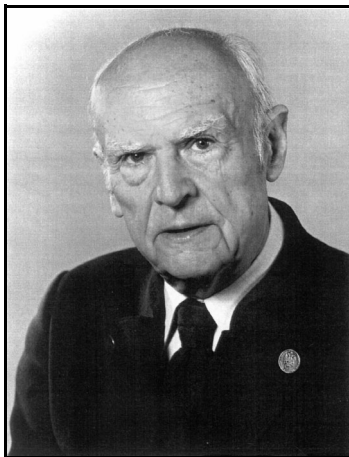


„Liturgie und Diakonie“

Zu Leben und Werk
von Herbert Krimm



herausgegeben von
Volker Herrmann

DWI-INFO Sonderausgabe 3
Diakoniewissenschaftliches Institut
der Theologischen Fakultät
Heidelberg 2003 – ISSN 0949-1694



„Liturgie und Diakonie“
Zu Leben und Werk von Herbert Krimm

DWI-Info Sonderausgabe 3

Herausgegeben von
Volker Herrmann

„Liturgie und Diakonie“

Zu Leben und Werk
von Herbert Krimm

Herausgegeben von
Volker Herrmann

DWI-Info Sonderausgabe 3



Diakoniewissenschaftliches Institut
Heidelberg 2003

DWI-Info Sonderausgabe 3

Das DWI-Info – Forum, Materialien, Informationen
berichtet über die Arbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut
und mit der Arbeit zusammenhängende Schwerpunkte.

„Liturgie und Diakonie“

Zu Leben und Werk
von Herbert Krimm,
herausgegeben von Volker Herrmann,
Diakoniewissenschaftliches Institut der
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,
Heidelberg 2003
(DWI-Info Sonderausgabe 3)
ISSN 0949-1694

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

Satz und Layout: Volker Herrmann, DWI Heidelberg
Druck und Bindung: Baier Copierservice GmbH, 69120 Heidelberg
© 2003 Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg
Karlstr. 16, 69117 Heidelberg, Tel. 06221/54 33 36
Printed in Germany

ISSN 0949-1694

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

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
---------------	---

1. Akademische Gedenkfeier für Herbert Krimm

CHRISTOPH SCHWÖBEL Begrüßung durch den Dekan der Theologischen Fakultät	10
JÜRGEN GOHDE Grußwort des Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD	13
CHRISTIAN MÖLLER Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verwurzelung von Liturgie und Diakonie in Lehre und Forschung von Herbert Krimm	17
PAUL PHILIPPI Um eine reale Präsenz der Gemeinde in der säkularisierten Gesellschaft – Ein Lebensbild des Professors Dr. Herbert Krimm (1905-2002)	29
ARTHUR HERMANN Bibliografie Herbert Krimm	37

2. Ausgewählte Beiträge von Herbert Krimm

Die Ämter und Dienste der Kirche (1948)	48
Das Opfer im Gottesdienst (1960)	82
Diakonie und Liturgie (1963)	86
Diakonie – Diakoniewissenschaft – Diakoniewissenschaftliches Institut (1969)	95

3. Die Krimm-Wendland-Kontroverse um das Recht einer gesellschaftlichen Diakonie

HERBERT KRIMM Diakonie unter Urheberschutz (1961)	100
HEINZ-DIETRICH WENDLAND Christus Diakonos, Christus Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie (1962)	110
HERBERT KRIMM Diakonie als Gestaltwerdung der Kirche (1962)	123
HEINZ-DIETRICH WENDLAND Das Recht des Begriffs „gesellschaftliche Diakonie“ (1966)	137
HERBERT KRIMM „Gesellschaftliche Diakonie“? (1966)	144
HEINZ-DIETRICH WENDLAND Weltweite Diakonie. Antwort an H. Krimm (1967)	153
HERBERT KRIMM Zur Wesensbestimmung der Diakonie (1968)	163
 Anhang	
Vita Herbert Krimm	172
Nachweis der Beiträge	173
Weiterführende Literatur in Auswahl	174

Vorwort

Der vorliegende Band¹ dokumentiert die Beiträge der Akademischen Gedenkfeier für Prof. Dr. Herbert Krimm. Die Begrüßung des Dekans der Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Christoph Schwöbel, das Grußwort des Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD, Pfarrer Jürgen Gohde, sowie die Vorträge des Praktischen Theologen Prof. Dr. Christian Möller und des Nachfolgers von Professor Krimm als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Prof. Dr. Dr. h.c. Paul Philippi, geben ein anschauliches und lebendiges Bild der Person und ihres Wirkens als Gründer und erstem Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts. Der 1905 geborene Herbert Krimm wirkte hier von 1954 bis weit über seine Emeritierung im Jahre 1970 hinaus und war durch brieflichen Kontakt und durch einzelne Besuche noch bis in die 1990er Jahre auch persönlich in der Institutsarbeit präsent. Dabei hinterließ er immer einen vitalen Eindruck. So kann es nicht verwundern, dass er „erst“ im November 1992, wenige Tage vor seinem 87. Geburtstag, seine Abschiedsvorlesung hielt zu einem Thema, das ihn bewegte: „Die Toten, die Sterbenden und ihre Kirche“.²

Neben den Beiträgen der Akademischen Gedenkfeier, die am 6. November 2002, dem 97. Geburtstag Krimms, in der festlichen Alten Aula der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg stattfand, findet sich im vorliegenden Band auch eine Bibliografie der Veröffentlichungen Krimms, die der langjährige Bibliothekar des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Arthur Hermann, erstellt hat. Weiterhin umfasst der Band neben vier ausgewählten Veröffentlichungen Krimms die Beiträge der als Krimm-Wendland-Kontroverse aus der Entwicklung der Diakoniewissenschaft nicht mehr wegzudenkenden

¹ Es ist inzwischen die dritte DWI-Info Sonderausgabe, vgl. Einführung in die Theologie der Diakonie. Heidelberger Ringvorlesung, unter Mitarbeit von Tanja Raack hg. von Arnd Götzelmann, Heidelberg 1999; Ethikunterricht in diakonischen Bildungseinrichtungen (Alten- und Krankenpflegeschulen). Dokumentation und Materialien zum Workshop der Diakonischen Akademie Deutschland, hg. von Arnd Götzelmann, Heidelberg 2000.

² Herbert Krimm, Die Toten, die Sterbenden und die Kirche [Auszüge aus der Abschiedsvorlesung vom 2. November 1992], in: Volker Herrmann/Anke Marholdt/Hillard Smid (Hg.), Zur Diakonie im geteilten Deutschland und im Einigungsprozess (DWI-Info 27), Heidelberg 1993, 3-6.

Auseinandersetzung um das Recht einer gesellschaftlichen Diakonie. Die Aufnahme dieser Beiträge gab den Ausschlag für die vorliegende *DWI-Info Sonderausgabe* anstatt – wie ursprünglich geplant – einer Veröffentlichung in der nächsten regulären Ausgabe des *DWI-Infos*. So liegt nun eine handhabbare Ausgabe der Beiträge dieser Kontroverse vor, die immer wieder als Prüfungsthema von den Studierenden des Diakoniewissenschaftlichen Instituts gewählt wird.

Abgesehen von der Korrektur offenkundiger Versehen und der Übernahme der neuen Rechtschreibung wurden die Aufsätze nicht weiter verändert. Die ursprüngliche Seitenzählung der Erstveröffentlichung wird in „[]“ wiedergegeben, so dass alle in der bisherigen Forschung gemachten Literaturnachweise, die auf die Seitenangaben der jeweiligen Erstveröffentlichungen Krimms bzw. Wendlands abzielten, auch anhand dieser Ausgabe leicht auffindbar sind. Haben Krimm oder Wendland auf einen anderen hier aufgenommenen Aufsatz verwiesen, so wird darauf in den Anmerkungen wie folgt verwiesen: „[im vorliegenden Band: Seitenangabe]“.

Die Auswahl der Beiträge Krimms erhebt in keiner Weise den Anspruch einer repräsentativen Auswahledition seiner Veröffentlichungen, sie können aber vielleicht zur Veranschaulichung und Ergänzung der Vorträge beitragen. Die Anregung, neben den Vorträgen der Akademischen Gedenkfeier auch Beiträge Herbert Krimms abzudrucken, ging von Prof. Christian Möller aus. Seine wissenschaftliche Hilfskraft, Sebastian Kuhlmann, hat auch einige der Beiträge eingescannt. Weiterhin haben die studentischen Hilfskräfte des Diakoniewissenschaftlichen Instituts Stefan Heinemann und Jessica Peix beim Abschreiben bzw. Einlesen der Texte mitgewirkt. Vor allem aber hat Anika Albert, ebenfalls studentische Hilfskraft am Diakoniewissenschaftlichen Institut, durch ihren engagierten Einsatz beim Korrekturlesen entscheidenden Anteil an der zügigen Realisierung dieser Publikation. Ihnen sei ebenso herzlich gedankt, wie den Autoren der abgedruckten Vorträge.

Heidelberg, im Dezember 2002

Volker Herrmann

1. Akademische Gedenkfeier für Herbert Krimm

CHRISTOPH SCHWÖBEL

Begrüßung durch den Dekan der Theologischen Fakultät

Zur Akademischen Gedenkfeier für Professor Dr. theol. Herbert Krimm möchte ich Sie im Namen der Theologischen Fakultät sehr herzlich begrüßen. Herbert Krimm ist in der Nacht vom 21. zum 22. Januar dieses Jahres im Alter von 96 Jahren verstorben. Mit seinem Tod vollendete sich ein langes, erfülltes Leben. Die Theologische Fakultät der Universität Heidelberg bekundet mit dieser Gedenkfeier ihre Dankbarkeit für einen engagierten Lehrer und Kollegen und bezeugt ihren Respekt vor einer Lebensleistung, die die Arbeit an der theologischen Durchdringung des christlichen Glaubens, vor allem seines Zentrums im Gottesdienst, mit der helfenden Zuwendung zum Nächsten in seiner Bedürftigkeit verband.

In der Lebensgeschichte von Professor Krimm spiegelt sich die Geschichte des 20. Jahrhunderts mit ihren Bedrängnissen, ihren Notsituationen und ihrem Leid, aber auch mit ihren Herausforderungen, Neuaufbrüchen und mutigen Initiativen zur Weltgestaltung des Glaubens aus der Mitte des Glaubens heraus. Am 6. November 1905 – also heute vor 97 Jahren – in Przemysl/Galizien geboren, studierte Herbert Krimm in Wien, Kiel und Zürich Theologie, um danach als geistliche Hilfskraft, also als Vikar, in Wien tätig zu werden. 1932 wurde er mit einer Arbeit zur Liturgie und Kirchenordnung zum Dr. theol. promoviert. Herbert Krimms lebenslanges Interesse für den evangelischen Gottesdienst als das Zentrum, von dem her die Kirche ihr Amt versieht, auch das diakonische, ist in dieser Arbeit schon grundgelegt. 1932 wechselte er nach Leipzig, um dort für den Gustav-Adolf-Verein als Leiter eines Studienhauses für auslandsdeutsche Theologen tätig zu werden. Er begann mit der Arbeit an einer Habilitationsschrift, wissenschaftlich begleitet von Alfred Dedo Müller, die 1938 – ein Jahr nach der Heirat mit Bertha Rohde – abgeschlossen wurde. „Der Gottesdienst. Gehalt und Gefüge“ ist Titel und theologisches Programm der Habilitationsschrift.

Herbert Krimm gehört zu der Generation von Theologen, die den Ersten Weltkrieg bewusst erlebte und dann den Zweiten Weltkrieg in seiner ganzen Länge und Härte erfuhr. Die Zeit als Militärpfarrer in Russland und Bulgarien war geprägt von Kontakten mit Mitgliedern des Kreisauer Kreises, die den Neuaufbau nach dem Ende der Diktatur planten, mit Hans Bernd von Haef-ten, einem der Märtyrer des 20. Juni, und mit Eugen Gerstenmaier. Gersten-

maier war es dann auch, der Herbert Krimm 1946 – inzwischen aus amerikanischer Kriegsgefangenschaft entlassen – in die Leitung des neu gegründeten Evangelischen Hilfswerks nach Stuttgart holte. Als Gerstenmaier zum Bundestagspräsidenten gewählt wurde, übernahm Krimm die Leitung des Hilfswerks. Wenn Pfarrer Jürgen Gohde, der Präsident des Diakonischen Werkes der EKD, den wir hier besonders willkommen heißen dürfen, ein Grußwort spricht, spricht er also über einen seiner Vorgänger. In jenen Nachkriegsjahren war es das soziale und seelsorgerliche Problem der großen Ströme der Vertriebenen und Flüchtlinge, das für Herbert Krimm zur Herausforderung der Diakonie der Tat und der Diakonie des Herzens wurde, wie er es selbst in seinem Buch „Beistand“ dokumentiert hat.

Es waren diese engen Verbindungen zum Hilfswerk, die 1954 die Gründung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg ermöglichten. Damit war die Voraussetzung geschaffen, dass die Diakonie zu einem legitimen und zentralen Gegenstand theologischer Forschung und Lehre wurde, aber auch die theologische Arbeit zu einem legitimen und zentralen Aspekt der Diakonie. Herbert Krimm, der schon seit 1952 Privatdozent der Heidelberger Universität war, versah die Leitung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts zunächst von 1954 an als Honorarprofessor, ab 1956 zusammen mit dem Pfarramt in Schlierbach. 1961 wurde er dann zum Ordinarius für Praktische Theologie (Diakoniewissenschaft) berufen.

Nach allen Zeugnissen über die Persönlichkeit von Herbert Krimm war es für ihn höchst charakteristisch, dass er sich nach seiner Emeritierung 1970 nicht zur Ruhe setzte, sondern sieben Jahre lang als Seelsorger in der Nervenklinik Klingenmünster in der Landeck/Pfalz Dienst tat. Die Arbeit des Diakoniewissenschaftlichen Instituts hat er noch lange Jahre mit Engagement begleitet.

Es ist immer wieder betont worden – besonders markant in der Kirchenstudie der Leuenberger Kirchengemeinschaft „Die Kirche Jesu Christi“ –, dass der Auftrag der christlichen Kirche nur in der Einheit der Dimensionen von *leiturgia*, *martyria*, *diakonia* und *koinonia* angemessen beschrieben werden kann. Die Einheit des Auftrags der Kirche, die sich im Zusammenhang von Gottesdienst, Zeugnis, Diakonie und Gemeinschaft zeigt, ist in ihrem Grund begründet, dem Handeln des dreieinigen Gottes, der Menschen zur Gemeinschaft des Zeugnisses und des Dienstes zusammenruft, zu einer Gemeinschaft, die sich ihres Lebensgrundes im Gottesdienst als dem Identitätszentrum der Kirche vergewissert. So erfährt sie Gottes Dienst am Menschen und gibt ihn in den Taten der Liebe weiter. Der Zusammenhang zwischen Litur-

gie und Diakonie, den Professor Möller nachzeichnen wird, spielte für Herbert Krimm stets eine besondere Rolle, denn an ihm entscheidet sich für ihn die christliche Identität und das kirchliche Profil der Diakonie. Liturgie und Diakonie sind allerdings für ihn stets gebunden an die Koinonia, die Gemeinde, die ihr Leben in der Martyria, d.h. als Zeugnisgemeinschaft, gestaltet. Dass diese vier Dimensionen des Auftrags der Kirche auch im Lebensweg von Prof. Krimm zusammengekommen sind, den uns sein Nachfolger Professor Philippi vor Augen führen wird, gab seinem Leben Ausstrahlungskraft. Das von Professor Krimm gegründete Diakoniewissenschaftliche Institut hat die Impulse, die zu seiner Gründung führten, in den weitreichenden gesellschaftlichen Veränderungen der letzten Jahrzehnte bewahrt und weitergeführt. Unter Professor Krimms Nachfolgern, Prof. Paul Philippi, Prof. Theodor Strohm und unter seinem gegenwärtigen Direktor, Prof. Heinz Schmidt, hat das Institut sein Profil in vielfältiger, vor allem auch internationaler, Vernetzung weiter ausgebaut. Auch in den neuen Herausforderungen, die der Diakonie als Auftrag der Kirche im Wettbewerb der Pflege- und Sozialagenturen gestellt sind, muss sich Herbert Krimms Anliegen bewähren, dass die Diakonie als eine in ihrem Wesen verankerte Lebensäußerung der Kirche zu verstehen und zu praktizieren ist, in der die Menschenfreundlichkeit Gottes in Christus erfahrbar wird. Herbert Krimms zu gedenken, bedeutet auch, sich diesem Anliegen immer wieder neu zu stellen.

JÜRGEN GOHDE

Grußwort des Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD

Mit Prof. Dr. Herbert Krimm verbindet das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland sehr viel: seine wissenschaftliche Tätigkeit beim Zentralvorstand des Gustav-Adolf-Vereins, als Hauptgeschäftsführer im Zentralbüro des Evangelischen Hilfswerks, dessen Leitung er 1951 übernahm und dessen Tätigkeit in der unmittelbaren Nachkriegszeit dem kirchlichen Wiederaufbau, in den 1950er Jahren dem Wirken der wirtschaftlichen und seelischen Integration der Flüchtlinge und Vertriebenen galt. Er hat das Evangelische Hilfswerk in die Fusion mit dem Central-Ausschuss der Inneren Mission geführt, aus der ab 1957 das heutige Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland hervorging. Als Gründer und erster Leiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts hier an der Universität Heidelberg begleitete Prof. Dr. Herbert Krimm die Arbeit der Diakonie mit dem analytischen Blick des Theologen noch weit über seine Emeritierung 1970 hinaus. Lassen sie mich auf sein Wirken im Zentralbüro des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland sowie als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in bezug auf sein Engagement für eine Diakonie der Gemeinde den Schwerpunkt setzen.

Das Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland

Nach amerikanischer Kriegsgefangenschaft und seelsorgerlicher Tätigkeit im Gefangenenlazarett kam Herbert Krimm 1946 in das Zentralbüro des Evangelischen Hilfswerks. Im Oktober 1951 wurde er, nachdem der bisherige Leiter des Hilfswerks, Eugen Gerstenmaier, zum Bundestagspräsidenten gewählt wurde, mit der Leitung des Hilfswerks betraut. Dass er diese Aufgabe in einer schwierigen Zeit übernahm, verdeutlicht sein Schreiben vom 1. November 1951 an Oberkirchenrat Merzyn in der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche. Er dankt seinem Freund Merzyn für das „wahrhaft brüderliche und freundschaftliche Glückwunschtelegramm“ und stellt nüchtern fest, dass dieses das einzige seiner Art sei, dass ihn erreicht habe. Er fährt fort: „Offen-

bar neigt die Mehrzahl der Menschen dazu, hier mehr eine Kondolenz als eine Gratulation auszusprechen.“¹

In seinem Schreiben an die ausländischen Partner vom November 1951 konkretisiert er die Schwerpunkte der Hilfsarbeit und benennt die wesentlichen Herausforderungen: „In anderer Hinsicht bedeutet der gegenwärtige Zeitpunkt freilich doch dies, dass in der Geschichte des Hilfswerks und damit auch der Evangelischen Kirche in Deutschland eine neue Seite aufgeschlagen wird. Die Zeiten sind abgeschlossen, in denen es galt, die unmittelbaren Kriegsfolgen zu beheben. Die Aufgaben, die heute vor uns stehen, sind anders gelagert, aber sie sind, richtig betrachtet, noch wesentlich schwerer und größer. Nicht nur ist unser Land in einem ungewöhnlichen Maße in die Gefahrenzone der politischen Hochspannung hineingeraten; es vollzieht sich in ihm auch eine tiefgreifende soziale Umschichtung, bei der unzählige Einzelleistungen verschüttet zu werden drohen.“²

Die Aufgaben des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland sieht Krimm im November 1951 in folgenden besonderen Arbeitsgebieten: 1. in der besonderen Hilfeleistung für die sowjetische Besatzungszone, 2. in der Beseitigung des nackten menschlichen Elends, 3. in der Bekämpfung der Sekundärerkrankungen und Nachkriegskrankheiten sowie 4. in der Sesshaftmachung der Vertriebenen. Krimm sah die große Herausforderung, die durch den riesigen Zug der Flüchtlinge aus dem Osten für die Gemeinschaft des deutschen Volkes in Ost und West der Diakonie der Kirche gestellt war. Er war sich bewusst, dass alle Nöte außerhalb des eigenen Landes immer deutlicher in dem Blickfeld der Kirchengemeinden gestellt werden müssen. Er sah es als seine vornehme Pflicht an, „dass unsere christlichen Gemeinden sich immer mehr als einen Teil der großen ökumenischen Christenheit betrachten und sich in ihrer eigenen Lage dem großen und gerechten Vergleichsmaßstab aussetzen, unter dem alle Not der Welt, wo immer sie entsteht, betrachtet werden muss.“³

Einen beeindruckenden Einblick in die Tätigkeit des Hilfswerks der Evangelischen Kirche in Deutschland für Vertriebene und Flüchtlinge nach 1945 bildet bis heute sein Buch „Beistand“.

¹ Krimm an Oberkirchenrat Merzyn vom 1. November 1951, ADW, ZB 17.

² Schreiben an ausländische Pfarrer vom November 1951, ADW, ZB 17.

³ Schreiben an ausländische Partner vom November 1951, ADW, ZB 17.

Diakonie der Gemeinde

Vor dem Hintergrund des ökumenischen Dialoges, für den er sich intensiv einsetzte, weitet er ein theologisch verengtes Verständnis vom diakonischen Amt. Es war gewiss gewagt, in der Arbeit des Hilfswerkes eine Ausformung des Diakonats der Kirche zu sehen, wie es Krimm in einem Vorwort zu seinem Werk über die Ökumenische Diakonie schrieb. Für Krimm ist kennzeichnend, dass die Diakonie der Kirche im Gegenüber zur modernen, säkularisierten Gesellschaft modellhaft in der Gemeinde verwirklicht wird. Genau an dieser These entfacht sich eine der wichtigsten Kontroversen der zweiten Hälfte der 1960er Jahre zwischen ihm und dem Münsteraner Sozialethiker Heinz-Dietrich Wendland. Die „Krimm-Wendland-Kontroverse“ nimmt seinen Ausgangspunkt in dem zweifachen Verständnis von Diakonie, das Heinz-Dietrich Wendland repräsentiert: nämlich von der Diakonie jedes einzelnen Christen, die sich als Vollzug der Taufverpflichtung und im Rahmen des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen ergibt, sowie von einer Diakonie der Gemeinde, die ihren Auftrag als Dienst innerhalb der Gemeinde und an der Gesellschaft versteht. Wendland spitzt seine Kontroverse mit Krimm zu: die diakonische Christuspräsenz entfaltet laut Wendland eine zweifache Form: es geht um die Spannung der diakonischen Präsenz Christi in seinen Knechten, in seiner Gemeinde und zugleich um die verborgene Präsenz des selben Christus als des in den Tiefen des Weltelends und des Weltleidens in eigener Person verborgen anwesenden und anzutreffenden Herren der Welt. In dieser doppelten Existenzform Christi ergibt sich eine Bewegung mitten in der Welt.

Herbert Krimm wendet in dieser Auseinandersetzung gegen das Konzept einer gesellschaftlich mitverantwortlichen Diakonie zwei Gesichtspunkte ein: zunächst bewertet er den Säkularisierungsprozess negativ. Er schreibt: „Ist denn die Säkularisierung in den letzten Jahrzehnten nicht nur immer weiter fortgeschritten? Hat sie heute nicht einen verzehnfachten Umfang und Tiefgang ...? Handelt es sich auch heute noch um Entrechtete, die nach einem Anwalt rufen? Und ergibt sich auch die kleinste Chance, dass ein richtungsweisendes Wort zur Struktur der Gesellschaft von dieser selbst überhaupt noch gehört und aufgenommen wird?“ Und er konstatiert: Die gesellschaftliche Diakonie werde dadurch zutiefst problematisch, „dass die heutige Gesellschaft sich im Westen und im Osten meilenweit von der Mitte der christlichen Botschaft entfernt, dass sie als christliche Gesellschaft gar nicht angesprochen werden will, dass sie sich bestenfalls als weltanschaulich neutral oder pluralistisch ... versteht.“

Zum zweiten attestiert Krimm ein Scheitern der Gemeinde als Subjekt der Diakonie, wenn sie gesellschaftliche Diakonie praktiziere: „Dafür fehlt ihr sowohl die Sachkenntnis wie der Auftrag.“ Der Auftrag und die Sachkenntnis, so Krimm, liegen ausschließlich bei außerhalb der Gemeinde agierenden Personen, den Fachleuten, den Politikern, Wissenschaftlern oder Gruppen wie z.B. den Parteien und Gewerkschaften. Krimm entfaltet dagegen ein Verständnis von Kirche, die inmitten der säkularen Welt sich selbst in ihrem inneren Beziehungsgefüge als diakonische Kirche versteht, die in der säkularen Welt ein leuchtendes Beispiel abgibt. Gemeint ist damit „die Möglichkeit ..., mitten in einer entgöttlichten Gesellschaft am eigenen Leib und an den eigenen Gliedern ... das von einem sakralen Mittelpunkt her geordnete und durchleuchtete Zusammenleben mit den Menschen“ darzustellen.⁴ Und er folgert: „Diakonische Haltung bedarf ihrem Wesen nach weder einer Erläuterung noch einer Diskussion; was aber das Ziel betrifft, kann es immer nur durch jene Menschen auf der Schattenseite des Lebens bestimmt sein. Sie bilden den schwarzen Punkt auf der Zielscheibe. Was am Rande war, ist in die Mitte gerutscht. Von hier aus wird gedacht und von hier aus wird gehandelt.“⁵

Keineswegs ging es Krimm um eine provinzielle Engführung von Diakonie und Kirche, denn er sah die weltweiten Herausforderungen an die Diakonie der Kirche sehr deutlich. Herbert Krimm hat über seinen Blick für eine diakonische Gemeinde hinaus die Einheit von Liturgia und Diakonia, vom Gottesdienst am Menschen, in Forschung und Lehre zur Geltung gebracht.

