gewaltiges Sozialbudget das Auseinanderdriften von Arm und Reich nicht verhindert; eine sozialistische Gesellschaft, die ihren Selbstanspruch der Solidarität verrät. Es sollte deutlich geworden sein, daß diese Erkenntnisbemühungen eine Reflexionsinstanz brauchen. Damit sind wir endlich bei Diakoniewissenschaft und Sozialarbeitswissenschaft angelangt. Da letztere erst in Umrissen erkennbar ist, folgen einige Hinweise zu ihrem gesellschaftlichen und wissenschaftlichen „Ort", von dem sich die Diakoniewissenschaft unterscheidet.

## II. Zur Ortsbestimmung der Sozialarbeitswissenschaft

### *A: Der gesellschaftliche Ort*

Soziale Arbeit ist notwendig, weil – sei es in der Natur des Menschen angelegt oder in der Organisation des Zusammenlebens begründet – Konflikte auftreten, die die Problembewältigungskompetenz der Beteiligten überfordern können. In einer sich ausdifferenzierenden Gesellschaft wird das Gelingen individueller Lebensentwürfe schwieriger. Schwieriger wird auch die gesellschaftliche Integration zentrifugaler Kräfte der Vereinzelung und Pluralisierung sowie der dadurch erforderliche Interessenausgleich. In historischer Perspektive konnte Sozialarbeit als funktionales Äquivalent für schwindende familiale Versorgungsleistungen mit einer Affinität zum Sozialen Sicherungssystem, Sozialpädagogik dagegen als funktionales Äquivalent für schwindende Erziehungsleistungen mit einer Affinität zum Bildungssystem identifiziert werden. Gegenwärtig ist der gesellschaftliche Auftrag der Sozialen Arbeit offenbar unspezifischer, aber nicht weniger dringlich: Soziale Arbeit ist immer dann notwendig, wenn die Lebensführung von Menschen und Gruppen insgesamt zu mißlingen droht. Bei einzelnen beeinträchtigenden Faktoren treten in der Regel SpezialistInnen auf den Plan, wenn aber ganze Faktorenbündel, psychosoziale Probleme, schicksalhafte Konstellationen zu bewältigen sind, wird Sozialarbeit benötigt. Im Unterschied zu den *ExpertInnen für das Spezielle* kann sie als *Expertin für das Allgemeine*, also generalistisch verstanden werden. Sie versucht der Segmentierung und Parzellierung des Lebens entgegenzuwirken, was schon in ihrem doppelten Auftrag zum Ausdruck kommt.

> Am Beispiel einer Behinderung gezeigt: Ein Unfall mit Verletzung des Rükkenmarks wird zuerst die Notfallambulanz, danach den/die Facharzt/ärztin für Orthopädie beschäftigen und später Reha-Fachleute der Nachsorge und der beruflichen Umschulung. Die Bewältigung der aus der Schädigung folgenden Behinderungen der Lebensführung mit Blick auf Alltag, Umwelt und künftige Lebensperspektive kann dagegen am ehesten mit Unterstützung durch Sozialarbeit gelingen.

Der gesellschaftliche Ort der Sozialen Arbeit kann daher unter Bezug auf die *Daseinsgrundfunktionen* – Arbeit, Bildung, Wohnen, Versorgung, Kommunikation, Verkehr, Freizeit – und die großen *gesellschaftlichen Funktionsbereiche* – Sicherungssystem (Sozialpolitik), Bildungssystem (Bildungspolitik), Gesundheitssystem (Gesundheitspolitik) und Sanktionssystem (Rechtspolitik) – bestimmt werden. Allerdings kommt es da-

bei zu vielfältigen Überschneidungen und Konflikten mit anderen Interessen und Institutionen, unter denen sich die Soziale Arbeit und Diakonie behaupten müssen.

Ein Grund für die Schwierigkeit der Gegenstandsbestimmung ist das weite Spektrum der Sozialarbeit. Ausgehend von der Armenpflege blieb sie zwar dem Thema der Lebensbewältigung unter prekären Umständen treu, allerdings ausgedehnt auf immer neue Formen und Ursachen drohenden Mißlingens, wobei die Probleme an Komplexität und psychosozialen Verwicklungen zunehmen. So mögen Verluste an sozialer Bindung Bindungsangst, neue Freiheitsgrade Entscheidungsnot, Pluralismus Orientierungsprobleme hervorrufen, das Fehlen metaphysischer Sinngebung kann zur Sinnkrise, soziale Benachteiligung zu abweichendem Verhalten führen. Generalisiert bedeutet das für Sozialarbeit und Sozialarbeitswissenschaft:

- Wenn die gesellschaftlichen Umstände steigende Anpassungs- oder Bewältigungsleistungen von den Gesellschaftsmitgliedern verlangen, wachsen auch die Risiken des Scheiterns (z.B. Fehlanpassung, Anpassungsverweigerung, Deviation).
- Wenn mit dem gesellschaftlichen Differenzierungsprozeß das Niveau der materiellen und immateriellen Ausstattung steigt, wächst gleichzeitig die Gefahr gravierender Ausstattungsprobleme (soziale Ungleichheit, Ungerechtigkeit, Deprivation).
- Wenn die Gesellschaft Interaktions- und Teilhabechancen vermehrt, wachsen auch die Risiken der Ausgrenzung und die Austauschprobleme zwischen Menschen, Gruppen und Institutionen (Beziehungsstörungen, Macht und Ohnmacht, Exklusion).

Anders formuliert sind es prekäre Lebensverhältnisse und Prozesse gelingenden und scheiternden Lebens sowie die darauf gerichteten Bewältigungsstrategien einzelner Personen, Gruppen und gesellschaftlicher RepräsentantInnen, die das Untersuchungsfeld der Sozialarbeitswissenschaft ausmachen, das sie mit der Diakoniewissenschaft teilt.

*B: Der wissenschaftliche Ort*

Sozialarbeitswissenschaft muß sich – wie praktische Sozialarbeit auch – diesen Dimensionen stellen und dabei stets die Doppelstruktur von Person und Gesellschaft, von Individual- und Sozialnatur des Menschen be-

rücksichtigen. Ihr Fokus ist daher genauer als Doppelfokus zu bezeichnen. Die – von den etablierten sozialwissenschaftlichen Disziplinen enttäuschte – Hoffnung auf wissenschaftliche Fundierung führte zur Forderung nach einer eigenständigen Sozialarbeitswissenschaft, von der handlungsleitende, statuserhöhende und identitätsstiftende Wirkungen für die sozialberuflich Tätigen erwartet werden. Sie gewinnt in dem Maße an Bedeutung, in dem Sozialpädagogik und Sozialarbeit zwar als einheitliches Funktionssystem „Soziale Arbeit" verstanden werden, ihre Theorieentwicklung aber unter erziehungswissenschaftlichen Vorbehalt gestellt wird. Vernünftigerweise kann aber Soziale Arbeit – im Zentrum konkurrierender Funktionsbereiche und gesellschaftlicher Subsysteme – nur als intermediäre Instanz begriffen werden. Schon diese Vermittlungsfunktion und Querschnittsaufgabe erklärt, weshalb eine Zentraltheorie nicht einfach der Erziehungswissenschaft zugeordnet werden kann. Und zwar um so weniger, als die „Pädagogisierung" Sozialer Arbeit im Abnehmen begriffen ist und eher eine „Sozialpolitisierung" konstatiert wird. Sozialpolitik statt Sozialisation bestimmt die Funktionslogik des sozialen Sektors. Soziale Arbeit als Wissenschaft ist daher notwendigerweise zwischen den sozial- und verhaltenswissenschaftlichen Nachbardisziplinen zu verorten, die bisher die Sozialarbeit prägten: Im Kern sind dies Sozialpolitikwissenschaft, Gesundheitswissenschaften, Erziehungswissenschaft und Rechtswissenschaft, die von Anthropologie, Soziologie und Psychologie flankiert werden. Da Soziale Arbeit sowohl Teilfunktionen als auch übergreifende Aufgaben wahrnimmt, ist die Sozialarbeitswissenschaft transdisziplinär angelegt. Ihre zentrale Aufgabe ist die Erkenntnisgewinnung sowie Aufbereitung und Verknüpfung des sozialarbeitsrelevanten Theorieangebotes. Ganz pragmatisch ist dazu eine Koppelung von Sozialarbeitspraxis (SAP), Sozialarbeitslehre (SAL) und Sozialarbeitswissenschaft (SAW) notwendig (vgl. Abb. 1).

Im Unterschied zur Sozialarbeitswissenschaft ist die Diakoniewissenschaft zwar längst etabliert, aber auch hier ist die wissenschaftstheoretische und wissenschaftspolitische Diskussion immer wieder neu zu führen, wie das im Diakoniewissenschaftlichen Institut ja auch geschieht. Dabei können und sollten sich beide Wissenschaften auch wechselseitig befruchten.

## III. Versuch eines Resümees

„Die Vernunft ist der Schritt, die Mehrung der Wissenschaft der Weg und die Wohlfahrt der Menschheit das Ziel" – so der Optimismus der Aufklärung bei THOMAS HOBBES im 5. Kapitel des Leviathan. Es gibt heute gewiß gute Gründe, diese Zuversicht zu relativieren. Aber es gibt keinen vernünftigen Grund, der Sozialen Arbeit die wissenschaftliche Fundierung zu verweigern. Diese konnte im Hinblick auf diakonisches und sozialarbeiterisches Handeln im vorliegenden Beitrag nur angerissen werden. Daher bleibt, abschließend nach seinem vorläufigen Ergebnis zu fragen und nach dem Ort, an dem dieser Diskurs fortgesetzt wird. (Literaturhinweise: Vgl. die Kontroverse ALBERT MÜHLUM / ROLAND MERTEN zur Sozialarbeitswissenschaft in: Soziale Arbeit, Hefte 4/97, 8/97 und 5/98 sowie RIA PUHL (Hg.): Sozialarbeitswissenschaft, Weinheim 1996. Zur Diakoniewissenschaft: ARND GÖTZELMANN / VOLKER HERRMANN / JÜRGEN STEIN (Hg.): Diakonie der Versöhnung. Festschrift für THEODOR STROHM, Stuttgart 1998)

Das vorläufige Ergebnis läßt sich wiederum dreifach aufteilen:

*A: Praxis*

Diakonie und Sozialarbeit weisen erhebliche Überschneidungen auf und teilen daher die meisten Aufgaben und Probleme, die sich gegenwärtig mit Blick auf *Benachteiligte, sozial Schwache und Leidende* stellen. Ein wichtiger Unterschied liegt darin, daß Diakonie christlich motiviert, Sozialarbeit dagegen sozialstaatlich begründet ist; ein anderer, daß Diakonie vor allem in und durch christliche Gemeinde, Sozialarbeit dagegen eher funktional organisiert wird; weiterhin, daß Diakonie immer die ehrenamtliche Mitarbeit sucht, Sozialarbeit dagegen vor allem beruflich etabliert ist. Dennoch taugt keines dieser Differenzkriterien *allein* zu einer befriedigenden Abgrenzung (Beispiel: Sozialarbeit will seit langem „zu einem gelingenden Leben" beitragen – die jüngste Leitbilddiskussion in der Diakonie formuliert „damit Leben gelingt"). Anders gewendet: Motiv und Kontext mögen sich unterscheiden, dennoch bleiben wesentliche Gemeinsamkeiten. Diese können offensiv genutzt werden – wie umgekehrt die verbleibenden Unterschiede wechselseitig Anfragen und Impulse geben können.

*B: Profession und Disziplin*

Bekanntlich hat Sozialarbeit (Fürsorge, Wohlfahrtspflege) keineswegs professionell begonnen. Das Bemühen um professionelle Anerkennung (im doppelten Sinne) prägt erst die letzten Dekaden. War es zunächst nur der Versuch, entlang berufssoziologischer Kriterien (akademische Ausbildung, Leitwissenschaft, berufsständische Organisation, Berufsethik ....) einen Zugewinn an gesellschaftlicher Anerkennung und Durchsetzungsfähigkeit zu erreichen, konzentriert sich die jüngste Debatte auf das Spannungsverhältnis zwischen Profession und Disziplin – was für Diakonie und Diakoniewissenschaft eigens zu klären wäre. Folgt man RUDOLF STICHWEH (1994, 296), dann sind Professionen typischerweise mit der Bewältigung kritischer Phasen und der Gefährdungen menschlicher Lebensführung befaßt, für die Hilfe bei ExpertInnen gesucht wird. Dabei muß reflektiertes Wissen eigenständig, kontextangemessen und kreativ in berufliches Handeln umgesetzt werden. Wie dies gelehrt und gelernt werden kann, ist eine der Fragen an die Sozialarbeits- und Diakoniewissenschaft. Grundsätzlich setzt eine Profession eine wissenschaftliche Ausbildung voraus. Umgekehrt haben Wissenschaftsdisziplinen i.d.R. eine Profession als Praxisäquivalent: *Profession* als ein Beruf besonderer Dignität, *Disziplin* als Fachwissenschaft für einen definierten Erkenntnisbereich. Beide lassen sich funktional bestimmen. Sie repräsentieren unterschiedliche Ausschnitte gesellschaftlichen Handelns, denen auf einer vorausliegenden Ebene der Dualismus von Praxis und Theorie entspricht, welcher wiederum dem des Handelns und Erkennens nachgebildet ist. Die getrennte Institutionalisierung in Berufssystem und Wissenschaftssystem hat gute Gründe, z.B. der Spezialisierung, des Settings, der relativen Unabhängigkeit, aber auch den Sinn, z.B. die Wissenschaft vom Handlungs- und Entscheidungsdruck der Praxis und umgekehrt PraktikerInnen von aufwendigen Verfahren der Theoriebildung zu entlasten. Beide müssen jedoch auch im Kontext handlungsbezogener Problemlösung bestehen: Theorien sollen an Praxisphänomene anschließbar sein, um bedeutungsvoll werden und professionelles Handeln wissenschaftlich begründen zu können; umgekehrt muß professionelles Handeln „theoretisch" reflektiert werden, um „praktisch" möglichst wirkungsvoll zu sein. Statt Rückzug oder Deprofessionalisierung, wie manchmal gefordert wird, halte ich eine *Offensive der Sozialen Arbeit* zur menschenfreundlichen und sozialgerechten Gestaltung der Situation vor Ort für geboten – ohne die Politik aus ihrer Verantwortung für die Lebenslagen

insgesamt zu entlassen. Wenn und soweit Sozialarbeit und Diakonie zur Lebensbewältigung unter erschwerten Bedingungen beitragen wollen, muß ihre theoretische Fundierung der Doppelverpflichtung zur Veränderung des Sozialverhaltens und der Sozialverhältnisse entsprechen. Darüber hinaus muß sie *lehrbar* sein.

*C: Wissenschaft*

Zum Verhältnis von Theologie und Diakoniewissenschaft kann der vorliegende Beitrag nichts Wesentliches beitragen. Für die Beziehung von Diakoniewissenschaft und Sozialarbeitswissenschaft als den reflexiven Instanzen für „praktische" Diakonie und Sozialarbeit sei zum einen auf die unterschiedlichen „Leitwissenschaften" verwiesen, hier Sozialpolitikwissenschaft, dort Theologie sowie, damit verknüpft, die besondere Bedeutung der Wertorientierung im Fall der Diakoniewissenschaft und der sozialwissenschaftlichen Orientierung der Sozialarbeitswissenschaft (vgl. Abb. 2), zum anderen auf die unterschiedliche Praxisrelevanz. Von der Sozialarbeitswissenschaft als *Applied Social Science* wird nach einhelliger Auffassung erwartet, daß sie handlungsleitende Erkenntnisse für den Beruf bereitstellt und zu seiner Profilierung beiträgt. Gleichzeitig hätte sie der kritischen Überprüfung und Korrektur, Selbstklärung und Weiterentwicklung der Profession zu dienen (Sozialarbeitsforschung). Als *Querschnittsdisziplin* ist ihr außerdem aufgetragen, den Theorieertrag der Bezugswissenschaften zu erschließen und für die Lehre aufzubereiten. Dagegen ist die Diakoniewissenschaft weniger handlungsbezogen und schon gar nicht darauf eingestellt, Berufstheorien zu entwickeln und zu transportieren, die in methodisches Handeln umgesetzt werden könnten. Getreu ihrem normativen Ansatz ist sie eher begründend und beurteilend, motivierend und fordernd tätig – und dafür gibt es gute Gründe. Dennoch können von einer Kooperation wichtige Impulse ausgehen, die der wissenschaftlichen Entwicklung ebenso dienen wie der gesellschaftspolitischen Durchsetzungsfähigkeit und berufspraktischen Umsetzung sozialer Anliegen. Systemtheoretisch gewendet: Die Zusammenschau von Motivation (personales System), Ethik (kulturelles System) und Ressourcen (ökonomisches System) ermöglicht auf einer hohen Abstraktionsebene eine gesellschaftliche Ortsbestimmung diakonisch-sozialer Arbeit, die die zentralen Systemzusammenhänge zu reflektieren hilft und damit erst die Voraussetzungen schafft, die Entwicklung der Gesellschaft

multiperspektivisch und mehrniveaunal zu beeinflussen – im Hinblick auf Sozialgerechtigkeit und solidarisches Handeln.

Von besonderer Bedeutung ist m.E. dabei die „Frage der Moral". Wenn neuerdings verstärkt von vorgeblich „wertfreien" Disziplinen die ethische Diskussion eröffnet wird, kommt dem für Sozialarbeit und Diakonie besondere Bedeutung zu. Es stellt aber auch Diakonie- und Sozialarbeitswissenschaft vor neue Fragen.

- Die Motivationspsychologie fragt nach prosozialem, hilfreichem, altruistischen Handeln (BARBARA REICHLE / MANFRED SCHMITT (Hg.): Verantwortung, Gerechtigkeit und Moral. Zum psychologischen Verständnis ethischer Aspekte im menschlichen Verhalten, Weinheim 1998).
- Die Sozialpolitik sucht nach einer „interessentheoretischen Interpretation" von Solidarität (M. WOLF: Solidarität in der Sozialpolitik: zwischen Moral und Rationalität, in: Soziale Arbeit 7/1997, 230-234).
- Die Biologie forscht danach, warum es sich offenbar lohnt, positiv zu handeln (M. RIDLEY: Die Biologie der Tugend. Warum es sich lohnt, gut zu sein, Frankfurt 1998).

Die Soziale Arbeit wird in einer pluralen Gesellschaft immer auf der Suche nach Begründungszusammenhängen sein. Auch wenn es darin gewiß keine wertgebundene Sozialarbeit „aus einem Guß" geben wird, haben doch Diakonie und Caritas mit ihrem normativen Bezugssystem eine Leitbildfunktion. Sie sollte sich im Handeln und im wissenschaftlichen Diskurs bewähren (vgl. Abb. 3).

Abb. 1: Die Handlungssysteme und ihre Koppelung

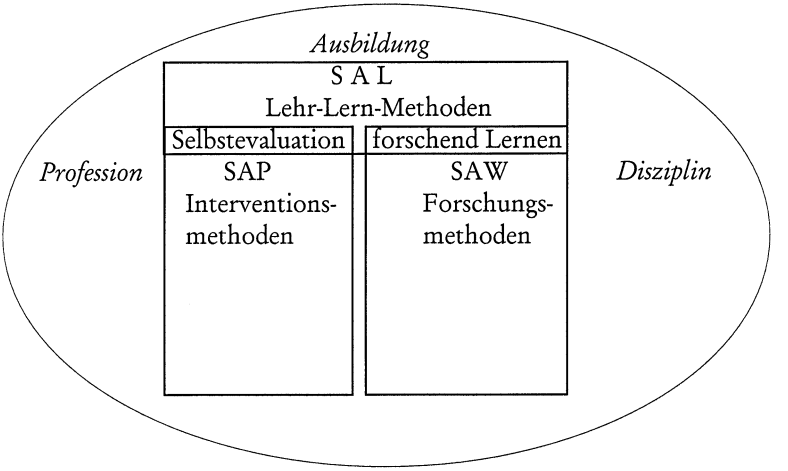



Abb. 2: Diakoniewissenschaft und Sozialarbeitswissenschaft

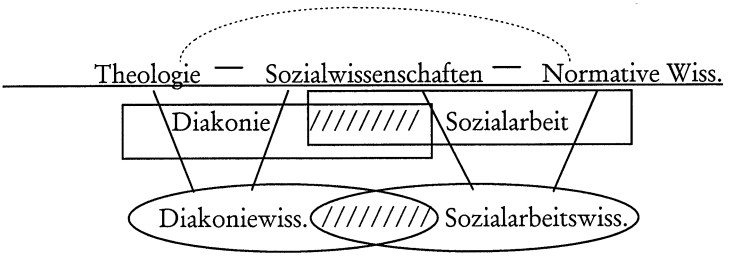
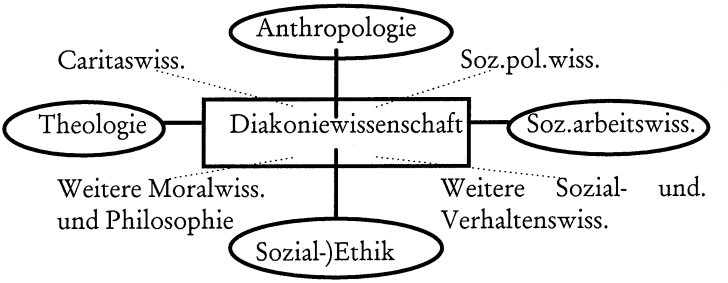


Abb. 3: Diakoniewissenschaft und Bezugsdisziplinen:



# V. Ökumenische Dimensionen

Klaus Kießling

## THEOLOGIE DER CARITAS – UNTERWEGS ZU EINER DIAKONISCHEN KULTUR

„Es grüßt euch die Liebe ..." – diese Wendung wähle ich als Leitgedanken meines Beitrags. Er entstammt einem Brief des IGNATIUS VON ANTIOCHIEN an die Kirche von Tralles in Asien. Dort heißt es: „Es grüßt euch die Liebe der Smyrnäer und der Epheser"[1] – eine Formulierung, die insofern Erstaunen weckt, als sie in einem Wort von einer typischen Wendung abweicht: „Es grüßt euch die *Kirche* der Smyrnäer und der Epheser". An die Stelle von *Kirche* setzt IGNATIUS die *Liebe*. Kirche und Liebe als Synonyma?