In einer Festschrift für Herbert Krimm hat Hans-Christoph von Hase in seinem Aufsatz auf die Dringlichkeit der Reflexion diakonischer Aufgaben hingewiesen. Die Festschrift trägt den Titel: Solidarität + Spiritualität = Diakonie. Es geht um die Grundfrage, wie die Tat und die theologische Reflexion sich zueinander verhalten. Diese Frage ist und bleibt aktuell.

Das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland dankt Herbert Krimm für die umsichtige Leitung des Hilfswerkes in bewegter Zeit sowie seine Anstöße zur wissenschaftlichen Reflexion der Diakonie.

⁴ Vgl. H. Krimm, Gesellschaftliche Diakonie?, in: ZEE 10. 1966, 361-367 [im vorliegenden Band: 100-109]; ders., Diakonie und der Urheberschutz, in: Deutsches Pfarrerblatt 61. 1961, 426 [im vorliegenden Band: 144-152] und ders., Zur Wesensbestimmung der Diakonie, in: ZEE 12. 1968, 49-53 [im vorliegenden Band: 163-169].

⁵ Vgl. Herbert Krimm, Diakonie und der Urheberschutz, in: Deutsches Pfarrerblatt 61. 1961, 426-429: 428 [im vorliegenden Band: 100-109: 104].

CHRISTIAN MÖLLER

Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verwurzelung von Liturgie und Diakonie in Lehre und Forschung von Herbert Krimm

„Die Zusammenhänge von Diakonie und Liturgie sind auf evangelischer Seite noch kaum durchdacht. Hier weitet sich ein großes Feld voll entscheidender Einsichten und bisher kaum geahnter Erkenntnisse.“ So schreibt Herbert Krimm vor vierzig Jahren in einem Aufsatz über „Christos diakonos“ (DtPfbI 62. 1962, 535). Und er fragt an derselben Stelle mit Blick auf die neuen sozialetischen Beiträge zur Diakonik von Heinz-Dietrich Wendland und Wolfgang Schweitzer: „Warum spricht man nicht von der Zusammengehörigkeit der Diakonie mit der Liturgie, mit dem Gebet, mit dem Gotteslob, mit dem Offertorium, mit den Liedern des Dankes, mit der Feier der Realpräsenz im heiligen Abendmahl? Ja, warum nicht? Weil an dieser Stelle immer wieder so etwas wie ein blinder Fleck im protestantischen Auge sich bemerkbar macht.“

Lehre und Forschung von Herbert Krimm lassen sich nachzeichnen als ein Beitrag zu einer wenigstens partiellen Erhellung dieses blinden Flecks im protestantischen Auge. Dass es auch auf katholischer und auf orthodoxer Seite ebenso einen blinden Fleck im Blick auf die Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie gibt, bleibt nicht unerwähnt. Während der protestantische Diakon in der Regel für soziale und pädagogische Aufgaben benötigt werde, dabei aber auf dem liturgischen Auge blind bleibe, werde der katholische und der orthodoxe Diakon in der Regel so sehr in die Liturgie eingespannt, dass er auf dem sozialen Auge blind bleibe. Diese Einäugigkeit schade der Liturgie wie der Diakonie. Die christliche Kirche würde in allen ihren Konfessionen helllichtiger für Gottes Ehre und des Menschen Not, wenn sich Liturgie und Diakonie gegenseitig inspirieren und durchdringen würden. Dies anzuregen und deutlich zu machen ist das theologische Anliegen in Lehre und Forschung von Herbert Krimm.

I.

Gehen wir der chronologischen Reihenfolge nach vor! Fangen wir mit dem Wiener Doktoranden an, der nach einem achtsemestrigen Theologiestudium in Wien, Kiel, Zürich und wiederum Wien mit 23 Jahren sein erstes theologisches Examen machte, mit 25 Jahren ordiniert wurde und nach weiteren zwei

Jahren seine Dissertation abschloss, so dass er 1932 mit 27 Jahren von der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien zum Doktor der Theologie promoviert wurde. Das Thema seiner Dissertation war liturgiewissenschaftlicher Art. Es lautet: „Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571“ (Wien/Leipzig 1933). Dem jungen Kandidaten war eine fast 400 Jahre alte Agende in die Hände gefallen, die ihn so sehr faszinierte, dass er ihr in historischer und liturgiewissenschaftlicher Forschung nachging. Sie stammte aus einer Blütezeit des österreichischen Protestantismus, als sich die evangelische Lehre besonders bei den Ständen der Ritter und der adeligen Herren Niederösterreichs wie im Fluge ausgebreitet hatte, so dass sie sich auf ihre Burgkapellen und Eigenkirchen evangelische Pfarrer holten, die ihnen Gottesdienste nach evangelischer Weise halten sollten. Kaiser Maximilian II. in Wien wollte diesen reformatorischen Sturm gewähren lassen „bis zu einer allgemein christlichen Reformation und gottseligen Vergleichung der Religion in teutscher Nation“. Die niederösterreichischen Stände nutzten dieses Interim 1568 dazu, dem Missstand abzuwehren, dass auf evangelischer Seite sehr schnell ein liturgisches Chaos ausgebrochen war: Jeder der nach Österreich geholten evangelischen Prediger brachte sozusagen seine Privatagende oder die ihm aus Württemberg, Franken oder Sachsen vertraute liturgische Gewohnheit mit, frei nach dem Motto: „Hauptsache, es wird reine Lehre gepredigt, das andere kann nach Belieben praktiziert werden.“ Die Burgherren und Ritter wollten sich aber diese liturgische Willkür nicht gefallen lassen. Deshalb erwirkten sie beim Kaiser die Erlaubnis, sich einen evangelischen Theologen kommen zu lassen, der in liturgischen Fragen und in Problemen evangelischer Ordnung kundig ist. Sie fanden den aus dem Kraichgau stammenden, in Wittenberg bei Melanchthon ausgebildeten und in Rostock nunmehr lehrenden Theologen David Chyträus (Kohlhufe), der innerhalb von fünf Wochen ein über 300 Seiten umfassendes Agendenwerk unter der Überschrift erarbeitete: „Christliche Kirchenagenda wie sie von den zwei Ständen der Herren und der Ritterschaft im Erzherzogtum Österreich unter der Enz gebraucht wird“. Die Agende umfasste einen Plan der Predigttexte für das ganze Jahr, eine Ordnung der Taufe, einen Katechismus, eine Konfirmationsordnung, eine Ordnung von Beichte und Absolution, eine Ordnung christlicher Kirchenzucht, eine Abendmahlsordnung, eine Ordnung der Festtage, eine liturgische Ordnung der verschiedenen Gottesdienste, eine Trauordnung, eine Ordnung des Krankenabendmahls und eine Begräbnisordnung.

Herbert Krimm zeichnet umsichtig nach, wie dieses Agendenwerk nach langwieriger Prüfung und Überarbeitung am Kaiserhof endlich bestätigt und freigegeben wurde, und wie es dann sofort auf den heftigsten Widerspruch

von katholischer Seite traf, merkwürdiger Weise aber von den evangelischen Predigern noch mehr attackiert wurde, weil kaum einer von ihnen in liturgischen Dingen festgelegt werden wollte, sondern lieber auf seiner liturgischen Freiheit beharren und so verfahren wollte wie bisher, denn es sei ganz und gar der Augsburgischen Konfession zuwider, agendarische Fesseln angelegt zu bekommen. Doch gegen alle Einsprüche und Widerstände von katholischer wie von evangelisch-pastoraler Seite her wurde die Agende von Kaiser Maximilian am 14. Januar 1571 endgültig genehmigt und in Geltung gesetzt. Und das war eine Sternstunde für den österreichischen Protestantismus.

Als wenige Jahre darauf der jesuitische Einfluss am Kaiserhof zu wachsen begann und die Gegenreformation immer stärker wurde, setzte auch eine regelrechte Jagd der Jesuiten auf diese Agende der niederösterreichischen Stände ein, die nun mehr und mehr zu einer wohlgehüteten Geheimagende auf den Burgen und den Schlössern Niederösterreichs wurde. Nur wenige Exemplare überstanden die Gegenreformation.

Ich habe den Inhalt dieser Dissertation deshalb so ausführlich referiert, weil sie mir ein hervorragendes Beispiel dafür zu sein scheint, wie lokalgeschichtliches, kirchengeschichtliches und liturgiewissenschaftliches Interesse Hand in Hand gehen können, um den Zusammenhang von Kult und Kultur zu erforschen, und weil sie zeigt, wie der Verfasser dieser Dissertation zum Liturgiewissenschaftler wird, den eine Frage packt, die ihn Zeit seines Lebens nicht mehr loslassen wird: Was ist ein evangelischer Gottesdienst, und wie sieht seine gültige Gestalt aus, die dazu hilft, das Geheimnis von Christi Gegenwart in Wort und Sakrament öffentlich zu feiern?

II.

1933, ein Jahr nach Abschluss seiner Promotion, wurde Herbert Krimm in Wien damit beauftragt, Vorarbeiten zur Wiedereinführung der alten lutherischen Gottesdienstordnung in den evangelischen Gemeinden Wiens voranzubringen. Nachdem er über ein Jahr lang Gemeindeabende, Pfarrerkonferenzen, Besprechungen mit Kantoren und Organisten zur Einführung der neuen Liturgie durchgeführt hatte, entfährt ihm in der ‚Monatszeitschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst‘ ein langer Seufzer mit der Überschrift ‚Kleiner Notschrei‘: „Kein katholischer Priester muss sich in liturgischer Erziehungsarbeit überstürzen. Stirbt er, wird sein Nachfolger ganz genau ebenso Messe lesen und keine Hand dabei anders bewegen. Die Gemeinde soll nicht unsicher werden. Sie wird nicht umlernen müssen. Sie wird nie in Verwirrung gestürzt. – Wir (Protestanten) wollen alle, jeder an seinem Platz, so etwas wie ein kleiner Reformator sein ... Und sei es nun so – fest steht

nach dem heutigen Stand der Dinge nur das eine, dass dann doch alles umsonst ist, weil unser Nachfolger, wann immer er kommt oder wer immer er sei, alles anders machen wird. Im Tiefsten wird er uns nur wieder gleichen im Bewusstsein, neu anfangen zu müssen. Er wird es mit gleichem Ernst tun. Bis auch er, genau wie wir, versetzt wird oder stirbt“ (MfGK 40. 1935, 124 f.). Nach diesem gar nicht so „kleinen Notschrei“ versucht Herbert Krimm am Ende seines Aufsatzes doch noch einmal, seinen Vorschlag zur Neugestaltung des Gottesdienstes aus lutherischem Geist öffentlich zu propagieren. Ich zitiere daraus jetzt nur eine These: „Wenn die Augustana die Einheit der Zeremonien als zur Einheit der Kirche nicht erforderlich bezeichnet, so hat die damit gegebene Gestaltungsfreiheit nur dann einen Sinn, wenn sie sich nicht von bunter Willkür, sondern von einem ständigen Ringen und Streben nach ökumenischer Verbindlichkeit leiten läßt.

Es gibt keine geoffenbarte Liturgie. Vom Herrn gegeben ist uns allein das Sakrament als der Kern des Baumes, um den durch die Jahrhunderte die Ringe gewachsen sind. Es gibt also keine absolute Form des Gottesdienstes. Aber all unser Gestalten muss ständig um diese verborgene Absolutheit kreisen, ständig im Ringen, ihr näher und immer näher zu kommen, mag das sicherlich auch nur annähernd möglich sein. Wer also etwas ändert am Gottesdienst, der darf es nie bloß ‚anders‘ machen im Sinne der Freude an der bloßen Verschiedenheit, sondern der muss es irgendwie ‚besser‘ machen wollen im Sinne der größeren Annäherung an die verborgene Gestalt“ (ebd. 127f.).

Es dürfte deutlich sein, wie in diesen Sätzen das in der Dissertation Erarbeitete weiter wirkt, und wie das Vorbild des Chyträus vor Augen ist, der um eine gültige Gestalt des Gottesdienstes für die evangelischen Landstände in Österreich ringt. Es wird noch deutlicher, wie sich in diesen Sätzen bereits das Thema der Habilitation von Herbert Krimm anbahnt, die er nach seiner Berufung in das Franz-Rendtorff-Haus nach Leipzig, einem Heim für auslanddeutsche Theologiestudenten, an der Theologischen Fakultät in Leipzig mit der Begleitung von Alfred Dedo Müller beginnt: „Der Gottesdienst. Sein Gehalt und sein Gefüge“.

Es war nicht ganz einfach, diese Habilitationsschrift aufzutreiben: Auf der entsprechenden Karteikarte der Universitätsbibliothek in Heidelberg ist lapidar vermerkt „in der UB nicht vorhanden“ und weiter: „auch bei der Fakultät kein Exemplar mehr vorhanden“. Schon kam der Verdacht in mir auf, es gebe diese Habilitationsschrift vielleicht gar nicht, zumal mir Herr Pfarrer Robert Krimm gestanden hatte, er habe diese Habilitationsschrift bei seinem Vater nie zu sehen bekommen. Aber dann wurde ich im Heidelberger Uni-

versitätsarchiv doch noch fündig und trieb gleich zwei Exemplare auf: ein Arbeitsexemplar mit vielen Randbemerkungen und ein fest gebundenes Exemplar, das mit den Sätzen beginnt: „Hinter uns liegt eine Zeit, die den Fragen der gottesdienstlichen Gestaltung gleichgültig gegenüberstand und ihr bestenfalls die Beachtung schenkte, die einer unwesentlichen Angelegenheit zweiter Ordnung gebührt“ (2). Die Habilitationsschrift ist ein Versuch, für die evangelische Liturgik einen Mittelweg zwischen der Skylla einer päpstlich verordneten Liturgie einerseits und einer liturgischen Willkür andererseits zu finden und eine in sich stimmige Gestalt des evangelischen Gottesdienstes herauszuarbeiten, dessen einzelne Teile sich begründet und organisch zueinander fügen.

Wie wichtig die Frage nach einer gültigen Gestalt des evangelischen Gottesdienstes für Herbert Krimm war, lässt sich auch daran erkennen, wie er noch viele Jahre später, am 6. November 1961, also an seinem 56. Geburtstag, in einem groß angelegten Zürcher Vortrag über „Diakonie als Gestaltwerdung der Kirche“ auf seine Habilitationsschrift zurückblickt: „Es war vor vierundzwanzig Jahren ein junger Doktor der Theologie, der wollte sich habilitieren und hatte dafür das Thema gewählt, um das sein Denken schon manches Jahr vorher gekreist hatte. Er wollte den christlichen Gottesdienst untersuchen, und zwar unter Verwendung des Gestaltbegriffes, der ihm mehr von lebendigen Bezügen zu enthalten schien als die anderen, aus der Abstraktion gewonnenen Umschreibungen ... Wenn jemand über die Reihenfolge der gottesdienstlichen Stücke, über den Aufbau, über die Komposition der Teile zu einem Ganzen nicht mehr erfährt als dies, dass es gerade so gut auch ganz anders vor sich gehen könnte, dass es auf diese Dinge als auf ‚Äußerlichkeiten‘ so gut wie gar nicht ankäme und sie somit samt und sonders als Adiphora zu betrachten seien, dann freilich kann man es ihm nicht übel nehmen, wenn er an diesem Aufbau weiter keinen Gedanken verschwendet, ja wenn er von der verbindlichen Notwendigkeit des Besuches einer solchen Veranstaltung gar nicht ganz zu überzeugen ist. Darum musste – so stellte es sich dem jungen Doktor dar – zwischen der Skylla erstarrter Gesetzmäßigkeit und der Charybdis der Willkür, der Regellosigkeit oder gar der gedankenlosen Vorherrschaft bloßer Tradition der rechte Mittelweg überhaupt erst gefunden werden, und eben diesem Mittelweg versuchte er mit dem Begriff der gottesdienstlichen Gestalt auf die Spur zu kommen. ...

Aber das alles war vor dem Kriege gewesen. Als der Privatdozent von einst mit unzähligen anderen in einer alten, gefärbten Uniform aus der Gefangenschaft heimkehrte, da war die Zeit anders geworden und gebot eine einschneidende Umstellung“ (Christos diakonos. Ursprung und Auftrag der

Kirche. Drei Vorträge von Heinz-Dietrich Wendland, Arthur Rich und Herbert Krimm, Zürich 1962, 51-68: 51-54 [*im vorliegenden Band: 123-136: 123-125*]).

Kontinuität und Diskontinuität im Lebenswerk von Herbert Krimm werden hier deutlich. Seine akademische Laufbahn bricht mit dem Zweiten Weltkrieg ab, und er kann auch seine Habilitationsschrift nicht mehr einer Veröffentlichung zuführen. Der sächsische Kultusminister verweigerte ihm 1938 trotz der erfolgten Habilitation durch die Theologische Fakultät in Leipzig die Ausübung seiner Tätigkeit als Privatdozent, weil Herbert Krimm sich weigerte, an der einjährigen politischen Schulung für alle angehenden Privatdozenten durch die NSDAP teilzunehmen.

III.

Statt dessen näherte er sich im Verborgenen mehr und mehr dem Kreisauer Kreis an, der über Aktionen des Widerstands gegen das Dritte Reich und über die Zukunft Deutschlands nach dem zu erwartenden Zusammenbruch des Dritten Reiches nachdachte und an entsprechenden Plänen arbeitete. Hier fand er besonders Kontakt zu Eugen Gerstenmaier, auf dessen Initiative der aus der amerikanischen Gefangenschaft 1946 heimgekehrte Herbert Krimm in die Leitung des Hilfswerks der EKID nach Stuttgart berufen wurde. Er wurde an dieser Stelle zwar noch kein Diakoniewissenschaftler, aber doch so etwas wie ein Diakon der Vertriebenen aus den Ostgebieten, die massenweise in den Westen strömten und auf ganz elementare Hilfe zur Wiedereingliederung in eine neue Heimat angewiesen waren. Was es in dieser Zeit zu entscheiden und durchzuführen galt, hat Herbert Krimm 1974 in einem Buch mit dem Titel „Beistand. Die Tätigkeit des Hilfswerks der evangelischen Kirchen in Deutschland für Vertriebene und Flüchtlinge nach 1945“ dargestellt und dokumentiert. 1949 hatte er bereits ein Buch mit dem Titel „Das Antlitz der Vertriebenen“ herausgegeben, in dem Sprecher der einzelnen Landsmannschaften das kulturelle und kultische Leben ihrer östlichen Heimat darstellten. „Ein Hilfsbuch der Seelsorge möchte dieses Buch sein“, schrieb Herbert Krimm in seiner Einführung zu diesem Buch, das ihm von allen seinen Büchern Zeit seines Lebens das liebste war. Es sollte der Masse der Vertriebenen ein erkennbares Antlitz geben und deutlich machen, was diese Menschen aus ihren Heimatgebieten an Kulturgut und an religiösem Erbe in ihre neue Heimat mitbringen. Es sollte aber auch den zum Teil abweisenden Menschen im Westen dazu helfen, diese Menschen zu verstehen, auf sie zuzugehen und sich für sie zu öffnen.

Die Erfahrungen, die Herbert Krimm zunächst als Leiter der Abteilung für kirchlichen Wiederaufbau und später als Leiter des gesamten Hilfswerks in der Nachfolge von Eugen Gerstenmaier machte, drängten mehr und mehr danach, nun auch theologisch reflektiert zu werden. So stellte er bei der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg den Antrag auf Umhabilitation, dem 1952 stattgegeben wurde, so dass Herbert Krimm seitdem Privatdozent unserer Fakultät war. Als in Parallele zur Neugründung des Caritaswissenschaftlichen Instituts in Freiburg an unserer Universität ein Diakoniewissenschaftliches Institut gegründet wurde, lag es nahe, Herbert Krimm in die Leitung dieses Instituts zu berufen, freilich zunächst noch im Nebenamt als Honorarprofessor. Hauptamtlich wurde er 1956 in ein Gemeindepfarramt nach Heidelberg-Schlierbach berufen, wo er bis 1961 tätig war. Hier konnte er nun wieder das tun, was ihm das Liebste war und zeit seines Lebens das Liebste blieb, nämlich mit der Gemeinde Gottesdienst zu feiern. Zugleich konnte er nun auch als Honorarprofessor und Leiter des neuen Diakoniewissenschaftlichen Instituts seine in der Leitung des Hilfswerks gemachten Erfahrungen theologisch reflektieren und in der Praxis der Gemeindegemeinschaft erproben, wie Liturgie und Diakonie zusammengehören und sich gegenseitig durchdringen.

Ein Gemeindeglied aus Schlierbach, die jene Zeit von Herbert Krimm sowohl in Schlierbach wie als Mitarbeiterin am Diakoniewissenschaftlichen Institut miterlebte, Frau Dr. Gerta Scharffenorth, schrieb mir im Rückblick auf jene Zeit: „Die Gemeinde in Schlierbach erfuhr durch Herbert Krimm eine vielseitige Belebung im Blick auf die Gottesdienste und die Mitarbeit von Ältesten und Gemeindegliedern. Seine Predigten begeisterten viele Hörer. Bei liturgischen Neuerungen erlebte er, dass klare, mit Entschiedenheit vertretene Thesen die Wirklichkeit noch nicht ändern. Doch hat er unermüdlich um Aufmerksamkeit für die Nöte in der Gemeinde, um Konkretionen der Fürbitte, um praktische Hilfe, um aktive Partizipation der Gemeinde im Gottesdienst gerungen. Er schuf Gesprächskreise in Vorformen von Erwachsenenbildung. Unterstützt von seiner hochbegabten Frau, sorgte er für musikalische Bereicherung des Gottesdienstes. Und dies alles neben der Institutsarbeit.“ (briefliche Mitteilung vom 11. Oktober 2002)

Wie Herbert Krimm den Zusammenhang von Liturgie und Diakonie verstand, wird wohl am besten in einem der altkirchlichen Zeugnisse deutlich, die er in einem von ihm herausgegebenen dreibändigen Quellenbuch zur Geschichte der Diakonie dokumentierte. Gleich im ersten Band findet sich folgendes Zeugnis von Justin aus dem Jahr 150 n. Chr., das sehr anschaulich macht, wie im urchristlichen Gottesdienst Liturgie und Diakonie zusammen-

gehören: „Wenn wir mit den Gebeten zu Ende sind, werden Brot, Wein und Wasser herbeigeholt, der Vorsteher spricht Gebete und Danksagungen mit aller Kraft, und das Volk stimmt ein, indem es das Amen sagt. Darauf findet die Austeilung statt, jeder erhält seinen Teil von dem konsekrierten; den Abwesenden aber wird ihr Teil durch die Diakone gebracht. Wer Mittel und guten Willen hat, gibt nach seinem Ermessen, was er will, und das, was da zusammenkommt, wird bei dem Vorsteher hinterlegt; dieser kommt damit Witwen und Waisen zu Hilfe, solchen, die wegen Krankheit oder aus sonst einem Grunde bedürftig sind, den Gefangenen und Fremdlingen, die in der Gemeinde anwesend sind, kurz, er ist allen, die in der Stadt sind, ein Fürsorger“ (Quellen zur Geschichte der Diakonie, hg. von H. Krimm, Stuttgart 1960, Band 1, 45 f.).

Im Blick auf solche und ähnliche Zeugnisse der Kirchengeschichte hat Herbert Krimm in vielen Aufsätzen der fünfziger und sechziger Jahre erwogen, wie eine Erneuerung des Offertoriums im Gottesdienst, also die Darbringung der Gaben beim Abendmahl, aussehen könnte, damit die Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie nicht bloß eine schöne Idee bleibt, sondern auch anschaulich und sinnenfällig wird. Deshalb gibt er in einem Aufsatz „Das Opfer im Gottesdienst“ [*im vorliegenden Band: 82-85*] zu bedenken: „Der Sprung vom erhabenen Gedanken zur harten Praxis ist gerade für den Deutschen bedrückend ... Man singt leichter ein angemessenes Lied zum Offertorium als dass man eine Banknote zückt.“ Und er fährt fort: in den christlichen Gemeinden der Vereinigten Staaten sei das anders; da betrachte der Christ seinen Beitrag als ein in die Sache Jesu Christi investiertes Kapital, das auf Erden Zinsen tragen und das heißt Gutes schaffen soll; davon hätten wir Deutschen gerade nach dem Kriege in Zeiten des Hungers etwas zu spüren bekommen.

An dieser Stelle hätte auch auf die Opferpraxis der afrikanischen und asiatischen Gemeinden hingewiesen werden können, wo es regelmäßig ein erster großer Höhepunkt im Gottesdienst ist, wenn eine Prozession zum Altar stattfindet und jeder hier seine Gaben ablegt, die dann durch die Diakone gesammelt und für die Armen geteilt werden. In diesem Sinn fordert Herbert Krimm auch für europäische Gottesdienste ein Umdenken im Blick auf die Gabenpraxis im Gottesdienst: sie sollte viel bewusster angekündigt und viel anschaulicher durchgeführt werden, damit deutlich wird, wie das Opfer Jesu Christi im Abendmahl ein Teilen unter den Menschen freisetzt. In der Feier des Abendmahls, wo Christus sich den Seinen austeilte, hat die Diakonie also ihren eigentlichen und wahren Ursprung. Es gibt noch einzelne Gemeinden, in denen dieser Zusammenhang in der Abendmahlsfeier durch den Altar-

umgang praktiziert wird, bei dem auf der einen Seite des Altars das Brot als der Leib Christi empfangen wird, auf der Rückseite des Altars eine Gabe niedergelegt wird und auf der anderen Seite des Altars der Wein als das Blut Jesu Christi empfangen wird.