„Es grüßt euch die Liebe ..." – damit soll inhaltlich angedeutet sein, was im Untertitel als *diakonische Kultur* gefaßt ist, worauf der vorliegende Beitrag abzielt und was die verschiedenen Teile meiner Überlegungen trotz ihrer Verschiedenheit miteinander verbindet. Kultur meint als lateinischer Begriff *Pflege* („colere" = „pflegen"); Agri-Kultur etwa umfaßt Pflege und Bewirtschaftung des Ackerbodens, so daß Neues entstehen, Wachstum sich regen kann. Zwischenmenschliche Kultur meint, daß der Boden, das Fundament von Beziehungen zwischen Menschen der Pflege bedarf, so daß diese Beziehungen gedeihen und fruchtbar wirken können. Dabei kann Pflege Wachstum nicht erzwingen, aber doch Bedingungen dafür schaffen, daß Wachstum sich überhaupt regen kann: Pflege *stellt* Wachstum also *nicht her*, sondern *dient* lediglich den Entstehungs- und Entwicklungsprozessen des Ackerbodens oder zwischenmenschli-

[1] Ign. Trall. XIII, 1, in: IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Briefe. Aus dem Griechischen übertragen und eingeleitet von L.A. WINTERSWYL, Freiburg i.Br. 1942, 31.

cher Beziehungen. Diesen Dienstcharakter drückt der biblische Begriff der *Diakonie* aus. Das Attribut *diakonisch* präzisiert den Kulturbegriff.

Der uns Menschen verheißenen Fülle des Lebens dient eine diakonische Kultur. Sie kann zur Verlebendigung und zur Profilierung religiöser Gemeinschaften und Gemeinden beitragen, die sich weder an einer introvertierten Sakramentenfrömmigkeit noch an einem lebensfernen Gottesdienstverständnis orientieren. Christlich ist eine solche Gemeinschaft, ist eine Gemeinde gerade dann, wenn in ihr eine diakonische Kultur gepflegt wird, eine Kultur, die als Geist der Liebe wirkt, als Geist der Caritas.

Unterwegs zu einer diakonischen Kultur soll der vorliegende Beitrag einsetzen bei aktuellen Fragen um Caritas, um Gemeinde- und Verbandscaritas sowie Sozialpastoral. Anschließend führt der Weg an einigen Wegmarken vorbei, die unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen entstammen, bis er in ein Freiburger Praxisprojekt mündet, das abschließend vorgestellt werden soll. Daraus ergibt sich ein Weg mit fünf Stationen:

- Ein Ausgangspunkt: Caritas und Sozialpastoral in aktuellen Zusammenhängen
- Eine theologische Wegmarke mit der Aufschrift: „Gemeinde als Kirche der Liebe"
- Eine sozialwissenschaftliche Wegmarke mit dem Titel: „Gemeinde als Biotop"
- Eine philosophische Wegmarke mit dem Text: „Caritasphilosophie als Unternehmensphilosophie"
- Ein vorläufiger Zielpunkt: Caritas und Sozialpastoral in einem Freiburger Praxisprojekt

## Ein Ausgangspunkt: Caritas und Sozialpastoral in aktuellen Zusammenhängen

Die aktuelle Situation vieler Gemeinden ist gekennzeichnet durch ein von unserer übrigen Lebenswelt isoliertes Gottesdienstverständnis, welches Glauben und Leben auseinanderdriften läßt, durch ein Denken und Handeln, welches caritatives Engagement zur Vorfeldarbeit degradiert, sowie durch eine Kluft zwischen Gemeinde und Caritas. Die kirchliche Caritas entwickelte sich infolge der bundesrepublikanischen So-

zialgesetzgebung zu einem „Wohlfahrtskonzern" mit führendem „Marktanteil" unter den „Anbietern sozialer Dienste"[2]. Eine notwendigerweise verbandlich gewährleistete Fachkompetenz auf beispielsweise psychotherapeutischem Gebiet birgt zugleich die Gefahr in sich, daß wir uns durch finanzielle Unterstützung für Fachfrauen und -männer aus unserer sozialen Verantwortung freikaufen und Caritasarbeit an diesen Personenkreis delegieren. Fragen nach basisnahen Alternativen können unseren Blick auf die befreiungstheologische Praxis in Lateinamerika lenken, die in unserem Kontext als *Sozialpastoral* bekannt wurde.

Sozialpastoral ist mittlerweile zu einem festen Terminus Praktischer Theologie avanciert[3]. Dabei geht es um eine Praxis, der in einem doppelten Sinn eine soziale Qualität eigen ist: Zum einen bezieht sich Sozialpastoral radikal auf das soziale Leben, auf Leid, Not und Ungerechtigkeit; Sozialpastoral dient dabei der Evangelisierung der Kultur. Zum anderen geht es darum, Betroffene darin zu unterstützen, sich miteinander zu solidarisieren.

Sozialpastoral versteht sich dabei nicht als Sonderform der Pastoral, sondern als Konzept, das zu neuem Zu- und Miteinander von sozialer Arbeit und Caritas einerseits sowie Gemeindearbeit und Pastoral andererseits anregt, etwa in der Begleitung seelisch gekränkter, seelisch kranker Menschen vor Ort.

Mißachtet jedoch die vorschnelle Frage nach der Übertragbarkeit befreiungstheologischer Erfahrungen auf unsere gemeindlichen Verhältnisse[4] nicht deren Kontextualität sowie ihre spezifische Geschichte und Sprache[5]? Verrät sie nicht darüber hinaus ein neokolonialistisches Denken? Fördert solcher Import nicht eine Konsummentalität, die die Kluft zwischen caritativ versorgenden Subjekten und den Objekten, denen Hilfe „angetan" wird, zementiert, anstatt sie zu überbrücken? Zumindest aber fordert die befreiungstheologische Option für die Armen unsere eigene

---

2 R. ZERFASS, Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie, in: E. SCHULZ u.a. (Hg.), Den Menschen nachgehen, St. Ottilien 1987, 321-348, 327f.

3 Vgl. H. STEINKAMP, Sozialpastoral, Freiburg i.Br. 1991, insbesondere 12-15.

4 Davor warnt insbesondere A. EXELER, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: L. BERTSCH (Hg.), Evangelisation in der Dritten Welt. Anstöße für Europa, Freiburg i.Br. 1981, 92-121, 103.

5 Eine sprachliche Differenz zeigt sich beispielsweise zwischen europäischer "Freiheit" im Sinne einer scheinbar selbstverständlichen Gegebenheit und lateinamerikanischer "Befreiung" aus einer Situation der Entfremdung, vgl. L. BOFF, Europäische Freiheitstraditionen und lateinamerikanisches Befreiungsdenken, in: J.B. METZ/P. ROTTLÄNDER (Hg.), Lateinamerika und Europa. Dialog der Theologen, München/Mainz 1988, 23-47.

Pastoral und Caritas in der Begegnung mit psychosozial und materiell leidenden Menschen zu einem basisorientierten Engagement heraus, das sowohl therapeutisch-begleitend als auch politisch-strukturell wirkt.

Nach dieser Annäherung an Caritas, an Gemeinde- und Verbandscaritas sowie an Sozialpastoral steht nun – mit etlichen Fragen im Gepäck – die erste Wegmarke an, die einer Theologie der Caritas gewidmet ist.

## Eine theologische Wegmarke mit der Aufschrift: „Gemeinde als Kirche der Liebe"

### *KARL RAHNERS Ansatz*

Dieser Abschnitt unseres Wegs zu einer diakonischen Kultur soll mit dem folgenden Zitat eingeleitet werden:

> „Wenn erstens die christliche Gemeinde mehr sein muß als eine pfarrherrliche Absicht der seelsorglichen Erfassung einer bestimmten, lokal abgegrenzten Menschengruppe und das Zusammenkommen vieler unverbundener Menschen am selben Ort und zur gleichen Zeit zur Befriedigung individueller religiöser Bedürfnisse, und wenn zweitens die kirchliche Gemeinde, die zum Gottesdienst zusammenkommt, eben nicht schon, wie dies früher der Fall war, eine auch profangesellschaftlich integrierte Gruppe ist, und wenn drittens diese Integration nicht allein durch den faktischen Gottesdienst als solchen bewirkt werden kann, dann ist hier schon eine Aufgabe für eine spezifisch kirchliche soziale Arbeit gegeben, die man wohl als solche noch gar nicht deutlich genug sieht."[6]

Dieser Text stammt von KARL RAHNER – aus einem Vortrag des Jesuiten bei der Generalversammlung des Schweizerischen Caritasverbandes in Luzern, den er bereits vor über drei Jahrzehnten hielt. RAHNER war theologischer Berater des Zweiten Vatikanischen Konzils, welches während der Jahre 1962 bis 1965 stattfand und auf welches im Rahmen einer Theologie der Caritas Bezug genommen werden wird.

RAHNER spricht von einer christlichen Gemeinde – woran denkt er dabei? Glaubensdienst (*martyria*), Gottesdienst (*leitourgia*) und Menschendienst (*diakonia*) sind einander wechselseitig zugehörige gleichursprüngliche Grundvollzüge kirchlichen Lebens[7] (z.B. Apg 2,42: „Sie hielten an der Lehre der Apostel fest und an der Gemeinschaft, am Brechen des Brotes und an den Gebeten."). Gemeinde versteht sich als Ort, an

---

6 K. RAHNER, Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 667-688, 686.

7 Vgl. H. LORENZ, Diakonische Gemeinde?, in: Pastoraltheologie 83 (1994) 333-341, 338.

dem Kirche Ereignis wird[8] (z.B. 1 Kor 1,2: Brief an die „Kirche Gottes, die in Korinth ist") - Gemeinde ist also nicht „machbar", nicht „herstellbar"; KARL RAHNER formuliert:

> „Was dem neuen Christen in seiner Gemeinde begegnet, wird er nicht mehr - wie bisher - erfahren als Geschehen *in* der Kirche, sondern als das Ereignis der Kirche."[9]

Gemeinde ist nie ausschließlich Glaubens- (Gal 5,6; 1 Tim 1,5) oder liturgische (Mt 5,23f; 1 Kor 11,17-34) Gemeinschaft (*koinonia* bzw. communio[10]), sondern zugleich Kirche der Liebe: *agape* bzw. caritas erscheint bei Paulus als ihr größtes Charisma (1 Kor 12,31b-13,13).

Den biblisch-theologischen Grundlagen einer Caritas der Gemeinde[11] zufolge erfüllt caritatives Engagement also nicht ein einzelnes Gebot, sondern ist identitätsbildender Vollzug des Wesens von Kirche, die sich insbesondere gemeindlich ereignet. Dabei meint Nächstenliebe, meint Caritas in Einheit mit der Gottesliebe und als primärer Akt der Gottesliebe wirklich die Nächsten selbst (Mt 22,34-40; Joh 13,14f.34f; 15,12.17). Dies belegt die biblische Botschaft besonders eindrücklich in der Weltgerichtsrede (Mt 25,31-46), in der Jesus Christus seine Präsenz in der Geschichte an die Armen bindet: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan." (Mt 25,40). RAHNER führt aus: „Es ist radikal, d.h. in einer onto-logischen, nicht bloß 'moralischen' oder psychologischen Notwendigkeit, wahr, daß, wer den Bruder, den er 'sieht', nicht liebt, auch Gott, den er nicht sieht, nicht lieben kann und einer Gott, den er nicht sieht, nur lieben kann, *indem* er liebend den sichtbaren Bruder liebt."[12]

RAHNER ruft wirkungsvoll in Erinnerung, daß Caritas kein Sonderbereich von Kirche ist, sondern zu ihren Grundvollzügen zählt, wie er bereits im Jahr 1964 im Handbuch der Pastoraltheologie formuliert:

> „Die Kirche ist die gesellschaftlich legitim verfaßte Gemeinschaft, in der durch Glaube und Hoffnung und Liebe die eschatologisch vollendete Offenbarung

---

8 Vgl. z.B. P.M. ZULEHNER, Gemeinde, in: P. EICHER (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, München 1984, 52-65, 52.

9 K. RAHNER, Das neue Bild der Kirche, in: ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1967, 329-354, 337.

10 Die communiale Gemeinschaft zähle ich nicht zu den drei Grunddiensten. Sie ist jedoch sowohl Grundlage und Ort dieser Dienste als auch deren Wirkung, insofern sie aus Glaubens-, Gottes- und Nächstendienst gespeist und gestärkt wird.

11 Vgl. R. VÖLKL, Caritas der Gemeinde - Neutestamentliche Grundlegung, Freiburg i.Br. 1979.

12 K. RAHNER, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: ders., Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 277-298, 295.

Gottes (als dessen Selbstmitteilung) in Christus als Wirklichkeit und Wahrheit für die Welt präsent bleibt."[13]

Diese Präsenz ist nach RAHNER die Präsenz des Geheimnisses Gottes. Gott teilt sich selbst mit als Wahrheit und als Liebe, als Wahrheit im fleischgewordenen Wort und als Liebe im Geist[14]. Die Kirche ist das Sakrament dieser Selbstmitteilung Gottes[15]; sie ist nicht nur Empfängerin und weltzugewandte Zeugin der Wahrheit im Glauben und der Zukunft in Hoffnung, sondern auch das „Grundsakrament der Einheit in der Diakonie der Liebe"[16].

Kirchliche Caritasarbeit ist nicht eindeutig abzugrenzen gegen weltliche Sozialarbeit, gerade weil jedwede soziale Arbeit eine zwischenmenschliche[17] Kultur pflegt, der „Würde der Person, ihrer Freiheit und Befreiung von Selbstentfremdung dient"[18] und auf diese Weise *anonyme Caritas* sein kann – im theologischen Sinn der Einheit von Gottes- und Nächstenliebe. Dennoch verbleibt der Kirche ein eigenständiger Beitrag sozialer Arbeit. Dieser wird wirksam, wenn eine Störung des Zwischenmenschlichen, wenn soziale Konflikte „aus einem gestörten Gottesverhältnis hervorgehen"[19].

### *Kirche und Caritas*

An dieser Stelle sei nochmals an die für mich erstaunliche synonyme Verwendung von *ekklesia* und *agape*, von Kirche und Liebe im Brief des IGNATIUS VON ANTIOCHIEN an die Kirche zu Tralles in Asien erinnert: „Es grüßt euch die Liebe der Smyrnäer und der Epheser."[20]

Eine lebendige Caritas ist Kriterium der Christlichkeit einer Gemeinde und als solche nicht delegierbar. Gemeindecaritas ist Auftrag *aller* Christinnen und Christen, der Amtsträger[21] und der Laien[22], auch der

---

13 K. RAHNER, Ekklesiologische Grundlegung, in: F.X. ARNOLD u.a. (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I, Freiburg i.Br. 1964, 117-148, 118f.

14 Vgl. K. RAHNER, Ekklesiologische Grundlegung, a.a.O., 123: "Gott als der in der Präsenz der unumgreifbare Gott bleibend (also 'Vater') gibt sich als die absolut ausgesagte Wahrheit im WORT (im Sohn) und als die absolut weggeschenkte LIEBE (im Geist)".

15 Vgl. K. RAHNER, Ekklesiologische Grundlegung, a.a.O., 133.

16 K. RAHNER, Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, a.a.O., 676.

17 Vgl. K. RAHNER, Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, a.a.O., 673.

18 K. RAHNER, Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, a.a.O., 679.

19 K. RAHNER, Praktische Theologie und kirchliche Sozialarbeit, a.a.O., 684.

20 Ign. Trall. XIII, 1, in: IGNATIUS VON ANTIOCHIEN, Briefe, a.a.O., 31.

21 Vgl. Konstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirche Lumen Gentium 24 und 29, in: K. RAHNER/H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, Freiburg i.Br. 1985, 151ff; vgl. ebenso Dekret über Dienst und Leben der Priester Presbyterorum Ordinis 14, 17 und 20.

Orden[23], und wendet sich über die jeweilige Gemeinde hinaus an *alle* Menschen in Not (s. die Beispielgeschichte *vom barmherzigen Samariter*[24] in Lk 10,25-37; s. auch Gal 6,10: „Deshalb wollen wir ... allen Menschen Gutes tun, besonders aber denen, die mit uns im Glauben verbunden sind."). Dazu bedarf es – angesichts nicht wegzuromantisierender Grenzen von Gemeindecaritas – organisatorischer Hilfe (vgl. die Wahl der Sieben in Apg 6,1-7 und die Sammlungen in 2 Kor 8,1-9,15) und übergemeindlicher Unterstützung (z.B. durch das Referat „Gemeindecaritas" beim Deutschen Caritasverband, durch Caritasverbände und Caritas-Konferenzen, die sich der Gewinnung und Fortbildung ehrenamtlicher Caritas-Mitarbeiterinnen und -Mitarbeiter widmen[25]).

Damit verbinden sich Probleme, aber auch Chancen. Dabei auftauchende *Probleme* sind die Kluft zwischen Caritas und Pastoral, d.h. zwischen Verbandscaritas und Gemeindepastoral, zwischen Alltag und Sonntag, oft auch zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen. *Chancen* einer Sozialpastoral liegen in meinen Augen in der Stärkung der diakonischen Dimension von Gemeinden und der communialen, also gemeinschaftlichen Verankerung institutionalisierter Caritasarbeit, in der Solidarisierung mit Notleidenden und in ökumenischer Kooperation von Diakonie und Caritas, zumal Kirche auch bei JOHANN HINRICH WICHERN als „Gemeinschaft der Liebe" markiert ist[26].

### *Diakonie und Caritas*

Bemerkenswerterweise sind sowohl Diakonie als auch Caritas in einer Trias verankert. Die *diakonia* ist einer der drei genannten Grundvollzüge kirchlichen Lebens; und die *caritas* ist mit *fides* und *spes* verwoben: „Für jetzt bleiben Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; doch am größten unter ihnen ist die Liebe." (1 Kor 13,13) Glaube, Hoffnung und Liebe gelten in der Frömmigkeitsgeschichte als Töchter der *Weisheit.* Und auch bei der schon erwähnten Wahl der Diakone in Apg 6,1-7, mit der ein erster organisierter sozialer Dienst beginnt, sollen sieben Männer voll Geist und

22 Vgl. Dekret über das Laienapostolat Apostolicam actuositatem 8 und 10.

23 Vgl. Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens Perfectae caritatis 1, 8 und 9.

24 Vgl. zu dieser Perikope G. THEISSEN, Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: G.K. SCHÄFER/TH. STROHM (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen (VDWI Bd. 2), Heidelberg [3]1998, 376-401.

25 Vgl. M. REICHMANN, Caritas-Konferenzen (CKD), in: P. NORDHUES (Hg.), Handbuch der Caritasarbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral und Geschichte der Caritas mit Überblick über die Dienste in Gemeinde und Verband, Paderborn 1986, 221-231.

26 Vgl. G.K. SCHÄFER, Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis (VDWI Bd. 5), Heidelberg 1994, 79-90.

*Weisheit* ausgesucht werden (Apg 6,3). Heute sind beide Begriffe, Diakonie und Caritas, in ihrer institutionellen Ausformung als Diakonisches Werk und als Deutscher Caritasverband konfessionell besetzt. Caritas steht aber nicht ausschließlich für die organisierte kirchliche Liebestätigkeit in Werken und Verbänden, sondern auch für die Liebe Gottes selbst (1 Joh 4,8), die uns Menschen durch Gottes Selbstmitteilung geschenkt wurde und uns zu Gottes- und Nächstenliebe befähigt. Vielfach finden die Begriffe Diakonie und Caritas synonyme Verwendung; dabei kommt dem Begriff der Diakonie ein gewisser Vorrang zu, und zwar in zweifacher Hinsicht. Zum einen gilt, daß ein gesellschaftskritisches und auf politisch-strukturelle Veränderungen zielendes Sozialengagement der Kirchen den eher privat anmutenden Begriff der Caritas zurückdrängt; vollends das Attribut „caritativ" läßt an eine Hilfe von Mensch zu Mensch denken, deren Bedeutung nicht geschmälert werden soll, die aber der politischen Dimension von Diakonie bisweilen entbehrt[27]. Zum anderen steht Diakonie oft nicht nur für einen von mehreren Grundvollzügen kirchlichen Lebens, sondern zusammenfassend „für die gesamtkirchliche Tätigkeit ..., also für Verkündigung, Liturgie und Caritas"[28].

*Zweites Vatikanisches Konzil ...*

Nach diesem Exkurs zu den Begriffen von Diakonie und Caritas komme ich zurück zu einer Theologie der Caritas. Wie zeichnet diese sich in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils ab? Das Konzil und seine Wirkungsgeschichte zeigen sich als Orientierung und Maßstab sowohl für eine lateinamerikanische Praxis als auch für unser eigenes Engagement. Wenn es in der Pastoralkonstitution[29] heißt, daß „der Sohn Gottes ... sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt[30] habe, ist Jesus Christus als „Inbegriff aller commu-

---

27 Vgl. M. LEHNER, Caritas. Die soziale Arbeit der Kirche. Eine Theoriegeschichte, Freiburg i.Br. 1997, 300.

28 P. NORDHUES, Caritas: Wort und Wesen, in: ders. (Hg.), Handbuch der Caritasarbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral und Geschichte der Caritas mit Überblick über die Dienste in Gemeinde und Verband, Paderborn 1986, 23-24, 23.

29 Bemerkenswert ist die bei K. RAHNER/H. VORGRIMLER, Kleines Konzilskompendium, a.a.O., 449, gegebene Notiz, daß weder dem ersten – lehrhaften – Hauptteil zu Kirche und Berufung des Menschen die pastorale Zielsetzung fehle, noch dem zweiten – pastoral-praktischen – Hauptteil zu wichtigen Einzelfragen die lehrhafte Zielsetzung abgehe. Läßt sich die Abfolge von Einführung in die Situation des Menschen in der heutigen Welt, erstem und zweitem Hauptteil möglicherweise im Sinne des methodischen Dreischritts Sehen-Urteilen-Handeln verstehen?

30 Gaudium et Spes 22.

nio"[31], als Inbegriff aller Gemeinschaft zu verstehen, in welcher sich zugleich die Leitidee der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanums ausdrückt[32]. Die Gemeinschaft der Gläubigen (communio fidelium), deren gemeinsames Volk-Gottes-Sein[33] allen Unterscheidungen vorangeht, vollzieht sich in ihrer tätigen Teilnahme (actuosa participatio) am ganzen Leben der Kirche[34] und widerstrebt daher einer bloßen Versorgungspastoral[35], ebenso einer Konsummentalität in unseren Gemeinden. Da die Kirche nicht um ihrer selbst willen, sondern als Sakrament für die Welt existiert[36], muß auch das „caritative Tun ... alle Menschen und Nöte umfassen"[37], wie es im Dekret über das Laienapostolat heißt. Die Kirche weiß sich als Ganze der Gottes- und Nächstenliebe verpflichtet[38], versteht sich also als Trägerin des caritativen Engagements. Dieses erfolgt durch einzelne Christinnen und Christen, aber auch in institutionellen Formen, wie die Pastoralkonstitution des Konzils über die Kirche in der Welt von heute betont: „... der Geist der Liebe verbietet durchaus nicht die wohlüberlegte und organisierte Durchführung einer sozialen und caritativen Aktion, sondern fordert sie sogar"[39]. In diesem Geist der Liebe sind Christinnen und Christen mit allen Menschen verbunden; darauf weist die Pastoralkonstitution in ihrer berühmten Einleitung hin: „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi."[40]

### *... und seine Wirkungsgeschichte*

In der Wirkungsgeschichte des Konzils greift die II. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates im kolumbianischen Medellin im Jahre 1968 das Bild der communio auf: „Das Leben der Gemeinschaft, zu dem der Christ aufgerufen wurde, muß er in seiner 'Basisgemeinschaft'

---

31 W. KASPER, Kirche als communio. Überlegungen zur ekklesiologischen Leitidee des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: F. KD. KÖNIG (Hg.), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 62-84, 67.

32 Vgl. W. KASPER, Kirche als communio, a.a.O., 64.

33 Zum neuen Gottesvolk werden alle Menschen berufen, vgl. Lumen Gentium 13.

34 Vgl. Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium 14; die tätige Teilnahme beschränkt sich dort nicht auf die Liturgie, sondern bezieht sich auf die gesamte seelsorgliche Arbeit.

35 Vgl. W. KASPER, Kirche als communio, a.a.O., 80.

36 Vgl. W. KASPER, Kirche als communio, a.a.O., 82.

37 Apostolicam Actuositatem 8.

38 Vgl. Apostolicam Actuositatem 8.

39 Gaudium et Spes 88.

40 Gaudium et Spes 1.

finden"[41]. Diese Sicht führt die Bischöfe „dazu, aus der Pfarrei eine ... Gesamtheit der Basisgemeinschaften zu machen"[42]. Der Glaube an die Menschen[43] konkretisiert sich in einer besonderen Option für die Armen[44]. Auch Papst PAUL VI. sieht unter den in seinem apostolischen Schreiben „Evangelii Nuntiandi" genannten Bedingungen in den kirchlichen Basisgemeinschaften eine „Hoffnung für die universale Kirche"[45]. Die III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates im mexikanischen Puebla im Jahre 1979 knüpft ausdrücklich an Medellin und Evangelii Nuntiandi an und möchte „entschlossen die kirchlichen Basisgemeinschaften fördern"[46].

Auch die deutschsprachige Diskussion um ekklesiologische Ansätze für eine diakonische Kirche in der Gegenwart greift den Begriff der *communio* auf – als die Gemeinschaft der Gläubigen, denen Charismen geschenkt sind, mit denen sie zur Gestaltung der Kirche in geschwisterlichem und solidarischem Geiste beitragen. Dabei ist die Kirche nicht Selbstzweck, sondern Sakrament des Reiches Gottes, auf welches hin sie mit allen Menschen unterwegs ist[47].

Eine Option für die Armen verlangt nicht nach einer bloßen Versorgung von Notleidenden, die einem Subjekt-Objekt-Schema verhaftet bliebe; sie nimmt vielmehr konsequenterweise die *Optionen der Armen selbst* wahr und ernst. Sie glaubt an die Armen und an die ihrer Existenz innewohnenden Möglichkeiten, überschaubare Gemeinschaften – bei uns beispielsweise Selbsthilfegruppen – im Sinne von Basiscaritas zu bilden und so unter Achtung und Entfaltung ihrer personalen Würde ihrer Berufung zur communio zu entsprechen. Sie respektiert deren Selbstorga-

41 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des Lateinamerikanischen Episkopates in Medellin und Puebla, Bonn 1979, Medellin Nr. 15, 10.

42 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas, a.a.O., Medellin Nr. 15, 13.

43 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas, a.a.O., Medellin Nr. 15, 18.

44 Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas, a.a.O., Medellin Nr. 14, 9.

45 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Apostolisches Schreiben "Evangelii Nuntiandi" Papst PAULs VI., Bonn 1975, Nr. 58.

46 Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.), Die Kirche Lateinamerikas, a.a.O., Puebla Nr. 648.

47 Vgl. M. MITZSCHERLICH, Caritas als Wesensdimension und Grundfunktion der Kirche. Die Rezeption und Darstellung einer theologischen Grundeinsicht in Veröffentlichungen des Deutschen Caritasverbandes und in neueren ekklesiologischen Entwürfen, Leipzig 1997.

nisation, fördert ihre soziale Kreativität und Spiritualität[48]. Damit führt der Weg weiter zu einer zweiten – lediglich angedeuteten – Wegmarke.

## Eine sozialwissenschaftliche Wegmarke mit dem Titel: „Gemeinde als Biotop"

Unterwegs zu einer diakonischen Kultur spielen neben theologischen auch sozialwissenschaftliche Wegmarken eine Rolle, etwa in Gestalt der folgenden Fragen zu gemeindlicher Caritasarbeit:

- Wie gestaltet sich soziologisch und sozialpsychologisch die Interaktion von innergemeindlichen Kleingruppen (etwa Caritasgruppen) und der Gesamtgemeinde?
- Wie läßt sich das Zueinander von inneren Kohäsionskräften und der Offenheit gegenüber Außenstehenden beschreiben?
- Was richtet Gemeinwesenarbeit in diesem Kontext aus?
- Was kann ein systemtheoretischer Zugang hierzu beitragen?

Mit dieser letzten Frage soll nicht in die Welt der Systemtheorien eingetaucht werden. Es soll nur darauf aufmerksam gemacht werden, daß das Attribut „systemisch" ein sehr schillernder Begriff mit unterschiedlichen Bedeutungen ist, daß aber Systemtheorien aus ganz unterschiedlichen Wissenschaftsbereichen doch darin übereinstimmen, daß Systemen die Fähigkeit eigen ist, spontane Strukturen auszubilden, ohne daß diese durch einen Eingriff von außen direkt verursacht werden könnten. Diese

[48] Vgl. zu den Fragen dieses Abschnitts E. JÜNEMANN, Gemeinde und Weltverantwortung. Eine historisch-systematische Studie zur Wahrnehmung sozialer Verantwortung durch die christliche Gemeinde, Würzburg 1992; L. KARRER (Hg.), Handbuch der praktischen Gemeindearbeit, Freiburg i.Br. 1990; H. KEUPP, Gemeindepsychologie, in: D. FREY/S. GREIF (Hg.), Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen, München 1987, 580-591; K. KIESSLING, Das caritative Engagement der Gemeinde, in: Caritas 92 (1991) 96-99; K. LEHMANN, Die Sendung zur Caritas im Raum der Gemeinde, Freiburg i.Br. 1988; M. LEHNER/W. ZAUNER (Hg.), Grundkurs Caritas, Linz 1993; P. NORDHUES (Hg.), Handbuch der Caritasarbeit. Beiträge zur Theologie, Pastoral und Geschichte der Caritas mit Überblick über die Dienste in Gemeinde und Verband, Paderborn 1986; H. POMPEY, Gemeindeaufbau und caritatives Engagement der Basis, in: Caritas 76 (1975) 8-17; ders., Die 'Soziale Pastoral' der Dritten Welt als Herausforderung für das diakonisch-caritative Engagement einer Gemeinde, in: G. BIEMER/B. CASPER/J. MÜLLER (Hg.), Gemeinsam Kirche sein. Theorie und Praxis der Communio (Festschrift Ebf. OSKAR SAIER), Freiburg i.Br. 1992, 410-442; K. RAHNER, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, a.a.O.; ders., Das neue Bild der Kirche, a.a.O.; H. SEIBERT, Diakonie, in: W. KASPER u.a. (Hg.), Lexikon für Theologie und Kirche 3, Freiburg i.Br. u.a. 1995, 185f; H. STEINKAMP, Sozialpastoral, a.a.O. sowie zu diesem Buch M. KLESSMANN, Seelsorge unter den Bedingungen der Risikogesellschaft (Buchbericht), in: Pastoraltheologie 84 (1995) 55-70, 56f; R. VÖLKL, Nächstenliebe – Die Summe der christlichen Religion? Beiträge zu Theologie und Praxis der Caritas, Freiburg i.Br. 1987.

Fähigkeit trägt die Bezeichnung „Selbstorganisation“[49]. Atomare, molekulare, organische, organismische, psychische, soziale und gesellschaftliche Phänomene lassen sich als Systeme betrachten, die im Laufe der Evolution lebender Systeme auf jeder Organisationsstufe neu auftauchende, charakteristische Züge zeigen, sogenannte emergente Eigenschaften [50].

Die systemische Fähigkeit zur Selbstorganisation läßt sich auch einer Gemeinde oder einer innergemeindlichen Gruppe zusprechen[51]. Selbstorganisierte Gruppen verstehe ich nicht als Gruppen, die Hilfe abschmettern oder auf Gedeih und Verderb sich selbst überlassen sind, sondern als Gruppen, die einen stützenden Rahmen brauchen, der ihnen Leben ermöglicht und in welchem sich eigene, emergente Strukturen entwickeln können[52]. Was damit gemeint sein könnte, kann in einem Bild zum Ausdruck gebracht werden, das Pfarrer GEBHARD REICHERT gezeichnet hat. Es ist das Bild von der Gemeinde als Biotop[53], ein Biotop, das Raum für vielgestaltiges Leben, für eine lebendige Caritas öffnet und doch einen geschützten Lebensraum bietet:

> „Vor vielen Jahren habe ich im Pfarrgarten ein Biotop angelegt. Dieses Biotop verlangt von mir, daß ich im Laufe des Jahres einige Pflanzen zurückschneide und im Sommer, wenn es trocken wird, ein paar Eimer Wasser zuschütte. Mein Biotop verlangt vor allem von mir, daß ich es in Ruhe lasse. Nur so können sich viele, mir völlig unbekannte Lebewesen entwickeln. Nur so können sich in der Gemeinde viele mir (noch) unbekannte Charismen entfalten. Mein Biotop hat mich vor allem dies gelehrt: Menschen zu ermuntern, daß sie ihrer Sehnsucht folgen (oder den Ruf Gottes an sie hören).
> An einem sonnigen, warmen Tag im Frühjahr steigen die Larven der Libellen an Schilfhalmen hoch und daraus schlüpfen dann die Libellen. Wenn ihre Flügel trocken sind, fliegen sie weg. Die Larven verlassen meist zusammen den Teich.

---

49 Vgl. R. BÖSE/G. SCHIEPEK, Selbstorganisation, in: dies., Systemische Theorie und Therapie. Ein Handwörterbuch, Heidelberg 1989, 139-142.

50 *Emergenz* bezeichnet in unterschiedlichen systemtheoretischen Konzepten das Auftauchen einer neuen Qualität, die sich nicht aus Eigenschaften und Reaktionen der daran beteiligten Elemente erklären läßt, sondern erst durch eine selbstorganisierende Dynamik nachvollziehbar wird; vgl. dazu z.B. W. KROHN/G. KÜPPERS (Hg.), Emergenz: Die Entstehung von Ordnung, Organisation und Bedeutung, Frankfurt a.M. 1992.

51 Vgl. dazu H. LINDNER, Kirche am Ort. Eine Gemeindetheorie, Stuttgart 1994, 60-65.

52 Vgl. H. KEUPP, Gemeinsinn und Selbstsorge. Gegen einen falschen Moralismus, in: W.R. WENDT u.a., Zivilgesellschaft und soziales Handeln. Bürgerschaftliches Engagement in eigenen und gemeinschaftlichen Belangen, Freiburg i.Br. 1996, 78-95, z.B. 94f sowie "Bürgerschaftliches Engagement" - Abschlußerklärung, in: W.R. WENDT u.a., Zivilgesellschaft und soziales Handeln. Bürgerschaftliches Engagement in eigenen und gemeinschaftlichen Belangen, Freiburg i.Br. 1996, 155-156.

53 Vgl. F. BREID, Daten und Impulse zur Landpastoral, Linz/Wien 1982; aufgegriffen durch P.M. ZULEHNER, Pastoraltheologie 2: Gemeindepastoral, Düsseldorf 1989, 213, und "aus-gezeichnet" bei G. REICHERT, Kommt die "Gemeinde" als pastorale Leitidee an Grenzen? Eine Anfrage, in: Lebendige Seelsorge 46 (1995) 209-213, 212f.

> Aber jede muß allein an einem Schilfstengel emporkriechen und den Teich, der bis jetzt ihre Lebenswelt war, verlassen.
> ... und ich frage mich ...: ist das Biotop 'Gemeinde', in der du lebst und arbeitest, so, daß einzelne den Mut bekommen, aus dem schützenden Lebensraum auszufliegen? ... stärkst du in dir und den anderen die Sehnsucht nach Fliegen und Himmel?"

Mit diesem lebensvollen Bild, das der Illustration der sozialwissenschaftlichen Strecke unseres Wegs zu einer diakonischen Kultur dienen soll, beschließe ich diesen Abschnitt.

## Eine philosophische Wegmarke mit dem Text: „Caritasphilosophie als Unternehmensphilosophie"

Heute sprechen viele Unternehmen von ihrer eigenen Philosophie, wenn sie sich mit ihrem Selbstverständnis und ihrem Auftrag auseinandersetzen. Wenn sich Caritas, wenn sich Diakonie als „christliches Unternehmen"[54] bezeichnen läßt, stellt sich die Frage nach der Philosophie dieses Unternehmens, also nach Prozessen, die das Kosten-Nutzen-Denken überschreiten und den darin tätigen Frauen und Männern praktische Orientierung bieten können.

In die Diskussion um eine Unternehmens-Philosophie der Caritas möchte ich die Philosophie der *Lebenskunst* einbringen, wie sie der Freiburger Philosoph RAINER MARTEN in seinem gleichnamigen Buch[55] entwickelte. Was meint eine Philosophie der Lebenskunst? Wie läßt Lebenskunst an Caritas denken, an ein Handeln, das Armen Würde verleiht? Schließlich: Lebenskunst als Unternehmens-Philosophie der Caritas? Im folgenden soll versucht werden, diese Fragen zu umkreisen.

Unter einem Lebenskünstler stelle ich mir einen Menschen vor, der auf der Sonnenseite des Lebens steht und geht, der auf seine Mitwelt eine große Faszination ausübt, der aber – sich darin sonnend – wenig zu spüren bekommt von der kalten und dunklen Seite des Lebens, von Unheil, von Not, von Armut, sei sie materiell, sei sie psychosozial. Aber: Lebenskunst als Unternehmens-Philosophie der Caritas?

---

54 A. JÄGER, Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik, Gütersloh 1992.

55 R. MARTEN, Lebenskunst, München 1993.

*Philosophie der Lebenskunst*

Lebenskunst ist eine menschliche Praxis, ist das von Menschen geteilte und so gelingende Leben selbst, ist die Kunst der Lebensteilung. MARTENs Perspektive gilt nicht dem *einzelnen* Menschen und seiner ohnedies fraglichen Vernunft. Sie richtet sich vielmehr auf Lebens- und Handlungszusammenhänge, auf das menschliche Einander, auf gemeinschaftliche und gesellschaftliche Lebensbefähigung: Menschen, so MARTEN, teilen Leben, indem sie *einander lieben*, *einander brauchen*, *füreinander Zeit haben* und *voneinander Abschied nehmen*.

Wer liebend und geliebt miteinander Leben teilt, lebt aus der praktischen Gewißheit der Liebe. Will ich mich der Liebe meines Gegenübers vergewissern, so reichen mir sichtbare Beweise – vergleichbar dem ungläubigen Thomas in Joh 20,24-29 –, Beteuerungen und Liebesschwüre nicht aus. Der Weg, sich der Liebe zu vergewissern, ist kein Beweisgang, sondern ist der Weg der Liebe selbst, das *Einander-Lieben*, die ins Spiel gebrachte und so aufs Spiel gesetzte Liebe selbst. Denn der Mann, dessen Frau ihm Liebesschwüre abverlangt, bleibt praktisch überfordert, und seine Frau erlangt – trotz möglichen Bemühens des Mannes – keine Gewißheit. – Philosophisch erliegen die beiden einer (substanzontologischen) Vorstellung, die sich am einzelnen Individuum orientiert, dadurch aber den Blick auf den Handlungszusammenhang, auf die Beziehung, auf das Zwischenmenschliche versperrt. Gewißheit ist kein Zustand des Wissens, schon gar kein definitiver, sondern ist lebensteilige Praxis, braucht immer neue Zuwendung, die Wieder-holung praktischer Gewißheit[56].

Menschen teilen Leben nicht nur aus der Gewißheit, geliebt zu werden und selbst Liebe zu schenken, sondern auch aus der Gewißheit, gebraucht zu werden und andere zu brauchen. Aber: Brauchen etwa Reiche und Arme einander?

Sofern die Frage darauf abzielt, ob sich der Lebensstandard der Reichen nur auf Kosten der Armen halten läßt (sei es auf nationaler oder in-

[56] Nicht nur, aber auch bei diesem Gedanken setzt sich RAINER MARTEN mit MARTIN HEIDEGGER auseinander bzw. gegen ihn ab, da sich bei HEIDEGGER kein Versuch zu einer Philosophie der Liebe findet. Ich möchte allerdings daran erinnern, daß HEIDEGGER in Sein und Zeit (1927), Tübingen 1986, 180ff, die Sorgestruktur des Daseins aufweist. Diese Sorgestruktur ist dem Phänomen der Liebe zumindest verwandt, so daß "Sein und Zeit" nicht als völlig lieb-los gelten muß! Gleichwohl bin ich MARTEN dankbar, daß er das Einander-Lieben ausdrücklich anspricht.

ternationaler Ebene), geht es nicht um ein lebenskünstlerisches *Einander-Brauchen*, sondern um Mißbrauch. Mißbrauch legt es darauf an, andere zu gebrauchen, *ohne* mit ihnen Leben zu teilen. Besonders kraß zeigt dies sexueller Mißbrauch, der Leben nicht nur nicht teilt, sondern nimmt – bis hin zum Seelenmord[57].

Lebenskünstlerisch brauchen Menschen die Gewißheit, Zeit zu haben, sich und anderen Zeit lassen zu können. Lebensteilung und *Füreinander-Zeit-Haben* bedeuten beispielsweise, miteinander geduldig zu sein. Liebe auf Zeit steht gegen ein lebensteiliges Versprechen, das keine Zeit kennt, sondern anhält, „bis daß der Tod euch scheidet".

Das Teilen von Leben braucht den Tod, das *Voneinander-Abschied-Nehmen*. Das Wohnen auf Erden, die irdische Heimat ist uns Menschen kein letzter Halt. Es braucht offensichtlich den „anderen anderen", die andere Heimat, nämlich den Tod – nicht ihn selbst, aber den *praktisch gewissen* Tod, der dem Leben Einhalt gebietet und zugleich Halt gewährt.

Sterbend verabschiede ich mich von anderen wie auch von mir selbst. Menschen sterben nicht für sich allein, sondern einander[58].

Die Überlebenden, denen ein Mensch gestorben ist, bewahren ihm ein Andenken. Sie müssen ihn gehen lassen, wenn sie ihm ein Andenken bewahren wollen, das ihn in Ruhe läßt. Dabei ist ein toter Mensch nur so lange tot, solange er *für andere* tot ist. Wenn niemand mehr meiner gedenkt, für wen soll ich dann noch tot sein? Ich bin nicht für immer am Leben, und ich bin auch nicht für immer tot: Zur Gewißheit des Todes gehört die Gewißheit, einmal vollständig vergessen zu sein, also die Gewißheit, nicht für immer (jemandem) tot zu sein. – Wir leben nicht, um zu sterben. Wir leben und sterben, um zu leben.