Herbert Krimm fordert: „Die Funktionen des Leibes Christi müssen in vollendetem Gleichklang miteinander und ineinander lebendig bleiben. Jedes Übergewicht der einen stört das Gleichmaß aller. Das Übergewicht der Verkündigung macht aus der Christenheit nur einen Unruheherd ständig neuer, aber leerer Formulierungen. Das Übergewicht von Liturgie und Sakrament macht aus ihr die Stätte eines zeremoniell korrekten Vollzugs. Das Übergewicht der Diakonie würde aus ihr den Tummelplatz sozialer, humanitärer, medizinischer Vielgeschäftigkeit machen.“ Der Protestantismus sei überhaupt dadurch gekennzeichnet, dass in ihm die Verbindung zwischen der sakramentalen und der diakonischen Funktion des Leibes Christi bisher noch zu undeutlich bleibe. Diese Verbindung „würde sofort deutlich werden, hätte der Diakon feste und bestimmte Befugnisse auch im sakramentalen Bereich. Die Jünger, die bei der Speisung der Fünftausend das Brot zu verteilen hatten, bieten dafür ein sinnenfälliges Beispiel. Freilich, so gibt Herbert Krimm nach der anderen Seite der christlichen Kirche noch einmal zu bedenken, der Diakon in der orthodoxen wie in der katholischen Kirche habe nur liturgische, aber überhaupt keine sozialen Funktionen. „So sei die Suche nach dem urkirchlichen Gleichgewicht allen Bekenntnissen, allen Konfessionen als Aufgabe gestellt. Diese Aufgabe gewinnt damit eine ungeheure ökumenische Bedeutung“ (Dynamik und Statik, Charisma und Institution in der Kirche und ihrer Diakonie, in: *Männliche Diakonie* 48. 1968, Heft 10, 18).

In dem schon genannten Zürcher Vortrag von 1961 weist Krimm auf Martin Bucer hin, der für ihn das ökumenische Beispiel einer Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie gegeben habe, als er im Auftrag des Königs von England ein Gutachten zur Erneuerung der anglikanischen Kirche zu erstellen hatte: „Es war nicht ein versteinertes Ritualismus, der ihm als die ernsteste Gefahr ins Auge gefallen wäre; es waren die Bettlerhorden, die durch das Land zogen und deren Zustand in so krassem Gegensatz zu dem Leben auf den adeligen Landgütern stand. Das war der eigentlich Hohn gegen Gottes Ordnung ‚in this Kingdom‘. Hier sollte der Diakon als Handlanger des Bischofs sein Tätigkeitsfeld haben. Es machte Bucer nicht die geringste Schwierigkeit, sich auf die episkopale Verfassung Englands umzustellen. Sein Diakon war zugleich Finanzverwalter und Armenpfleger des Bischofs. Das widersprach zwar jedem modernen Prinzip der sauberen Trennung der Zuständigkeiten, erklärte sich aber von selbst, wenn man bedenkt, dass von

alters her der irdische Besitz der Kirche nur als Instrument im Kampf gegen das menschliche Elend, den diese Kirche zu führen bestimmt war, gegolten hatte. Der Lebensunterhalt der Geistlichen und die Erhaltung der Gebäude kamen für ihn wie für die Urkirche erst in zweiter Linie. Ursprünglich hatte es für die Aufteilung des Kirchengutes zu seinen verschiedenen Zwecken sogar einen Schlüssel gegeben: $\frac{1}{4}$ dem Bischof, $\frac{1}{4}$ dem Klerus, $\frac{1}{4}$ den Gebäuden und $\frac{1}{4}$ den Armen. Bucer stellte sich so loyal und rückhaltlos auf die anglikanischen Verhältnisse ein, dass er dem Diakon zur Hälfte rein liturgische Pflichten zuwies, die er freilich schon vorgefunden hatte und die sich, ungleich den sozialen, auch allein weitererhalten haben. Aber indem Bucer den liturgischen Pflichten im gleichen Verhältnis die sozialen hinzufügte, erneuerte er jene altchristliche Verhältnisbestimmung 50:50, die den Diakonat bis zu den Tagen Konstantins bestimmt hatte. Der Diakon war auch dort der Gehilfe des monarchischen Bischofs gewesen, wobei ein gerüttelt Maß verschiedener Pflichten zu erfüllen war. Im Gottesdienst als Liturg ganz Gott zugewendet, hatte er es außerhalb des Gotteshauses nur mit dem menschlichen Elend in seinen verschiedenen Formen zu tun. Wäre er nur Liturg gewesen, hätte er vielleicht in musikalische Ästhetik versinken oder in einem Rausch mystischer Erlebnisse untergehen können. Wäre er nur Fürsorger gewesen, hätte er sich vielleicht in der Routine seiner täglichen Arbeit verloren. Vom einen sollte er sich beim andern erholen, bei dem einen die Kraft gewinnen zum andern, und in der Ausübung beider Seiten seines umfassenden Amtes sollte wiederum das Wesen seiner Kirche Gestalt gewinnen“ (a.a.O., 66 f. [im vorliegenden Band: 135]).

Wenn auf diesen Zürcher Vortrag hin eine Kontroverse zwischen Herbert Krimm und Heinz-Dietrich Wendland über den Begriff der „gesellschaftlichen Diakonie“ ausbrach, der im „Deutschen Pfarrerblatt“ ebenso wie in der „Zeitschrift für evangelische Ethik“ ausgetragen wurde, so scheint mir nicht das der eigentliche Streitpunkt gewesen zu sein, als habe Diakonie für Krimm nur eine kirchliche Seite, während Wendland zusammen mit Wolfgang Schweitzer auf die gesellschaftliche und soziale Dimension von Diakonie aufmerksam zu machen versuchten. Schon Jahre zuvor hatte Krimm in einem Karlsruher Gemeindevortrag den Irrtum Wicherns im 19. Jahrhundert darin gesehen, dass er die soziale Not nur als eine Frage der inneren Mission und der Erweckung angesehen habe, während Karl Marx die gesellschaftlichen Verhältnisse der sozialen Not tiefer durchschaut und programmatischer gestaltet habe als Wichern. Der eigentliche Streitpunkt scheint mir nach der erneuten Lektüre der Aufsätze darin zu bestehen, dass Krimm die Rede von einer „gesellschaftlichen Diakonie“ als Flucht vor der wahren Not der Diako-

nie ansah, dass sie ihren Zusammenhang zur Liturgie und zum Abendmahl verloren habe und damit ihren Herzschlag verloren habe. Deshalb fragt Krimm ja auch kritisch bei Wendland und Schweitzer an: „Warum spricht man nicht von der Zusammengehörigkeit der Diakonie mit der Liturgie, mit dem Gebet, mit dem Gotteslob, mit dem Offertorium, mit den Liedern des Dankes, mit der Feier der Realpräsenz im heiligen Abendmahl? Ja, warum nicht?“ Wenn die Diakonie nicht mehr ihre Verwurzelung in der Liturgie hat, dann mag sie so gesellschaftlich, so europäisch, so global wie nur möglich gedacht werden, sie ist in Wahrheit tot, auch wenn ihr Körper bzw. ihre Institution noch einige Jahre oder Jahrzehnte hektisch zuckt.

Wie könnte die Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie wieder belebt werden, wenn man den Vorschlägen von Herbert Krimm heute folgen würde? Sieben Thesen gebe ich abschließend zu bedenken:

1. Liturgie und Diakonie brauchen eine gegenseitige Verwurzelung. Ist die Diakonie nicht mehr im christlichen Gottesdienst verwurzelt, droht einerseits dem Gottesdienst ein liturgischer Leerlauf und andererseits der Diakonie eine soziale Vielgeschäftigkeit.
2. Eine Diakonie, die nicht mehr in der Liturgie verwurzelt ist, gleicht einem vielleicht sehr imposanten Baum, der eine Weile noch blüht und Früchte trägt, in Wahrheit aber schon dem Tod geweiht, weil an der Wurzel bereits abgestorben ist.
3. Ein sinnenfälliger Ausdruck für die Verwurzelung der Diakonie in der Liturgie ist das Offertorium, d.h. die liturgisch geordnete, möglichst wirksam gestaltete Darbringung der Gaben durch die Gemeinde.
4. Ein weiterer sinnenfälliger Ausdruck für die Verwurzelung der Diakonie in der Liturgie ist die ebenso liturgische wie soziale Ausrichtung des Diakonamtes, gleichgültig ob Diakon oder Diakonin von der Gemeinde nun hauptamtlich, nebenamtlich oder ehrenamtlich angestellt sind.
5. Aufgabe von Diakon oder Diakonin in der Liturgie sind die Gestaltung des diakonischen Fürbittgebets, die aktive Beteiligung am Abendmahl wie die Vorbereitung und Durchführung der Gabendarbringung.
6. Aufgabe von Diakon und Diakonin im alltäglichen Handwerk der Diakonie sind die sinnvolle, möglichst effektive Verwendung der liturgisch dargebrachten Gaben und die daraus sich ergebende Reflexion und Gestaltung sozialer Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft.
7. Die Liturgie ist der Herzschlag der Diakonie, die Diakonie der Handschlag der Liturgie.

Kaum ein anderer Theologe im 20. Jahrhundert war wohl so prädestiniert dazu, die Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie in Erinnerung zu

rufen, zu durchdenken und praktisch zu erproben wie der in Liturgiewissenschaft promovierte und habilitierte Herbert Krimm, der durch die Not der Nachkriegszeit und das Elend der Vertriebenen in die Probleme der Diakonie verwickelt wurde, um dann als Schlierbacher Gemeindepfarrer und als Ordinarius für Diakoniewissenschaft in einem großen biblischen, kirchengeschichtlichen, praktisch-theologischen und ökumenischen Spannungsbogen die Zusammengehörigkeit von Liturgie und Diakonie zu seinem Lebensthema zu machen.

Als er 1970 emeritiert wurde, brach er noch einmal auf, um nunmehr den Zusammenhang von Liturgie und Diakonie als Anstaltspfarrer in der Nervenklinik von Landeck in der Pfalz wahrzunehmen: diakonische Seelsorge im Einzelgespräch und in der Gruppe eines Zimmers mit den Kranken und dann am Sonntag die Feier des Gottesdienstes und des Abendmahls: „Christi Leib und Blut“ für die, die an den Rand der Gesellschaft gerückt sind und nunmehr in die Mitte des Heils geladen werden: „Das stärke und bewahre dich im rechten Glauben zum ewigen Leben!“

PAUL PHILIPPI

Um eine reale Präsenz der Gemeinde in der säkularisierten Gesellschaft – Ein Lebensbild des Professors Dr. Herbert Krimm (1905-2002)

Der Auftrag, den ich für heute empfangen habe, lautete, vor Ihnen ein Lebensbild des Mannes zu entwerfen, zu dessen Gedenken wir heute zusammengekommen sind. Dass sich nun, nach den vorangegangenen Würdigungen, auch Wiederholungen ergeben werden, bitte ich freundlich zu ertragen.

Herbert Krimm war ein Sohn des kaiserlich-königlichen Habsburgerreichs. Dies erstreckte sich zur Zeit seiner Geburt von Ostgalizien und der Bukowina (die heute beide zur Ukraine gehören) bis nach Vorarlberg, und von Bosnien-Herzegowina bis nach Teschen in polnisch Schlesien. Die Lebensluft dieses weiten Raums hat Herbert Krimm geprägt. Sein Vater und einer seiner Großväter waren Offiziere. Andere Vorfahren kamen aus dem deutschen Handwerkerstand Mährens. Erfahrungen aus dieser Welt und Charakterzüge, die man für die Berufe beider Ahnenreihen als typisch anzusehen pflegt, sind im Wesen Herbert Krimms prägnant hervorgetreten. Disziplin, Ordnung und strategischer Weitblick kennzeichnen sein berufliches Wollen auf der einen Seite, auf der anderen Seite die gewissenhaft gebrauchte Arbeitskraft mit dem Willen, jedes Werkstück nur vollendet abzuliefern. Wer sich an die Predigt über den Hauptmann von Kapernaum erinnert, die Krimm einmal während der 1960er Jahre in unserem Universitätsgottesdienst hielt, („... denn ... *ich habe Soldaten unter mir; und wenn ich zu einem sage: Geh hin!, so geht er; und zu einem andern: Komm her!, so kommt er ...*“), wer sich an diese Predigt erinnert, wird wohl auch noch wissen, wie betont der Prediger Krimm damals, ganz gegen den Zeitgeist gerade jenes Jahrzehnts, auch dem Respekt vor den Tugenden des Soldatenstandes das Wort redete. Es war nicht Krimms Sache, den Mantel nach dem Wind zu drehen. Darum blies ihm der Wind denn auch manchmal steif ins Gesicht. Aber er stand kantig zu seinen Überzeugungen. Auch gegen den Wind. – Freilich: an Alt-Österreich erinnerte auch die lebenswürdig überlegene Selbstironie, mit der Krimm das Gespräch würzen konnte, wenn es auf ihn zu reden kam.

Seine ersten Lebensjahre verbrachte Herbert Krimm in der Garnisonsstadt Przemysl. Während des Ersten Weltkriegs lebte die Familie dann in Brünn und Wien, um schließlich bei Salzburg ein Refugium zu finden. Die Jahre bis zur Reifeprüfung waren hier, materiell wie atmosphärisch, von der

Not des verlorenen Kriegs bestimmt. Der Respekt vor der Art, wie seine Eltern mit dieser Not umgingen, hat seinen Umgang mit materiellen Gütern bis ins Alter geformt. Wanderungen mit seiner Pfadfindergruppe und erwachendes ästhetisches Erleben kennzeichnen die Schülerjahre. Wanderungen, mit und ohne Gitarre, liebte er auch in den späteren Jahrzehnten seines Lebens, in denen zum Wandern dann auch die Liebe zum Reiten hinzu kam.

Das Studium der Theologie führte Krimm zunächst nach Wien, wo die Persönlichkeiten des Kirchenhistorikers *Karl Völker* und des Osteuropahistorikers *Hans Koch* ihn stark beeindruckten – letzterer, selbst ein Osteuropäer mit abenteuerlichem Lebenslauf, trat nach dem Zweiten Weltkrieg nicht nur wieder in Krimms Wirkungskreis, sondern kam auch mit Adenauers Russlandpolitik in aktive Berührung. Es folgten Semester in Kiel und in Zürich. In Kiel packte den Studenten Krimm die Begegnung mit der deutschen Minderheit in Dänemark und mit der schwedischen Kirche Nathan Söderbloms. In Zürich beeindruckte ihn *positiv* Emil Brunner und *kritisch* (um nicht zu sagen *negativ*) die liturgische Leere des reformierten Kirchenraumes und Gottesdienstes. Dass die Wirkung des Gottesdienstes ausschließlich von der Fähigkeit des Predigers abhing (Krimm spricht von dessen *Willkür!*), das schien schon dem damaligen Studiosus bedenklich. Auch fand er – ich zitiere – „in solchen Räumen ... könne höchstens *über* etwas (aber von etwas weit Entferntem, hier gar nicht Vorhandenem) die Rede sein, nicht aber könne dieses Etwas selbst unsichtbar in der Mitte weilen“.

Sein Studium beendete Krimm nach acht Semestern; wieder in *Wien*. Hier trat er auch sein Vikariat an, das nicht weniger als neun Jahre dauerte. Diese lange „Lehrlingszeit“ machte den spätern *praktischen Theologen* zunächst zu einem *theologischen Praktiker* im besten Sinne des Wortes: Er nützte die große Freiheit, die ihm an der Wiener evangelischen Zentralkirche in der Dorotheergass'n gelassen wurde, dazu aus, „handwerklich“ ausgearbeitete und „strategisch“ durchreflektierte Konzepte pfarramtlicher Arbeit zu verwirklichen – so, wie er das Jahre später auch als *Kriegspfarrer*, als Gemeindepfarrer in *Schlierbach* und als Klinikpfarrer in der Pfälzer *Landeck*, *mutatis mutandis*, wieder neu aufnehmen und zu überzeugenden Lösungen führen konnte. So verschieden diese vier Epochen seines Lebens als Geistlicher auch waren: Bei allen vieren beeindruckt die überzeugende Klarheit, mit der er seine Aufgabe eigenständig konzipierte und dann auch ausgestaltete. In seiner Autobiografie bezichtigt sich Krimm des Mangels an Geduld zum wissenschaftlich durchargumentierten Detail. Selbst wenn wir dem Praktischen Theologen Krimm zubilligen wollten, dass ihn als theologischen Lehrer in erster Linie die Vermittlung der großen strategischen Linie und die Zielansprache beschäftigte, müssen wir

dem theologischen Praktiker den Preis einer mustergültig und bis ins Einzelne durchdachten und in die Praxis umgesetzten Detailarbeit zuerkennen. Dieses für seine Zeit in Wien, für die im Kriegspfarramt, für die in Schlierbach und in der Landeck zu erörtern, wäre für die Vikarsausbildung und für Aufbau-seminare durchaus zu empfehlen. Und das gilt ebenso für manches aus Krimms Predigt- und Seelsorgearbeit, wie für Kindergottesdienst, für den Religionsunterricht und den Umgang mit der Jugend.

Aber sein Lebensweg führte ihn zunächst in andere Richtung. Bildungsreisen und Jugendarbeit hatten Krimm mit den Gründern des Berneuchener Bundes und der Michaelsbruderschaft in Kontakt gebracht. Hier verstärkte sich seine Überzeugung, dass geordnete liturgische Formen dem Wesen des christlichen Gottesdienstes angemessen seien, dass sich dieses Wesen nur vom Abendmahl her erschließt, dass von daher auch der Kirchenbau, ja die Selbstzucht des einzelnen Christen geformt werde und dass auch die psychologische Wirkung aller dieser Komponenten in die theologische Reflexion und in die kirchliche Praxis mit einfließen müssen. Aus solchen Zusammenhängen entwickelte sich – verbunden mit seiner immer schon vorhandenen Liebe zur Geschichte, insbesondere der Geschichte Österreichs – das Thema seiner Dissertation, die er bei Karl Völker einreichte: *Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571*. In dieser Arbeit vereinigte er die beiden Elemente, die sein Denken bis dahin vornehmlich beschäftigt hatten: Die *Liebe zur Geschichte* – und der *Wille, im Gottesdienst „Gehalt und Gestalt“ zu vereinen*. Diesem Bestreben galten dann auch seine Jahre bis 1936, in welchem er durch den Gustav-Adolf-Verein berufen wurde, das Franz-Rendtorff-Haus in Leipzig zu leiten, ein Heim für Studenten aus der evangelischen Diaspora, hauptsächlich der aus Osteuropa.

Krimms Wechsel nach *Leipzig* war motiviert auch durch seine Verlobung mit der Traunsteinerin *Bertha Rohde*, die in Heidelberg studiert hatte. Seine Leipziger Stellung bot Krimm die Möglichkeit der Familiengründung. Auf die Begegnung mit dem Nationalsozialismus, die ihm Leipzig ebenfalls brachte, war er durch einen früheren Semesteraufenthalt im Jahre 1933 vorbereitet, mehr aber noch gerüstet durch die Wiener Freundschaft mit dem deutschen Diplomaten *Hans Bernd von Haeften*, einem überzeugten, ernsten Christen, der zum Kreisauer Kreis gehörte und der zehn Jahre später zu den Opfern des Zwanzigsten Juli zählte. Bei *Alfred Dedo Müller* habilitierte sich Krimm mit der Arbeit: *Der Gottesdienst, Gehalt und Gefüge*. Seine *venia legendi* konnte er freilich nicht ausüben, da er als Theologe nicht an dem dafür vorgeschriebenen Dozentenlager teilnehmen durfte.

Von seinem Leipziger Dienst her erlebte Krimm die, wie er sagt, „verheerenden“ kirchlichen Auswirkungen des Nationalsozialismus in den deutschsprachigen Kirchen des Auslands. Von seinem Dienst her entstanden auch erste Kontakte zu *Eugen Gerstenmaier*, der unter Bischof *Theodor Heckel* im Kirchlichen Außenamt arbeitete, wo, zur Schonung der Auslandsgemeinden, der Spagat und Balanceakt von Widerstand und Anpassung versucht wurde. *Schon während dieser Zeit* (bis 1939), erst recht aber von 1940 an, als Krimm zunächst als Soldat, dann als Militärpfarrer eingezogen worden war, hielt die Verbindung mit Hans Bernd von Haefen. Dieser nahm auf die militärischen Wege Krimms in Norwegen und auf dem Balkan aktiv Einfluss. Das Kriegsende erreichte ihn dann an der Westfront, wo er schließlich als amerikanischer Gefangener ein knappes Jahr lang Lazarettgeistlicher wurde. Es ist spannend, zu verfolgen, wie sich dabei der Übergang vom Seelsorger und Liturgiker, der die Gottesdienste (und die dafür von ihm erarbeiteten Grundsätze) der Lazarettbaracke anpasst, hin zum diakonischen Amt vollzieht, oder vielmehr, wie die Verbindung von Liturgie und Diakonie bei Krimm zustande kommt. Und als er im April 1946 aus der Gefangenschaft frei wird, erreicht ihn der Ruf Eugen Gerstenmaiers, im neu gegründeten Hilfswerk der Evangelischen Kirche Verantwortung zu übernehmen.

„Kirchlicher Wiederaufbau“ hieß die Abteilung, die Krimms Leitung anvertraut wurde. Ging es dabei zunächst um die Errichtung von Bartning'schen Notkirchen (deren Gestaltung Krimms Auffassung vom Gottesdienst sehr entgegenkam), ging es um den Druck von Bibeln und Gesangbüchern, so weitete sich das Aufgabengebiet explosionsartig durch die Einbeziehung wirtschaftlich-sozialpolitischer Überlegungen. Warum z.B. im Ausland gedruckte Bibeln *einführen*, wenn doch in Deutschland Arbeitskräfte brach lagen, die aus eingeführter Zellulose Papier herstellen konnten, auf dem andere deutsche Arbeiter dann die Bibeln drucken konnten? *Veredelungswirtschaft* hieß das Programm, mit dem das Hilfswerk über herkömmlich kirchliche Verantwortungsbereiche bewusst hinausging. Wohnungsbau für Vertriebene! *Hilfskomitees* wurden gegründet: In ihnen sollten Ostdeutsche, die ihre Heimat verloren hatten, ihre Identität wiederfinden können. Diese Hilfskomitees waren konzipiert als „*Wichern II*“, d.h. als *Assoziationen von Hilfsbedürftigen*, wie sie seinerzeit Wichern wohl vorgeschwebt hatten, nicht aber hatten verwirklicht werden können.

Im Unterschied freilich zu Wicherns *Innerer Mission* war das Hilfswerk 1945 als ein zur „verfassten Kirche“ gehörendes Werk gegründet worden. Seine Gründer legten Wert darauf, dass Diakonie eine „Lebens- und Wesensäußerung der Kirche“ *selbst* sei; dass also nicht nur Vereinen und Anstalten

„christliche Liebestätigkeit“ anvertraut ist, sondern dass gerade auch den gewöhnlichen landeskirchlichen Gemeinden außer der Sorge für die Predigt des Evangeliums aufgetragen ist, auch *Hilfs- und Schutzgemeinschaft* zu sein, gerade für die, die sich in Not befinden. Damit sollte ein *verändertes*, ein *körperschaftliches* Selbstverständnis in der Kirche implantiert werden, wodurch die Kirche in erhöhtem Maße auch zu politischer Mitverantwortung herausgefordert war. *Nicht zufällig* hatte sich darum Gerstenmaier, der Träger dieses Konzepts, 1949 ganz in die Politik abgesetzt. (*Mehr zufällig* war nur die Wahl der Partei, in deren Rahmen er es tat.)

Krimm aber, zum Nachfolger Gerstenmaiers aufgestiegen, versuchte weiter im Rahmen des Hilfswerks, die Vision der diakonischen Kirche praktisch umzusetzen, und das hieß, diese Vision des Neuanfangs von 1945 durch die Reibungen der zunehmenden Restauration hindurch zu steuern. Dass dazu theologische Grundsatzarbeit nötig war, war längst klar geworden. Im Westerwald hatte das Hilfswerk die Sozialakademie Friedewald gegründet. Und doch blieben die angehenden Theologen, auf die in der Gemeinde oder in Anstaltsleitungen diakonische Verantwortung zukam, während ihres Studiums vom Konzept und von den praktischen Aufgaben einer diakonischen Kirche unberührt. Praktische Theologie bedeutete für den normalen Studierenden der Theologie *Homiletik* und *Katechetik*, am Rande kam gerade die Lehre von der Seelsorge, die *Poimenik*, auf; *Liturgik* wurde kaum angeboten (erst recht also auch nicht gehört), *Diakonie* aber kam in keiner Prüfungsordnung vor. Und eventuelle künftige kirchliche/diakonische Mitarbeiter aus anderen Fakultäten (Pädagogen, Mediziner, Sozialwissenschaftler) hatten keine Gelegenheit, während ihrer Hochschulzeit das Spezifische kirchlichen Sozialengagements kennen zu lernen. So entstanden der Plan und der 4-Semester-Lehrplan für ein *Diakoniewissenschaftliches Institut*, das dann 1954 unter dem Rektorat von Edmund Schlink in Heidelberg verwirklicht werden konnte.

Der Errichtung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg kamen zwei Umstände entgegen: Einmal erhielt das Land Baden-Württemberg schon seit 1925 ein Caritaswissenschaftliches Institut an der katholischen Theologischen Fakultät von Freiburg. (Ein entsprechendes evangelisches Institut hatte es unter Professor Seeberg in vernationalsozialistischer Zeit wohl an der Berliner Universität auch gegeben. 1954 aber lag deren ehemaliger Standort in Ostberlin. An eine Wiederbelebung dort war natürlich nicht zu denken.) Jedoch – und dieses war der zweite Umstand, der der Errichtung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg zugute kam, – die Theologische Fakultät der hiesigen Universität hatte Krimms Leipziger Habilitation aus dem Jahr 1938 schon zwei Jahre zuvor anerkannt. Krimm

gehörte 1954 also zum Lehrkörper. Diese beiden Umstände legten es daher nahe, die neue evangelische Entsprechung zum Freiburger Caritaswissenschaftlichen Institut in Heidelberg anzusiedeln. Auch gelang es Krimm, die Bibliothek des ehemaligen Seeberg'schen Instituts für Sozialarbeit und Wissenschaft der Inneren Mission aus Berlin nach Heidelberg zu überführen.

Somit begann der Aufbau und Ausbau der Institutsarbeit, der an anderer Stelle wiederholt geschildert worden ist. Heidelbergs „DWI“ (die Abkürzung hat sich schnell eingebürgert) sollte einerseits das praktisch-theologische Fach *Diakonie* für alle theologischen Fakultäten exemplarisch entwickeln, und es sollte andererseits die Forschung auf diesem so weit gespannten Arbeitsgebiet kirchlicher Verantwortung in Gang bringen (endlich in Gang bringen!), und schließlich sollte es speziell Interessierten und Engagierten Studien- und Arbeitsmöglichkeiten bieten. Die Schilderung dieses Institutsausbaus ist für die Charakterisierung von Krimms „strategischer“ *Arbeitsweise* wichtig. Zum biografischen Bericht aber, den ich hier zu geben habe, gehört es, zu erwähnen, dass Krimm die Institutsarbeit erst von der Stuttgarter Hilfswerk-Zentrale aus leitete, dann, seit 1957, vom (bereits erwähnten) Schlierbacher Pfarramt aus, und schließlich vom Amt des Generaldechanten der Bundeswehr aus Bonn. Auf diese letzte kurze Etappe sah Krimm nicht gerne zurück. Sein Weggang aus Stuttgart aber war anlässlich der Zusammenführung von *Innere Mission* und *Hilfswerk* mit seinem Mitstreiter Dr. Paul Collmer genau abgestimmt worden, und die Ausgestaltung seiner Schlierbacher Pfarramtstätigkeit war zu einem wirklichen Meisterstück geraten. Die Rundkapelle in der Orthopädischen Klinik, die er mit dem Architekten Hauss errichten durfte, kann als ein Denkmal seines liturgisch-diakonischen Wollens gelten. Diese Kapelle zu studieren und zu meditieren, sei jedem Heidelberger empfohlen. Als dann der Leiter des DWI – ebenso wie der des Caritaswissenschaftlichen Instituts in Freiburg – zum Ordinarius wurde, konnte sich Krimm ganz der Institutsarbeit widmen, eingeschlossen die Pflichten gegenüber der Gesamtuniversität, die er sehr ernst nahm. Während der Jahre 1968-71 hat er unter diesen Pflichten, die ihm fast wie ein Dienst an der Front vorkamen, auch ernsthaft gelitten. Aber die Arbeit, die Krimm im Schlierbacher Pfarramt vorher aufgebaut hatte, wurde nach seinem Weggang dort von drei (!) Pfarrern übernommen.

Krimms Emeritierung im Jahr 1970 bedeutete für ihn nicht die Zur-Ruhe-Setzung. Fast möchte man sagen: Im Gegenteil. Hatte er schon als aktiver Professor Vertretungsdienste in diakonischen Problemfeldern übernommen (z.B. in der Strafvollzugsanstalt Bruchsal), so verwirklichte er nun (nun wieder!), worum es ihm im ganzen Leben gegangen war: Eine Gemeindebildung

als eine Hilfsgemeinschaft „auf Tuchfühlung“, bei der die Sammlung um das Herrnmahl das „tragfähige Heimatgefühl“ verleiht. Krimm trat in den Dienst der pfälzischen Nervenlinik Klingenstein in der Landeck und baute den bis dahin nur linker Hand besetzten Pfarrdienst zu einem Krankenhauspfarramt aus, in dem alles, was ihn als Theologe bewegt hatte, konkrete Gestalt annahm – vom Grundkonzept an bis zur klugen Anpassung an das durch die Gegebenheiten erforderliche Detail. Es kann, meine ich, niemanden geben, der von der Geschlossenheit dieses verwirklichten Konzeptes nicht beeindruckt wäre. Auch dies verdient, ich wiederhole das, in Aufbauseminaren studiert zu werden.

Als Krimm Klingenstein nach sechs Jahren verließ, war er 72 Jahre alt. Er konnte nicht hoffen, dass die von ihm entfaltete Arbeit in seinem Sinne weitergeführt würde. Es fehlte auch da der von ihm im Protestantismus so oft vermisste Wille zur Kontinuität.

Wer Krimms Selbst-Lebensbeschreibung liest, wird stark bewegt von der Intensität, mit der er als Student und später die Begegnung mit einer Fülle von Personen erlebt und verarbeitet hat. So müsste am Schluss auch mehr als nur ein Wort über all die Menschen stehen, die ihm nahe standen. Das gilt natürlich in erster Linie von seiner Familie; von seiner Frau, die ihm im Tode um acht Jahre vorangegangen ist, von der Tochter und den drei Söhnen, deren Jüngster, Herbert Krimm junior, in den geliebten Bergen verunglückte und bei dem nun auch beide Eltern, Bertha und Herbert Krimm senior, am Traunsteiner Friedhof ruhen. Auch die Pfarrfamilie und ihr kulturelles und geistliches Leben gehörte wesentlich zu dem Bild des Pfarrdienstes, das Krimm vorschwebte und das er mit seiner musisch reich begabten Familie auch einbrachte. Freundschaften, gepflegte Geselligkeit: das alles gehörte für Krimm mit zur Überwindung des *bloßen Verbalismus* in der Kirche. Was er vom Gottesdienst im Besonderen sagte, galt in seiner Auffassung ganz gewiss vom Gemeindeleben als Ganzem: „Die Menschen müssen spüren, dass hier nicht nur *über etwas gesprochen* wird, sondern dass hier etwas *geschieht*.“ Gottesdienst wie Gemeindegewandung sind ein *Ereignis*, das *stattfindet*, nicht nur eines, über das *gesprochen* wird, weil „es eben *nicht stattfindet*“. Krimm war (*sit venia verbo*) an einer Realpräsenz der *Gemeinde* in der zivilen wie in der politischen Gesellschaft gelegen.

In den letzten schweren Jahren seines hohen Alters hat er sich dann in geistlicher Selbstzucht, die nach ihm *auch* eine Frucht liturgischer Disziplin ist, demütig darauf vorbereitet, zu schauen, was er geglaubt hat. Als junger Mann hatte er in ein Exemplar seiner Dissertation, das in der Familie blieb, die Verse geschrieben:

Buch und Mensch und Geist und Kraft,
Zeit und Ort und Art,
heilig offne Wissenschaft
insgeheim verwahrt,
dieses alles im Verein
sei dir aufgegeben.
Immer mög's das Ganze sein,
immer sei's das Leben.

ARTHUR HERMANN

Bibliografie Herbert Krimm

1. Buchveröffentlichungen

1. Die Agende der Niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571, Wien: Manz 1933. 119 S. (Sonderdruck aus: Jahrbuch der Gesellschaft für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 55. 1933, 3-64; 57. 1935, 51-70), Dissertation.
2. Der Gottesdienst, sein Gehalt und sein Gefüge. Leipzig, Theologische Fakultät, 1938 (umhabilitiert Heidelberg 1952), nichtveröffentlichte Habilitationsschrift.
3. Der Bote aus der Heimat. Ein Büchlein von unserem irdischen und ewigen Vaterhaus, Kassel: Stauda 1947, 110 S.
4. Diakonie der Kirche. Von Herbert Krimm, Walter Künneth und B. Dyroff, Nürnberg: Landesverband der Inneren Mission in Bayern 1948, 38 S.
5. Die Kirche in der Öffentlichkeit. Eugen Gerstenmaier, Herbert Krimm, Christian Berg, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1948, 76 S.
6. Gang durch das Jahr. Predigten auf das Kirchenjahr, Stuttgart: Steinkopf 1959, 142 S.
7. Christos Diakonos. Ursprung und Auftrag der Kirche. Drei Vorträge. Heinz-Dietrich Wendland, Arthur Rich, Herbert Krimm, Zürich: EVZ-Verlag 1962, 68 S.
8. Beistand. Die Tätigkeit des Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland für Vertriebene und Flüchtlinge nach 1945. Eine Darstellung und Dokumentation, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1974, 126 S.

2. Herausgeberschaft

1. Das Antlitz der Vertriebenen. Schicksal und Wesen der Flüchtlingsgruppen. In Selbstdarstellungen, Stuttgart: Steinkopf 1949, 267 S.
2. Das diakonische Amt der Kirche, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1953, 546 S.
3. Das diakonische Amt der Kirche im ökumenischen Bereich, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1960, 219 S.

4. Quellen zur Geschichte der Diakonie. Bd. 1. Altertum und Mittelalter, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1960, 169 S.
5. Quellen zur Geschichte der Diakonie. Bd. 2. Reformation und Neuzeit, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1963, 534 S.
6. In oriente crux. Versuch einer Geschichte der reformatorischen Kirchen im Raum zwischen der Ostsee und dem Schwarzen Meer. Von Benno Geissler und Günther Stökl, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1963, 446 S.
7. Heidelberger Predigten. Neue Folge. 1962/1963, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1963, 92 S.
8. Das diakonische Amt der Kirche. 2., überarbeitete Auflage, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1965, 606 S.
9. Quellen zur Geschichte der Diakonie. Bd. 3. Gegenwart, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1967, 352 S.
10. Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaften, Stuttgart 1970, 120 S. (Schriftenreihe des Diakonischen Werkes zur Sozial- und Jugendhilfe 2).
11. Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1984, 202 S.

3. Aufsätze in Zeitschriften und Sammelwerken

1. Die Katholizismus-Frage vor der evangelischen Kirche, in: Allgemeine evangelisch-lutherische Kirchenzeitung 67. 1934, 242, 246, 293.
2. Die Liturgik der Reformation, in: Monatshefte für Gottesdienst und kirchliche Kunst 39. 1934, 209-218.
3. Die Reformation der Liturgik, in: Monatshefte für Gottesdienst und kirchliche Kunst 39. 1934, 311-321.
4. Zeit und Raum als Grundlage liturgischen Handelns, in: Monatshefte für Gottesdienst und kirchliche Kunst 40. 1935, 120-128.
5. Das Volk, der Staat und der christliche Glaube, in: Zeitwende 12. 1935/36, 53-56.
6. Der weihnachtliche Gottesdienst, in: Evangelische Jahresbriefe, 1936. Weihnachtsbrief, 9-15.
7. Kirchenchor und singende Gemeinde, in: Die Evangelische Diaspora 19. 1937, 38-42.
8. Fluß und Grenze der Konfessionen, in: Die Evangelische Diaspora 20. 1938, 209-221.
9. Geschichtsschreibung und -betrachtung im Zeichen des Volkstums, in: Deutsches Christentum 3. 1938, Nr. 50.

10. Die Ordnung der Deutschen Messe, in: *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* 43. 1938, 14-19.
11. Auslandsdeutschtum und evangelische Kirche, in: *Zeitwende* 15. 1938/39, 749.
12. Die vierte Bitte und die Diaspora, in: *Zeitwende* 15. 1938/39, 420-423.
13. Eine Diasporakirche im Kreuzfeuer, in: *Zeitwende* 15. 1938/39, 692.
14. Ein Pfarrer stirbt für sein Volk. S. L. Roth, in: *Zeitwende* 15. 1938/39, 502-506; *Kirchliche Blätter* 31. 1939, 375.
15. Das heilige Abendmahl in der lutherischen Stadtkirche zu Wien, in: *Der Quäker. Monatshefte der Deutschen Freunde* 16. 1939, 77-89.
16. Evangelische Kirche zwischen Deutschen und Slawen, in: *Die Junge Kirche* 7. 1939, 41-53.
17. Kirche und Konfessionen, in: *Sächsisches Kirchenblatt N.F.* 3. 1939, 140.
18. Klärung in der Diaspora, in: *Glaube und Volk in der Entscheidung* 8. 1939, 41-53.
19. Österreichische Liturgiegeschichte 1930-1936, in: *Monatsschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst* 44. 1939, 36-46.
20. Stephan Ludwig Roth, der Schwabenkönig, in: *Deutsches Pfarrerberblatt* 43. 1939, 418.
21. Wie bieten wir unseren Gemeinden die Sakramente dar?, in: *Sächsisches Kirchenblatt N.F.* 3. 1939, 217-219, 225-227.
22. 100 Fragen und eine, in: *Neue Evangelische Kirchenzeitung* 56. 1940, 90.
23. Die Kirche der Heimat, in: *Auslandsdeutschtum und Evangelische Kirche* 9. 1940, 97-126.
24. Bericht vom Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland, in: *Zeitwende* 18. 1946/47, 183-186.
25. Welt und Überwelt im Dasein der Kirche, in: *Zeitwende* 18. 1946/47, 644-653.
26. Das Achtfache an Wirkung. Ökumenische Hilfeleistungen, in: *Für Arbeit und Besinnung* 1. 1947, Nr. 10, 4-5; Nr. 12, 3-4.
27. Hilfe zum Leben, in: *Zeitwende* 19. 1947/48, 440-441.
28. Die „Neubürger“ der Kirche, in: *Neubau* 2. 1947, 272-278.
29. Zur theologischen Grundlegung des Hilfswerkes der Evangelischen Kirchen in Deutschland, in: *Für Arbeit und Besinnung* 2. 1948, Nr. 22, 10.
30. De ministerio ecclesiastico. Betrachtungen zu Artikel V der Confessio Augustana, in: *Für Arbeit und Besinnung* 2. 1948, 494-499, 515-522.

31. Die Ämter und Dienste der Kirche, in: Kirche in der Öffentlichkeit, Stuttgart 1948, 23-59.
32. Die Notkirche, in: Zeitwende 20. 1948/49, 24-37.
33. Selbstbesteuerung der Christenheit, in: Zeitwende 20. 1948/49, 441-444.
34. Bericht aus Deutschland, in: Politische Rundschau 3. 1949, Nr. 4, 234-238.
35. Kirche und Innere Mission, in: Amt und Gemeinde 3. 1949, 167-168.
36. Der Staatssekretär. Versuch eines abschließenden Wortes zum „Fall“ Weizsäcker, in: Zeitwende 21. 1949/50, 450-455.
37. Theodor Zöckler, in: Zeitwende 21. 1949/50, 639-644.
38. Das diakonische Amt der Kirche, in: Deutsches Pfarrerblatt 50. 1950, 492-493, 521-523, 583-584, 611-612, 645-646, 681-682.
39. Das Hilfswerk in den Jahren 1945-1948, in: Das Hilfswerk 1950, Nr. 44, 5-8.
40. Hilfswerk 1950, in: Mitteilungen aus dem Hilfswerk der Evangelischen Kirchen in Deutschland 1950, Nr. 34, 3.
41. Die Kirche als dienende Macht, in: Das Hilfswerk 1950, Nr. 44, 1-4.
42. Um die „Rentabilität“ des Pfarrers, in: Das Hilfswerk. Mitteilungen aus dem Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutschland 1950, Nr. 35, 11.
43. Ein neuer Stil des Pfarrhauses, in: Deutsches Pfarrerblatt 50. 1950, 42.
44. Der letzte Ritter. Carl von Manteuffel auf Katzdangen, in: Zeitwende 22. 1950/51, 159-161.
45. Unvollendetes Erbe. Die Väter der Diakonie in Deutschland, in: Zeitwende 22. 1950/51, 391-398.
46. Nochmals: Das Amt des Diakons, in: Für Arbeit und Besinnung. Halbmonatsschrift für die Evangelische Landeskirche in Württemberg 5. 1951, 379-383.
47. Das Antlitz Christi, in: Zeichen der Zeit 1951, H. 5, 178-179.
48. Das Diakoniat im inneren Aufbau der Gemeinde, in: Deutsches Pfarrerblatt 51. 1951, 638-640, 668-669.
49. Sic et non. Betrachtungen zu den Beschlüssen der Hamburger Synode, in: Deutsches Pfarrerblatt 51. 1951, 353-355, 361-362.
50. Die Stunde der Entscheidung, in: Das Hilfswerk 1951, Nr. 47, 1.
51. Aufruf und Antwort. Die Auslandsspenden für Deutschland, in: Christ und Welt 5. 1952, Nr. 52, 6.
52. Der Christ in der Illustrierten, in: Christ und Welt 5. 1952, Nr. 10, 4.
53. Vom Geist einer künftigen Europa-Armee, in: Christ und Welt 5. 1952, Nr. 30, 2.

54. Investitionen, in: *Christ und Welt* 5. 1952, Nr. 37, 7.
55. Knigge im Ausland. Charakteristik der Deutschen im Ausland, in: *Christ und Welt* 5. 1952, Nr. 24, 7.
56. Kollektenempfehlung, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 52. 1952, 365.
57. Schach dem Luxus, in: *Christ und Welt* 5. 1952, Nr. 7, 7; *Deutsches Pfarrerblatt* 52. 1952, 105-107.
58. Innerdeutsche Umsiedlung und sozialer Friede, in: *Das Hilfswerk* 1952, Nr. 64, 7.
59. Was tut die Kirche?, in: *Christ und Welt* 5. 1952, Festsausgabe, 30.
60. Wir alle sind ärmer geworden. Zum Tode D. Dr. Karl Hartensteins, in: *Das Hilfswerk*, 1952, Nr. 67, 3.
61. Das Diakonat in der frühkatholischen Kirche, in: *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart 1953, 102-124.
62. Diaspora der Christenheit. „Schärflein“ oder „Opfer“, in: *Die Evangelische Diaspora* 24. 1953, 95-96.
63. Die Heimatlosen. Versuch einer Zwischenbilanz nach 7 Jahren kirchlicher Diakonie für Flüchtlinge und Vertriebene, in: *Dienst unter dem Wort*, Gütersloh 1953, 179-207.
64. Siedlung im Auftrag der Kirche, in: *Christ und Welt* 6. 1953, Festsausgabe, 11.
65. Die Jugend will nicht mehr, in: *Tagung des Verbandes Deutscher Mutterhäuser vom Roten Kreuz am 4.-5. Mai 1954*, Bonn 1954, 33-41.
66. Zur Frage der Ausbildung des Nachwuchses für die soziale Arbeit der Kirchen, in: *Wir sind gefordert*, Berlin 1954, 93-109.
67. Ein Diakoniewissenschaftliches Institut an der Universität Heidelberg, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 54. 1954, 248-249; *Blätter der Wohlfahrtspflege* 101. 1954, 122-123.
68. Von der Freiheit der Kirche und der Bindung der Verbände, in: *Innere Mission* 44. 1954, 41-46.
69. Gedanken über die männliche Diakonie, in: *Kirchliches Monatsblatt für evangelisch-lutherische Gemeinden in Amerika* 11. 1954, 37-39.
70. Tagebuch der Nächstenliebe. 10 Jahre Hilfswerk, in: *Christ und Welt* 8. 1955, Nr. 41, 3.
71. Das diakonische Amt der Kirche. Johann Hinrich Wichern, in: *Die Mitarbeit* 3. 1954/55, Nr. 10, 13-16.
72. Ein Brief an die Pfarrerschaft über den rechten Umgang mit den Liebesgaben, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 55. 1955, 169-172.
73. Diakonie – ein vergessenes Merkmal der Kirche, in: *Sonntagsblatt* 1955, Nr. 43, 23.

74. Tagebuch der Nächstenliebe. Zehn Jahre Hilfswerk, in: Christ und Welt 8. 1955, Nr. 41, 3.
75. Die Heimatvertriebenen in der Kirche, in: Die evangelische Christenheit in Deutschland, Stuttgart 1958, 283-290.
76. Wilhelm Löhe und Johann Hinrich Wichern, in: Diakonie der Kirche, Nürnberg 1958, 14-24.
77. Das diakonische Jahr, in: Deutsches Pfarrerblatt 58. 1958, 6-9.
78. Stehen wir in einer Krise der sozialen Arbeit?, in: Informationsdienst Jugendaufbauwerk, 1958, Nr. 2, 8-14.
79. J.H. Wicherns Irrtum, in: Die Innere Mission 49. 1959, 82-83.
80. Die große Stunde der Inneren Mission, in: Evangelische Welt 13. 1959, 546-547; Diakonie in unserer Zeit, 1960, H. 1, 3-4.
81. Kapelle der Orthopädischen Klinik in Heidelberg, in: Kunst und Kirche 23. 1960, 81-83.
82. Das Opfer im Gottesdienst, in: Evangelische Welt 14. 1960, 332-334, 337-339.
83. Der Lobgesang der Hanna. Eine Betrachtung über 1. Sam. 2,1-10, in: Reich Gottes und Wirklichkeit, Berlin 1961, 285-288.
84. Diakonie unter Urheberschutz, in: Deutsches Pfarrerblatt 61. 1961, 426-429.
85. Diakoniewissenschaft, in: Handreichung für die Pfarrer der badischen Landeskirche 9. 1961, 317-320.
86. Diakonie als Gestaltwerdung der Kirche, in: Christos Diakonos, Zürich 1962, 49-68.
87. Christos diakonos, in: Deutsches Pfarrerblatt 62. 1962, 533-535.
88. Die Herausforderung der Diakonie, in: Lutherische Monatshefte 1. 1962, 125-127.
89. Kirche und Sozialgesetzgebung, in: Lutherische Monatshefte 1. 1962, 356-365.
90. Der Diakon in den evangelischen Kirchen, in: Diaconia in Christo, Freiburg 1962, 190-201.
91. Die Kirche im Sozialstaat, in: Evangelische Stimmen zum Bundessozialhilfegesetz, Stuttgart 1962, 122-134.
92. Brief an einen Arzt, in: Evangelische Krankenpflege 12. 1963, 138-141.
93. Diakonie und Liturgie, in: Innere Mission 53. 1963, 209-215; Dienende Kirche, Karlsruhe 1963, 121-128.
94. Organisierte Liebe? in: Evangelische Welt 17. 1963, 273-276.
95. Sozialarbeit als Gegenstand christlicher Theologie, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 110. 1963, 133-134.

96. 100 Jahre Stadtmission, in: Wort und Tat. Festpredigt und Vorträge anlässlich des 100-Jahr-Jubiläums der Evangelischen Stadtmission Heidelberg, Heidelberg 1963, 8-19.
97. Ein tragisches Jahrhundert, in: Diakonie und Sozialpolitik. Landesfest der Inneren Mission 1963 in Hof, Nürnberg 1963, 20-34.
98. Die Barmherzigkeit im System christlicher Ethik, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 8. 1964, 143-151.
99. Akademischer Nachwuchs für die Diakonie, in: Jahrbuch der Inneren Mission und des Hilfswerks der EKD, 1964, 29-39; Innere Mission 54. 1964, 130-140.
100. Stirbt die Diakonie, in: Evangelische Welt 18. 1964, 433-435; Amt und Gemeinde 15. 1964, 57-58.
101. Shakespeare und der christliche Glaube, in: Deutsches Pfarrerblatt 64. 1964, 728.
102. Diakoniewissenschaft? in: Diakonie. Mitteilungen aus dem Diakonischen Werk Rheinland 1. 1964, H. 4, 33-34.
103. Das Diakoniat in der lutherischen Kirche, in: Amt der Diakone, Genf 1965, 56-59.
104. Erneuerung im 19. Jahrhundert? in: Das diakonische Amt der Kirche, Stuttgart 1965, 347-379.
105. 20 Jahre Hilfswerk, in: Innere Mission 55. 1965, 257-265.
106. Ökumenische Trauer, in: Innere Mission 55. 1965, 239-241.
107. Psyche – Soziologisches, in: Deutsches Pfarrerblatt 65. 1965, 39.
108. Zeitschriftenschau, in: Innere Mission 55. 1965, 92-96, 189-192, 254-256, 417-419.
109. Gesellschaftliche Diakonie?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 10. 1966, 361-367.
110. Jammern oder Handeln? Ratschläge am Tief- und Wendepunkt der Diakonie, in: Innere Mission 56. 1966, 550-555; Deutsches Pfarrerblatt 66. 1966, 418-420; Kontakte mit dem Nassauischen Diakonissen-Mutterhaus Paulinenstiftung Wiesbaden, 1967, H. 1, 3-9.
111. Kirche und Staat in evangelischem Verständnis, in: Kirche und Staat, Karlsruhe 1966, 38-45.
112. Weder Reparaturwerkstätte noch Müllablageplatz. Die Rolle der Anstaltsdiakonie in der modernen Gesellschaft, in: Diakonie. Mitteilungen aus dem Diakonischen Werk Rheinland 3. 1966, H. 1, 6-13.
113. Wege zur lebendigen Gemeinde, in: Amt und Gemeinde 17. 1966, 17-19; Deutsches Pfarrerblatt 66. 1966, 181-183.