Zur Gewißheit, des anderen zu sein – einander zu lieben, zu brauchen und sich Zeit zu lassen –, kommt die des Todes, d.h. des „anderen anderen", sowie die Gewißheit, *nicht allein gelassen* zu *sein*. – Spiritualität läßt sich als Potenz skizzieren, des Geistes Gottes zu sein, der Leben ermöglicht als „Raum des Offenen, auf den hin und von dem her sich Leben

---

57 So lautet der treffende Titel eines Buches von U. WIRTZ, Seelenmord. Inzest und Therapie, Zürich 1992.

58 Vgl. R. MARTEN, Der menschliche Tod. Eine philosophische Revision, Paderborn 1987. Damit setzt MARTEN sich gegen die traditionelle Orientierung des Todesdenkens am Einzelnen ab, wie er es insbesondere bei MARTIN HEIDEGGER findet; vgl. HEIDEGGER, Sein und Zeit, a.a.O., 235ff.

entfaltet und gestaltet"[59]. Die Frage der Wahrheit des Glaubens ist eine praktische: Glauben ist Handeln, ist kein (vergegenständlichendes) Glauben *an Gott*, sondern die Praxis, des ganz Anderen, d.h. *Gottes* zu sein.

*Lebenskunst im Kreuz-Feuer*

Lebenskunst, so sagt MARTEN, ist Praxis. Aber die Praxis sieht doch ganz anders aus! Lieben und brauchen wir einander nicht doch aus Eigennutz? Wer hat schon für Andere Zeit? Und: Menschen sterben für sich allein - sie sind alleingelassen. - Lebenskunst - doch nur ein Entwurf, der allenfalls auf einer philosophischen Insel der Seligen Resonanz findet? Handelt es sich doch nur um das Konzept eines Lebenskünstlers, wie ich ihn eingangs umschrieben habe: auf der Sonnenseite des Lebens und ohne Gehör für die Hilferufe von der anderen Seite?

RAINER MARTEN geht einen Schritt weiter. Er sieht, daß Leben vielfach nicht geteilt wird, nicht gelingt. Er setzt seinen Gedanken der Lebenskunst einem experimentum crucis aus, konfrontiert die Welt der Lebenskunst also mit der Welt der Armen, die ihr Leben in nichts teilen können, jedenfalls nicht mit den Reichen. - Aller Armut gemeinsam ist der Riß im menschlichen Einander, der Riß zwischen Arm und Reich. Sollen Arme ernstgenommen werden, so kennt die Lebenskunst nur die eine Möglichkeit, sie zu brauchen und mit ihnen fruchtbare Beziehungen einzugehen.

Aber wie können Reiche und Arme einander brauchen? Arme sind Hilfsbedürftige - sie brauchen Hilfe. Wenn Arme und Reiche, Hilfsbedürftige und Zur-Hilfe-Fähige einander brauchen, stellt sich der Lebenskunst die folgende Frage - und stellt sie sich dieser Frage: *Ist den Armen zu helfen?*

Durch ihnen zugeworfene Almosen, die man dafür entrichtet, daß man seinen Blick von den Leidenden wieder abwenden kann? Durch Almosen, die mit einem Gedanken an Lohn einhergehen (Mt 6,1-4)? Oder durch ganz vernünftige Almosen - vernünftig in dem Sinn, daß man selbst ja auch in eine solche Notlage kommen könnte?

Diese Almosen sind allesamt ein wenig Hilfe, aber keine Lebensteilung. Sie dienen dazu, die Armen wieder loszuhaben oder für eigene Ziele zu vereinnahmen. Sie zeigen aber keine Wechselseitigkeit, wie sie

[59] A. JÄGER, Denken Gottes im Kontext einer Theologie des Lebens, in: M. KLESSMANN/K. LÜCKEL (Hg.), Zwischenbilanz: Pastoralpsychologische Herausforderungen. Zum Dialog zwischen Theologie und Humanwissenschaften, Bielefeld 1994, 113-124, 121.

zu gelingendem Leben gehört, das als Helfen und Sich-Helfen-Lassen geteilt wird.

Soll im Sinne dieser lebensteiligen Option Leben gelingen, braucht Caritas ein neues Verständnis von Helfen und Sich-Helfen-Lassen: ein Verständnis, das ein Vertrauen in die helfende Beziehung, in das Leben bedeutet, eine Lebensbejahung, die aus der praktischen Gewißheit beider rührt, nicht allein, sondern des anderen zu sein.

RAINER MARTEN spricht im Zusammenhang mit der Hilfe für Arme von *Vergeblichkeit* – dies nicht in dem Sinn, daß er davon abrät, sondern um auszudrücken, daß geteiltes Leben sich nicht kalkulieren und verrechnen läßt. Vergeblichkeit meint nicht „vergebliche" Mühe, nicht die Arbeit eines Sisyphos, der einen Stein auf den Berg wälzt, von dem er immer neu herabrollt. Vergeblichkeit kennzeichnet vielmehr das „Vergeben", das Verschenken von Leben, die Erfahrung gelingenden Lebens. Vergeblichkeit ist primär helfende Vergeblichkeit, und zwar in der lebensteiligen Beziehung von Armen und Reichen, ähnlich der biblischen Option für die Armen (Lev 19,10; 23,22; Mt 11,5; 19,21; Lk 4,18; 19,8). In einer Gesellschaft jedoch, die solche freie Vergeblichkeit nicht kennt, sondern allein (sich) rechnende Hilfe, findet Lebensteilung mit Armen nicht statt.

Erst lebensteiligem Einander, erst wechselseitigem Respekt entspringt die *Menschenwürde*. Arme haben keine Menschenwürde, solange niemand mit ihnen Leben teilt. Sie können den Zuspruch von Gottebenbildlichkeit entbehren, solange dieser nicht als freie Vergeblichkeit erfolgt, auf die sie lebensteilig antworten können. Allein die Praxis der Lebenskunst, die helfende freie Vergeblichkeit reicht zu, daß Arme und Nicht-Arme einander brauchen, menschenwürdig leben und miteinander Zukunft haben können.

### *Lebenskunst als Unternehmens-Philosophie der Caritas*

RAINER MARTEN übt an einer Caritas Kritik, die dem Gedanken des lebensteiligen Lebens entgegensteht. Damit steht m.E. die Ambivalenz in Verbindung, mit der er der Frage nachgeht, ob es Institutionen braucht, ob wir Institutionen brauchen. Institutionen können Freiräume des lebensteiligen Gewissens sein, also der (sedimentierten, d.h. abgelagerten) Mitwisserschaft gelingenden Lebens. Sie eröffnen die Möglichkeit, daß Menschen sich vergewissern können, daß sie gebraucht werden und andere brauchen. – Institutionen können sich aber auch verselbständigen

und sich vom Grund menschlicher Lebensbefähigung abkoppeln. Wenn der primäre Ort lebensteiligen Einanders eine *Gemeinde* ist, braucht ein christliches Unternehmen, braucht Caritas eine gemeindliche Orientierung; ansonsten läuft sie Gefahr, Risse im Einander zu vertiefen.

Glauben ist Handeln, ist lebensteiliges Handeln (Mt 18,20; Lk 24,29). MARTEN zeigt mit seinem Entwurf eine Caritas, die in nichts Mittel zum Zweck ist, sich also auch nicht als bloßes Vorfeld für Wichtigeres oder Eigentlicheres sieht. Oder: Ein Patient, dessen Pflegerin ihm zu verstehen gibt, sie tue ihre Arbeit allein um Jesu Christi willen, wird mißbraucht als Mittel zum religiösen Zweck; der Patient spürt, daß sie nicht für *ihn* da ist, nicht für *ihn* Zeit hat, nicht mit *ihm* Leben teilt.

An dieser Stelle möchte ich – aufgrund eines Hinweises, den ich meinem finnischen Kollegen KAI HENTTONEN verdanke – eine Brücke zum Werk des finnischen Theologen TUOMO MANNERMAA schlagen. Auch MANNERMAA sieht das Liebesgebot in der Auslegung LUTHERs als Aufforderung, „den Mitmenschen um seiner selbst und nicht um des von ihm zu erwartenden Guten und Nutzens willen zu lieben“[60]. MANNERMAA schreibt:

> „Die Christen werden nach Luther sogar deshalb Christen genannt, weil Christus in ihnen wohnt und sie immer wieder einander Christusse sind“[61]. „Eines der Grundthemen von Luthers Kirchenlehre ist seine Auffassung von den Christen als füreinander Christus Seiende. Wie Christus sich selbst den Christen im Abendmahlsbrot und -wein gegeben hat, so bilden die Christen in Christus ein Brot, und sie werden zu einem Trank. Auf diese Weise sind die Christen einander Brot und Getränk für den Hunger und den Durst, den der andere empfindet.“[62]

Menschen teilen Leben, indem sie einander Christus werden, einander Brot und Wein sind.

In meiner Auseinandersetzung mit MARTENs Philosophie fällt mir der bekannte Slogan bzw. Autoaufkleber „Jesus liebt dich“ ein. Er mag aus religiöser Überzeugung gesprochen sein, wirkt auf mich aber eher abstoßend als einladend. Wer ihn ausspricht, bringt damit nach meinem Empfinden kein lebensteiliges Angebot zum Ausdruck, sondern entzieht sich

---

60 T. MANNERMAA, Der im Glauben gegenwärtige Christus. Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog, Hannover 1989, 167.

61 T. MANNERMAA, a.a.O., 164.

62 T. MANNERMAA, a.a.O., 171.

unter Verweis auf den, der mich wirklich liebt. So schwingt bei „Jesus liebt dich" zugleich mit: „Aber *ich* will nichts mit dir zu tun haben."

Wenn Caritas zum Heilwerden, zur Menschwerdung von Armen beiträgt, so kann dies nur lebensteilig geschehen, d.h. aus den praktischen Gewißheiten heraus, selbst geliebt und gebraucht zu sein, Zeit zu haben und nicht allein gelassen zu sein – weder von Kolleginnen und Kollegen noch von Vorgesetzten oder Hilfsbedürftigen. Die Notleidenden, aber auch die in der Caritas Mitwirkenden selbst brauchen immer neu eine derartige Vergewisserung, die Wieder-holung dieser Gewißheiten.

Auch in Zeiten, in denen die Frage nach der Philosophie eines Unternehmens in wachsendem Maße die ihr gebührende Beachtung gewinnt, ist es ungewöhnlich, wenn tatsächlich ein Philosoph sich dazu äußert – und in meinen Augen zugleich lohnenswert, der dabei auftauchenden Frage nachzugehen: Lebenskunst und Lebensteilung als Unternehmens-Philosophie der Caritas, vielleicht auch der Diakonie?

## Ein vorläufiger Zielpunkt: Caritas und Sozialpastoral in einem Freiburger Praxisprojekt

Im Anschluß an die theologischen, sozialwissenschaftlichen und philosophischen Wegmarken soll ein Freiburger Projekt vorgestellt werden, das einen Beitrag zur Sozialpastoral zu erbringen versucht.

### *Ausgangssituation*

Seelisches Leid bleibt einer Gemeinde oft verborgen. Schuldgefühle, Angst vor Unverständnis und Vorurteile belasten seelisch kranke Menschen und ihre Angehörigen, so daß sie ihr Leid oft verschweigen, um nicht auf der Seite derer zu erscheinen, die in einer Leistungsgesellschaft zu den Versagern zählen. Diese Zusammenhänge führen zu einem stillen Rückzug seelisch leidender, z.B. depressiver Menschen aus dem gemeindlichen Leben, zu einem Rückzug, der sie noch weiter deprimieren muß. Wer sich aus diesen Gründen in stationäre Behandlung begibt und nach der Rückkehr an seinen oder ihren Wohnort – auch in die Gemeinde – nicht vertuscht, daß er oder sie sich in einem Landeskrankenhaus oder einer psychosozialen Klinik aufgehalten hat, riskiert noch immer, stigmatisiert und weiter isoliert zu werden, vielleicht auch nur aufgrund der Hilflosigkeit der Mitmenschen, damit umzugehen.

Diese Situation veranlaßte eine gemeinsame Initiative der Beratungsstelle für seelische Gesundheit, die durch den Stadtcaritasverband und das Diakonische Werk Freiburg getragen wird, und des Instituts für Caritaswissenschaft der Universität Freiburg. Gemeinsam gingen sie auf die evangelischen und die katholischen Gemeinden Freiburgs mit dem Anliegen zu, institutionalisierte Beratungsdienste mit gemeindlicher Diakonie zu vernetzen und so zur Menschwerdung seelisch kranker Menschen beizutragen[63].

*Zentrale Fragen*

Zentrale Fragen waren dabei die folgenden:

- Wie lassen sich Mitglieder einer Kirchengemeinde und andere interessierte Bürgerinnen und Bürger zu einer ehrenamtlichen Mitarbeit gewinnen, konkret dafür, seelisch Kranke vor Ort zu begleiten?
- Wie lassen sich Gemeinden für seelisch kranke Menschen öffnen und sensibilisieren, so daß Ängste und Hilflosigkeit im Umgang mit ihnen abgebaut werden können?
- Wie kann es gelingen, seelisch belasteten Personen im Lebensraum der Gemeinde in menschlicher Zuwendung neues Vertrauen, Glauben und Hoffen zu ermöglichen?
- Wie lassen sich Angehörige seelisch kranker Menschen ansprechen, damit diese nicht ebenfalls in den Strudel wachsender Belastung und Isolation geraten?

*Konkrete Initiativen*

Konkrete Initiativen waren *Vortragsreihen* zu seelischen Störungen und gemeindlichen Unterstützungsmöglichkeiten sowie Versuche, auf diesem Weg sowie durch Zeitungsannoncen und Faltblätter mögliche Ehrenamtliche und Angehörige zu finden.

So entstanden kleine *Gruppen von Ehrenamtlichen*, die mit Hilfe von Gruppenbegleiterinnen und -begleitern sich einüben konnten in Grundhaltungen personzentrierter Arbeit und auf diese Weise sich vorbereiten konnten auf ihre ehrenamtliche Arbeit mit einem seelisch belasteten

63 Vgl. zum folgenden H. POMPEY, Die Verlassenheit des seelisch Kranken in unseren Gemeinden. Ein sozial-pastorales Projekt zur Öffnung von Pfarrgemeinden für seelisch Leidende, in: Lebendige Seelsorge 44 (1993) 81-87.

Menschen. Die Gruppenbegleiterinnen und -begleiter boten darüber hinaus Supervision der ehrenamtlichen Arbeit an.

Außer den Gruppen für Ehrenamtliche fanden sich *Gruppen von Angehörigen* zusammen, die ebenfalls durch eine Begleiterin oder einen Begleiter in ihrer Arbeit unterstützt wurden. Der Leidensdruck der Angehörigen führte verständlicherweise dazu, daß diese sich von ihren Begleiterinnen und Begleitern besonders effektive Rezepte und Strategien wünschten; Ziel der Begleitung waren jedoch die Förderung ihrer eigenen Kompetenz im Umgang mit den seelisch Kranken sowie mit eigenen Schuldgefühlen („Was haben wir falsch gemacht, daß unser Sohn so krank geworden ist?"), die wechselseitige Stärkung („Alle fragen, wie es meinem kranken Mann geht, nach mir fragt keiner."), das Wecken von Mut, sich gegen Ansprüche seelisch Kranker auch einmal abzugrenzen, ohne diese verletzend zurückzuweisen, und das Erschließen von Quellen diakonischer Spiritualität, um lebensvolles Glauben, Lieben und Hoffen neu zu ermöglichen.

Die Angehörigen bildeten eine wichtige Brücke zwischen Beratungsstelle und Lebensraum und öffneten den Weg seelisch belasteter Menschen aus der Isolation hin zur Gemeinde. Auffallend war jedoch, daß sich Angehörigengruppen nicht pfarreibezogen, sondern gemeindeübergreifend organisierten. Es braucht sehr viel Mut, sich als seelisch schwerverletzt zu zeigen, aber offenbar auch schon viel Kraft, sich als Angehörige oder Angehöriger zu erkennen zu geben, so daß eine auf den Binnenraum einer einzelnen Pfarrei bezogene Gruppe eine oft unüberwindbare Schwelle bedeuten kann.

*Einschätzung*

Das *Angebot von Vorträgen* fand erstaunlich großes Interesse und konnte auf diese Weise für seelisch belastete Menschen im Lebensraum - griechisch: „Biotop" - der Gemeinde sensibilisieren sowie Ängste vor ihnen mindern. Unter den Besucherinnen und Besuchern der Vorträge fanden sich viele Frauen und Männer, die nicht zur aktiven Kirchengemeinde gehörten, aber auf diesem Weg sich für einen christlichen Nächstendienst öffneten.

*Angehörige* konnten die Erfahrung gewinnen, daß sie nicht allein sind, daß auch andere Menschen mit z.B. depressiven Familienmitgliedern mitleiden und unter dieser drückenden Situation leiden.

*Gruppen von Ehrenamtlichen* unterstützten seelisch Kranke, die in ihrer Mehrzahl allein leben, indem sie Leben und Zeit mit ihnen teilten und sie auf ihrem Weg in gemeindliche und andere Gruppen begleiteten und stützten. – Die Wertschätzung, die unsere Kirchen ihren ehrenamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern entgegenbringen, läßt sich glaubwürdig dadurch unterstreichen, daß sie diesen Ehrenamtlichen für ihre Arbeit eine fachliche Begleitung oder Supervision anbieten. Außerdem gilt es zu bedenken, daß Ehrenamtliche um so eher zu gewinnen sind, je klarer die ihnen zugedachte Aufgabe umschrieben ist. Es kommt also darauf an, den zeitlichen Rahmen deutlich zu umgrenzen und Erfahrungswerte hinsichtlich diverser Aufwendungen offenzulegen.

Besonders wichtig sind *Anwältinnen und Anwälte der seelisch Leidenden* unter den Priestern, Diakonen und hauptamtlichen Laien sowie unter den Mitgliedern der Pfarrgemeinderäte, die manchen Stein auf dem Weg in eine Gemeinde auf die Seite räumen konnten.

Hilfreich für ein solches Projekt ist auch eine sozial akzentuierte Verkündigung, die die diakonische Dimension einer Gemeinde nicht an den Rand drängt, sondern eigens würdigt.

Bei einem solchen sozial-pastoralen Projekt wird es in Zukunft wichtig sein, *territoriale Grenzen* zu überschreiten. Mehrere Gemeinden könnten sich zu einem gemeinsamen Projekt zusammenfinden und auf diese Weise Verantwortung und Arbeit auf mehrere Schultern verteilen. Angehörigen fällt es offensichtlich leichter, sich in einer Gruppe zu öffnen, wenn diese sich nicht ausschließlich mit Menschen aus dem Binnenraum ihrer Heimatgemeinde zusammensetzt.

Dieses Projekt ließ und läßt zweifellos noch viele Wünsche offen, von seelisch Kranken und ihren Angehörigen ebenso wie von Haupt- und Ehrenamtlichen – auch daher spreche ich von einem allenfalls *vorläufigen* Zielpunkt des Weges, den wir heute zugunsten einer diakonischen Kultur zurücklegen. Aber mit diesem Projekt verbindet sich auch die *ermutigende Erfahrung*, daß Schritte auf diesem Weg in Kooperation mit verbandlicher Caritas und Diakonie möglich und hoffnungsvoll sind.

„Es grüßt euch die Liebe ...“ – mit dieser Wendung habe ich meinen Beitrag eingeleitet; mit ihr will ich auch schließen. Es grüßt euch aus dem Süden die Liebe der Mitglieder des Freiburger Caritaswissenschaftlichen Instituts, die mit den Angehörigen des Diakoniewissenschaftlichen Insti-

tuts hier in Heidelberg schon seit etlichen Jahren gut und gern zusammenarbeiten, und es grüßt euch aus dem Norden die Liebe meiner Kolleginnen und Kollegen am Diakonischen Institut Lahti – in der starken Hoffnung auf weitere gemeinsame Schritte unterwegs zu einer diakonischen Kultur.

Theodor Strohm

# Diakonie in Europa – Herausforderungen und ökumenische Perspektiven

## 1. Die Ausgangssituation: „Europa braucht Versöhnung!"

Zwei Ereignisse aus jüngster Zeit können schon heute in ihrer kirchengeschichtlichen Bedeutung hervorgehoben werden. Zum einen hat die Veröffentlichung des gemeinsamen Wortes des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage mit dem Titel „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit" einen Konsultationsprozeß über alle Konfessionsgrenzen und auf allen Ebenen über die Grundfragen und Grundwerte unseres Zusammenlebens in Deutschland zum Abschluß gebracht. Hinter das Erreichte an Gemeinsamkeit, das seit den Tagen der Reformation mit all den massiven Trennungen und blutigen Konflikten seinesgleichen sucht, dürfen wir nicht mehr zurück. Zum anderen fand im Juni 1997 die Ökumenische Europäische Versammlung in Graz statt, die von der Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) und vom Rat der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEE) vorbereitet wurde. Das Thema „Versöhnung – Gabe Gottes und Quelle neuen Lebens" nötigt wie kein anderes die Kirchen, sich auf ihre gemeinsame Glaubens- und Lebensgrundlage, auf ihren gemeinsamen Auftrag in dieser Welt und auf ihre gemeinsame Hoffnung zu verständigen. Das Neue an beiden Ereignissen ist, daß sie eine ökumenische Bewegung von unten, in den lokalen und regionalen Lebensräumen freisetzen und aufnehmen. Wir sehen hier Zeichen eines Aufbruchs der Christenheit in Europa, über die es lohnt, Rechenschaft abzulegen. Mit beschwörendem Appell wurde von den Kirchen anläßlich der Europäischen Versammlung das Thema der Zukunft aufgeworfen:

> „Europa braucht Versöhnung! Aber wir bezeugen nicht minder entschieden: Europa wünscht Versöhnung!"