114. Zwölf Thesen über das Verhältnis Deutschlands zu seinen östlichen Nachbarn, in: *Evangelische Verantwortung* 14. 1966, H. 4, 11-13.
115. Zeitschriftenschau, in: *Innere Mission* 56. 1966, 92-94, 181-183, 364-367.
116. Die Entfaltung kirchlicher Liebesarbeit in Karlsruhe, in: *Blätter für Wohlfahrtspflege* 114. 1967, 89-92.
117. Die „Fusion“. Rückblick nach einem Jahrzehnt, in: *Innere Mission* 57. 1967, 145-153.
118. Die soziale Gemeinde, in: *Mitarbeit* 16. 1967, 340-343.
119. Die Kirche und ihr Geld, in: *Das Diakonische Werk* 4. 1967, 8-15; *Deutsches Pfarrerblatt* 68. 1968, 571-572.
120. Martin Luther – 1967, in: *Heimkehr. Nachrichten aus dem Diakonissen-Mutterhaus Mannheim* 4. 1967, 8-15.
121. Protestant und Politik. Der Christ ist Gottes Diener, nicht sein Geheimrat, in: *Die Zeit* 22. 1967, Nr. 48, 11.
122. Zeitschriftenschau, in: *Innere Mission* 57. 1967, 81-83, 181-183, 370-374, 484-487.
123. Dynamik und Statik, Charisma und Institution in der Kirche, in: *Männliche Diakonie* 48. 1968, H. 10, 16-18.
124. Erneuerung des Diakonats in Österreich. Ein Entwurf und sein Schicksal, in: *Pastoraltheologie* 57. 1968, 322-334.
125. Predigthilfe zum Ostersonntag, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 68. 1968, 19.
126. Theologie des Heilens, in: *Helfen und Heilen im Dienst am körperbehinderten Menschen*, Hannover 1968, 52-59.
127. Theologie der Revolution?, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 68. 1968, 36-40.
128. Zur Wesensbestimmung der Diakonie, in: *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 12. 1968, 49-53.
129. Zeitschriftenschau, in: *Innere Mission* 58. 1968, 111-113, 279-299, 403-407, 500-502.
130. Diakonie – Diakoniewissenschaft – Diakoniewissenschaftliches Institut, in: *Das Diakonische Werk* 6. 1969, H. 3, 3-4.
131. Die Bedeutung der Mutterhaus-Diakonie für die Welt von morgen, in: *Bethel*, 1969, H. 5, 3-11.
132. Predigthilfe zu Luk. 12,35-40, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 69. 1969, 502.
133. Möglichkeiten und Grenzen des Engagements der Kirchen im Bereich der sozialen Hilfe, in: *Das Zusammenwirken von Kirchen und Gemeinden in der Sozial- und Jugendhilfe*, Freiburg 1969, 343-350.
134. Zeitschriftenschau, in: *Innere Mission* 59. 1969, 118-121, 232-236, 338-341, 512-516.

135. Barmherzigkeit – Gerechtigkeit, in: *Evangelische Kommentare* 3. 1970, 362-364.
136. Die Kirche in der Welt der Sozialhilfe, in: *Innere Mission* 60. 1970, 454-459.
137. Der gefährdete Mensch in der Sicht der Theologen, in: *Der gefährdete Mensch in der Sicht der Wissenschaft*, Stuttgart 1970, 89-108.
138. Ein neues Buch von Wilhelm Stählin, in: *Quatember* 34. 1970, 219-220.
139. Zeitschriftenschau, in: *Innere Mission* 60. 1970, 84-89, 225-228, 405-408, 559-566.
140. Diakonie – ein Hauptthema der katholischen Synode 1971, in: *Innere Mission* 61. 1971, 277-280.
141. Diakonie als Dimension des Heilshandelns Gottes, in: *Innere Mission* 62. 1972, 215-218.
142. Gottesdienst unter psychisch Kranken, in: *Innere Mission* 62. 1972, 441-447.
143. Diskussion?, in: *Aufbruch* 10. 1974, Nr. 45, 24.
144. Die Stellung der Behinderten in der Gesellschaft. Geschichtliche Perspektiven einer aktuellen Aufgabe. Thesen, in: *Innere Mission* 64. 1974, 49-52.
145. Sozialpsychiatrie im Bereich der Kirche, in: *Sozialpsychiatrie. 3. Psychiatrie Symposium in Landeck am 21. Mai 1976*, Stuttgart 1977, 95-100.
146. Grenzen und Chancen der evangelischen Heimerziehung. Eine Thesenreihe, in: *Diakonie* 15. 1978, 243-244.
147. Bauen im Namen der Dreifaltigkeit, in: *Bauen und Siedeln* 1. 1979, 18, 66, 144.
148. Der Dienst der Kirche im Krankenhaus, in: *Das neue Lehrbuch der Krankenpflege*, Stuttgart 1979, 6-9.
149. Das Recht der Diakonie, in: *Das Recht im Dienst einer diakonischen Kirche*, Stuttgart 1980, 5-8.
150. Gottesdienst mit Behinderten, in: *Diakonie* 18. 1981, Beiheft 4, 66-70.
151. Bauen in der Gemeinde und Gemeindeaufbau, in: *Haushalterschaft*, Stuttgart 1981, 241-244.
152. „... mit den Häusern auch Gemeinde bauen ...“. Eine bischöfliche Empfehlung, in: *Deutsches Pfarrerblatt* 82. 1982, 214-216.
153. Bauen für Problemfamilien, in: *Evangelische Kommentare* 15. 1982, 216.
154. Diakonie und Gottesdienst, in: *Theologie – Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie*, Stuttgart 1982, 91-94.

155. Der evangelische Gottesdienst in Österreich, in: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich 99. 1983, 49-57.
156. Christentum, in: Handbuch für Frauenfragen, Stuttgart 1988, 75-81.
157. Mit Leib und Seele. Überlegungen zu den beiden Pfarrserien im Fernsehen, in: Deutsches Pfarrerblatt 90. 1990, 95-96.
158. Eucharistia, in: Deutsches Pfarrerblatt 91. 1991, 3-5.
159. Der Beichtstuhl, in: Deutsches Pfarrerblatt 92. 1992, 144-146.
160. Die Toten, die Sterbenden und ihre Kirche, in: Volker Herrmann/Anke Marholdt/Hillard Smid (Hg.), Zur Diakonie im geteilten Deutschland und im Einigungsprozess (DWI-Info 27), Heidelberg 1993, 3-6.

4. Lexikonartikel

1. Diakonie, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, Sp. 222-226.
2. Hilfswerk, in: Evangelisches Soziallexikon, Stuttgart 1954, Sp. 486-488.
3. Hilfswerk, in: Religion in Geschichte und Gegenwart. 3. Aufl., Tübingen 1959, Bd. 3, Sp. 323-326.
4. Evangelische Diakonie, in: Staatslexikon. 6. Aufl., Freiburg 1959, Sp. 156-161.
5. Diakonie, in: Evangelisches Soziallexikon. 4., vollst. neu bearb. Aufl., Stuttgart 1963, Sp. 258-259.
6. Hilfswerk, in: Evangelisches Soziallexikon, 4., vollst. neu bearb. Aufl. Stuttgart 1963, Sp. 566-568.
7. Flüchtlinge und Vertriebene, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 529-531.
8. Heimat: Recht auf Heimat, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 1655-1657.
9. Soziale Frage, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 2036-2038.
10. Soziale Gerechtigkeit, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 2039.
11. Sozialhilfe, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 2059.
12. Wohlfahrtsstaat, in: Evangelisches Staatslexikon, Stuttgart 1966, Sp. 2584.

2. Ausgewählte Beiträge von Herbert Krimm

HERBERT KRIMM

Die Ämter und Dienste der Kirche (1948)

Die Heilige Schrift berichtet im 6. Kapitel der Apostelgeschichte, dass in der ersten Gemeinde der Christen durch die Apostel sieben Männer als „*Diakonen*“ eingesetzt wurden. Dies geschah, weil der griechische Teil der Gemeinde die Befürchtung hegte, dass seine armen Witwen bei der täglichen Verteilung von Liebesgaben übersehen würden. Selbstverständlich war das von keiner Seite beabsichtigt gewesen. Vielmehr hatte sich bei dieser Gelegenheit wohl herausgestellt, dass die zwölf Apostel zu vielbeschäftigt und belastet waren und den Pflichten des „Zu-Tische-Dienens“ nicht mehr nachkommen konnten. Überbelastung verantwortlicher Männer spielt auch heute manchmal eine wenig segensreiche Rolle. Damals aber führte sie zu einem klaren und für die Folgezeit bedeutungsvollen Entschluss. Die Benennung der Diakonen geschah durch die Gemeinde selbst, ihre Einsetzung aber erfolgte durch die Apostel unter Gebet und Handauflegung. Diese Errichtung eines zweiten Amtes neben dem der Predigt scheint alsbald günstige Wirkungen gehabt zu haben, denn der Bericht schließt mit der Feststellung, dass das Wort Gottes zunahm und die Zahl der Jünger sich sehr vermehrte.

Im 16. Kapitel des Römerbriefes wird eine Christin namens Phöbe erwähnt, die im Dienste der Christengemeinde zu Kenchreä stand. Sie wird den Christen in Rom empfohlen, wohin sie offenbar zu reisen hatte. Da sie selbst zur Christengemeinde gehörte, wurde sie mit dem Titel „Schwester“ angesprochen. Sie war aber vermutlich weder Hausfrau noch im bürgerlichen Sinne berufstätig, sondern übte ebenfalls diakonischen Dienst aus, soweit ein solcher für eine Frau in Betracht kam. So gilt sie noch heute als die *erste Diakonisse der Christenheit*. Aus weiteren Stellen geht, allerdings nur als Andeutung, hervor, dass sich offenbar bald die Sitte herausgebildet hatte, jüngere unverheiratete oder verwitwete Frauen auf diese Weise ganz in den Dienst des Lebens der Gemeinde zu stellen. [24:]

Ansatzpunkte einer Erneuerung der Diakonie im 19. Jahrhundert

Diese beiden, freilich nur sehr kurzen und nicht ins Einzelne gehenden Berichte bildeten den Anknüpfungspunkt für die Erneuerung des Diakonissen- und Diakonenamtes in der evangelischen Kirche im neunzehnten Jahrhundert. *Theodor Fliedner* gründete in *Kaiserswerth* 1836 das erste Diakonissenmut-

terhaus und *Johann Hinrich Wichern* rief im *Rauben Haus* zu Hamburg das erste Bruderhaus ins Leben. Auch diese Gründungen waren gesegnet und erwiesen sich, nachdem sie sich in der Folgezeit entfaltet hatten, als bedeutsame Schritte auf dem Wege zur Verwirklichung des diakonischen Auftrags, den die Christenheit von ihren Gründern erhalten hatte.

Fragt man sich, welche von beiden Gründungen wohl die erfolgreichere war, so neigt man dazu, dem Lebenswerk *Theodor Fliedners* den Vorzug zu geben vor dem *Johann Hinrich Wicherns*. Freilich hatte sich der rheinische Pfarrer von Anfang an auch engere Grenzen gesteckt als der große Rufer, ja Prophet in den Zeiten der aufkommenden sozialen Problematik. Gewiss sah auch Theodor Fliedner diese Problematik heraufziehen, und sie gab ihm den allgemeinen Hintergrund für die Aufgaben, die er den Schwestern seines Mutterhauses gestellt sah. Aber seine Aufmerksamkeit und die Kraft seines Strebens wandte sich nicht eigentlich der Bewältigung sozialer Aufgaben zu, sondern der Ausprägung und Entfaltung des Diakonissenstandes. Der größere äußere Erfolg, den er dabei Wichern gegenüber zu verzeichnen hatte, erklärt sich also nicht aus einem höheren Einsatz geistiger oder geistlicher Kräfte, sondern aus der engeren Selbstbescheidung, die von Anfang an über dem Lebenswerk dieses Mannes lag. Aus dem ersten Mutterhaus in Kaiserswerth sind inzwischen allein auf deutschem Boden 83 Mutterhäuser geworden, die im *Kaiserswerther Verband* vereinigt sind. Als auch in anderen europäischen Ländern und in Übersee Diakonissenhäuser entstanden, schlossen sie sich mit den deutschen Mutterhäusern gemeinsam zur Kaiserswerther Generalkonferenz zusammen. Die Zahl der Schwestern wird erhöht durch die Angehörigen jener anderen Mutterhäuser und Verbände, deren Statut – meist im Sinne der Erleichterung oder Erweiterung – von den Grundlinien des Kaiserswerther Verbands abweicht, die aber doch, wie der Zehlendorfer Verband, der Johanniter-Orden, der Großheppacher Verband und neuerdings das Mutterhaus für kirchliche Diakonie in München alles Gewicht darauf legen, dass sie mit allen ihren Schwestern im Dienste der Kirche und ihres Herrn stehen wollen. Diese Verbände sind [25:] zur sogenannten *Diakoniegemeinschaft* zusammengefasst und haben darin die Möglichkeit gewonnen, gemeinsame Anliegen und Aufgaben gemeinsam zu verfolgen.

Das *Raube Haus in Hamburg* ist nicht im selben Sinne zu einem fruchtbar sich entfaltenden Samenkorn geworden, wie denn überhaupt der Schatten des Tragischen in dem Lebenswerk Wicherns, je mehr es seinem Ende zugeht, desto weniger übersehen werden kann. Die Grundvoraussetzung seines Lebens und Denkens war und blieb die Kirche in jenem Verhältnis zum Staat, das sich aus der deutschen Geschichte ergeben und in den vergangenen

Jahrzehnten trotz zunehmender Säkularisierung des Staates verfestigt hatte. In der Selbstverständlichkeit dieser Anknüpfung an das Bestehende lag ohne Zweifel ein Stück des christlichen Realismus, der Wichern wie allen großen Männern der Kirche eigen war. In dem Zutrauen aber, das er dem Staat entgegenbrachte und das ihn dann später auch einem Ruf in den Staatsdienst Folge leisten ließ, lag nicht minder auch ein Stück jenes Idealismus, der der Überzeugung war, dass die soziale Verantwortung durch den Staat in einem allgemein christlichen Sinne wahrgenommen werden könne. Insofern maß Wichern seinem *Bruderhaus* in Hamburg nicht die gleiche Bedeutung für die Ausprägung eines besonderen kirchlichen Amtes zu wie dies bei Fliedners Gründung ohne Zweifel der Fall war. Immerhin hat sich eine ähnliche Ausprägung in der Folgezeit trotzdem ergeben. Es wurden bald danach mehrere Bruderhäuser gegründet, deren Angehörigen und Mitgliedern, der Zahl nach heute etwa 3.500, es nicht an wichtigen und legitimen Aufgaben innerhalb des kirchlichen Dienstes fehlt. Sie finden meist als Hausväter in Heimen und Anstalten, neuerdings auch als Helfer in der Gemeindegeseelsorge und im Unterricht Verwendung. In das Bewusstsein der Bevölkerung ist aber der Beruf des Diakons nicht in gleicher Ausprägtheit eingedrungen wie der der Diakonisse.

Abgrenzung und Wesensbestimmung

An der Gültigkeit der *Berufung auf die Heilige Schrift*, die beide Männer vornahmen, kann kein Zweifel sein. Anlass ihrer Gründung war zwar nicht die Erinnerung an die kurzen Berichte im Neuen Testament, sondern vor allem die unmittelbare Notwendigkeit eines solchen Dienstes, die sie unter den Voraussetzungen ihrer Zeit vorfanden und mit dem klaren Blick eines reinen Herzens erkannten. Wenn sie sich dabei aber nicht nur auf die zeitbedingte Notwendigkeit sondern auf die Bibel beriefen, so war dies ein legitimes Handeln, sofern für die ganze Dauer des irdischen Daseins der Kirche auf das *Amt der Diakonie* in der Tat nicht verzichtet werden kann. Offen bleibt dabei allerdings die Frage, inwiefern die Anknüpfung, die die Heilige Schrift bot, mit diesen beiden Gründungen auch in vollem Umfang ausgeschöpft worden war, oder ob sich neben dem Diakonissenstand Fliedners und dem Diakonenamt Wicherns nicht auch andere Möglichkeiten einer diakonischen Dienstausbübung der Kirche denken ließen, die sich mit gleichem Recht auf die Berichte des Neuen Testaments berufen könnten. Es gilt hier die *Grenzen* zu erkennen, die beiden Gründungen des neunzehnten Jahrhunderts, die als solche ja nur Erneuerungen hatten sein wollen, kraft ihres Wesens gesteckt waren, und die Aufgaben zu sehen, die sie offen lassen mussten. Dass dies

nur in der größten Behutsamkeit und Zurückhaltung geschehen kann, wird jedem deutlich sein, der mit Respekt der großen Leistungen gedenkt, die von Diakonissen und Diakonen vollbracht worden sind, und der auch nur annähernd das Maß persönlichen Opfers und wortloser Dienstbereitschaft ermessen kann, das von den Gliedern beider Stände erfüllt worden ist. Es geht hier aber nicht um die Bewertung persönlicher Haltung oder Leistung, sondern um die Bewertung der Grundsätze und Grundkräfte, aus denen sie entspringen. Dabei wird es vor allem darum gehen, dass die Erscheinungen des Lebens in aller ihrer Vielschichtigkeit möglichst umfassend betrachtet und gewürdigt werden. Es handelt sich bei den bisherigen Formen des diakonischen Dienstes um Erscheinungsformen des kirchlichen Lebens, die demgemäß nicht nur unter dem Gesichtspunkt der Verfassung, der Soziologie und der Zwecksetzung, sondern zuletzt auch unter dem des geistlichen Daseins betrachtet werden müssen.

Zunächst ist nicht zu übersehen, dass der Eindruck, als lebten die Stammhäuser der Diakonie unter einer gewissen Abschnürung gegenüber dem Leben in größeren Kreisen, der heute häufig anzutreffen ist, in seiner Entstehung auch von den *Verfassungs- und Organisationsformen* herzuweisen ist, die dafür gewählt worden sind. Es ist nicht überall eine Form der Konstituierung gefunden worden, die den nüchternen Juristen davon überzeugen könnte, dass es sich bei dem Diakonissenstand und der Führung von Mutterhäusern um eine Angelegenheit der Kirche selbst handelt. Die Formen, in denen ein solches Haus seinerzeit gegründet wurde und sich seitdem erhalten hat, waren die der freien Stiftung oder des Vereins mit Vorstand, Aufsichtsrat und Freundeskreis. Es haben sich lebendige und opferfreudige Freundeskreise um die einzelnen Mutterhäuser ge- [27:] bildet; es haben die Pfarrgemeinden selbst aber und ihre Hirten, die Landeskirchen und ihre Bischöfe die Sorge um Erhaltung, Leben und Zielsetzung der in ihrem Bereich gelegenen Mutterhäuser nicht zu ihrer eigenen gemacht.

Zu einer *echten Verbindung* zwischen der verfassten Kirche und dem Mutterhaus müsste es, abgesehen von organisatorischen Änderungen, unter allen Umständen gehören, dass mindestens einmal im Jahr in allen Gemeinden dieses Mutterhauses gedacht, dafür geworben, dafür um Hilfe gebeten und dafür nicht zuletzt auch gebetet wird. Es sollte nicht dem Zufall überlassen bleiben, ob die Kenntnis vom Vorhandensein eines solchen Hauses den jungen Mädchen zum Bewusstsein kommt oder nicht; es sollte nicht länger so bleiben, dass die Möglichkeit, Schwester zu werden, kaum noch überhaupt in das Blickfeld und den Bereich der Erwägungen eines jungen Mädchens tritt. Sie müsste diese Möglichkeit mindestens neben anderen abschätzen und er-

wägen können, und sie müsste ausreichende Kenntnisse haben, um daraus rechtzeitig ein anschauliches und zutreffendes Bild von diesem Beruf, dem Kreis seiner Aufgaben und der Eigenart seiner Prägung zu gewinnen.

Über den Gründungen des neunzehnten Jahrhunderts ruht nicht weniger auch ein *soziologisches Problem*. Die Anstalten der Kirche wurden ins Leben gerufen unter den Vorzeichen einer allzu festen gesellschaftlichen Schichtung. Man unterschied zwischen oberen Schichten, die im Vorstand oder im Beirat ihre kirchliche Pflicht zu erfüllen meinten, und zwischen den Angehörigen der sogenannten unteren Schichten, von denen man den Eintritt in die Schwestern- und Brüderhäuser erwartete. Friedrich von Bodelschwingh hat einmal darüber geklagt, dass der Adel dem kirchlichen Dienst seine Söhne so selten zugeführt hat und dass der Stand des Pfarrers – anders als in England, anders auch als in der römischen Kirche – nicht ebenso selbstverständlich hoffähig war wie der des Offiziers. Es wird niemanden geben, der Friedrich von Bodelschwingh Standesdünkel vorwerfen kann. Er hätte mit demselben Recht darüber klagen können, dass der Arbeiterstand dem kirchlichen Dienst so wenige Männer zuführe. Er erkannte zu deutlich die soziologische Begrenztheit. Er erkannte den *Fortfall ganzer Gesellschaftsschichten* für den Bereich des kirchlichen Lebens und Wirkens. Er erkannte gewiss auch den Zug zum Kleinbürgertum, den infolgedessen der kirchliche Dienst annehmen musste und den seine schließlich noch verbleibenden Träger allzu deutlich verkörperten. Es war nur schwer vorstellbar, dass der Sohn eines adeligen Hauses oder das Kind einer Arbeiterfamilie, um die beiden dem Bürgertum benach-
[28:] barten Stände von einst zu nennen, sich im Kreis einer kirchlichen Gesellschaft wohl und heimisch fühlen konnten. Das aber war die Verkümmern der Universalität der Kirche, das war die Unterwerfung des Evangeliums unter das Gesetz eines bestimmten Lebensstils.

Erweiterung des Aufgabenkreises in der Gegenwart

So liegt es nun scheinbar nahe, hinsichtlich dieser soziologischen Einengung eine Schuld der Kirche festzustellen und dadurch das vor kurzem ausgesprochene *soziale Schuldbekennnis* der Kirche durch diesen Hinweis noch besonders zu unterstreichen. Indessen würde dadurch eine Betrachtungsweise gefördert, die geeignet ist, den klaren Blick über geschichtliche Verläufe zu trüben. Bei der Feststellung einer in der Vergangenheit liegenden Schuld, die nur eine solche der Väter und Vorväter sein könnte, wird der Historiker und vielleicht nicht nur er, immer die Befürchtung hegen, dass dadurch eine Verkürzung der Perspektiven eintritt, die dem Nachgeborenen nicht gestattet sein sollte. Mit demselben Recht ließe sich von einer Schuld jener Stände spre-

chen, die sich dem Sein und der Botschaft der Kirche so hartnäckig und vollständig verschlossen hatten. Es handelt sich am Ende um Symptome eines fortschreitenden *Prozesses der Säkularisierung*, der dem ganzen neunzehnten Jahrhundert sein Gepräge gab und von dem kein Stand ganz ausgeschlossen war. Sie in ihrer ganzen Größe zu erkennen und zu überwinden, wird die besondere Aufgabe der Gegenwart sein, und es wird ohne Zweifel große Schuld auf uns liegen, falls diese Überwindung nicht gelingen sollte. Eine deklaratorische Schulderklärung über ein vergangenes Geschlecht aber hat immer etwas Missliches an sich und erweckt den peinlichen Verdacht, als wollte sich das lebende Geschlecht zugunsten des verstorbenen in den Augen kritischer oder unverständiger Zeitgenossen in ein besseres Licht setzen. Ein solches Bestreben aber wäre, sollte es in der Tat vorhanden sein, auf diese Weise von Anfang an zum Misslingen verurteilt, wenigstens im Kreise solcher Menschen, die sich den Blick für die Fragwürdigkeit menschlicher Werturteile und die Erkenntnis ehrfürchtiger Selbstbeschränkung bewahrt haben. So beschränkt sich gerade in der Christenheit die Feststellung von Schuld mit Recht immer auf das eigene Dasein. Hier ist sie heilsam und geht nur selten an der Wahrheit vorbei. Alles andere sollte dem vorbehalten bleiben, dem als Einzigem das richterliche Wort über den Ablauf der Geschichte und über die verworrenen Wege der Menschenherzen zusteht. [29:]

Eine solche Schulderklärung wird unter den heutigen Verhältnissen vollends auch deshalb unwirksam, weil sie *Gliederungen und Klassifizierungen* voraussetzt, die heute als solche nicht mehr bestehen. In den letzten Jahren sind die überkommenen Stände und Klassen vermischt, zerrissen, verändert und zuletzt aufgehoben worden. Insofern ist jede Argumentation überholt, die den Arbeitgeber gegen den Arbeitnehmer, den Adelligen gegen den Bauern, den Bürger gegen den Proletarier ausspielt. Mit besserem Recht könnte man von den Flüchtlingen, Vertriebenen und Heimatlosen als einem besonderen, nunmehr als dem fünften Stand sprechen. Aber auch hier sind die Kategorien von gestern nicht mehr anwendbar und die Verhältnisse zu verwischt, um eine solche Klassifizierung zu gestatten. Die Frau und Mutter kleiner Kinder, deren Mann aus der Gefangenschaft noch nicht zurückgekehrt ist, das alte Ehepaar, das Heimat und Besitz verloren hat, sind auf jeden Fall der Fürsorge und Unterstützung bedürftig, einerlei, in welcher gesellschaftlichen Schicht sie sich früher bewegt haben. Und der Mann, der seine Arbeitsfähigkeit bewahrt hat, ist auf alle Fälle ein Aristokrat mit dem *einzigsten Vorzug*, den es heute für bevorrechtete Stände gibt, nämlich dem der Selbsterhaltung aus eigenen Kräften. So bringt auch jeder Versuch, die Flüchtlinge vermöge ihres Schicksals als besonderen Stand von der Masse der Bevölkerung abzuson-

dern, eine unzulässige Verfestigung in Verhältnisse, die in Wahrheit fließend sind und insofern vielleicht sogar eine besondere Möglichkeit kommender besserer und sinnvoller Konsolidierung in sich tragen. Jedenfalls bedeutet die große Völkerwanderung und Menschenvermischung der letzten Jahre einen Einschnitt in die Geschichte, dessen schwerwiegende Bedeutung man auch in sozialer Hinsicht noch nicht ganz zu erkennen gelernt hat. Alle vorhandenen Einrichtungen sozialer Fürsorge mussten sich dieser Springflut gegenüber als unzureichend erweisen. Die *öffentlichen Heime* und *Wohlfahrtseinrichtungen*, die von staatlichen, kirchlichen und privaten Stellen ins Leben gerufen waren, quollen über, um zuletzt doch nur eine große Masse von Ungeschütztheit übrig zu lassen. Man rechnet unter normalen Verhältnissen mit 1,5% Fürsorgebedürftigkeit im Körper eines gesundgegliederten und gestaffelten Volkes. Fachleute behaupten, dass man heute mit 40% der gleichen Fürsorgebedürftigkeit zu rechnen hat. Das bedeutet, dass sich die soziale Verantwortung zum größeren Teil in den ungeschätzten Verhältnissen der offenen Fürsorge und in den vordersten Fronten des Daseins abspielen muss. Die Verheißung für die diakonische Arbeit aber läge nun darin, dass die unsachliche und belastende Unterscheidung von aufsichtsrätlicher, herab- [30:] lassender Wohltätigkeit auf der einen und dankbarer Hinnahme untergeordneter Objekte auf der anderen Seite beendet werden und eine gesündere, weitere, nach beiden Seiten hin offene soziologische Schichtung an ihre Stelle treten könnte.

Zeitgemäße Aufgaben und ihre Erkenntnis

Was nun die *Zielsetzung der Mutterhäuser* betrifft, so fällt der Umstand ins Auge, dass der Beruf der Diakonisse sich in seiner heutigen Form in allzu wenig Abwandlungen präsentiert und ein allzu einheitliches Gepräge erhalten hat. Hinsichtlich ihrer Zielsetzung und ihres Ausbildungsgangs sind die Mutterhäuser wohl ungefähr gleich oder weisen doch nur Unterschiede auf, die höchstens dem Kenner der Verhältnisse, je nach Landschaft und Gründertradition verständlich sind, nicht aber in der Verschiedenheit der Zielsetzungen in Erscheinung treten. Dass die einzelnen großen Orden sich deutlich voneinander unterscheiden, dass also etwa Benediktiner, Jesuiten und Dominikaner höchste geprägte Individualitäten darstellen, die jedem frommen Katholiken sofort erkennbar sind, liegt nicht nur daran, dass die großen Ordensgründer sehr verschiedener Individualität waren, die den Stempel ihrer Persönlichkeit dem Orden auch über Jahrhunderte hinweg aufgeprägt haben, sondern dass sie von Anfang an verschiedene, stets aber sehr *fest umrissene und konkret abgegrenzte Zwecke* und Ziele im Auge hatten. So müsste man nicht ohne weiteres zugeben, dass die Pflege der Armen und Kranken das einzige

Tätigkeitsfeld für eine Diakonisse darstellt. Es wäre durchaus denkbar, dass sich schon die bestehenden Mutterhäuser in der Wahl ihrer besonderen Aufgaben und Tätigkeitsgebiete deutlicher unterschieden als bisher, gar nicht zu reden von der ebenso selbstverständlichen und eigentlich naheliegenden Möglichkeit, dass unter dem Einfluss bestimmter aktueller Aufgaben neue Gründungen vorgenommen werden, die sich mit aller Leidenschaft und Einsicht und dem Willen zur Abhilfe, sei es auch um den Preis der Einseitigkeit, dieser Aufgabe zuwenden. Gerade die Gegenwart mit ihrer Umschichtung der Verhältnisse und mit dem Wandel im Dasein der Kirche hat solche neue Aufgaben in Fülle gestellt. Sie liegen auf dem Gebiet der sozialen Verantwortung ebenso wie auf dem der Katechetik und des Aufbaus lebendiger Jugendkreise. Jede einzelne Aufgabe dieser Art ist zu ernst und groß, als dass sie sich unter anderen mit erledigen oder als eine unter vielen in ein Programm mit aufnehmen ließe. Sie erfordert die Leidenschaft des vollen Nachdrucks und der rück- [31:] haltlosen Hingabe, gar nicht zu reden von der bleibenden und zentralen Aufgabe, die auch das Gebet der Kirche, das tägliche *opus Dei*, zu allen Zeiten darstellt. Die rechte Ausgewogenheit zwischen Beschaulichkeit und Tätigkeit, Versenkung und Handeln bildet in jedem Fall das Geheimnis des Lebens einer Menschengemeinschaft im Dienste Christi. Es ist ein beschämendes Zeichen unserer Zeit, die sich vermöge ihrer vermeintlichen theologischen Fortschritte so erhaben dünkt über Pietismus und Erweckungsbewegung, dass sie trotz der Fülle ihrer Aufgaben, die am Wege liegen, eine solche aus einem Guss geratene Neugründung noch nicht hervorgebracht hat. Allein der Dienst an den eben entstehenden Gemeinden in der neuen, von Flüchtlingen überfluteten Diaspora wäre einer solchen besonderen Gründung wert. Im Zusammenhang der Flüchtlingsprobleme ist viel auch von der Auswanderung die Rede. Es hat sich aber bisher noch niemand gefunden, der erwogen hätte, dass solche Gruppen von Auswanderern zwar vermutlich schwer von einem eigenen Pfarrer, sehr viel leichter aber von einer ausgebildeten Schwester begleitet werden könnten, die die Reise in die neue Heimat mitmacht und dort die Obliegenheiten ihres kirchlichen Dienstes unter den harten Bedingungen der Ansiedlung wahrnimmt. Auch das würde einen eigenen Ausbildungsgang bedeuten, der sich durchaus von anderen Ausbildungen unterscheiden und insofern wiederum eine neue Prägung darstellen könnte, die als solche den Dienst der Schwester dem jungen Mädchen von heute unter sehr mannigfaltigen und höchst zeitgemäßen Vorzeichen nahebringt.

Es wäre sehr irrig und ein Zeichen mangelnder Orientierung, wollte man der *katholischen Kirche* an diesem Punkte versteinerte Altertümelei und Mangel

an einfallsreicher Lebendigkeit vorwerfen. So ehrwürdig auf der einen Seite das Alter der großen und bekannten Orden ist, so fehlt es auf der andern keineswegs an Neugründungen, die nicht nur eine große Wachsamkeit und Beobachtung neuer zeitbedingter Aufgaben, sondern auch einigen wortlos-tapferen Opfersinn erkennen lassen. In Holland z.B. hat sich neuerdings die „Gesellschaft der Frauen von Nazareth“ gebildet, eine ordensähnliche Vereinigung, deren Mitglieder sich persönlich auf die Ideale der drei Gelübde verpflichtet haben, dabei aber als Laienapostel zu wirken suchen.

„Das Anliegen der holländischen Gemeinschaft unterscheidet sich von der Tätigkeit der meisten Genossenschaften besonders dadurch, dass die Mitglieder ihr Apostolat nach Möglichkeit [32:] innerhalb des Milieus der modernen Frauenwelt, also etwa innerhalb der Fabrik, des Büros, der Arbeitsstätte ausüben mit dem Ziel, das ganze Milieu zu verbessern oder gar zu heiligen. Im Allgemeinen wird die caritative Betreuung, die Erziehung oder die soziale Schulung seitens der weiblichen Ordensgenossenschaften in der Form ausgeübt, dass man die Menschen aus ihrem gewohnten Kreis herausnimmt und in katholischen Anstalten, Internaten oder Arbeitskreisen vereinigt. Dort finden sie aber eine künstliche Atmosphäre vor, die ihrem Alltagsleben nicht entspricht. Sie sind nicht in der Lage, den Glauben unmittelbar auf ihr gewohntes Leben anzuwenden. Hier wurde nun der umgekehrte Versuch gewagt. Die Schwester ging in das Milieu der Laien hinein. Eine Schwester trat als Arbeiterin in eine Schokoladenfabrik in Den Haag ein, um dort den anderen Arbeiterinnen vorzuleben, ihr Vertrauen zu gewinnen und sie dann für christliches Leben zu gewinnen. Sie hatte besten Erfolg. In zwei Monaten konnte sie 80% der Arbeiterinnen um sich scharen. Selbstverständlich bringt ein solches Apostolat die Notwendigkeit mit sich, auf manche klösterliche Tradition zu verzichten. Das Wichtigste ist vielleicht der Verzicht auf das Ordenskleid und jede andere äußere Distinktion. Darin äußert sich nicht etwa die Absicht eines Kompromisses, eines halben Ordenslebens, sondern eine neue Besinnung auf das Verhältnis von Zwecken und Mitteln in den Ordenstraditionen. Sicher ist es manchmal gut, sich durch das Kleid zu erkennen zu geben. Es gibt aber heutzutage Umstände, die verlangen, dass man das nicht tut. Das geistliche Kleid ist ein Mittel, und Mittel passt man den Zwecken an. Wenn das geistliche Kleid ein Apostolat hindert, ist das Apostolat wichtiger als das Kleid.

Der Bischof von Haarlem hat den Schwestern inzwischen ganz besonders die Betreuung der katholischen weiblichen Jugend übertragen, ein Beweis des hohen Vertrauens, das er ihrer Idee und deren Verwirklichung entgegenbringt. Pater Plus macht in seinem Artikel darauf aufmerksam, dass die Me-

thode dieser Genossenschaft der Arbeit der Jocisten sehr verwandt ist. Natürlich kann sie in Verbindung mit dem Ordensgeist, der die einzelnen Schwestern formt, eine noch weit größere Kraft entfalten.“ (Herder-Korrespondenz, 11. Heft, 2. Jahrgang, August 1948)

Dieselbe Spannweite aber lässt sich nicht minder deutlich im Aufgabengebiet der *männlichen Diakonie* erkennen, mag dadurch auch die Eigenart der bisherigen Brüderhäuser ganz entscheidend er- [33:] weitert, wenn nicht gar überhaupt aufgehoben werden. Der zunehmende Übergang des kirchlichen Daseins in die Formen der staatsfreien Kirche des Bekenntnisses und der immer deutlichere Abbau der staatskirchlichen Voraussetzungen bringen es mit sich, dass das Amt des Pfarrers immer mehr belastet wird mit Obliegenheiten, die die Kräfte eines Menschen übersteigen, wenn sie ihn nicht gar über Gebühr von seinem eigentlichen Auftrag ablenken. Insofern liegt in der Gegenwart mancher Hinweis auf die Lage in der ersten Christengemeinde, die nach dem Bericht der Apostelgeschichte die Jünger zur Einsetzung besonderer Diakonen veranlasste. Wie nach jedem Krieg hat auch nach diesem die Zahl jener Männer sehr zugenommen, die vor der Notwendigkeit eines neuen Anfangs auch in Hinsicht ihres Berufs stehen und die nach allen Erfahrungen, die sie am christlichen Glauben während des Krieges und der Gefangenschaft gemacht haben, durchaus bereit sind, dieses neue Leben ganz in den Dienst der Kirche zu stellen. Es wird immer den Anschein pharisäischer Überheblichkeit behalten, in einem solchen Falle zunächst die Frage nach der Echtheit der Motive aufzuwerfen. Die Motive werden immer noch der Läuterung und Reinigung bedürfen. Wichtig ist allein die Frage, welche Möglichkeiten die Kirche dem Manne bietet, der in ihre Dienste treten will, welchen Beruf sie ihm einräumt und welche Legitimität sie verleiht, wenn er seine persönlichen Fähigkeiten und Gaben in ihrem Dienst gebrauchen will. Im Grunde bliebe den Männern, die aus dem Kriege heimkehrten, immer nur die Aussicht, nach Absolvierung des vollen akademischen Studiums als Pfarrer in den Dienst der Kirche zu treten. Aber sollte jeder kirchliche Dienst, um im neutestamentlichen Sinne legitim zu bleiben, wirklich jener Ausbildung bedürfen, die mit dem Studium der alten Sprachen beginnt? Sollte es billig von einem erwachsenen Mann gefordert werden, dass er die hebräische und griechische Sprache nachholt, um nach vier harten Jahren, für die ihm die Mittel der Selbsterhaltung fehlen, zum Pfarrer wählbar zu sein? Die römische Kirche konnte diesen Männern dann mit dem Hinweis auf die verschiedenen Orden helfen, wie dies mit viel Erfolg schon gegenüber den Offizieren, die aus dem ersten Weltkriege heimkehrten, geschehen ist und auch heute wieder geschieht. Nicht wenige unter ihnen fanden eine verborgene

Ähnlichkeit zwischen ihrem vergangenen Beruf und dem Dienst, dem sie sich nun neu auf einer anderen Ebene als ritterliche Kämpfer in den Reihen der *ecclesia militans* zuwenden wollten. Dem evangelischen Pfarrer, der von einem solchen Mann um Rat gebeten wird, bleibt dann nur der Hinweis auf eines unserer Brü- [34:] derhäuser. Aber der Eintritt in ein Diakonenhaus der bisherigen Prägung ist auch nicht jedermanns Sache und nicht immer lässt sich den Gründen, die er dagegen anführt, die Ernsthaftigkeit und Stichhaltigkeit absprechen. Er ist nicht immer geeignet zum Hausvater einer geschlossenen Anstalt für Epileptiker oder schwer erziehbare Jungen. Er verfügt über große Begabung auf dem Gebiet der Organisation, auf dem Boden rechtlicher Ordnungen, im Bereich des kaufmännischen Handelns oder der landwirtschaftlichen Betriebsführung. Aber er vermag keine Möglichkeit zu erkennen, seine Gaben auf diesem Wege im Dienst seiner Kirche einzusetzen. Der Eintritt in ein Diakonenhaus erscheint ihm wie ein Übergang in eine gesellschaftliche Schicht, in die er nicht gehört. Dieses Bedenken ist gewiss problematisch genug und müsste nicht ohne weiteres anerkannt werden. Und doch weist es auf einen wunden Punkt, der im Zusammenhang einer allseitigen Betrachtung wiederum nicht übersehen werden darf.

Eigenart und Wurzel des geistlichen Lebens in den Ausbildungsstätten

Gerade um dieser Allseitigkeit der Betrachtung willen darf aber hier auch ein Wort über das *eigentlich* geistliche Leben nicht gescheut werden, so behutsam und zurückhaltend es auch auszusprechen ist. Führung und Erhaltung eines Diakonissenhauses z.B. schließt nicht nur die Wahrung bestimmter praktischer Obliegenheiten in sich, sondern bedeutet mindestens im selben Maße eine seelsorgerische und geistliche Aufgabe von größter Bedeutung. Betrachtet man sie mit dem Blick des Seelsorgers, so ruht ihr Schwergewicht darin, dass das Leben von Mädchen und Frauen mit einem Inhalt zu erfüllen ist, der den Verzicht auf die natürliche Bestimmung der Frau als Mutter mindestens aufwiegt. Je deutlicher man erkennt, wie tief Herz und Seele der Frau mit dieser Bestimmung zusammenhängen und wie sehr ihre seelische Gesundheit und volle Entfaltung von ihr abhängen, desto größer wird diese Aufgabe. Wo sie nicht voll erkannt und mit aller Ehrfurcht verfolgt wird, müssen sich Erscheinungen der Verkrüppelung und Verkrampfung, Erscheinungen unterdrückter und unerlöster Lebensfreude oder abgedrosselter Lebensblässe einstellen. Wo immer die Erfüllung einer solchen Lebenshingabe nicht voll und freudig gelingt, muss dies an Erscheinungen der Heuchelei oder der unerfüllten Verdrängtheit unausweichlich wieder an den Tag kommen. Gerade wäh-

rend des vergangenen Krieges, der so viele Diakonissen dem behüteten und [35:] geordneten Arbeitskreis der Mutterhäuser entzog, um sie im Dienste an den Verwundeten in die gleiche Reihe mit weltlichen Pflegeschwestern und den Angehörigen katholischer Orden zu stellen, gab es eine nicht gesuchte, aber insofern sehr unvoreingenommene Gelegenheit, die Kräfte der liebevollen und unermüdlichen Geduld, der fröhlichen Hingabe und der ganz gelösten, persönlich nicht empfindsamen Menschenfreundlichkeit nach dem Maße ihrer Echtheit zu erproben.

Rührt man an Probleme der Seelsorge, dann steht man zuletzt vor der Frage, aus welchen Kräften das geistliche Leben unserer geschlossenen Anstalten im Allgemeinen gespeist wird, welcher Art also, um biblisch zu reden, das Brot des Lebens ist, das in diesen Häusern die geistliche Nahrung der Insassen ausmacht.

Die großen Taten, die den Vätern der Inneren Mission im neunzehnten Jahrhundert gelangen, waren geboren aus dem Geiste der *Erweckungsbewegung* und des *Pietismus*. So ist nur selbstverständlich, dass sie diesen Ursprung bis heute nicht verleugnet und dem Gesetz, nach dem sie angetreten sind, die Treue gehalten haben. Ziel der Erziehung wird es also sein, die Herzen zu einem lebendigen Glauben und das heißt zu einer persönlichen Berührung mit Jesus Christus zu führen. Insofern handelt es sich noch nicht um eine Eigenart, die unsere Häuser von den Häusern und Anstalten auch anderer Bekenntnisse unterscheiden könnte. Vielleicht würden auch die Rektoren und Seelsorger der verschiedenen weiblichen katholischen Orden ihrerseits das gleiche Ziel für ihre Arbeit in Anspruch nehmen. Deutlichere Unterschiede und Eigenarten ergeben sich bei der Frage, mit welchen Mitteln dieses Ziel erreicht werden soll und welche Funktionen des religiösen Lebens ihm dienen. In den Mutterhäusern sind es vor allem die Mittel, die dem Protestantismus im weiteren und der Erweckungsbewegung im engeren Sinne eigen waren. Die religiöse Beeinflussung wird im Allgemeinen erreicht durch die Verkündigung der biblischen Wahrheit und durch das gepredigte oder vorgetragene Wort. Daraus ergeben sich Gesang und Gebet, oft auch freies Gebet, als menschliche Antwort auf die Anrede Gottes. Die starke Betonung, die der Lehre, der Verkündigung, der Predigt und der Bibelauslegung beigelegt wird, bringt es mit sich, dass der Person des Mannes, der mit diesen Obliegenheiten betraut wird, in jeder Hinsicht besondere Bedeutung zukommt. Es ist seltsam und nicht ohne weiteres von überzeugender Logik, dass eine Kirche, die auf die unmittelbare Beziehung zwischen der Einzelseele und ihrem Erlöser den größten Wert legt und jede menschliche oder priesterliche Vermittlung dabei ablehnt, sich bei [36:] der Praktizierung dieser

Lehre gottesdienstlicher Formen bedient, in denen die Person des Geistlichen, seine Predigtbegabung, seine Auslegungskunst, seine Rhetorik, ja selbst sein Einfühlungs- und Ausdrucksvermögen eine außerordentlich große, ja manchmal beunruhigend große Bedeutung einnehmen. Gerade der Blick auf die Eigenart der weiblichen Seele sollte an diesem Punkt zu besonderer Behutsamkeit mahnen und allen Nachdruck auf eine möglichst klare Hervorhebung objektiver Glaubenselemente gegenüber subjektiven Empfindungen nahelegen. Auch hier erwies sich die lebendige Pflege einer *strengen Orthodoxie*, wo immer sie vermöge der landeskirchlichen Umgebung und der Tradition einzelner Landschaften nahe lag, als eine überaus hilfreiche Funktion. Nur dass, soweit es sich bei der Orthodoxie um Vermittlung und Bewahrung lehrhafter Elemente handelt, ein Zug rationalistischer Trockenheit immer unverkennbar bleiben und gewisse Schichten der Menschenseele wenig berühren wird. Wo die liturgischen Traditionen der Umgebung es gestatten, wurden der liebevollen Pflege und Ausschmückung des Altars und dem Dienst an der Orgel besondere Bedeutung beigelegt. Es ist freilich nicht leicht, einen gottesdienstlichen Raum mit aller Liebe zu schmücken, über seiner Ruhe zu wachen und seiner Pflege alle Sorgfalt angedeihen zu lassen, wenn die Theorie nicht müde wird in der Beteuerung, dass es mit diesem Raum nichts Besonderes an sich habe, dass hier nichts geschehe, was nicht ebenso gut in jedem anderen Raum geschehen könne und dass jedes Vortragspult den Dienst der Kanzel ohne weiteres zu leisten imstande sei. Die praktische Folge dieser puritanischen Abgrenzung gegenüber den Gefahren unzulässiger Dinglichkeit bedeutet dann immer nur den Sieg des einfach Vorhandenen und damit oft den Sieg der Geschmacklosigkeit über alle lebendige Form, den Sieg des verstaubten Plüschs über das handgewebte Leinen, den Sieg neugotischer Wandmalereien und schematischer Druckbuchstaben in wandgemalten Bibelsprüchen über alle ernste Bemühung um Farben, Formen und Zeichen. So hat die strenge Kennzeichnung der sogenannten *Adiaphora* als gleichgültiger Dinge, die keine Aufmerksamkeit zu finden haben, Folgen, die keineswegs gleichgültig sind, und schafft zuletzt einen Gesamteindruck, der mit dazu beigetragen hat, dass heute wenig junge Menschen den Ruf und die Einladung spüren, als Insassen eines solchen Hauses in den Dienst der Kirche zu treten. Dies alles gilt es zu bedenken, ehe man sich daran macht, die Aufgaben zu erkennen, die aus der allgemeinen Veränderung der Verhältnisse sich ergeben. Denn auch sie haben eine Außen- und [37:] eine Innenseite. Die allseitige Erweiterung des Aufgabenkreises seit Kriegsende hatte eine erhebliche Vergrößerung des Mitarbeiterkreises unter zahlreichen Modulationen der Tätigkeitsformen zur Folge, und seine Führung bedeutet mindestens ebenso

eine Verantwortung geistlicher Art wie eine bindende Auflage für den organisatorischen Aufbau und den Etat.

Der Ansatz zur Verwirklichung des Diakonats der Kirche

Die Gründung des *Hilfswerks der Evangelischen Kirchen in Deutschland* durch den Kirchentag von Treysa im Jahre 1945 erklärt sich aus der Einsicht in die neuen, unverschuldeten und nicht in vollem Umfange vor auszusehenden Verhältnisse. Selbstverständlich waren die Aufgaben vor allem den staatlichen Stellen gestellt. Und doch könnte und dürfte sich ein Christ niemals mit dem Hinweis auf diese Zuständigkeit begnügen. Eine Masse heimatloser hungernder Menschen ist zwar in erster Linie eine Frage an die öffentliche Ordnung, nicht minder aber auch eine Frage an die Christenheit. Sache der öffentlichen Ordnung sind die Gesetze, die dieser Lage entsprechen, und die Zwangsmaßnahmen, die sie erforderlich macht. Sache der Christenheit aber ist es, hinter dem äußeren Gesicht das innere Antlitz zu erkennen und das zu betätigen, was sich nicht durch Gesetze anordnen lässt. Jede Äußerung der Lieblosigkeit und Herzenshärte ist eine Wunde und Schmach für die Kirche, die sich als den sichtbaren Leib des Erlösers bekennt. Jeder hilfsbedürftige Mensch ist für sie ein Wesen, das unter die Räuber gefallen war und dem der barmherzige Samariter beizuspringen hat. Dieses Beispringen kann nur ohne lange Erörterung der Ursachen, ohne Festlegung der Klassenzugehörigkeit, ohne Einschränkung auf bestimmte Konfessionen, Rassen oder Lebensalter geschehen. Freilich genügt hier keinesfalls die Einrichtung neuer Organisationen und die Übertragung auf eigens geschaffene Vereine. Entweder musste jeder Christenmensch vermöge seiner Taufe und seiner Mitgliedschaft zur Kirche zur gleichen Haltung aufgerufen werden, oder allen Bemühungen drohte dieselbe Verengung und gefährliche Versteinerung, die schon einmal vor hundert Jahren eingeleitet worden war. Insofern lässt sich wohl sagen, dass jeder, der die Stimme verborgener Deutung und Aufforderung aus den Ereignissen zu hören sich bemüht, hinter den Ereignissen der letzten Jahre noch einmal denselben Aufruf herausgehört hat, den Johann Hinrich Wichern schon einmal *expressis verbis* an den Wittenberger Kirchentag gerichtet hatte. Gewiss gelten die Ereignisse und ihre [38:] Lehren nicht der Christenheit allein, wie auch damals Johann Hinrich Wichern nur einer unter anderen war, die sie unter ihrem Gesichtswinkel deuteten. Das Jahr 1848 (und in ihm der Wittenberger Kirchentag) fiel zusammen mit dem Bemühen des katholischen Bischofs von Ketteler und war gleichzeitig das Jahr des kommunistischen Manifestes. Die Stellung, die Wichern den Ereignissen gegenüber be-

zog, war die des evangelischen Gewissens. Auch heute könnte die Stellung der Christenheit von keinen anderen Gesichtspunkten abgeleitet werden.