Wenige Jahre vor dem Eintritt in das dritte Millenium haben sich die Kirchen verbündet in dem Begehren, alles in ihren Kräften stehende zu tun, damit dieses von entsetzlichen Kriegen und Greueln erfüllte 20. Jahrhundert in Frieden, Gerechtigkeit und Würde zu Ende gehen kann.

Die christlichen Kirchen haben zur Vorbereitung der Grazer Versammlung festgestellt:

„Wenn wir also Versöhnung als 'Gabe Gottes' bezeichnen, dann meinen wir nicht irgendein Geschenk unter anderen, sondern das Mysterium der Selbstmitteilung Gottes in seinem Sohn. Damit konzentrieren wir uns auf das Geheimnis, daß Gott in Jesus als dem Christus Mensch geworden und in der Schöpfung gegenwärtig ist. Wir vertrauen darauf, daß die Kraft dieser Liebe, das 'pneuma' des Christus, unter uns lebendig und wirksam ist. Diesen guten und heiligen Geist bezeichnen wir als die Energie der Versöhnung, als Kraft der Veränderung, die durch und durch geht, wie es das griechische Wort für Versöhnung 'katallagé' von seinem Wortsinn her nahelegt. Daher erkennen wir, obgleich wir doch alle Spuren der Unversöhntheit an uns tragen, schon in unserer Sehnsucht nach Versöhnung den Anhauch der Gotteskraft (vgl. Röm 8,26f). Und wir verlassen uns darauf, daß in und mit der Gegenwart dieses Geistes Gottes Versöhnung zu einer geschichtlichen Möglichkeit wird. Gott gibt die Versöhnung als eine konkrete Möglichkeit in die Geschichte der Menschen hinein."

Daß sich diese Erkenntnis unter allen Kirchen Europas Bahn bricht, gibt Anlaß zur Hoffnung. Grund, Hoffnung und Auftrag ist den Kirchen Europas – wie überall in der Welt – vorgegeben in Gottes universalem, alle Grenzen übergreifendem Eintreten für seine Welt. Gottes universaler Dienst der Versöhnung an seiner von Zerstörung und Feindschaft bedrohten Welt ist die gemeinsame Orientierung und der gemeinsame Auftrag. Die Reichweite und die konkreten Konsequenzen für alle Programme und Handlungsfelder kirchlicher Arbeit, die sich aus dieser Grundorientierung ergeben, müssen in jeder Generation neu durchdacht und gemeinsam abgestimmt werden. Es sind mindestens drei Lehrtraditionen herausgebildet worden, in denen dieses Mysterium erfaßt werden sollte: Die altkirchliche Lehre von den zwei Naturen Christi (wahrer Gott und wahrer Mensch) mündete in die Gewißheit, daß Christus im Ostergeschehen als Sieger über das Böse zum Erlöser von Sünde und Tod in Erscheinung tritt. Der Osterglaube herrscht im orthodoxen Glauben vor, man spricht von der „Inkarnationschristologie" bezogen u.a. auf den Christushymnus (Phil. 2,6-11). In der römisch-katholischen Theologie herrschte stärker die Vorstellung vom Tod Christi als Versöhnung stiftende Genugtuung Gottes vor. Die Frage nach Buße und Gnade, Schuld und Vergebung stehen hier im Vordergrund, typologisierend wird dies als „Satisfaktionschristologie" gekennzeichnet. Die reformatorische Theologie hingegen hat Christus als Mittler verstanden, der als Prophet, Priester und König das Erlösungs- und Versöhnungswerk Gottes vollzieht. Diese Christologie des Mittleramtes versucht die Heilsbedeutung der unterschiedlichen Wirkungsweisen Christi nachzuzeichnen. Es wurde wiederholt darauf hingewiesen, daß die hier nur stark verkürzt angedeuteten

Christologien – die kultischen Sühneopfer-, die juristischen Straf- und die hoheitlichen Ämtervorstellungen – heute in den Kirchen der Ökumene nur schwer existentiell zu füllen sind. Hingegen ist ein „ängstliches Harren in der Welt", eine Sehnsucht nach Versöhnung des Getrennten und der Getrennten in der Welt, die durch das Offenbarwerden des Versöhnungsgeschehens in Christus gestillt wird. Glaubhaft wird dies heute immer dann und nur dann, wenn sich christliches Leben im Alltag und im Gottesdienst als Versöhnungsgeschehen manifestiert. Es ist die theologische Aufgabe, den veränderten Bedingungen für unser Verständnis von Versöhnung Rechnung zu tragen. Der orthodoxe Theologe NIKOS A. NISSIOTIS hat in seinem Buch „Die Theologie der Ostkirche im ökumenischen Dialog" angedeutet, worum es geht:

> „Die Theologen sind gezwungen, ihre Christologie in der Horizontale auszuarbeiten, und indem sie sich auf die Menschheit Christi gründen, müssen sie versuchen, die dynamischen Prinzipien einer weiter gefaßten Christologie, die das fleischgewordene Wort mit der geschichtlichen Realität verbindet, zu entwikkeln. Je ernster die zeitgenössische Theologie die neue Gesellschaft, die Umwälzung der traditionellen Ordnungen und Moralbegriffe nimmt, je mehr sie die Würde und Reife des heutigen Menschen und dessen Autonomie im Bereich der kulturellen, ökonomischen und wissenschaftlichen Entwicklung respektiert, um so bereiter ist sie, ihre Christologie von der Menschheit im Ganzen, von der menschlichen Geschichte und explosiven Ereignissen her zu entwickeln, wenn sie den Platz der Kirche in dieser Gesellschaft zu interpretieren sucht."

Im Lichte dieser Aufgabe ist es möglich, auch ganz konkret die Rahmenbedingungen und Perspektiven diakonischer Arbeit und diakonischer Theologie in Europa näher zu bestimmen.

## 2. Ein kurzer Rückblick

Blicken wir einen Augenblick zurück: Als der Völkerbund am 16. Januar 1920 seine Arbeit begann und am 8. September 1926 Deutschland durch einstimmigen Beschluß in diesen Bund aufgenommen wurde und sogleich auch einen Sitz im Rat erhalten hatte, konnte die Völkergemeinschaft damit rechnen, einer friedlichen Völkerordnung ein gutes Stück nähergekommen zu sein. Es war nicht nur der hervorragende Außenminister GUSTAV STRESEMANN, es waren auch die Mitstreiter um den schwedischen Erzbischof NATHAN SØDERBLOM, die die Rückkehr Deutschlands in die Völkergemeinschaft aktiv voranbrachten. Als dann am 19. Oktober 1933 die HITLER-Regierung aus dem Völkerbund ausschied, war die Katastrophe bereits vorgezeichnet. Es war WINSTON

CHURCHILL, der in seiner überragenden Züricher Rede am 19. September 1946 mit beschwörenden Worten eine neue Hoffnungsperspektive für Europa formulierte:

> „Wir müssen eine Art Vereinigte Staaten von Europa schaffen. Nur dann können viele hundert Millionen arbeitender Menschen sich wieder den einfachen Freuden und Hoffnungen hingeben, die das Leben lebenswert machen."

Er erinnerte daran, daß ein „riesiges Gebäude an Grundsätzen und Methoden", die in den Satzungen und Erfahrungen des Völkerbundes niedergelegt waren, bereits existierte. Der Völkerbund scheiterte, weil die Regierungen der damaligen Zeit sich scheuten, den Tatsachen ins Auge zu sehen und zu handeln, solange es noch Zeit war. „Dies Unheil", rief CHURCHILL aus, „darf sich nicht wiederholen."

CHURCHILL ahnte bereits, daß es noch Jahrzehnte dauern konnte, bis der Krieg, der kalte Krieg als Kriegsfolge, wirklich zu Ende sein würde. Aber im Schatten dieses kalten Krieges, in dem Europa durch einen eisernen Vorhang zerteilt wurde, wurden erste wichtige Schritte zur Neubildung der europäischen Familie getan. Die Partnerschaft Frankreichs und Deutschlands, die Schirmherrschaft über Westdeutschland durch die angelsächsischen Länder, die Einbindung in die Vereinten Nationen, dies waren unumkehrbare Schritte in eine bessere Zukunft. Der grauenhafte Bürgerkrieg im ehemaligen Jugoslawien muß – ebenso wie die kriegerischen Konflikte in der ehemaligen Sowjetunion – in die Geschichte als vermeidbare Nachhutgefechte europäischer Kriege eingehen. Der Konflikt in Nordirland ist ein Nachhutgefecht konfessioneller Konflikte. Der Zypernkonflikt und die Krise in Albanien müssen mit aller Entschiedenheit entschärft und präventiv in eine dauerhafte Friedenslösung überführt werden. Dies sind keine realitätsfremden Wunschträume, sondern klar vorgezeichnete Verpflichtungen.

## 3. Die Europäische Union als Chance

Niemand übersieht, daß die Europäische Gemeinschaft seit dem Fusionsvertrag von 1965 bis zum Unionsvertrag von Maastricht vom 7. Februar 1992 und zur Erweiterung der EU um zwei skandinavische Staaten und Österreich eine Fülle von Einzelproblemen in „einheitlichen Verfahren" angepackt hat. Der Vertrag hat den Prozeß der europäischen Integration auf eine neue Stufe gehoben. Die Europäische Union ist nun definitiv mehr als eine „zwischenstaatliche Einrichtung" im Sinne von Artikel 24 Grundgesetz, in der es nicht mehr nur um die Übertragung

einzelner „Hoheitsrechte" geht. Zuzustimmen ist dem Staatsrechtler KLAUS STERN. Er hat in seiner Stellungnahme für die Gemeinsame Verfassungskommission eindrucksvoll belegt, daß die Europäische Union quantitativ und qualitativ über die bisherige Supranationalität hinausreicht und Kernbereiche bisheriger nationaler Souveränität umfaßt. Diese Strukturen werden nun mit einem Vertrag ohne Kündigungsklausel endgültig festgeschrieben. Zudem verlagert die im Vertrag bereits verbindlich geregelte Einführung einer einheitlichen europäischen Währung nicht nur einen zentralen Bereich der bislang nationalen Souveränität auf die Europäische Union, sondern löst politische Folgezwänge aus, die zu einer Europäisierung der gesamten Finanz-, Wirtschafts- und Sozialpolitik führen müssen – wenn anders nicht die Währungsunion zerbrechen soll. Sind aber die nationalen Währungen erst abgeschafft, wird der faktisch-politische Druck auf die Herbeiführung einer umfassenden politischen Union unwiderruflich werden. Dies entspricht im übrigen der Logik des Vertrages von Maastricht, der auf eine immer weitergehende Integration angelegt ist. Bundespräsident ROMAN HERZOG stellte kürzlich fest: „Eine Währungsunion ist nicht ohne politische Union denkbar." Es ist die Aufgabe der kommenden Jahre, das Demokratiedefizit der EU mittels Ausbau und Verfassung eines parlamentarischen und föderalen Regierungssystems zu überwinden. Der Europäischen Gemeinschaft kann nur so der politische Rahmen einer demokratisch verfaßten Union von demokratischen Nationalstaaten mit beschränkter, kooperativ gebundener Souveränität gegeben werden. Das Ergebnis wird mit Sicherheit ein Staat völlig neuer Art sein, ein Staat zwischen Staatenbund und Bundesstaat, der auf immer weitere Vertiefung angelegt ist. Die Kirchen sind aufgerufen, auf ihrer Ebene der ethischen Verantwortung an diesem Projekt aktiv mitzuwirken.

## 4. Die gegenwärtige Krise überwinden

Es ist ganz offensichtlich, daß der Europäische Einigungsprozeß in einer kritischen Phase steckt und zwar in drei Dimensionen: 1. Zu beobachten ist eine Akzeptanzkrise in den Bevölkerungen in zahlreichen Staaten. Immer mehr Menschen verstehen nicht, welche Vorteile die Gemeinschaftspolitik für sie haben kann. Sie sehen sich einer Vielzahl schwer durchschaubarer Einzelentscheidungen, Richtlinien und Vorschläge gegenüber, die sich nicht zu einer Perspektive zusammenfügen. 2. Zu beobachten ist eine Strukturkrise. Das Tauziehen um die Rolle der Brüsse-

ler Institutionen, die Rolle der Kommission, des europäischen Parlaments führt zu keinen für die Bürger durchschaubaren Kompetenzregelungen. Der „Luxemburger Kompromiß" (1966), demzufolge bis 1992 Mehrheitsentscheidungen mit qualifizierten Mehrheiten in allen wichtigen und dringlichen Fragen möglich werden sollen, ist ebenso wenig eingelöst wie die Kompetenzerweiterung des Parlaments, das noch immer auf die Rolle „Berater, Kritiker, Kontrolleur" beschränkt bleibt. 3. Zu beobachten ist die Krise der europäischen Einigungsvision, d.h. des Ziels, das mit langem Atem anzustreben ist. Es gibt immer mehr Politiker, die im Blick auf Europa mit gezinkten Karten spielen und die Hoffnungsperspektive, die WINSTON CHURCHILL formuliert hat, bewußt unterlaufen. Das Subsidiaritätsprinzip wird allzu häufig mißbraucht im Sinne des älteren Territorialitätsprinzips. Zwar ist zu begrüßen, daß die „ökonomische Bürgerschaft" mit der Vollendung des Binnenmarkts in der Europapolitik eine hohe Priorität erlangt hat. Die vier Freiheiten – ungehinderter Austausch von Waren, Dienstleistungen, Kapital, Menschen – sind weithin verwirklicht und garantiert. Die Währungsunion wird diese Dimension verstärken. Viel gravierender ist jedoch, daß im Blick auf drei weitere Dimensionen europäischer Bürgerschaft – die „politische Bürgerschaft", die „soziale Bürgerschaft" und die „kulturelle Bürgerschaft" – im vergangenen Jahrzehnt zu wenig Fortschritte erzielt wurden. Vielleicht fehlt es an Phantasie, vielleicht auch an den tragenden gesellschaftlichen Kräften, die auf diesen Gebieten Fortschritte erzielen und den nötigen Druck erzeugen.

Die entscheidende Herausforderung im europäischen Einigungsprozeß steht unmittelbar bevor. Der Europäische Rat hat auf seiner Tagung vom 21./22. Juni 1993 in Kopenhagen beschlossen,

> „daß die assoziierten mittel- und osteuropäischen Länder, die dies wünschen, Mitglieder der Europäischen Union werden können. Ein Beitritt kann erfolgen, sobald ein assoziiertes Land in der Lage ist, den mit einer Mitgliedschaft verbundenen Verpflichtungen nachzukommen und die erforderlichen wirtschaftlichen und politischen Bedingungen zu erfüllen."

Bisher hat die Europäische Union Assoziierungsabkommen mit zehn Ländern (Ungarn, Polen, Tschechische Republik, Slowakei, Rumänien, Bulgarien, Litauen, Lettland, Estland und Slowenien) ausgehandelt, wovon inzwischen ein Großteil ratifiziert und in Kraft getreten sind. Die Beitrittsbedingungen beziehen sich auf die institutionelle Stabilität als Garantie für demokratische und rechtsstaatliche Ordnung, für die Wahrung der Menschenrechte sowie die Achtung und den Schutz von Min-

derheiten. Außerdem werden vorausgesetzt eine funktionstüchtige Marktwirtschaft sowie die Fähigkeit, dem Wettbewerbsdruck und den Marktkräften innerhalb der Union standzuhalten, die Übernahme der aus einer Mitgliedschaft erwachsenden Verpflichtungen durch die einzelnen Beitrittskandidaten sowie die Auflage, sich die Ziele der politischen Union, der Wirtschafts- und Währungsunion zu eigen machen zu können.

Über die Entstehung einer europäischen Sozialkultur werden in den Beitrittskriterien nur implizit Aussagen gemacht. Dies ist aber das Thema, das langfristig für die Lebenswirklichkeit der Bürger in Ost und West von entscheidender Bedeutung ist. Am 28. März 1996 veröffentlichte der französische Staatspräsident JACQUES CHIRAC ein „Französisches Memorandum für ein europäisches Sozialmodell". Hier wird eine Vision für die Zukunft Europas vorgetragen, die geeignet ist, die Krise der Europäischen Union zu überwinden und die sozialen und menschlichen Dimensionen des Zusammenlebens in Europa in den Vordergrund zu rücken. CHIRAC stellt in diesem Zusammenhang fest:

> „Der europäische Gedanke muß, um die Herzen der Männer und Frauen anzusprechen, Verlangen, Vertrauen und Hoffnung auslösen. Das ist heute nicht der Fall. Die Völker haben das Gefühl, Europa kümmere sich nicht um die täglichen Sorgen, beschränke sich auf Projekte, die in der Abgeschiedenheit von Büros ausgearbeitet werden, und sei Quelle von Zwängen statt von Hoffnungen."

Angesichts der Tatsache, daß 18 Millionen Menschen ohne Arbeitsplatz sind, über 50 Millionen von Ausgrenzung und Armut betroffen sind, nahezu 5 Millionen Menschen als Obdachlose oder in Notunterkünften sowie 9 Millionen mit Langzeitarbeitslosigkeit zu leben haben, sei es an der Zeit „ein wirkliches europäisches Sozialmodell zu definieren".

In dem Memorandum heißt es lapidar: „Europa muß wieder ein Synonym für sozialen Fortschritt werden." CHIRAC macht darauf aufmerksam:

> „Die europäischen Länder haben im Laufe ihrer Geschichte die Grundlagen für ein Sozialmodell gelegt, das Europa von den anderen Kontinenten unterscheidet."

Er erinnert daran, daß überall in Europa Männer und Frauen einen Schutz gegen die Wechselfälle des Lebens und ein garantiertes Einkommen nach ihrem Rückzug aus dem Erwerbsleben erhalten. Überall in Europa ist die Rolle der Sozialpartner im wirtschaftlichen und sozialen Leben anerkannt. Heute ist es der soziale Dialog, der die konkretesten und

solidesten Fortschritte beim Kampf gegen die Arbeitslosigkeit bringen kann, indem die duale Ausbildung der Jugendlichen gefördert, neue Formen der Arbeitsorganisation entwickelt und eine für die Beschäftigung günstigere Teilung der Produktivität erreicht wird. Überall in Europa legt der Staat die Mindestspielregeln in den Arbeitsbeziehungen fest und stellt den nationalen Konsens sicher. Überall in Europa sind die sozialen Sicherungssysteme tief in der Identität und der Kultur der Völker verwurzelt. Anders als manche glauben, sind diese sozialen Errungenschaften ein Trumpf für Europa. Sie waren ein Faktor des Wirtschaftswachstums, weil sie den sozialen Konsens sichergestellt haben. Sie werden morgen den europäischen Ländern ermöglichen, sich an eine neue Gesellschaft, in der Arbeitsformen anders und stärker diversifiziert sein werden, sowie an die neue, vor unseren Augen im Entstehen begriffene Wirtschaft anzupassen.

Oft wird darauf hingewiesen, daß externe Beobachter den Eindruck gewinnen, daß die Ähnlichkeiten der Sozialsysteme in der EU größer sind als die Unterschiede, während genaue Prüfungen zeigen, daß jedes Land seinen unverwechselbaren Aufbau aufweist. Da aber die Herausforderungen – im Blick auf die Alterungsprozesse, Armutsbekämpfung, Gesundheitsversorgung, Arbeitsförderung, Wandel der Familien usw. – überall gemeinsame Züge tragen, werden die Anpassungen und Veränderungen dazu führen, daß die soziale Geographie Europas entsprechend neu festgelegt werden muß. Dies wird die Aufgabe des 21. Jahrhunderts sein.

Die Kirchen haben das Thema nicht auf die Tagesordnung gesetzt, aber es ist ihnen heute zunehmend vorgegeben. Dabei darf auch nicht außer Acht gelassen werden, daß zu einem versöhnten Europa auch die Staaten der ehemaligen Sowjetunion hinzugehören, denn immerhin hat der gegenwärtige russische Präsident das Beitrittsbegehren seiner Regierung langfristig in Aussicht gestellt. Die Denkschrift der Kammer für Soziale Ordnung der EKD „Verantwortung für ein soziales Europa“ (1991) hat bereits diese Perspektive vorgetragen und zusätzlich zum Ausdruck gebracht: „Das ‘europäische Haus’ darf nicht zu einer ‘Festung Europa’ werden.“ Gefordert wurde vielmehr ein Europa der offenen Türen.