Es ist genugsam bekannt, dass Wicherns Aufruf von der Kirche nicht in vollem Sinn und jedenfalls nicht in offizieller Weise aufgenommen wurde, und der Doktrinär hätte nun wiederum die beste Gelegenheit, von einer Schuld der Kirche auch in diesem Zusammenhang zu sprechen. Der Historiker erkennt freilich zu deutlich die Umriss der damaligen Staatskirche, die in sich gar nicht die Möglichkeit hatte, sich einem solchen Aufruf zu öffnen und die notwendigen Maßnahmen der Änderung ihres Wesens und ihres organisatorischen Aufbaus zu treffen. Immerhin lässt sich sagen, dass die Gründungen der verschiedenen Verbände der Inneren Mission, die im Gefolge der Wichernschen Tatkraft entstanden, der eigentlichen Absicht und Intention Wicherns nicht ganz entsprachen. Was nach seiner Meinung Sache der ganzen Kirche werden sollte, wurde zur Angelegenheit einzelner Vereinigungen, Verbände und Stiftungen. Die Gründung der Inneren Mission ist also, wenn man so will, *das Ergebnis des Versagens* oder der Verhärtung der staatlich beaufsichtigten Landeskirchen. Das Versagen liegt dabei mindestens ebenso bei den staatlichen wie bei den kirchlichen Mächten. Dass die Anstalten und Verbände der Inneren Mission Außerordentliches geleistet und sich neben den gleichgerichteten Bestrebungen der katholischen Kirche und der staatlichen Gesetzgebung einen nicht zu übersehenden Platz gesichert haben, bedarf keines Wortes. Die verfasste Kirche beschränkte sich weiterhin auf das Dogma, die Seelsorge, die Predigt und den Gottesdienst. Es gab unzählige Querverbindungen zwischen den Anstalten der Inneren Mission und den Vertretern der konsistorialen Obrigkeit, und man legte Wert darauf, immer auch Vertreter der Kirche in die Vereinsvorstände und Aufsichtsräte zu wählen. Man hätte aber keinem streng juristischen Denken aus den vorhandenen Organisationsformen glaubhaft nachweisen können, dass es sich bei den Einrichtungen der Wohlfahrt um ein legitimes Tun der ganzen Kirche handelt. Einen solchen Nachweis hielt eine [39:] Zeit auch nicht für notwendig, die bis in die letzten Fasern ihres Wesens und Denkens von der Unterscheidung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche geprägt war. Zur unsichtbaren Kirche zu gehören, war allen eine Selbstverständlichkeit. Am Ende wurden auch die Vertreter eines Staates, der sich mindestens den Schutz und die Förderung der Kirche angelegen sein ließ, dazu gerechnet. Daraus Folgerungen für die Sichtbarkeit und die verfasste Ordnung abzuleiten, erschien allen als ein Abgleiten aus dem Hochflug des Idealismus in die Niederungen der Gegenständlichkeit. Auch diese Schuld, sofern sich heute von einer solchen überhaupt sprechen lässt, begann also im Gedanken, ehe sie sich in der Tat zeigte.

Die untrennbare Beziehung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche wird heute deutlicher als damals erkannt. So bedeutet es kein allzu großes Verdienst, wenn man sich nun auch bemüht, diese Erkenntnis auf dem Boden der Verfassung zur Geltung zu bringen. Sie war es vor allem, die den Kirchentag von Treysa bestimmte, das Hilfswerk als eine *Funktion der Kirche selbst*, als eine legitime, verbindliche und unübertragbare *Äußerung ihres Wesens* einzurichten. In diesem Beschluss lag nichts anderes als die Bereitschaft, auch auf diesem Gebiet zum Neuen Testament und seinem Erbe zurückzukehren und die Gestalt der Urchristenheit, wie sie sich dort präsentierte, in jeder Hinsicht zu erneuern. Es war eben auch in der ersten Gemeinde der Christen nicht mit Wort und Sakrament allein getan, sondern diese Funktionen wurden ergänzt durch die Obliegenheiten, die den ersten sieben Diakonen anvertraut waren. Allenfalls hätte man diese Funktion vielleicht noch einem Staat übertragen können, dessen Herr ein *praecipuum membrum ecclesiae* hatte sein und sein Amt als Diener Gottes führen wollen. Da diese Selbstbestimmung entfiel und der Staat seine Emanzipation im Namen der Eigengesetzlichkeit vollzog, war diese Übertragung schlechterdings nicht mehr möglich. Der Dienst des Samariters musste wieder zu dem des Zeugen treten. Die wechselseitige Verbundenheit beider Dienste musste die Glaubwürdigkeit jedes Einzelnen bestärken. Wo aber der Samariterdienst vermöge der besonderen Zeichen des wirtschaftlichen und sozialen Lebens der Gegenwart fachmännisches Handeln voraussetzte, musste solches respektiert und nicht minder als Handeln der Kirche anerkannt werden. Denn im Amt der Diakonen lag auch im Verständnis des Neuen Testaments gewiss nichts, was unter allen Umständen hätte im patriarchalischen Rahmen bleiben müssen und was den Charakter der Zeitgemäßheit und Zweckmäßigkeit verboten hätte. Es galt also die *Erhebung* einer kircheneigenen Funktion und die *Ausübung* dieser [40:] Funktion in einer zeitgemäßen und zweckentsprechenden Weise. Die Bemühungen, beiden Forderungen gerecht zu werden, steht an der Wiege des Hilfswerks der Kirche. Der Name sollte dabei die geringste Bedeutung haben. Er war mangels eines besseren gewählt und könnte eines Tages wieder vergessen werden. Was nicht mehr verschwinden darf, ist allein das *Amt der Diakonie*. Um dieses Amt ging es vor drei Jahren und geht es täglich in allen Zweigen der Arbeit, die sich alsbald in großem Kreise ausbreitete. Dass aber die damals erkannten und gestellten Aufgaben gelöst seien, wird sich auch heute kaum schon behaupten lassen. Dies gilt sowohl hinsichtlich ihrer praktischen Aufgaben wie hinsichtlich der inneren Seite ihres Daseins. Es fand sich eine große Schar von Menschen, die bereit waren, Arbeiten der Fürsorge und Verwaltung im Dienste der Kirche zu übernehmen. Es ging dabei um durchaus praktische

Dienstobliegenheiten, denen der Pfarrerstand schon hinsichtlich seiner sonstigen zeitlichen Beanspruchung nicht gewachsen war und für die man auch die Voraussetzungen des Wissens und Könnens bei ihm nicht erwarten durfte. Im gleichen Augenblick aber musste die Frage lebendig werden, ob und in welchem Sinne Obliegenheiten, die sich doch wohl in nichts von gleichen Diensten im weltlichen Bereich unterschieden, eigentlich noch als *Außerungen kirchlichen Lebens erkannt und angesprochen* werden könnten. Ein Mann, der ein Lager mit Liebesgaben verwaltet und Bücher über Ein- und Ausgänge führt, hat keine andere Tätigkeit als ein anderer, der im Dienste eines kaufmännischen Betriebs oder einer industriellen Firma dasselbe tut. Ein Meister in einer Werkstatt für Versehrte könnte die Lust und Liebe, die er seiner Arbeit entgegenbringt, nicht als kirchliche Qualifikation ins Treffen führen, als wollte er dieselbe Lust und Liebe nicht ohne weiteres bei jedem anderen rechten Handwerksmeister voraussetzen.

Persönliche Gesinnung und kirchliche Ausdrucksformen

Der Eigenart und Tradition des Protestantismus entsprechend wurden diese Fragen im Allgemeinen auf dem Boden der *individuellen Gesinnungsethik* behandelt. Man fragte nach den Beweggründen, die solche Männer wohl bestimmt haben mochten, in den Dienst der Kirche zu treten, und man beargwöhnte sie gelegentlich als Beweggründe des Opportunismus und der persönlichen Ratlosigkeit, die sonst kaum einen anderen Arbeitgeber fand, sehr gern aber auch jedem anderen gefolgt wäre. Derselbe Argwohn war [41:] schon nach 1918, damals gegenüber den Anstalten der Inneren Mission und vor allem gegenüber den Brüderhäusern geäußert worden. Ja sogar die Mönchsorden hatten in den Jahren der Arbeitslosigkeit einen Zulauf gehabt, der nicht immer zu ihrem eigenen Segen gediehen war. Und doch bedeutet ein solcher Argwohn zuletzt ein Eingreifen in die Rechte dessen, der allein die Herzen der Menschen prüft. Die Sezierung des Menschenherzens ist der Kirche nicht geboten; wohl aber ist ihr geboten, ein solches Leben zu entfalten, dass sich unlautere Beweggründe von selbst richten und ausscheiden, die *lauteren Motive* aber gestärkt werden und zuletzt doch den Ausschlag geben.

Man musste also Mittel und Wege finden, gute Gesinnungen zu stärken und Unklarheiten zu berichtigen. Auch dies geschah, wie nicht anders zu erwarten, auf dem Boden der persönlichen Gesinnungsbildung. Es gab Vorträge und Rüstzeiten, Bibelauslegungen und Choralsingstunden. Es lag aber darin noch kein Kennzeichen eines kirchlichen Auftrags, vor allem noch keine Unterscheidung zwischen amtlicher Aktivität und laienhafter Passivität, die sich in der Kirche des allgemeinen Priestertums so oft zum Schaden be-

merkbar gemacht hatte. Ein bestallter Prediger unterweist und die anderen hören zu. Die aktive Bewegung und Äußerung bleibt den ordinierten Amtsträgern vorbehalten, den anderen die bloße Teilnahme und bestenfalls die innere Zustimmung. Das aber ist noch keine Mündigkeit, noch kein selbstverständliches und selbstverantwortliches Eintreten für eine Sache, die doch den Herzschlag des eigenen Lebens bedeuten sollte.

Es erhebt sich hier überhaupt die Frage, in welcher Weise das stark hervorgekehrte *Priestertum der Gläubigen*, das heißt also die Mündigkeit des einzelnen Laien als Trägers des christlichen Heilsbesitzes in einer überzeugenden Weise verwirklicht werden soll. Denn dieser Lehre, so deutlich sie betont und als Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Konfessionen hervorgehoben wird, steht doch in der Praxis das allzu eintönige Schema einer passiven Hörschar um einen aktiven Prediger gegenüber. Wenn auch einige Menschen aus dieser Schar zu Vertretern der Gemeinde gemacht und mit dem Amt eines Kirchenältesten betraut werden, dann finden sich für dieses Amt nur schwer solche Obliegenheiten, die einem erwachsenen Menschen als Äußerungen echter Verantwortung zugemutet werden können. In der Regel handelt es sich doch nur um Pflichten der Repräsentation oder um solche Dienste, die in keinem Verhältnis zu der Überlastung und Verantwortlichkeit eines im tätigen Leben stehenden Mannes sind. Es lässt sich verstehen, wenn ein solcher [42:] Mann dann nach einiger Zeit findet, dass er bei allem Wohlwollen eben doch nicht imstande ist, seine Zeit an Dinge zu setzen, die ihm belanglos erscheinen müssen. Man verweist ihn darauf, dass diese Kleinigkeiten doch im Dienste der Kirche geschehen, aber auch die Einsetzung in das Amt des Presbyters, die unter Gebet und Handauflegung erfolgt ist, vermag den Charakter des Bagatells nicht auszulöschen, der sich bei der praktischen Ausübung eines solchen Amtes einstellt.

Legitimierung durch Ordination

Immerhin weist das Amt des *Kirchenältesten* auf eine alte Geschichte, die, wenigstens was den Namen und Begriff betrifft, bis in die Tage des Neuen Testaments zurückreicht. Wesentlich schwieriger und akuter muss die gleiche Frage empfunden werden, sobald es sich um Ämter handelt, die dasselbe Alter und dieselbe historische Legitimität nicht aufzuweisen vermögen, sondern erst unter dem Eindruck bestimmter Notstände eingerichtet worden sind. Denn wenn sich auch Presbyter und Hirten, Evangelisten und Lehrer in den Briefen des Neuen Testaments finden, so findet man dort doch keine Hausväter, Lagerverwalter, Buchführer und Flüchtlingsfürsorger, und wenn auch die täglichen Obliegenheiten solcher Ämter meist ernst genug sind, das

Tagewerk eines Mannes bis an den Rand auszufüllen, so bleibt doch bei diesen Ständen erst recht die Frage offen, inwiefern sie als Ämter der Kirche zunächst ihrem Träger selbst, dann aber auch der Christenheit und der Welt überhaupt *erkennbar* sind. Das Amt des Presbyters entbehrt zwar nicht der kirchlichen Dignität, wohl aber allzu oft der lebendigen Funktion. Die neugeschaffenen Ämter und Dienste sind zwar oft springlebendig und höchst notwendige Funktionen, entbehren aber der kirchlichen Legitimität. In beiden Fällen bleibt die Frage offen, inwiefern die kirchliche Dignität auch in der Funktion selbst konstituiert werden könnte.

Zunächst sollte kein Zweifel daran bestehen, dass es *einer feierlichen und liturgischen Einsetzung in ein kirchliches Amt* bedarf. Einerlei, ob sich solche Funktionen in der Geschichte der Kirche allmählich durch Gewohnheitsrecht Legitimität verschafft haben oder ob sie unter dem Einfluss der Verhältnisse neu entstanden sind, sie sollten sich alle in demselben Akte der öffentlichen Einsetzung gleichbleiben. Dass dieser feierlichen Übertragung eine innere Vorbereitung und eine gewisse „Schulung“ vorangeht, wird immer sein gutes Recht behalten. Es kommt nur darauf an, dass der Schwer- [43:] punkt richtig gelegt und das *konstitutive Element* unter allen Umständen in dem *Auftrag der Kirche* und seiner ausdrücklichen gottesdienstlichen Übertragung gesehen wird. Es handelt sich hier um dieselbe Beziehung, die auch zwischen dem akademischen Examen an einer theologischen Fakultät und der Ordination für das Pfarramt besteht. Das erste ist eine notwendige, aber keine zureichende Bedingung. Ebenso wird niemand Organist oder Kantor kraft seines Abgangszeugnisses von der Musikakademie, niemand wird Religionslehrer deshalb allein, weil er die pädagogische Akademie mit Erfolg abgeschlossen hat, niemand Beamter in der Kirchenverwaltung kraft seiner mittleren Reife und niemand Flüchtlingspfleger auf Grund der sozialfürsorglicher Ausbildung, die hinter ihm liegt. Wohl aber üben sie alle ihr Amt deshalb aus, weil über ihnen gebetet worden ist, weil sie sich im Gotteshaus ihrem Amt durch ein lautes Ja angelobt haben und weil es ihnen unter Anrufung des Heiligen Geistes durch Handauflegung übertragen wurde. Nicht als ob die bloße Fachkenntnis entwertet werden sollte. In dem fachlichen Können als einer Funktion des Intellekts liegt alle Zweideutigkeit und Versuchbarkeit, der das Leben des Menschen ausgesetzt ist. Wie aber die Kräfte des Verstandes zum Segen oder zum Fluch gebraucht werden und ausschlagen können, so entspricht es dieser gefährlichen Bedrohung, dass sie nicht allein zur Grundlage kirchlichen Dienstes gemacht werden, sondern dass sie „geheiligt werden durch das Wort Gottes und Gebet.“

Je größer die Erfolge des Nationalsozialismus im Kampf gegen den Religionsunterricht im öffentlichen Schulwesen wurden, desto dringender erwies sich auch auf katholischer Seite die Notwendigkeit, Laien mit der Abhaltung dieses Unterrichtes zu betrauen. Es war auch kein Mangel an solchen, die sich freiwillig zur Verfügung stellten, und so wurden damals Menschen aus den verschiedensten Berufen in Abendkursen zu Religionslehrern ausgebildet. Die Befugnis zur Ausübung dieses Dienstes wurde nicht durch eine wohlbestandene Prüfung übertragen, sondern – nach vorangegangener Prüfung – durch Erteilung der sogenannten *missio canonica*. Allerdings trat hier eine empfindliche Lücke zutage, die gerade in der an Riten und Handlungen gewiss nicht armen katholischen Kirche niemand vermutet hätte: es gab nämlich für die Erteilung dieser *missio canonica* keinen gültigen liturgischen Ausdruck, kein bindendes und anerkanntes Zeremoniale. Das Kirchenrecht hatte über die Liturgie gesiegt, und die Aushändigung einer Urkunde war an die Stelle einer gottesdienstlichen Handlung getreten. Gewiss: man empfand diese Lücke und suchte sie durch Ansetzen einer feierlichen Veranstaltung zu schließen. Die Feier, die damals unter anderem in der Berliner Hedwigskirche vor Tausenden stattfand, war schon um der sie begleitenden Zeitumstände willen eindrucksvoll genug; das durfte aber den Kundigen nicht darüber hinwegtäuschen, dass ihr Verlauf und ihre Ordnung *ad hoc* zusammengestellt waren, dass es sich dabei also um ein zusätzliches, nicht aber um das konstitutive Element gehandelt hat. Das aber ist umso erstaunlicher, als sich in dem von Rom verwalteten liturgischen Erbe durchaus der Stoff gefunden hätte, diese Lücke nicht nur provisorisch, sondern endgültig und organisch zu schließen.

Die katholischen Weihegrade, ihr Ursprung und ihre Entwicklung

Es gibt in der katholischen Kirche einen Rest einstiger lebendiger Gliederung, der uns Protestanten allerdings nur noch wie eine leblose Versteinerung erscheint. Es sind die *sechs verschiedenen Weihegrade*, die der eigentlichen Priesterweihe vorauszugehen pflegen. Man unterscheidet in den sieben Stufen der Priesterweihe die vier niederen und die drei höheren Weihen, die allerdings nicht mehr in einem angemessenen zeitlichen Abstand, sondern in ein oder zwei zeremoniellen Veranstaltungen und dann immer nur an eine einzige Person erteilt werden. Eine solche schematische Übertragung macht es kaum noch möglich, die einzelne Stufe dieses Prozesses als sinnvollen liturgischen Ausdruck verschiedener kirchlicher Funktionen zu erkennen. Auch liegt in der katholischen Lehre und noch mehr in der katholischen Tradition die Auffassung, dass alle Grade dieses Mysterienganges dann ohnehin im Priestertum

und in seinen vielfältigen Befugnissen vereinigt sind. Dessen ungeachtet aber lassen mindestens die Bezeichnungen der einzelnen Grade noch heute deutlich wahrnehmen, dass es sich dabei ursprünglich um *verschiedene Obliegenheiten kirchlichen Dienstes* und dann auch offenbar um die feierliche liturgische Legitimierung der Ausübung solcher Dienste gehandelt hat. Der *Ostiarus*, der Türhüter, bildet den Beginn dieses geweihten Stufenganges. Ihm oblag einst die Funktion, über der Ruhe und Würde des Gotteshauses zu wachen und alle Störungen von den Gottesdiensten, namentlich aber vom Sakrament, abzuhalten. Der *Lektor* hatte die Lesungen vorzunehmen, der *Exorcizist* die bösen Geister, sei es an Krankenbetten, sei es wohl auch in bestimmten Räumen zu beschwören und dem *Akoluth* war die Fürsorge für die Lichter des Gotteshauses, nach dem gallikanischen Ritus auch die für Wein und Wasser des Abendmahles anvertraut. In allen [45:] diesen Fällen hatte sich wohl die Dienstleistung natürlich aus dem Leben der Gemeinde ergeben; ihre liturgische Übertragung war dann nur konzentrierter Ausdruck des Lebens und gab dem Tun die offizielle Bestätigung. Die Rollen des Subdiakons und Diakons nehmen noch heute bei sogenannten levitierten Hochämtern katholische Priester ein, wenn sie nicht selbst die Messe lesen, sondern dabei mit assistieren wollen. Der *Subdiakon* liest die Epistel, der *Diakon* das Evangelium der Messe. Auch obliegen ihnen begleitende Funktionen bei der Vornahme des Messopfers und bei der Spendung der Kommunion. Es gibt aber wohl heute in der ganzen katholischen Kirche kaum noch einen Fall, in dem nur eine dieser Weihen übertragen und diese Übertragung als Legitimation für einen von nun an regelmäßig auszuübenden kirchlichen Dienst verstanden würde. Wohl ist die liturgische Bewegung bemüht um eine solche Aktualisierung und Erneuerung des ursprünglichen Sinnes, doch ist es noch nicht gelungen, die in den Priesterseminaren der verschiedenen Diözesen geübte rasche und formale Übertragung in einem einzigen zeremoniellen Gang außer Kraft zu setzen. Es blieb im Ganzen doch bei der Auffassung, dass es sich um Stufen handelt, die erst von der obersten Stufe her ihren Sinn und ihre Erfüllung erhalten.

Es kann aber keinem Zweifel unterliegen, dass dies nicht die Meinung und Absicht des ursprünglichen Zustandes war. Hier sollten es nicht verschiedene Ehren und Würden sein, die nach und nach auf den Scheitel eines einzelnen Mannes gehäuft wurden, um sein Priestertum als Unterscheidungsmerkmal gegenüber der Laienschaft umso deutlicher in Erscheinung treten zu lassen. Hier waren es ohne Zweifel verschiedene Funktionen, die von verschiedenen Menschen ausgeübt wurden. Ja, wie die Namen der einzelnen Grade anzeigen, erschöpften sich diese Funktionen auch nicht in einem bloßen liturgi-

schen Handeln während des Gottesdienstes. Vielmehr war das gottesdienstliche Handeln nur eine feierliche Zusammenfassung und wohl auch symbolische Entsprechung dessen, was auch außerhalb der Liturgie in den Befugnissen und Pflichten des einzelnen Amtes lag. Dies ist deutlich auch an dem Ritus der Weihe zu erkennen. Er bestand im Wesen immer aus dem Gebet und Handauflegung, doch trat bald eine Symbolik der übernommenen Verpflichtungen und eine Übergabe der erforderlichen Geräte – *porrectio instrumentorum* – hinzu. Der Ostiarius hatte während der Handlung die Türe der Kirche zu öffnen und zu schließen und die Glocken zu läuten, dem Lektor wurde ein Lectionarium überreicht und dem Akoluth ein nicht entzündeter Leuchter in die Hand gegeben. Es [46:] ergibt sich also aus dem scheinbar so leblosen und nur noch in fossilem Zustand mitgeschleppten Erbe der katholischen Kirche das Bild einer *ursprünglich reichen Entfaltung* und Ausgliederung des kirchlichen Amtes in verschiedene Dienste, die das Leben der alten Gemeinden mannigfach bestimmt und durchpulst haben, von Funktionen, die sich offenbar im täglichen Leben dieser Gemeinden ergeben und dann nur einen zusammenfassenden meditativen gottesdienstlichen Ausdruck gefunden haben.

Evangelische Erneuerung

Dieser Seitenblick über den konfessionellen Zaun bietet zunächst einen für protestantische Augen gewiss unerwarteten Aspekt. Verknüpft man ihn aber mit dem Gedanken an die Vielzahl neu entstandener kirchlicher Ämter, von denen oben die Rede war, so zeichnet sich deutlich die Möglichkeit ab, die heute gestellte Aufgabe in einer zwar überraschenden aber sicherlich nicht unsachlichen und erzwungenen Weise zu lösen. Es wird gelten, diese einzelnen Ämter hinsichtlich ihres Auftrags und ihrer Befugnisse deutlich abzugrenzen, wobei man sich ohne Zweifel zunächst nach den praktischen Erfordernissen des Lebens in der Gemeinde zu richten, diese aber immer an dem neutestamentlichen Auftrag zu messen haben wird. Es gilt ferner, diese Ämter in eine sinnvolle gegenseitige Zuordnung zu bringen, sodass ihre Ausübung die Ergänzung des einen durch das andere und damit in der Verschiedenheit die Zusammenfassung einer lebendigen Ganzheit erkennen lässt. Und es gilt schließlich, diese einzelnen Ämter nicht nur durch einen *einmaligen feierlichen Akt* zu bestätigen, sondern ihnen im Zusammenhang des gottesdienstlichen Lebens *bleibende Funktionen* zuzuteilen, die den inneren Zusammenhang ihres täglichen Tuns mit dem Leben und Glauben der Kirche erkennen lassen. Ehe diese Betrachtungen fortgesetzt und die sich daraus ergebenden Folgerungen angedeutet werden, gilt es aber noch zwei einzelne

Züge zu verdeutlichen, die ein grundsätzliches Unterscheidungsmerkmal gegenüber der katholischen Praxis werden bleiben müssen.

Zunächst hat es sich bei den kirchlichen Ämtern in ihrem ursprünglichen Sinn sicherlich nicht um einen *Stufengang* gehandelt, bei dem die nächstfolgende Stufe höher war als die vorangehende, sodass sich schließlich das ausgebildete System der Hierarchie mit einer höchsten Spitze daraus ergeben musste. Wo Gott der Heilige Geist selbst die Spitze wie den Mittelpunkt des kirchlichen Lebens und Daseins bildet, bedarf es einer solchen vorsichtigen und ausgeklügelten Subordination nicht. Es handelt sich vielmehr um eine *Aus- [47:] gliederung*, in der jedes einzelne Glied im selben Abstand, aber auch in derselben Beziehungsnähe zu seinem Mittelpunkt steht. So wird, sofern es schon – und es besteht kein zwingender Grund, in diesem Punkt von der Tradition abzuweichen – bei der Siebenzahl der Ämter verbleiben soll, ihre Beziehung zu Christus und ihre Stellung in der Kirche eher unter dem Worte des Sehers an die Gemeinde zu Ephesus bleiben: „Das saget, der da hält die sieben Sterne in seiner Rechten, der da wandelt mitten unter den sieben goldenen Leuchtern“. (Apk. 2,1). Gewiss wird sich immer wieder eine Weisungsbefugnis des einen an den anderen ergeben. Sie wird aber nur aus Gründen der Ordnung und Zweckmäßigkeit notwendig sein und darf nicht die grundsätzliche Gleichordnung aufheben, die auch allein dem Gedanken des allgemeinen Priestertums entspricht.