## 5. Das säkulare Europa und die Krise der Kirchen

Viele Menschen richten berechtigte Hoffnungen auf die Kirchen und auf die ihnen verbundenen gesellschaftlichen Kräfte. Wir müssen uns aber im

klaren darüber sein, daß das moderne Europa nicht nur durch seine Nationen gekennzeichnet ist, sondern auch durch konfessionelle Spaltungen und die Pluralität der Kirchen und Konfessionen. Im bewußten Gegensatz zur – durch die Reformation bewirkten – konfessionellen Spaltung hat sich ein neues Europa als Produkt eines Emanzipations- und Säkularisationsprozesses herausgebildet. Dieses Europa hat sich in Gestalt seiner spezifischen Rationalität mit der dazugehörenden Wissenschaft, Technologie, Ökonomie in die ganze Welt hinaus verlagert und ist omnipräsent in der gegenwärtigen Weltwirklichkeit. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die europäische Union in erster Linie Wirtschafts- und Technologiegemeinschaft, Währungsunion, Rüstungs- und Verteidigungsunion und erst in zweiter und dritter Linie kulturelle, politische und soziale Union genannt werden kann. Die Kirchen waren bisher nicht die wichtigsten Triebkräfte europäischer Einigung. Soll die europäische Ordnung nicht zu einem technokratisch und bürokratisch gelenkten System wirtschaftlicher Großstrukturen erstarren, dann bedarf es der lebendigen Zuordnung geschichtlich gewachsener kultureller, religiöser Traditionen.

Kürzlich äußerte 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 JAN KERKHOFS S.J. (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 Herausforderung welche die Armut, der Rassismus und die Ungerechtigkeit für sie bedeutet. Anders gesagt: einen aktualisierten und glaubwürdigen Prophetismus, als Diakonie der Glaubensgemeinschaft für eine verwirrte und heimlich doch Hoffnung suchende Welt."

Ich gebe dem Kollegen der Waldenser Kirche PAOLO RICCA recht, der sagte:

> „Wie schön wäre es, wenn die Kirche Jesu Christi als Wegweiser für die Einigung der Völker Europas wirken könnte. Wie schön wäre es, wenn wir Christen uns bei der Einigung Europas aus dem Hintergrund unserer Einheit als Kirche Jesu Christi betätigen könnten und nicht in der fragwürdigen Lage der Trennung, in der wir uns immer noch als Christen befinden."

Die Wirklichkeit aber ist anders: Nicht die Einheit der Kirchen nimmt die Einheit Europas vorweg, sondern umgekehrt geht die Einheit Europas derjenigen der Kirche voraus.

## 6. Zur gegenwärtigen konfessionellen Ausgangslage

Betrachtet man die konfessionelle Lage, die wir in Europa haben, in groben Zügen, wobei hier Europa in der größeren Formation unter Einschluß auch der russischen Region, Weißrußland und Rußland verstanden wird, läßt sich erkennen, daß 49,4% der europäischen Bevölkerung römisch-katholisch sind, 19,49% den orthodoxen und 15,96% den reformatorischen Kirchen angehören. 15,96% sind teils Muslime, teils Juden oder ohne Konfession.

Auffällig ist dabei aber, daß es in Europa Länder gibt, die bis zu 90 oder 99% immer noch einer Konfession verbunden sind, und insofern homogene konfessionelle Gebiete darstellen. Hier ist Irland als ganz typisches Beispiel zu nennen, aber auch Frankreich, Spanien und Italien sowie Griechenland im Blick auf die orthodoxe Bevölkerung.

Dann gibt es Deutschland, die Niederlande und die Schweiz. Diese Länder sind konfessionell stärker gemischt. Deutschland ist dabei das Land Europas, in dem seit dem Westfälischen Frieden (1648) faktisch eine Paritätssituation zwischen Protestanten und Katholiken herrscht. Geändert hat sich allerdings seit dem Reichsdeputationshauptschluß (1803) die Ausgangslage insofern, als seitdem die konfessionelle Durchmischung des Reiches zunahm und ihren Höhepunkt durch die Zuwanderung von 12 Millionen Flüchtlingen nach 1945 erreichte. Die konfessionelle Ausgangssituation ist im Prinzip nicht wesentlich verändert. Es gibt einen kleinen Überhang an Protestanten und eine fast ebenso große Zahl an Katholiken, während die Zahl der Muslime und der Juden demgegenüber verschwindend gering ist.

Bei der Frage nach der europäischen Einigung und nach der Einheitsfähigkeit der Konfessionen muß diese generelle Ausgangssituation

im Auge behalten werden. Die Kirchen haben eine Situation in Europa perenniert, die in anderen Bereichen, z.B. der Wirtschaft und der Politik, nicht mehr wirksam sind. Es liegen relativ homogene Strukturen vor, die auch in der zukünftigen Zusammenarbeit der Kirchen berücksichtigt werden müssen.

Darüber hinaus ist „das neue Gesicht Europas" auch territorial ein bunter Fleckenteppich. Hier zeichnet sich ebenfalls das alte Europa in hohem Maße ab. Die These des Historikers HERMANN HEIMPEL, früherer Direktor des Max-Planck-Instituts für Geschichte, behält ihre Gültigkeit: daß es in Europa Nationen gibt, ist das Europäische an Europa. Dies sind diejenigen Themen, die wir heute zu diskutieren und auf die wir Antworten zu finden haben.

Im Blick auf diese Vergangenheit werden über die drei großen konfessionellen Lager, das katholische, das protestantische und das orthodoxe, bemerkenswerte Urteile gefällt. So hat FRIEDRICH HEER, einer der großen katholischen Humanisten Europas, festgestellt, daß der europäische, zumal der deutsche Katholik weit mehr als er weiß und ihm lieb ist, versehrt ist durch einige heftige Schocks und Verwundungen, die seiner Frömmigkeit und seinem politischen und gesellschaftlichen Verhalten nicht selten einen traumatischen Charakter einprägten. Schwerste Niederlagen bestimmen ihn: der Verfall der Weltkirche im 16. Jahrhundert und der Verlust an Weltweite und Weltgültigkeit, seit die protestantischen, antikatholischen Seemächte England und Holland die katholischen Städte und Staaten von den Weltmeeren verdrängt haben. Der Katholik der Gegenreformation, der Katholik einer von einem Beamtenklerus verwalteten Konfession, der Katholik der Pfarr- und Vereinskirche, der Katholik aber auch der Parteikirche des 19. und 20. Jahrhunderts, sie alle haben das große Lachen verlernt sowie das große und breite 'Leben und Lebenlassen', das Geltenlassen des andersfarbigen Bruders, das einst Europa zu einer überschäumenden Fülle praller Gegensätze und bunt eigenständiger Lebensformen gemacht hat. Mit anderen Worten: Hier ist eine Prägung aus der Vergangenheit, ein konfessioneller schiefer Blick sozusagen mit in die Gegenwart hineingekommen, den wir zwar nicht mehr sehr oft erkennen, mit dem wir aber trotz allem zu rechnen haben.

Und was sagt FRIEDRICH HEER über die Protestanten? Der Protestant dagegen ist ein Mensch, der trotz seines Bemühens zu verstehen und sich an das anzuempfinden, was heute gedacht wird, nicht recht weiterkommt, weil seine Theologie und seine originäre religiöse Erfahrung zu dünn und zu schmal sind, und so die Wirklichkeit religiös zu wenig zu

begreifen vermögen. Bei aller gebotenen Ehrfurcht vor LUTHERs tiefer und ergreifender Angst und vor CALVINs Erschaudern vor der göttlichen Majestät muß heute erkannt werden, daß die biblizistischen Theorien des Reformationszeitalters wohl eine individuelle Erbauung und ein starkes Ethos des einzelnen möglich machen, nicht aber eine wurzelhaft christlich religiöse Erfahrung des Kosmosganzen, des Produktionsprozesses der einen Wirklichkeit. Eine zu dünne Basis wird den Protestanten hier unterstellt im Blick auf die Bewältigung der großen Lebens- und Sachfragen, die wir in der Gegenwart haben.

Im Blick auf die Orthodoxie wurde vor kurzem von dem russisch-orthodoxen Publizisten WLADIMIR SELINSKY folgende These aufgestellt: Die orthodoxe Frömmigkeit ist fast ausschließlich konzentriert auf das Mysterium des persönlichen Umgangs mit Gott, kennt aber trotz ihrer eigenen alten Tradition, trotz gleichaltriger liturgischer Texte fast nicht das Mysterium des Sammelns, der Fülle, der Bruderschaft, der Freude das aktiven Dienstes in der Welt. Damit wird unterstellt, daß die Orthodoxie eine innerliche bzw. eine der metaphysischen Welt verbundene Angelegenheit ist, die aber nicht dazu führt, daß der orthodoxe Mensch oder die orthodoxe Kirche sich wirklich in die Fülle der Gegenwart hinein äußert und eben zu einer aktiven Arbeit etwa im Bereich der Diakonie wirklich befähigt sei.

Das sind Urteile, Vorurteile, die wir kennen müssen, weil sie uns doch in der einen oder anderen Form bekannt sind und auch zutreffen, sogar in Fällen, die wir als zum großen Teil in der Vergangenheit verhaftet ansehen müssen.

## 7. Die Neuformierung der konfessionellen Strukturen und ihr Verhältnis zueinander

In einem weiteren Schritt können wir feststellen, daß wir es gegenwärtig in Europa mit diesen drei großen konfessionellen Gruppierungen zu tun haben. Diese formieren sich gegenwärtig auch in neuer, durchaus produktiver Weise, aber sie formieren sich eigenständig.

Zunächst ist hierbei die Katholische Europäische Bischofskonferenz zu nennen, die im März 1971 in Rom im Anschluß an das Zweite Vaticanum einen Rat gebildet hat, der den Titel „Concilium Conferenciarum Episcopalium Europae“ (CCEE) trägt. Das ist dasjenige Organ, das die katholische Kirche gebildet hat, um für Europa handlungs- und gestaltungsfähig zu sein. Es ist ein wirksames und hochkarätig zusammenge-

setztes Gremium, dessen Vorsitz gegenwärtig Kardinal CARLO MARIA MARTINI hat, der einer der führenden katholischen Kardinäle ist und bisweilen auch als möglicher Nachfolger des gegenwärtigen Papstes gehandelt wird.

Auch die orthodoxe Kirche hat sich zusammengefunden, in einem bestimmten Sinne jedenfalls. Gemeint ist das große Panorthodoxe Konzil, das jeweils durch die Panorthodoxe Konferenz vorbereitet wird. Die Panorthodoxe Konferenz hat sich vor allem in Rhodos 1961 eine Ordnung und Linie gegeben. Diese Konferenz wird unter dem Ehrenvorsitz des Patriarchen von Konstantinopel geführt. Das Patriarchat von Konstantinopel hat nämlich den Titel „Ökumenisches Patriarchat Konstantinopel", während alle anderen Patriarchate „Patriarchat von ..." heißen, von Moskau, von Rumänien, von Bulgarien usw. Damit wird ein gewisser Ehrenvorsitz des Ökumenischen Patriarchats gewährleistet, während keine Jurisdiktion damit verbunden ist. Denn die Patriarchate in der orthodoxen Kirche sind autokephal strukturiert: Sie haben in den jeweiligen Ländern ihre eigene Organisation. Daher kann ihnen keiner hineinregieren, es sei denn, man kommt synodal zu einvernehmlichen Regelungen. Das große Panorthodoxe Konzil ist gegenwärtig das Organ, das die orthodoxen Kirchen in Europa und darüber hinaus in der weltweiten Ökumene vertritt. Es hat – vor allem in Rhodos – ganz wesentliche Erklärungen im Blick auf die Zusammenarbeit in Europa gegeben.

Zum dritten ist in diesem Zusammenhang die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) zu nennen, die sich als ein neues und ganz wesentliches Gremium herauskristallisiert hat. Diese Konferenz ist bereits 1959 in Nyborg in Dänemark gegründet worden – durchaus im Einvernehmen mit dem Ökumenischen Rat der Kirchen (ÖRK). Die KEK entwickelte sich zu dem ökumenischen Gremium für Europa. Das Eigentümliche und außerordentlich Positive an der KEK ist, daß hier nicht nur rund 120 protestantische und anglikanische Kirchen, sondern auch die orthodoxen Kirchen Europas Vollmitglied geworden sind. Damit existiert in Europa ein Rahmen, der immer wirksamer wird, und dessen Endziel sein könnte, ein gemeinsames Dach mit der Europäischen Konferenz der Katholischen Bischöfe und der KEK zu schaffen.

Die neueste Entwicklung besteht darin, daß die KEK auch zu dem Dach der Arbeit der Diakonie und der sozialen Verantwortung in Europa geworden ist. Es gab den Verband „Eurodiaconia" und den europäischen Verband für Diakonie, die sich 1996 in Salzburg zu einem einheitlichen europäischen Verband zusammengeschlossen haben, dem neuer-

dings auch Vertreter der orthodoxen Kirchen angehören. Sogar Moskau hat sich diesem Verband angeschlossen. Vom Januar 1999 an soll auch die Kommission für Kirche und Gesellschaft (EECCS) zu einem Organ der KEK werden. Unter diesem Dach ist damit mittlerweile auch die Diakonie und die soziale Verantwortung geregelt.

Im Kontext dieser gegenwärtigen Entwicklungen sind noch zwei Aspekte zu bedenken, die hoffnungsvoll stimmen. Zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche haben sehr intensive Dialoge stattgefunden, die dazu geführt haben, daß die gegenseitigen Anathemata bei der Trennung der Ost- und Westkirche aus dem Jahre 1054 heute nicht mehr gültig sind. Es gibt keine gegenseitigen Verurteilungen mehr zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche.

Auch der Lutherische Weltbund hat sich mit der römisch-katholischen Kirche in einem sehr langen und intensiven Dialog verständigt und ist seit 1997 auf dem Weg zu einer gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigung. Gegen Ende dieser Erklärung heißt es:

> „Das in dieser Erklärung dargelegte Verständnis der Rechtfertigungslehre zeigt, daß zwischen Lutheranern und Katholiken ein Konsens in Grundwahrheiten der Rechtfertigungslehre besteht, in dessen Licht die [...] verbleibenden Unterschiede in der Sprache, der theologischen Ausgestaltung und der Akzentsetzung des Rechtfertigungsverständnisses tragbar sind. [...] Damit erscheinen auch die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts, soweit sie sich auf die Lehre von der Rechtfertigung beziehen, in einem neuen Licht: Die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der lutherischen Kirchen wird nicht von den Verurteilungen des Trienter Konzils getroffen. Die Verwerfungen der lutherischen Bekenntnisschriften treffen nicht die in dieser Erklärung vorgelegte Lehre der römisch-katholischen Kirche."

Mit diesen Darlegungen wollte ich deutlich machen, daß Bewegung in das konfessionelle Gefüge in Europa gekommen ist. Wenn wir mit langem Atem an die Arbeit gehen, könnte das kommende Jahrhundert zu einer Zeit substantieller ökumenischer Verständigung werden.

## 8. „Responsible society" – Zielperspektive für Europa

Ich hatte Anfang des Jahres 1997 Gelegenheit, in der kleinen Delegation der Bundesregierung an der Eröffnungskonferenz der Niederländischen Regierung anläßlich ihrer EU-Präsidentschaft in Amsterdam teilzunehmen. Nicht zufällig wählten die Niederländer das Thema „Social Policy and Economic Performance." Der Chairman dieses höchst intensiven Dialogs, der ehemalige – übrigens katholische – Ministerpräsident RUUD

LUBBERS, faßte die Konferenz zusammen: Es sei das Ziel all der Beiträge der Mitgliedsstaaten, ein Europa im Zeichen der dreifachen ethischen Maxime zu gestalten, nämlich eine „just, participatory and sustainable society." Dies sind exakt die Kategorien, die zur inhaltlichen Bestimmung der verantwortlichen Gesellschaft, des ökumenischen Leitaxioms der „responsible society", seit der Gründungskonferenz des Ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam 1948 herangezogen wurden. Daß nun 1997 die „verantwortliche Gesellschaft" als eine der sozialen Gerechtigkeit, der umfassenden Partizipation und Mitgestaltungsfreiheit der Bürger und ihre wirtschaftliche und ökologische Zukunftsfähigkeit als das politische Leitbild des künftigen Europas – wieder in Amsterdam – vorgetragen wurde, stimmte alle Anwesenden hoffnungsvoll. Hinzuzufügen ist, daß das gemeinsame Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland grundlegende und gemeinsame ethische Perspektiven vorgetragen hat, die diesem Leitbild genau verpflichtet sind.

Endlich ist es möglich, ein vorwiegend negativ bestimmtes Verständnis politischen Handelns zu überwinden. Der Begriff des Politischen wurde zu lange von der Freund-Feind-Relation her bestimmt. Die Überfülle der Bürgerkriege, Religionskriege, Stammeskriege bis in die Gegenwart hinein begünstigte diese negative, auf menschliche Brutalität reagierende, sie zugleich bestätigende Ausformung des Politischen. Theologisch entsprach dem die Auffassung, die den Staat als Notordnung, als Damm gegen das Böse, als autoritäre Macht zur Beendigung des menschlichen Machtdrangs interpretiert. Obwohl diese Aufgabe einer Zügelung von zügellosen Menschen immer grundlegend zu einer politischen Ordnung gehört, wäre es falsch und einseitig, nur von ihr her die politischen Aufgaben abzuleiten.

Die positive Aufgabe des Politischen ist die Bereitstellung, Sicherung und dynamische Entwicklung von Lebensmöglichkeiten, sowohl für die Angehörigen des eigenen Gemeinwesens wie auch für das Zusammenleben der verschiedenen Staaten. Die Ausübung, die Verteilung und die Kontrolle von Macht hat in den Dienst dieser Aufgabe zu treten. In der Gegenwart wird es uns entschiedener als früheren Generationen bewußt, daß die Lebensermöglichung über den souveränen Nationalstaat hinaus das Ziel des Politischen sein muß. Denn wir wissen heute, daß jährlich etwa 30 Millionen Menschen an Hunger und Unterernährung sterben. Wir wissen, daß ein solcher Zustand nicht nur aus humanen, sondern auch aus politischen Gründen nicht auf Dauer erträglich ist;

denn notwendigerweise bringen die Zustände in den hungernden Völkern subversive Gewalt, Haß, internationale Unsicherheit und zerstörende Kriege hervor. Politik aber hat nicht nur die Aufgabe, solche Kriege durch Maßnahmen im Rahmen des status quo zu verhindern; sie hat vielmehr die produktive Aufgabe, diejenigen ökonomischen, gesellschaftlichen und politischen Lebensbedingungen zu schaffen, welche die Ursachen und die Antriebe zu solchen Kriegen beseitigen. Das kann weder durch bloße Rechtsregelungen, noch durch Militär oder Polizei geschehen, sondern erfordert umfassende neue Maßnahmen der Lebensermöglichung im weltweiten Rahmen. Es ist deshalb die Aufgabe des kommenden Jahrhunderts, parallel zur Einigung Europas die Organe der Vereinten Nationen entschieden auszubauen und mit weitreichenden Kompetenzen auszustatten. Damit ist klar: Die Machtexpansion der Nationen, die seit dem Aufkommen des Nationalstaates das dominierende Ziel der Politik war, muß heute begrenzt werden. Sie ist höheren Zielsetzungen zu unterwerfen. Politik ist heute also Lebensermöglichung mit Hilfe der Mittel von kontrollierter Macht, Herrschaft und Organisation innerhalb des Weltsystems der bestehenden Staaten, mit dem Ziel, dieses Weltsystem selbst im Sinne einer besseren Ermöglichung von Humanität zu verändern. Es ist die Aufgabe der Kirchen, diesem positiven Verständnis von Politik Nachdruck zu verleihen und an der konkreten Ausgestaltung des Zieles einer „responsible society" in Europa aktiv mitzuwirken. Der Beitrag der Christen liegt in der glaubhaften Bezeugung ihres christlichen Ethos.

Heute kann es 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 aber ist 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 zukunftsbezogenen Richtungsorientierung, der die Aufnahme von Impulsen des christlichen Ethos akut werden läßt. Im Vollzug des Glaubens sind durch das Ethos mitgesetzt z.B. 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 (vgl. Gal

3,23 – 5,1). Das Kriterium *Dienst* wird an die Stelle der Herrschaft des Menschen über den Menschen und an die Stelle der Gewalt gesetzt (vgl. Mk 10,42f.). 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. Sie stehen in vielfacher Hinsicht im Widerspruch zu den vorherrschenden Tendenzen und Wertesystemen der Gegenwart. Gleichwohl bewähren die Christen und die christliche Gemeinde durch ihre Konkretisierung ihre spezifische Weltverantwortung. Zugleich gilt es, Tendenzen in der Gesellschaft zu stärken, in denen der Wille zu neuen Einstellungen, zur Solidarität unter Menschen und mit der Schöpfung, zu neuen Formen des Helfens und zur Bereitschaft zum Teilen der Güter erkennbar sind.

## 9. Welchen Status sollen die Kirchen anstreben?

Generell gilt die Tatsache, daß die kirchlichen Traditionen in Europa jeweils sehr eigenständige Färbungen in den einzelnen Ländern erfahren haben. Die Unterschiede zwischen dem italienischen und dem französischen Katholizismus sind ebenso beträchtlich wie die Unterschiede zwischen der russisch- und der griechisch-orthodoxen Tradition. Auch die reformatorischen Kirchen haben in Skandinavien, in Deutschland, in den Niederlanden und erst recht in England völlig unterschiedliche Traditionen entwickelt. Es besteht auch weder die Hoffnung noch der Wunsch, diese Prägungen zu nivellieren und zur völligen Einheit zurückzukehren. Es zeigte sich aber, daß in der Praxis der Kirchen sich die Herausforderungen an die Kirchen Europas immer deutlicher gleichen.

Mit zunehmender Verrechtlichung der Lebensverhältnisse in der Europäischen Union werden auch immer mehr Normierungen auch die Sphäre berühren, in der die Kirchen bzw. Religionsgemeinschaften herkömmlicherweise und zum Teil in ganz unterschiedlicher Reichweite agieren. Es besteht auch Konsens darüber, daß die drei Modelle des herkömmlichen Staatskirchenrechts – a) die Trennung von Kirche und Staat; b) Beziehungen, die durch Konkordate geregelt sind und c) staatskirchliche Ordnungen – der Wirklichkeit nicht mehr gerecht werden. Der italienische Staatsrechtslehrer SILVIO FERRARI hat den Vorschlag gemacht, ein neues Modell zu entwickeln, das europatauglich sein könnte. Es beinhaltet die These, daß es heute geboten ist, die Neutralität des Staates gegenüber dem Bekenntnis der Bürger abzusichern. Darüber hinaus müßte ein religiöser Unterbereich in der öffentlichen Sphäre ab-

gesteckt werden, wobei dem Staat die eingeschränkte Funktion zukommt, die Spielregeln zu bestimmen. Mit solchen Tendenzen werden sich vermutlich die Kirchen nicht einverstanden erklären, sondern bestrebt sein, den verfassungsrechtlichen Status der Religionsgemeinschaften in den Mitgliedsstaaten als Ausdruck ihrer nationalen Identität und Kultur europarechtlich festzuschreiben, wobei die unlängst vollzogene Einführung des Subsidiaritätsprinzips in das Europarecht eine geeignete Handhabung bietet. Auch wenn es nicht um die große Alternative geht: entweder Absicherung der institutionellen Stellung der Kirchen gegenüber einem zunehmenden Einigungsprozeß in der Europäischen Union oder Konzentration auf den Auftrag im Zeugnis und Dienst der Kirchen, so soll doch davor gewarnt werden, lediglich durch Ausgrenzungsrechte einen Status abzusichern, der letztlich nur durch überzeugende inhaltliche und das heißt nicht zuletzt diakonisch-caritative Beteiligung am Lebensprozeß der europäischen und außereuropäischen Wirklichkeit gewährleistet ist.

## 10. Verheißungsvolle Beiträge europäischer Kirchen

Das Diakoniewissenschaftliche Institut an der Universität Heidelberg hat einen mehrjährigen Forschungsaustausch unter dem Thema „Die soziale Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozeß" absolviert. In Zusammenarbeit mit den skandinavischen Kirchen wurde 1990 die sog. Diakonie-Ostsee-Konferenz gegründet, die inzwischen dreimal getagt hat. Hier wurden umfassende Hilfsprogramme zwischen den reichen Anrainerkirchen an die Ostsee in Richtung Osteuropa beschlossen und durchgeführt. Der Austauschprozeß ist 1996 mit zwei Studienseminaren in Lahti/Finnland mit 300 Teilnehmerinnen und Teilnehmern und in der Orthodoxen Akademie in Kreta mit über 100 Teilnehmerinnen und Teilnehmern vorläufig abgeschlossen worden. Ziel dieses Austauschprozesses war es, den spezifischen Beitrag zu ermitteln, den die unterschiedlichen Kirchen Europas für die Gestaltung einer künftigen europäischen Sozialordnung leisten können. Es war uns gelungen, führende Experten der russisch-orthodoxen, der griechisch-orthodoxen, der römisch-katholischen, der reformierten, der lutherischen und der europäischen Freikirchen (Waldenser und Methodisten) aus den Ländern Italien, Griechenland, Rußland, Niederlande und Skandinavien sowie der Church of England zusammenzuführen. Lassen Sie mich einige Ergebnisse dieses intensiven Austausches zusammenfassen und bewerten:

1. *Die Herausforderungen an die Kirchen sind gewaltig:* In der EU leben zur Zeit über 55 Mio. Menschen unterhalb der Armutsgrenze, das sind rund 17% der Bevölkerung. Nach dem Verständnis des Ministerrates der EU gelten diejenigen „Einzelpersonen, Familien und Personengruppen" als arm, „die über so geringe (materielle, kulturelle und soziale) Mittel verfügen, daß sie von der Lebensweise ausgeschlossen sind, die in dem Mitgliedsstaat, in dem sie leben, als Minimum annehmbar ist." Rund 18 Mio. Erwerbspersonen sind arbeitslos und über 6 Mio. Menschen sind obdachlos bzw. von Obdachlosigkeit bedroht. Eine erschütternde Sozialbilanz, und dabei gehen die Fachleute davon aus, daß in den nächsten Jahren diese Zahlen weiter steigen werden. Arbeitslosigkeit, Armut und Obdachlosigkeit ist eine Kette, die immer enger wird. Ein Ausbrechen wird für den einzelnen immer schwieriger. Wesentliche Ursache dieser Negativbilanz ist insbesondere die hohe Arbeitslosigkeit und damit die Unterbeschäftigungskrise. Diese Bilanz schwillt enorm an, wenn die ost- und südosteuropäischen Länder in die Betrachtung miteinbezogen werden. Die Herausforderungen an eine europäische Sozialpolitik und nicht zuletzt an die soziale Verantwortung der Kirchen sind gewaltig, sie nicht produktiv aufzunehmen, würde zu nicht wieder gutzumachenden Schäden und Verwerfungen führen.

Heute müssen sich die Kirchen darauf einstellen, daß es weltweite (Mega-) Trends gibt, deren Wirkungen teilweise noch nicht absehbar sind. Durch den Wegfall der Grenzen im europäischen Einigungsprozeß, durch den Zerfall der Blöcke, durch Massenkommunikation und den Migrationsdruck ergeben sich neue globale Konstellationen und Herausforderungen. Die Verflechtung der Volkswirtschaften infolge der Internationalisierung der Märkte und Globalisierung der Produktion und Wissensverarbeitung stellt einzelstaatliche und nationalökonomische Betrachtungsweisen in Frage. Hinzu kommen demographische und soziale Verschiebungen – Alterung der Gesellschaften, Individualisierung (Kleinfamilien, Auflösung von Familien, wachsende Zahl von Einzelpersonenhaushalten) und Differenzierung der Lebensstile, verbunden mit der Gefahr der Marginalisierung von Bevölkerungsgruppen und neuen Verelendungsproblemen. Im Gefolge dieser Trends steht das Thema der Säkularisierung aller Lebensverhältnisse und damit verbunden ein Wertewandel auf der Tagesordnung, Themen, die in unterschiedlicher Schärfe in den Ländern und Kirchen Europas aufgegriffen und bearbeitet werden. Lassen Sie mich dazu einige Beispiele geben.

2. *Die römisch-katholische Kirche* kann davon ausgehen, daß sie in den meisten Ländern Europas – mit Ausnahme der skandinavischen Länder – einen starken Rückhalt besitzt und mit der Osterweiterung umfassend repräsentiert sein wird. Die Europäische Bischofskonferenz zeigt sich vor allem an der „Neu-Evangelisierung Europas" interessiert. In der Dokumentation: „Die Europäischen Bischöfe und die Neuevangelisierung Europas" (1989) wird ein Jahrzehnt der Willensbildung dokumentiert. Man geht sehr sorgfältig der Frage nach: Was heißt denn „Evangelii Nuntiandi", so das Thema einer Enzyklika von 1975. Wie wollen wir dieses vernunftrechtliche Europa, das sich als säkularisiertes Europa darstellt, interpretieren, wie können wir damit umgehen? Man spricht von einem Säkularismus, der unter keinen Umständen zu akzeptieren ist, und von einer Säkularisierung, die durchaus auch ihre Wurzeln in christlichen Traditionen hat (z.B. die Menschenrechtsentwicklung) und die wir verstärkt in der Gegenwart zur Geltung bringen können. Und dann wird zweitens darauf hingewiesen, daß Evangelii Nuntiandi zwei Dinge miteinander verbindet: nämlich Evangelisation bedeutet nicht nur Verkündigung, sondern sie ist verbunden mit der authentischen Verpflichtung, aus dem Auftrag des Evangeliums, wie es bei Christus geschah, zugunsten derer zu handeln, die am meisten in Not sind. Das etwa wurde von den Kardinälen KÖNIG, HUME und ETCHEGARAY so formuliert. Und dann wird an entscheidender Stelle auch Papst JOHANNES PAUL II. zitiert. Er äußert sich zu der Frage, welchen Beitrag sollen wir als Kirchen in Europa leisten. Er sagte, wir müssen uns bei der Verkündigung des Evangeliums zugleich den Herausforderungen stellen, die mit der Evangelisierung verbunden sind,

> „... die Familie, die Jugend, die Armutszonen und die neuen Armen in Europa, die ethnischen und religiösen Minderheiten, die Beziehungen zwischen Europa und der Dritten Welt. Wenn wir an den Glauben und die Heiligkeit der Kirche appellieren, um auf diese Probleme und Herausforderungen zu antworten, so ist das nicht Ausdruck eines Verlangens die Macht zu ergreifen oder wieder zu ergreifen, sondern es ist der verpflichtende Weg, der bis zu den letzten Ursachen der Herausforderungen und Probleme führt."

Ich zweifle nicht an der Ernsthaftigkeit dieser Aussage. Sie knüpft deutlich an, an die Aussagen des II. Vatikanischen Konzils, durch das die römisch-katholische Kirche ihr eigenes Selbstverständnis in und gegenüber der heutigen Welt neu bestimmte. Sie brachte ihre universale Verbundenheit mit der ganzen Menschheitsfamilie zum Ausdruck:

„Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi".

So lautet der erste Satz der „Constitutio Pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis". Mit dem Konzil wurde der „Auftrag zum Dienst am Menschen" in einer Weise beschrieben, der die ökumenische Zusammenarbeit geradezu herausforderte und auf alle Bereiche menschlichen Lebens ausrichtete. Es gibt viele Katholiken und viele Protestanten, die fürchten, das Erbe dieses Konzils gerate in Vergessenheit. Ich sehe aber – trotz aller Ambivalenz – genügend Anzeichen dafür, dieses Erbe heute anzutreten und es auszubauen.

Für unseren gemeinsamen Austauschprozeß und die Arbeit war bedeutsam, den für die römisch-katholische Caritas-Arbeit in Italien wichtigsten Theologen, Monsignore LUCIANO BARONIO, gewonnen zu haben. Caritas Italiana hat nicht nur die Anregungen des Zweiten Vatikanischen Konzils in ihre Arbeit aufgenommen, sondern hat spezifische Verfahren diakonischer Gemeindeerneuerung erprobt, die vorbildlich sein können für andere Länder und Konfessionen. Italien hat in den vergangenen Jahrzehnten einen Modernisierungsschub erlebt – wie mit einer Phasenverzögerung auch Spanien –, der dazu nötigte, die bislang rudimentären Sicherungssysteme zu ergänzen. Caritas Italiana konzentrierte sich darauf, einerseits Verfahrensweisen der Wahrnehmung von Armut in der Gesellschaft zu entwickeln, andererseits die freiwilligen Hilfepotentiale in den Gemeinden und insbesondere in der jüngeren Generation zu mobilisieren, zu qualifizieren sowie lokale und regionale soziale Netze zu knüpfen. Dabei wird deutlich, daß die „Kirche Jesu Christi wahrhaftig in allen rechtmäßigen Ortsgemeinschaften der Gläubigen anwesend ist." Die Äußerungen des Konzils zur Kirche vor Ort und zur Bedeutung des „gemeinsamen Priestertums" haben in den folgenden Jahren unter Katholiken einen starken Widerhall gefunden. Sie führten zu größerer Selbständigkeit der regionalen Kirchen, zur Aufwertung der Kirchengemeinden und zu einem stärkeren Engagement der Laien in den Parochien, nicht zuletzt auf dem Gebiet caritativer Arbeit.

Die Idee eines ständigen „Observatoriums der Armut" entstand 1983 auf dem nationalen Kirchenkongreß in Loreto, sie wurde von der italienischen Bischofskonferenz aufgegriffen und nach gründlicher Vorarbeit wurde der „Ossavatorio delle poverta" zum wichtigsten Anliegen der Caritas Italiana der letzten Jahre. Auf allen Ebenen, nicht zuletzt aber für die diakonische Arbeit auf der lokalen Ebene, im Nahbereich,

dient das Instrumentarium nicht nur zum Sammeln von Daten, sondern auch zur „Interpretation der geschichtlichen Situation des Menschen im Lichte des christlichen Glaubens." Auf diese Weise findet ein ständiger Informations-, Erfahrungs- und konzeptioneller Austausch zwischen lokalen und überregionalen Handlungsträgern statt, der zu einer integralen Handlungsperspektive caritativer und sozialpolitischer Arbeit in Italien beiträgt. Dieses Verfahren im Umgang mit den Herausforderungen der Gegenwart bietet genügend Anknüpfungsmöglichkeiten für einen substantiellen Austausch und für eine fruchtbare Kooperation der Kirchen in Europa.

3. Wie liegen aber die Dinge im Blick auf die *orthodoxen Kirchen Europas*? Vor einigen Jahren startete die Konferenz Europäischer Kirchen (KEK) eine Umfrage in allen Kirchen. Auf die Frage nach den geistigen/geistlichen und ethischen Nöten angesichts der politischen und gesellschaftlichen Umbrüche antworteten die orthodoxen Kirchen mit folgenden Statements:

> „Die totalitäre Herrschaft hat eine geistliche Verarmung und ethische Verkrüppelung geschaffen."
> „Individuelle Initiative und Unabhängigkeit sind im Ein-Parteien-Staat systematisch geschwächt und abgetötet worden."
> „In der Gesellschaft herrscht keine politische Kultur, die Menschen sind in einem spirituellen Vakuum größtenteils zu einer manipulierbaren Menge geworden."
> „In der großen Menge plötzlich auftretender spiritueller und pseudo-spiritueller Strömungen fehlt es an der Fähigkeit, die Geister zu scheiden und in angemessener Weise das Gespräch zu führen."
> „Der 'elektronische' Einbruch von Proselytismus und Häresien durch das Satellitenfernsehen ist bedrohlich."
> „Aber auch eine 'Klerikalisierung' des gesellschaftlichen Lebens stellt eine echte Bedrohung dar."

Zu den Besonderheiten der orthodoxen Kirche gehört es, daß in der griechisch-orthodoxen Theologie die Auseinandersetzung mit der Moderne, den gesellschaftlichen Umbrüchen ohne die Behinderungen durch ein weltanschauliches Regime wie im Sowjetsystem möglich gewesen ist. Im Lebenswerk des griechisch-orthodoxen Theologen und Sozialwissenschaftlers ALEXANDROS PAPADEROS (Kreta) werden Tendenzen deutlich, die die ganze Reichhaltigkeit der orthodoxen Kirche und Diakonie manifestieren. In seiner Arbeit werden mikrodiakonische und makrodiakonische Erfahrungen in der griechischen, insbesondere in der kretischen Gesellschaft reflektiert und ausgewertet. Durch ihre ständige Wiederholung

wird die These nicht richtiger, die orthodoxe Frömmigkeit sei fast ausschließlich konzentriert auf das Mysterium des persönlichen Umgangs mit Gott, sie kenne aber nicht das Mysterium des Sammelns, der Fülle der Bruderschaft, der Freude des aktiven Dienstes in der Welt. Schon DEMETRIOS J. CONSTANTELOS hat in seiner Untersuchung über „Byzantine Philanthropy and Social Welfare" eingehend nachgewiesen, daß diese These nicht stimmt. Auch neuere Länderstudien über Rußland und Rumänien konnten die reichen Traditionen christlicher Wohlfahrtstätigkeit und deren rasche Wiederbelebung nach dem Ende des sowjetischen Systems aufzeigen. Dabei spielen insbesondere die sogenannten Laien-Bruderschaften – denen im übrigen ganz überwiegend auch Frauen angehören – eine besondere Rolle. Schon am 12./13. Oktober 1990 billigte der „Kongreß der Union Orthodoxer Bruderschaften" und die abteilungsübergreifende Kommission für gemeinnützige Gesellschaften beim Moskauer Stadtrat die neuen „Statuten der Union Orthodoxer Bruderschaften." Diese bilden einen freiwilligen Zusammenschluß orthodoxer gemeinnütziger Gesellschaften und Gemeinschaften, die sich in Wohlfahrt und kirchlicher Erziehung betätigen und aus Mitgliedern der russisch-orthodoxen Kirche im In- und Ausland zusammengesetzt sind. Diese in allen autokephalen orthodoxen Kirchen prägenden Dienstgemeinschaften bilden heute – wie in der Vergangenheit des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts – das Rückgrat aller diakonischen Aktivitäten. Analogien zu den Vereinen der Inneren Mission müßten in eigenen Untersuchungen aufgezeigt werden. Dabei würden sicherlich auch Parallelen im Blick auf problematische Orientierungen nationalistischer Prägung an einigen Stellen sichtbar.

Im Blick auf die orthodoxe Welt stellt sich die Frage heute nicht: „Wie europafähig ist die Orthodoxie?", sondern umgekehrt: Wie fähig sind die West- und Mitteleuropäer die orthodoxe Welt Europas als gleichberechtigte Partner zu integrieren. Es war HERMANN HEIMPEL, der den Versuch unternahm, die gemeinsame europäische Herkunft der Staaten dieses Kontinents historisch herzuleiten. Er verwies auf eine „Tatsache", die den mittelalterlichen Ursprung des heutigen Europas charakterisiert: Die Völkerwanderung schuf die Völker Europas oder doch die Kerne der modernen europäischen Nationen. Sie schuf in der Eroberung des Römischen Reichs durch die Germanen die romanisch-germanischen Völker und ihre slawischen und magyarischen Partner, Polen, Tschechen und Ungarn. Die Völkerwanderung ermöglichte Deutsch-

land, ermöglichte Frankreich. Bis hierher kann HEIMPEL Recht gegeben werden. Wenn er aber fortfährt:

> „Die Völkerwanderung schafft die Grundlagen für Europa, indem sie diesem Europa eine Fremde entgegensetzt: Byzanz, den von Byzanz und der Ostkirche bestimmten Balkan und die islamische Welt. Auf das Mittelalter, auf die Völkerwanderung gesehen, ist Europa die mittelalterliche Welt außer Byzanz und dem Islam",

dann wird im Blick auf die von der christlichen Orthodoxie geprägten Völker Süd- und Osteuropas eine Trennungslinie gezogen, die den Blick auf das wirkliche Europa unter Einschluß Griechenlands, Rumäniens, Bulgariens und nicht zuletzt Rußlands versperrt. Hier gilt es, historisch geprägte Vorurteile und Vorbehalte konsequent zu überwinden. Dies ist nicht zuletzt eine Aufgabe des ökumenischen Diskurses. Sie kennen die äußerst bedenkliche These von SAMUEL P. HUNTINGTON (Havard): Er hat in seinem Buch „Kampf der Kulturen" die „Kulturkriege des 21. Jahrhunderts" beschrieben. Die Welt des 21. Jahrhunderts würde beherrscht sein von acht großen, religiös geprägten Kulturen, der islamischen, hinduistischen, westlichen, slawisch-orthodoxen, sinisch-konfuzianischen, afrikanischen, lateinamerikanischen und japanischen. Sollte es im 21. Jahrhundert noch einmal zu einem globalen Konflikt kommen, wird es ein Krieg zwischen diesen Zivilisationen sein. In dieser Theorie wird die orthodoxe Welt als im Grunde europafeindliche Welt dargestellt.

Es gilt aber nicht nur solchen geostrategisch verhängnisvollen Vorurteilen entgegenzuwirken. Vielmehr sollen die Hilfen für Osteuropa stärker als bisher zur Stärkung der orthodoxen Kirchen und ihrer diakonischen Potentiale genutzt werden. Überall werden „Zwischenkirchliche diakonische Räte" gebildet, Sozialfonds eingerichtet und neue Institutionen gefördert (Krankenhäuser, Häuser für Obdachlose, Gefangenenfürsorge, Kinderheime etc.). Es sind aber noch immer punktuelle, sporadische Hilfen und Partnerschaften, die nur fragmentarisch wirksam sind. Ich erinnere daran, daß in Brüssel Pläne ausgearbeitet wurden für einen „Zweiten Marshall-Plan" für Osteuropa inkl. der Nachfolgestaaten der Sowjetunion. GERRIT MERRIT hat in seiner EU-Publikation „Abenteuer Osteuropa – Die zukünftigen Beziehungen zwischen der EU und Osteuropa" vorgerechnet: Nach heutigen Preisen stellten die Vereinigten Staaten für den Marshall-Plan den Europäern eine Summe von gut 200 Mrd. Dollar zur Verfügung – gut 1,3 % des amerikanischen BSP. Über 80 % dieser Mittel wurden als Beihilfen, nicht als Anleihen gegeben. Als Akt

der Großzügigkeit und des Weitblicks überragen sie turmhoch die Zahlen, die heute an westlicher Hilfe für Osteuropa bzw. die Nachfolgestaaten der SU geleistet wird. Es ist klar, daß die Infrastruktur teilweise zerstört oder kriminalisiert ist. Ich glaube aber, daß über eine gezielte und vernetzte Hilfestruktur über die Kirchen, allem voran die orthodoxe Kirche, die Voraussetzungen für die Absicherung eines zweiten Marshall-Planes geschaffen werden können.

4. *Die reformatorischen Kirchen Europas* bieten ein buntes und differenziertes Bild. Sie haben in den vergangenen Jahrzehnten ein dichtes Netz der Kommunikation in Europa geknüpft. Allmählich wird dies auch zum tragenden Element gesamteuropäischer Sozialkultur. In verschiedenen Ländern wurden neue Erfahrungen im Umgang mit säkularen Umbrüchen gesammelt. Durch die Church of England z.B. wurde 1985 der sog. „Faith in the City"-Prozeß in Gang gesetzt durch einen großangelegten Report, den der Erzbischof von Canterbury, DR. ROBERT RUNCIE, in Auftrag gegeben hat. Er stellt die Sorge für die Armen als Verantwortung sowohl der Kirche als auch der Nation auf eine völlig neue Ebene. Der Bericht gibt 61 Empfehlungen, 38 an die Kirche und 23 an Regierung und Nation. Die Empfehlungen basieren auf einer Studie über städtische Politik, über Armut und Beschäftigung, über Wohnen, Gesundheit, Sozialpflege und Gemeinwesenarbeit, über Erziehung und junge Menschen, über Ordnung und Recht. Die Empfehlungen an die Kirche beinhalten den Vorschlag, jede Kirchengemeinde solle eine Gemeindeanhörung veranstalten (Empfehlung Nr. 5), um die Qualität der Lebensbedingungen in der Umgebung abzuschätzen und sich über sie klar zu werden, damit Druck auf kommunale (und zentrale) Regierungen für Verbesserungen ausgeübt und die Menschen vor Ort dazu aktiviert werden könnten, Vorstellungen und gemeinsame Pläne für kommunale Verbesserungen zu entwickeln. Gemäß Empfehlung Nr. 25 schlugen zusätzlich der Erzbischof und Kommissionsmitglieder vor, einen zentralen kirchlichen Städte-Fonds (Church Urban Fund) einzurichten mit einem Startkapital von zehn Millionen Pfund von den Beauftragten (Commisioners) der Church of England.

Wir haben es hier mit einem großangelegten Modell-Versuch zu tun, die diakonisch-soziale Verantwortung der Kirche gegenüber Gesellschaft und Staat in zeitgemäßer Form wahrzunehmen. Hier werden nicht einfach tradierte Aktivitäten fortgeschrieben, sondern aufgrund einer genauen Beobachtung der Situation ein Neuanfang gewagt. Da in

England das System sozialer Sicherheit einheitlich auf der Grundlage staatlicher Institutionen geregelt ist und weitgehend über das allgemeine Steueraufkommen finanziert wird, kommt der „Diakonie" eine Advokaten-Funktion zu, durch die sie Unzulänglichkeiten, Versäumnisse des Systems bzw. der konkreten Versorgung aufdeckt und durch eigene ergänzende Initiativen Wege zur besseren Verwirklichung humaner Lebensverhältnisse zeigt. Die teilweise massive Absenkung des Leistungsniveaus unter der konservativen Regierung hat zu Armut und Unterversorgung sowie zu unbewältigter Arbeitslosigkeit von beträchtlichem Ausmaße geführt. Die von der Deindustrialisierung besonders betroffenen Urban Areas bildeten deshalb den Schwerpunkt des „Faith in the City"-Prozesses. Während die Regierung in London den niederländischen Entwurf für den Maastricht II-Vertrag zunächst abgelehnt hat und zwar gegen das Votum von 14 EU-Mitgliedstaaten, sind die englischen Kirchen intensive Mitträger der europäischen Zusammenarbeit. Erfreulicherweise hat sich die Regierung des Vereinigten Königreichs neuerdings bereit erklärt, sich künftig auch dem Abkommen über die Sozialpolitik, das in den neuen Vertrag von Amsterdam eingestellt wurde, zu unterwerfen.

5. Für das konzertierte Zusammenwirken der Kirchen in Europa bzw. in der Einen Welt ist die Stimme der *reformierten Kirchen* nicht wegzudenken. Wir verdanken der calvinistischen Tradition u.a. ihr Insistieren auf einem geordneten Diakonat in der Gemeinde. Sie hat in dieser Hinsicht am stärksten die Impulse des Neuen Testaments aufgenommen. CALVIN sah im Diakonat zwei Hauptfunktionen: Die Sammlung und Verwaltung der Finanzmittel und die eigentliche, physische, persönliche Fürsorge für die Bedürftigen. Verwalter und Pflegerinnen – ihre Zahl richtete sich nach dem Umfang der Aufgaben – bildeten die zentralen Gruppen der Gemeinde, die für das kirchliche Fürsorgewesen die Verantwortung tragen. In einer Art Doppelfunktion war es ihre Aufgabe, mit der weltlichen Regierung in diesen Aufgaben zu kooperieren und dafür Sorge zu tragen, daß die Gemeinwohlfahrt zur Blüte gelangt.

Der Variantenreichtum dieses Ansatzes ist groß, aber es herrscht in der reformierten Kirchenfamilie darüber Einigkeit, daß ein Verzicht auf einen geregelten Diakonat gegen fundamentale Grundlagen des Christentums verstößt. Wer nun glaubt, die Betonung auf den Diakonat der Gemeinde führe zu einer Begrenzung des diakonischen Lebens auf die inneren Strukturen der Gemeinde, findet sich insbesondere durch den niederländischen Beitrag eines Besseren belehrt. Gemeindediakonie, die kirchli-

che Diakonie ist, so heißt es, ist eigentlich ihrem Wesen nach global. Zum einen leben alle Christen als Teil der menschlichen Familie auf dieser Erde und sind daher verantwortlich für die Zukunft der bewohnten Erde. Zum anderen ist die Gemeinde als Ökumene weltweit dazu aufgerufen, Zeugnis vom Reich Gottes abzulegen, das gekommen ist und kommen wird voller Gerechtigkeit und Frieden. Das Ziel der Diakonie, der internationalen Diakonie, kann also kein anderes sein, als das Ziel der nationalen, lokalen Diakonie: Menschen zu helfen, ihnen beizustehen und Verantwortung für ihr eigenes Leben zu geben, d.h. ihnen die Möglichkeit zu geben, Verantwortung für sich selbst zu übernehmen. Immer dann, wenn Christen „schwache" Menschen ermächtigen, sowohl Gruppen als auch einzelne, und ihnen „Empowerment", Macht und Verantwortung zusprechen, bezeugen sie Gottes Gnade und Christi Liebe und dienen den anderen. Die Methoden globaler und lokaler Diakonie mögen sich stark unterscheiden, das Ziel aber gilt für beide Ebenen.

Daß dies keine leeren Formeln sind, wird schon dadurch belegt, daß die *niederländisch-reformierte Kirche* den stärksten Einfluß ausgeübt hat, um die gewaltfreie Veränderung in Südafrika herbeizuführen; auch dadurch, daß die Niederlande neben den skandinavischen Ländern ihre Entwicklungsverpflichtungen für die dritte und vierte Welt in vorbildlicher Weise erfüllen. Zugleich gelten im europäischen Konzert die Niederländer als diejenigen, die Diakonie als Gemeinwesen- bzw. Schalomarbeit betreiben und in Theorie und Praxis für alle anderen Regionen Vorbildliches geleistet haben.

6. Seit dem Eintritt der skandinavischen Staaten Finnland und Schweden in die Europäische Union beteiligen sich neben Dänemark zwei weitere *lutherisch geprägte Länder* am europäischen Einigungsprozeß.

Die *Skandinavier* haben dem Prinzip der sozialen Gerechtigkeit, der Solidarität in ihren staatlichen Ordnungen einen sehr hohen Stellenwert eingeräumt und dies auch immer mit Argumenten der christlichen Ethik motiviert. Auch eher bürgerlich-konservative Regierungen halten an dem hohen sozialen Standard fest, wenn auch heute das skandinavische Modell in die Krise geraten ist angesichts einer zu bewältigenden hohen Arbeitslosigkeit und der damit verbundenen Reduzierung des Steueraufkommens. Die Stärkung der privaten Kräfte und freier Initiativen ist heute vorrangiges Ziel der Reform. Daß ein optimal entwickeltes öffentliches Sozialwesen den freiwilligen Sektor nicht erdrücken oder ersetzen muß, wird gerade in Skandinavien deutlich. Dänemark und Schweden

z.B. nehmen für sich in Anspruch, daß die frei-gemeinnützigen Organisationen im Verhältnis zu den Einwohnerzahlen sehr hohe Mitgliederzahlen besitzen. Jeder Schwede ist im Durchschnitt Mitglied in etwa drei frei-gemeinnützigen Einrichtungen, und neun von zehn Personen gehören solchen Organisationen an. Etwa die Hälfte aller registrierten Mitglieder wird als aktiv eingeschätzt, und ein Drittel hat dort eine Vertrauensstellung inne. Nicht zu übersehen ist auch die starke Neubelebung der Diakonie und zwar sowohl der Gemeindediakonie als auch der diakonischen Mitwirkung im politischen Gemeinwesen. Aus Finnland und Norwegen kommen in dieser Hinsicht die stärksten Impulse.

## 11. „Auf dem Weg zu einer Vision von Diakonie in Europa"

Durch den 1996 gelungenen Zusammenschluß des „Europäischen Verbandes für Diakonie" und der erst vor wenigen Jahren gegründeten Interessengemeinschaft „Eurodiakonia" ist ein wichtiger Schritt zur ökumenischen Zusammenarbeit gelungen, zumal auch die orthodoxen Kirchen in diesem Gremium mitarbeiten. Nun kommt es darauf an, auch Caritas-Europa für die gemeinsame Arbeit zu gewinnen, und sei es vorläufig durch wechselseitige Repräsentanz.

In einigen Punkten werden nun die Schritte angedeutet, die in den nächsten Jahren im Sinne der genannten Perspektive getan werden sollen. Bis zur Jahrtausendwende sollen die ökumenischen Beziehungen zu verbindlichen Formen der Kooperation auf denjenigen Gebieten ausgebaut werden, in denen Fragen der Menschenrechte und ihrer Verletzung, Fragen der Sicherung der Menschenwürde und Verwirklichung sozialer Gerechtigkeit auf dem Spiele stehen. In der Konferenz der KEK „Auf dem Weg zu einer Vision von Diakonie in Europa" (Oktober 1994) wurden in der *„Bratislava Erklärung"* hierzu verschiedene Verpflichtungen der Christenheit in Europa festgelegt:

1. Die christliche Gemeinde – gleich welcher Konfession –

- dient Menschen im Alltagsleben, z.B. bei Krankheit, Hunger, Alter, Trauer, äußeren und inneren Nöten;
- hat ihren Grund in der Liturgie, die Diakonie durch Verkörperung diakonischer Werte und Verhaltensweisen deutlich macht. Diakonie ist eine Fortsetzung des Gottesdienstes in das tägliche Leben hinein, wobei das ganze Volk Gottes einbezogen wird;

- greift aktiv und kreativ ein, um menschliche Gemeinschaft aufzubauen, indem sie das Ebenbild Gottes in jedem Menschen achtet und dadurch die Würde des Menschen bekräftigt;
- setzt sich ein für Gerechtigkeit und für die Befreiung von Unterdrückten. Sie arbeitet mit Menschen, die in wirtschaftliche und persönliche Not geraten sind;
- handelt in dem Glauben, daß Armut, Arbeitslosigkeit und Isolierung nicht unvermeidlich sind.

2. Im Blick auf nächste Schritte, sich in den Prozeß des politischen Handelns einzuschalten, wurde festgestellt: Basis des Handelns sollten

> „die Förderung der Menschenrechte in jedem Land sein. Einige dieser Rechte sind bereits in internationalen Dokumenten wie der Sozialcharta des Europarats und der Helsinki-Schlußakte sowie in Konventionen der Internationalen Arbeitsorganisation (ILO) verankert. Diakonia sollte die Einrichtung einer Beobachtungsstelle für diese Rechte unterstützen und dort, wo diese Rechte verletzt werden, durch gemeinsame Sofortaktionen nationale Gruppen oder internationale Organisationen unterstützen."

Dies gilt insbesondere auch für den Status ausländischer Bürger, Flüchtlinge und Asylbewerber.

3. Die Kirchen sollen in ökumenischer Kooperation und in Abstimmung mit dem Europaparlament, dem Europarat und der Kommission regelmäßig konkrete „Berichte zur wirtschaftlichen und sozialen Lage" in Europa veröffentlichen und Fortschritte und Defizite bei der Verwirklichung einer europäischen Sozialordnung und Sozialkultur kennzeichnen. Die Kirchen können sich dabei auf das Engagement und den Sachverstand hervorragender Experten aus ihren eigenen Reihen stützen und Erfahrungen mit nationalen Denkschriften nutzbar machen.

4. Die Kirchen sollen die Netzwerkarbeit in der Europäischen Union unterstützen und intensivieren. Hierzu gehören insbesondere das sog. Poverty-Programm (I-III) und das HELIOS-Programm zur Integration Behinderter. Die Kirchen sollen darüber hinaus neue Modelle übergreifender sozialer Kooperation anregen, z.B. im Bereich des verbindlichen Jugendaustausches im Rahmen eines Euroqualifikations-Jahres in den Aufgabenfeldern Umweltverbesserung, soziale Innovationen, Pflegedienste, Entwicklungsdienste. Der Gedanke christlicher Dienstgemeinschaft und Spiritualität ist u.a. von der Taizé-Bewegung in bereits vorbildlicher Weise europaweit verbreitet worden. Ich füge hinzu, daß auch der Friedensdienst mit der Waffe in dieses Konzept einzubeziehen ist.

5. Die Kirchen werden den begonnenen Prozeß der gemeinsamen Überprüfung ihrer eigenen Rechts- bzw. Kirchenordnungen im „Lima-Prozeß" über „Taufe, Eucharistie und Amt" (so lautet das ökumenische Konvergenzpapier von 1982) fortsetzen und konkretisieren. Daß die Kirchen in all ihren Amtsstrukturen und Amtshandlungen gebunden sind an Gottes universalen Versöhnungsdienst in der Welt und dazu dienen, daß Christen sich in den Dienst der Versöhnung stellen können, ist bereits klargestellt. So heißt es im Lima-Papier im Blick auf die Eucharistie, daß sie alle Aspekte des Lebens umgreift. Sie ist ein repräsentativer Akt der Danksagung und Darbringung für die ganze Welt. Die eucharistische Feier fordert Versöhnung und Gemeinschaft unter all denen, die als Brüder und Schwestern in der einen Familie Gottes betrachtet werden, und sie ist eine ständige Herausforderung bei der Suche nach angemessenen Beziehungen im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Leben (Mt 5,23f; 1 Kor 10,16f; 11,20-22; Gal 3,28). Alle Arten von Ungerechtigkeit, Rassismus, Trennung und Mangel an Freiheit werden radikal herausgefordert, wenn wir miteinander am Leib und Blut Christi teilhaben. Durch die Eucharistie durchdringt die alles erneuernde Gnade Gottes die menschliche Person und Würde und stellt sie wieder her. Die Eucharistie nimmt den Gläubigen hinein in das zentrale Geschehen der Geschichte der Welt. Die Eucharistie soll deshalb zum ökumenischen Quellort des geistlichen und diakonalen Lebens in der Zukunft werden.

6. Im Blick auf die gemeinsame Verantwortung der Europäischen Kirchen für die Entwicklungszusammenarbeit in der Einen Welt werden in der Nacharbeit zur Zweiten Europäischen Ökumenischen Versammlung 1997 Ergebnisse und Perspektiven erarbeitet werden müssen. In dem Basisdokument werden bereits wichtige Überlegungen dazu angestellt. Im Zuge gleichzeitiger weiterer Globalisierung und Regionalisierung, ist kirchliches Entwicklungshandeln herausgefordert, eigene Strukturen im Hinblick auf die stärkere Partizipation seiner Partner zu überdenken und die zivilgesellschaftlichen Bewegungen als Subjekte der Transformation auch international weiter zu vernetzen. Dafür bietet die ökumenische Bewegung selbst eine Basis, die über konfessionelle Strukturen hinausweist. Angesichts der begrenzten Ressourcen der Kirchen hat die armutsorientierte Entwicklungspolitik eine besonders hohe Priorität. Sie muß die Eigenverantwortung der Partner stärken und darin wahre Partnerschaft zum Ausdruck kommen lassen. Afrika als Nachbarkontinent

Europa soll in Zukunft höchste Priorität in der Entwicklungszusammenarbeit erhalten.

In dem Basis-Dokument der Grazer ökumenischen Versammlung werden all die Hindernisse offen beim Namen genannt, die den Kirchen Europas im Wege stehen, aus ihrer „versöhnten Verschiedenheit" zu einer „versöhnten gemeinsamen Kooperation" zu gelangen. Diese Hindernisse mit Entschlossenheit zu überwinden und einen gemeinsamen Neuanfang zu wagen, ist der Auftrag, den die Kirchen noch vor der Jahrtausendwende zu übernehmen haben. Niemand rechnet im Blick auf die Zukunft Europas mit einer gradlinigen Entwicklung, vielmehr lauern überall Gefahren: der Bürgerkriege, der wirtschaftlichen Zusammenbrüche und der massenhaften Not. Es ist Kennzeichen der christlichen Hoffnung, daß sie weder in blinden Optimismus noch resignierenden Pessimismus verfällt, sondern sich an den Zeichen orientiert, die durch Gottes universalen Versöhnungsdienst in der Welt gesetzt sind. Deshalb sind Christen, die christlichen Gemeinden und Kirchen aufgerufen, sich in den Dienst der Versöhnung zu stellen. Die Zukunft in Europa wird nicht zuletzt davon mitbestimmt sein, wie glaubwürdig die Christenheit ihrem eigenen Auftrag entspricht und die Kirchen an der Gestaltung einer europäischen Lebens- und Friedensordnung aktiv Anteil nehmen.

## Verzeichnis der Autoren

Dr. theol. Klaus Berger, Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg

Dr. phil. Dieter Dreisbach, Direktor des Berufsbildungswerks der Johannes-Anstalten Mosbach, Lehrbeauftragter am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg

Dr. theol. Arnd Götzelmann, Pfarrer, Wissenschaftlicher Assistent am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg

Dr. phil. Klaus Kiessling, Dipl. Theol., Dipl. Psych., Wissenschaftlicher Assistent der Abteilung Religionspädagogik, Kerygmatik und Kirchliche Erwachsenenbildung der Universität Tübingen

Dr. phil. Albert Mühlum, Professor für Sozialarbeit/Sozialpädagogik an der Fachhochschule für Sozialwesen in Heidelberg

Dr. theol. Klaus Müller, Pfarrer, M.A., Privatdozent für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg

Dr. theol. Adolf Martin Ritter, Professor für Historische Theologie an der Universität Heidelberg

Dr. theol. Gerhard K. Schäfer, Professor für Gemeindepädagogik und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe in Bochum

Dr. theol. Heinz Schmidt, Professor für Praktische Theologie an der Universität Heidelberg

Dr. theol. Gottfried Seebass, Professor für Historische Theologie an der Universität Heidelberg

Dr. phil. Dr. theol. Theodor Strohm, Professor für Praktische Theologie/Diakonik und Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg

Dr. theol. Drs. h.c. Gerd Theissen, Professor für Neutestamentliche Theologie an der Universität Heidelberg

# Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

Herausgeber der gesamten Reihe: Prof. Dr. Dr. Theodor Strohm

Band 1: PAUL PHILIPPI/THEODOR STROHM (Hg.),
**Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-politischen Umbrüchen. Ein europäischer Forschungsaustausch**,
Heidelberg 1989. 247 S. Kart. (z.Zt. vergriffen, Restexemplare im DWI erhältlich)

Band 2: GERHARD K. SCHÄFER/THEODOR STROHM (Hg.),
**Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag**,
Heidelberg, 3. Auflage 1998. 425 S. Kart. ISBN 3-8253-7094-1 DM 36.-

Band 3: THEODOR STROHM/JÖRG THIERFELDER (Hg.),
**Diakonie im „Dritten Reich". Neuere Ergebnisse zeitgeschichtlicher Forschung**,
Heidelberg 1990. 352 S. Kart. (z.Zt. vergriffen, Restexemplare im DWI erhältlich)

Band 4: GERHARD K. SCHÄFER (Hg.),
**Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. ‚Diakonische' Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert**,
Heidelberg 1991. 487 S. Kart. ISBN 3-8253-7030-5 DM 38.-

Band 5: GERHARD K. SCHÄFER,
**Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis**,
Heidelberg 1994. 453 S. Kart. ISBN 3-8253-7037-2 DM 48.-

Band 6: THEODOR STROHM,
**Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche**, hg.v. KLAUS MÜLLER und GERHARD K. SCHÄFER. Mit einem Geleitwort von KLAUS ENGELHARDT,
Heidelberg 1993. XV, 473 S. Kart. ISBN 3-8253-7051-8 DM 38.-

Band 7: THEODOR STROHM/JÖRG THIERFELDER (Hg.),
**Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871-1918). Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung**,
Heidelberg 1995. 476 S. Kart. ISBN 3-8253-7075-5 DM 40.-

Band 8: THEODOR STROHM (Hg.),
**Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch**,
Heidelberg 1997. 518 S. Kart. ISBN 3-8253-7076-3 DM 38.-

Band 9: JÜRGEN ALBERT,
**Christentum und Handlungsform bei Johann Hinrich Wichern (1808-1881). Studien zum sozialen Protestantismus**,
Heidelberg 1997. XIV, 223 S. Kart. ISBN 3-8253-7057-7 DM 24.-

Band 10: RENATE ZITT,
**„Zwischen Innerer Mission und staatlicher Sozialpolitik." Der protestantische Sozialreformer Theodor Lohmann (1831-1905). Eine Studie zum sozialen Protestantismus im 19. Jahrhundert**, Heidelberg 1997. 543 S. Kart. ISBN 3-8253-7057-8 DM 36.-

Band 11: KLAUS MÜLLER,
**Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch**, Heidelberg 1999. 553 S. Kart. ISBN 3-8253-7071-8 DM 48.-

Die Bände sind über den Buchhandel zu beziehen oder direkt beim Verlag: **Universitätsverlag C. Winter. Programm „Heidelberger Verlagsanstalt"**, Postfach 10 61 40, 69051 Heidelberg, Tel: 06221/ 77 02 60, Fax: 06221/ 77 02 69.