Dann aber dürfen die kirchlichen Ämter nicht nur dem männlichen Geschlecht vorbehalten bleiben. Mag dies auch bei dem Amt, von dem der V. Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses spricht, aus guten Gründen so sein und so bleiben, so bestehen doch keinerlei Bedenken dagegen, dass die *Ausübung kirchlicher Dienste durch Frauen* auf gleiche Weise geistlich legitimiert und liturgisch zum Ausdruck gebracht würde. Die Frau, die Kinder in der Biblischen Geschichte unterweist, deren Amt also etwa mit dem des alten Lectors in Zusammenhang gebracht werden kann, soll dieses Amt auch durch Gebet und Handauflegung übertragen bekommen und darf dann gewiss auch während des Gottesdienstes Funktionen ausüben, die diesem Amt entsprechen. Was sich unter außergewöhnlichen Verhältnissen wie zum Beispiel unter denen der polnischen Besatzung in den evangelischen Gemeinden Schlesiens als selbstverständlich und völlig unanstößig, ja sogar als überaus segensreich erwiesen hat, sollte auch unter gewöhnlichen Verhältnissen möglich, ja vielleicht nicht minder segensreich sein. Hätte die Kirche von Dänemark das Wissen von der ursprünglichen Ausgliederung der kirchlichen Ämter behalten, so hätte sie jetzt vielleicht auch die Ordination mehrerer Frauen zum Predigtamt vermeiden können und eine Lösung gefunden, die in jeder Hin-

sicht besser und organischer die berechtigten Anliegen der Frau als tätiges Glied der Gemeinde zur Geltung gebracht hätte. Es zeigt sich auch hier wieder, dass, wenn eine Frage an einem entscheidenden Punkt richtig angefasst wird, dann auch gleichzeitig sehr viele andere Probleme in einem mitgelöst sind.

Um übrigens hier im Ansatz die Angst zu entkräften, als sollte es sich nun wieder um ein neues Gesetz und um die Errichtung höchst [48:] schwieriger Zeremonien mit einer das klare Licht des Evangeliums verdunkelnden Belastung durch allerhand erzwungene Tiefsinnigkeiten handeln, sei es gestattet, an dieser Stelle an eine der schönsten Schilderungen in *Eivind Berggravs* wunderbarem Buch „Land der Spannungen – das unbekannte Norwegen“ zu erinnern. Eivind Berggrav ist als Bischof von Oslo und Primas der norwegischen Kirche heute jedermann bekannt. Sein Buch ist entstanden, während er als Bischof von Tromsø die nördlichste Diözese Europas verwaltete. In einem der ersten Kapitel führt er uns an die dem Eismeer zugekehrte Nordküste seines Heimatlandes und dort in den kleinen Ort Makkauer, dessen hundert Einwohner sich mit unendlicher Mühe selbst ein Kirchlein gebaut hatten. Als Bischof Berggrav das Gotteshaus weihen sollte, wurde ihm klar, dass es in einem besonderen Sinn das wirkliche Eigentum dieser Menschen war, die Jahr für Jahr Steine fortgeräumt, Holz zusammengetragen und Öre für Öre dafür gesammelt hatten, und die es, zu diesem Schluss kam der Bischof, deshalb nun auch selber einweihen sollten. Die Schilderung dieser Feier ist hier insofern besonders hilfreich, als sie nicht beschattet ist durch mühsame Abgrenzungsversuche gegenüber der römischen Kirche:

„... Ich strich aus der Kirchenordnung den Passus, der bestimmt, dass die Pastoren in einer Prozession zum Altar schreiten sollen, um die heiligen Gefäße und die Bibel auf ihren Platz zu legen. Die Einweihung einer Schulkapelle untersteht der Kirchenordnung nicht so streng. Die Leute mussten ihre Kirche selber einweihen dürfen.

Als ich in meiner Predigt, die ich über das Wort ‚Es ist vollbracht‘ hielt, das ich auf der Altartafel in der Mutterkirche in Vordö gesehen hatte, auf die Kirche und ihr Inneres zu sprechen kam, erzählte ich zunächst ihre Geschichte aus alten Zeiten und dann die von heute. Es hat schon früher in Makkauer eine Kirche gegeben, und zwar zuerst in der katholischen Zeit. Später gab es noch einmal eine kleine Kirche, die während des Überfalles der Russen auf Makkauer, als es noch ein wichtiger Fischerei-Stützpunkt war, den zu überfallen es sich lohnte, zerstört wurde. Aber das war in grauer Vorzeit. Jetzt wollten wir aber Petrolines und der Taten des neuen Geschlechtes gedenken. Ich überbrachte ihnen unser aller Dank.

„Und so bitte ich dich jetzt, Petrolines nun weißhaariger Sohn, dass du dich mit dem Wort des Lebens zum Altar begibst und die Bibel auf den Grund legst, den die Arbeit und die Gebete [49:] deiner Mutter für Gottes Haus hier in Makkauer geschaffen haben.“

Der Alte saß da mit der Bibel im Schoß. Jetzt erhob er sich und ging mit gewichtigem Schritt die Stufen zum Chor hinauf, schritt das Chor entlang und trat vor den Altar. Er legte die Bibel so behutsam und mit solcher Ehrerbietung auf den Altar, dass wir alle stark ergriffen waren. Dann stand er einige Sekunden still da. Weder ihm noch uns anderen wurde es leicht, uns von diesem Anblick loszureißen.

Lautlose Stille herrschte während der Handlung des Alten. Aber wir mussten weiter.

„Und so bitte ich auch euch, ihr Kinder in Makkauer, nehmt die Taufschaale, über die alle kommenden Geschlechter hier in Makkauer gehalten werden sollen, und tragt sie zum Taufbecken hinauf.“

Zwei zehnjährige Mädchen gingen durch die Kirche zum Chor hinauf, die Taufschaale zwischen sich tragend, hoben sie über das Taufbecken und setzten sie hinein. Auf dieselbe Weise trug darauf der Pastor den Abendmahlskelch zum Altar.

„Jetzt können wir die Altarlichter in der Kapelle zu Makkauer entzünden. Ich bitte dich, Baumeister Aasford, der du segnend über jede Planke wachtest, die ihr hier zum Haus Gottes aufeinander gefügt habt, geh du nun vor und entzünde die Altarlichter zum ersten Male.“

Seine Hände zitterten, als er das Streichholz anriss und die kleine Flamme an das Altarlicht hielt, das zum Leben erweckt wurde und nun still emporwuchs. Dann ging er ehrerbietig um den Altar herum, während wir anderen dasaßen und ihm zusahen, wie er das zweite Licht entzündete. Zwei stille Flammen, die aller Augen gefangen hielten. Später sagte der Landrat: Dieser Augenblick war fast zu überwältigend ...“

Was hier geschildert wird, ist weder erzwungen noch konstruiert und spiegelt deshalb so deutlich die freudige Gelöstheit, die jeder echten liturgischen Ordnung innewohnt. Auch hier wird der Zusammenhang deutlich zwischen dem, was die von dem Bischof aufgerufenen Menschen während der Feier, und dem, was sie außerhalb dieser Feier zu tun hatten. Der norwegische Bischof setzte die liturgische Funktion in Beziehung zu dem vorangegangenen praktischen Handeln der Menschen. Darin liegt überhaupt die echte Beziehung von Gottesdienst und Alltag und deshalb auch die Verbindung, die jedem gottesdienstlichen Handeln, gerade wenn [50:] es vom sogenannten Laien geübt werden soll, im evangelischen Gottesdienst innewohnen muss. Der

Gottesdienst verhält sich zum täglichen Leben wie das vollendete Gedicht zu der Sprache des Alltags, er ist *verdichtetes Leben*. Von hier aus müsste die Verbindung gezogen werden zwischen dem, was die einzelnen Menschen im Auftrag ihrer Kirche Tag für Tag zu tun haben, und der Funktion, die ihnen im Gottesdienst zugeteilt wird. Wenn also der Diakon bei der Spendung des Heiligen Mahles hilft, dann könnte das ihm und allen eine Mahnung und Erinnerung daran sein, dass auch seine Hausbesuche, seine Gabenverteilung, seine Weitergabe gespendeter Kleider und Lebensmittel eine Speisung im Namen des Herrn darstellen. Ein solcher direkter Bezug zwischen praktischem und liturgischem Handeln ist, für jeden Kenner der neutestamentlichen Vorstellungswelt gewiss auch schon in der kurzen Notiz der Apostelgeschichte über das Handeln der Diakonen unverkennbar. Zwar bezog sich das „Zu-Tische-Dienen“ gewiss nicht auf die Spendung des Sakraments im Besonderen, wohl aber trug auch eine freiere gemeinsame Mahlzeit der Gemeinde deutlichen sakramentalen Charakter. Jedes gemeinsame Mahl war eine Vorwegnahme jener großen Tafelrunde, zu der die Völker vom Richter der Welt eingeladen werden, um mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische zu sitzen im Reiche Gottes; jede Mahlzeit verstärkte das Bewusstsein von der gemeinsamen Erwartung des Wiederkommenden, und zwar unmittelbar bevorstehenden Erlösers. Jede Mahlzeit war ein Zeichen und Ausdruck der Liebe, die alle Glieder verband. Wo im Neuen Testament von einer Mahlzeit die Rede ist, trägt sie immer einen tiefen und deutlichen Bezug auf die Gemeinschaft des Menschen und der Kirche mit dem Erlöser. Insofern war erst recht die sakramentale Gemeinschaft von Anfang an im gleichen Sinne wiederum verdichtetes Leben; das heißt, sie war von einer Bedeutung im besonderen Sinne erfüllt, der dem Leben des Christen im allgemeinen Sinne zu eigen war.

Entfaltung und Anwendung

Derselbe Gedanke der Verdichtung lässt sich dann aber leicht auf andere Ämter und auf ihre gottesdienstliche Funktion übertragen. Wenn man etwa versuchen wollte, die heute in der Kirche und ihrem sozialen Handeln üblichen Ämter und Beschäftigungen, soweit sie nicht von Anfang an nur vorübergehenden und aushilfsweisen Charakter tragen, den altkirchlichen Ämtern einzuordnen, so würde sich dies ohne große Schwierigkeiten aus dem Charakter der Ämter selbst ergeben. [51:]

Am deutlichsten tritt diese Beziehung bei der „untersten Stufe“, dem *Ortiarius*, zutage. Der *Küster* oder *Mesner* ist seine neuzeitliche Fortsetzung. Es könnte dann nur leichter die ständige Klage über die gänzliche innere Unbe-

teilung so mancher Küster verstummen, wenn ihnen von Anfang an ihre Beziehungsnähe zum Altar deutlicher zum Bewusstsein gebracht würde. Das müsste zunächst durch einen liturgischen Akt der Einsegnung und Bestallung geschehen. Da es sich aber bei einem solchen Akt nach protestantischer Auffassung nie um ein Stück magischer Gesetzlichkeit, sondern immer nur um einen sichtbaren Ausdruck und eine Versiegelung innerer Zusammenhänge handeln kann, so würde sich bei solchem Ansatz die Notwendigkeit einer vorangehenden Einführung von selbst ergeben. Die Obliegenheiten des Küsters selbst stehen ihrer Natur nach in einer so deutlichen Beziehung zum gottesdienstlichen Geschehen, dass ihre Ausübung dann immer auch ohne Worte ein Memento an die erhaltene Unterweisung und ihren feierlichen Abschluss in sich tragen muss. Um aber das altkirchliche Amt nicht ganz in einem bezahlten Dienst aufgehen zu lassen, sei daran erinnert, dass es in manchen Gemeinden „Vertrauensleute“ gibt, die die Aufgabe haben, die Besucher der Kirche am Eingang zu begrüßen, sich besonders neu eintretender Gäste anzunehmen, sie an ihren Platz zu geleiten, für Ordnung zu sorgen und dem Einzelnen alle gewünschten Auskünfte zu geben. Auch das sind „*Ostiarü*“ und sie sollten ebenso wie der Küster auf dieses Amt vorbereitet werden. „Ich will lieber die Türe hüten in meines Gottes Haus denn wohnen in der Gottlosen Hütten“ (Psalm 84,11). Schon im dritten Jahrhundert wurde bei der Einsetzung des Türhüters darum gebetet, dass er „*fidelissima cura*“ die Pforte des Heiligtums bewachen möge.

Das Amt des *Lektors* ist während des letzten Kriegs von einigen Landeskirchen, z.B. von der evangelisch-lutherischen Kirche in Bayern erneuert worden. Dies geschah unter dem Eindruck des großen Mangels an Pfarrern, der durch die Einberufungen zum Kriegsdienst entstanden war. Die Ordination zum Lektor war verbunden mit den Befugnissen, Gottesdienst in einfacher Form zu halten und dabei eine Predigt aus einer approbierten Predigtsammlung zu verlesen. Das gleiche Amt war schon vor Jahrzehnten in den armen deutschen Kolonien in Wolhynien, dort aber unter der Bezeichnung Kantorat, gebräuchlich gewesen. Es lässt sich unmittelbar aus der Pflicht des Hausvaters zur Abhaltung der Andacht in seiner Familie entwickeln und ist in diesem Sinne gerade [52:] in den letzten schweren Jahren mehrfach, teils während des Kirchenkampfes, teils nach Kriegsende besonders in Ostdeutschland von Kirchenältesten geübt worden. Wollte man es über den fallweise auftretenden Bedarf hinaus auch allgemein erneuern, so müsste man auch alle andern Dienste mit einschließen, die mit der Verkündigung der Heilsbotschaft in bestimmten, enger zu begrenzenden Kreisen verbunden sind. Besonders an die Unterweisung der Kinder und an die Leitung von Ju-

gendkreisen wird hier zu denken sein. Der *Katechet*, der sich, oft trotz schwerer Berufsarbeit, für die Erteilung des Religionsunterrichtes zur Verfügung gestellt hat, wird hier die Legitimation für seinen Dienst zu erhalten haben ebenso wie der *Hausvater* eines in sich geschlossenen Heimes, die *Gemeindeführerin*, die am Abend den Jugend- oder Mütterkreis mit einer Andacht abzuschließen hat, oder der junge Mensch, der als Helfer für den Kindergottesdienst seine Dienste tut. Allerdings tritt gerade dann das oft erörterte Problem des Kindergottesdienstes wieder deutlich zutage. Es liegt darin, dass die „Kinderkirche“ mit einer nur etwas feierlicher umrahmten Unterweisungsstunde stets wesentlich größere Ähnlichkeit aufweist als mit einem Gottesdienst und dass alle Versuche der Konstruktion einer kindertümlichen Liturgie immer wieder zum Scheitern verurteilt waren. Das lag gewiss an dem Intellektualismus, der allzu besorgt nach dem subjektiven Verstehen des Kindes gefragt und die sehr bedeutsame und prägende Kraft der einfachen ehrfürchtigen Haltung übersehen hat. Nichts ist einprägsamer für ein Kind, als wenn es an der Seite der Mutter, den Eltern und allen andern Erwachsenen die Ehrfurcht des Gebetes abspürt auch dann, wenn es den Gang der gottesdienstlichen Handlung selbst noch nicht zu erfassen vermag. Allerdings beschränkt sich das nur auf die eigentliche Liturgie, während das Stillsitzen während der Predigt dem Kind immer nur zur Quelle fürchterlicher Langeweile und damit zum Anlass werden wird, die Kirche sobald nur irgend möglich ganz zu meiden. Anders wäre es, wenn eine Sitte lebendig wäre, die z.B. in den evangelischen Gemeinden der deutschen Bauern in Siebenbürgen seit Jahrzehnten bestanden hat. Dort gingen die Kinder mit den Eltern zur Kirche, sangen die ersten Lieder mit, wohnten der Eingangsliturgie (der „Vormesse“ der katholischen Kirche) bei und verließen das Gotteshaus zu Predigtbeginn, um dann bis zum Ende des Gottesdienstes in einem benachbarten Raum eine schlichte biblische Unterweisung zu erhalten. Die Cäsar des Abganges der Kinder ließe sich vollends dadurch sinnvoll gestalten, dass diese nicht einfach die Kirche verlassen, sondern zu- [53:] erst aus allen Bänken zum Altar kommen, dort den Segen erhalten und dann erst in den Gemeindefestsaal oder die Sakristei geführt werden. Wäre das nicht auch für die Eltern eine allsonntägliche, eindrucksvolle Erinnerung an das Verhalten des Herrn, da man Kinder zu ihm brachte und die Jünger „die anführen, die sie trugen?“ Für die Helfer aber käme auf diese Weise nicht minder die Beziehung ihres Dienstes zu dem Geschehen am Altar überzeugend zum Ausdruck.

Im Lektorat ließe sich also eine Gruppe verschiedener Dienste zusammenfassen. Ihre Gemeinsamkeit läge im selbstlosen Dienst an der Vergegenwärtigung der Heiligen Schrift, und so wäre es die besondere Bitte der Ordi-

nationsgebete, dass die Lektoren, wie es noch heute im römischen Ritus heißt, nicht nachlassen mögen „*assiduitate lectionum*“, im ständigen Umgang mit der Bibel.

Der *Exorzist*, der die bösen Geister beschwor und ihnen wehrte, lebt fort in unseren *Kirchenmusikern*. Dazu bedarf es keiner anthroposophischen Theorie über den Charakter der Musik, sondern nur einer Erinnerung an Martin Luthers kurzes und klares Wort, dass der, der von bösen Geistern der Trübsal und Traurigkeit heimgesucht sei, sich nur einen Choral singen solle, um sie damit zu vertreiben. Würde aber dem *Kantor* oder *Organisten* auf diesem Wege auch eine kirchliche Legitimierung zuteil, das heißt, würde von nun an nicht mehr das Zeugnis der bestandenen Abschlussprüfung an einem Konservatorium allein für seinen Dienst ausreichen, so würde dies vielleicht auch dazu verhelfen, dass dem Kirchenmusiker hinsichtlich seiner Lebensstellung eine würdigere Behandlung zuteil wird als heute in vielen Fällen, in denen sein Dienst eigentlich nur durch einen Bettelohn Anerkennung findet. Gehört er doch in Wahrheit zu den „*spirituales imperatores*“, wie die Exorzisten im Einsegnungsgebet des Weiheaktes genannt wurden, zu den rechtschaffenen Ärzten Gottes, die mit der Macht ihrer Kunst lindernde und heilende Hilfe leisten gegen Trübsal, Verzweiflung und Zweifel aller Art. Allerdings dürfte uns diese Übertragung des Exorzistenamtes in erweitertem Sinne nicht hindern, auch seine eigentliche und ursprüngliche Funktion in ihrer bleibenden Bedeutung für die Seelsorge deutlich ins Auge zu fassen, wenn auch andererseits der geringe Erfahrungsstand, den die Neuzeit in dieser Hinsicht aufweist, große Zurückhaltung nahelegt. Immerhin hat es in der Geschichte der letzten Jahre Persönlichkeiten gegeben, bei denen zwar nicht alle, aber doch einige Menschen erkannt haben, dass es sich hier nicht mehr um Überzeugen, sondern nur noch um Beschwören handeln kann. [54:]

Wenn dem *Akoluthen* einst die Sorge um die Reinheit der Lichter zufiel, dann müsste sich dieses Amt ausdehnen lassen auf alle jene Aufgabenkreise, in denen besonders viel an der unbestechlichen Lauterkeit, Treue und Korrektheit gelegen ist. Dies ist der Fall bei allen *Rechnern*, *Verwaltern* und *Buchführern*, die über kirchliches Vermögen zu wachen oder die Opfergelder zu sammeln und zu verwahren haben. Der Mann, der aus freien Stücken seine Zeit, meist ehrenamtlich, für dieses Amt zur Verfügung stellt, könnte sich am Sonntag, wenn er über dem Licht des Gotteshauses wacht, an den eigentlichen Sinn und Hintergrund seines unscheinbaren, aber unerlässlichen Tuns erinnern lassen.

Bei dem *Subdiakonat* wäre in der Hauptsache an *hauptberufliche kirchliche Mitarbeiter* zu denken, namentlich an solche, die in der sozialen Fürsorge tätig

sind. Zu den Funktionen, die sie hinsichtlich ihres äußeren Vollzuges mit jedem Angestellten der öffentlichen Wohlfahrt gemeinsam haben, müssten die unauswechselbaren Dienste der Kirche treten. Das wäre vor allem die selbständige Abhaltung von schlichten Predigtgottesdiensten, wobei es sich zum Unterschied vom Lektorat weder nur um das Lesen gedruckter Vorlagen noch um die Begrenzung auf bestimmte Kreise handeln müsste. Die Verbindung mit dem Hauptgottesdienst, der „Deutschen Messe“ Luthers, würde dann so zum Ausdruck gebracht, dass der Subdiakon zu besonderen Anlässen wieder wie einst die Epistel liest und bei der Spendung des Brotes assistiert. Vielleicht müsste auch der Dienst so manches hauptamtlichen Religionslehrers dieser Stufe zugeordnet werden, wie sich überhaupt auf dem hier vorgeschlagenen Wege auch das vielerörterte Problem eines nicht voll akademischen Pfarrerstandes organischer und leichter als bei allen bisherigen Versuchen lösen ließe. Es zeigt sich auch hier, dass ein richtiger Ansatz wie von selbst manche anderen richtigen Lösungen nach sich zieht.

Auch das Amt der *Diakonisse* müsste hier zu seinem gottesdienstlichen Recht kommen, das ihm bisher nicht gegeben war. Stellt sich doch immer deutlicher die Notwendigkeit heraus, die Schwesternschaft mit der Erteilung des Religionsunterrichts oder mit Hilfsdiensten in der Gemeindegeseelsorge zu betrauen. Es wäre richtig, wenn auch dieses Tun seine gottesdienstliche Spiegelung fände.

In den Obliegenheiten unserer *Kirchenältesten* liegt vielleicht noch am meisten von dem alten diakonischen Amt. Das gilt besonders für jene Mitglieder der Kirchengemeinderäte, denen die Führung einzelner Geschäfte ausdrücklich aufgetragen ist. Umso mehr sollten [55:] sie im Gottesdienst herangezogen werden. Es besteht kein Hindernis, dass ein Ältester die Lesung des Evangeliums während des Gottesdienstes selbst vornimmt. Auch würde es sich von selbst ergeben, dass während der Passionszeit oder in der Karwoche die Passionsgeschichte nicht immer nur von dem Pfarrer, sondern abschnittsweise von den Ältesten gelesen wird. Durch die Zeitungen ging vor kurzem die Nachricht, dass *Sir Stafford Cripps* anlässlich eines Gottesdienstes der anglikanischen Kirche als Diakon fungiert und dabei zum allgemeinen Erstaunen nicht die erwartete Lektion, sondern eine in sehr aktuellem Sinne auf die gegenwärtige politische Lage zu beziehende Bibelstelle verlesen hat. Was in der Kirche von England jedermann selbstverständlich ist, sollte in Deutschland nicht von vornherein unvorstellbar bleiben. Auch muss immer wieder daran erinnert werden, dass nur die Konsekration der Abendmahlselemente, nicht aber die Spendung bei der Kommunion an die Ordination des Pfarrers gebunden ist. So sollte den Ältesten auch die Obliegenheit zufallen, an der

Spendung des Sakraments teilzunehmen. Nicht zuletzt müsste mindestens einer von ihnen dem Pfarrer der Gemeinde den Dienst tun, ihm die Kommunion zu reichen. Denn es ist unmöglich, dass der Pfarrer sich von dieser Kommunion ausschließt, und es ist nur ein Notbehelf, dass er sie sich selbst reicht. Aber die Tatsache, dass einer an den anderen gewiesen ist und dass die Ältesten der Gemeinde ebenso ihrem Pfarrer zu dienen haben wie er ihr Diener ist, käme ohne jede theoretische Erörterung hier wortlos und deutlich zum Ausdruck.

Dagegen ist nicht ohne weiteres sicher, ob die bisherigen *Diakonen*, das heißt die Mitglieder der Brüderhäuser, in dieser Stufe ihre Einordnung finden sollen. Die Gleichheit der Bezeichnung darf nicht davon abhalten, die Eigenart der Betätigung zu prüfen. Soweit es sich bei den Diakonen um Hausväter in Anstalten handelt, werden sie sinngemäß dem Lektorat zuzurechnen sein. Überhaupt wird man auf die jeweilige Betrauung und Tätigkeit Rücksicht nehmen und beide Stände, den der Diakonisse wie den des Diakons, hinsichtlich ihrer liturgischen Funktionen so einordnen müssen, dass diese Einordnung den tätigen Funktionen am deutlichsten entspricht. Überhaupt wird der Grad der geistlichen Reife und der subjektiven Beziehungsnähe des Menschen zu Christus und seiner Repräsentation in Wort und Sakrament nicht unbeachtet bleiben dürfen. Da liturgische Ordnung in jeder Hinsicht das Gegenstück der Gesetzlichkeit ist und richtig verstanden nur als Ausdruck des Lebens selbst betrachtet werden darf, wird sich kein Hindernis ergeben, Mitglieder der gleichen Stände und Ämter grundsätzlich in verschiedene gottesdienstliche Stufen einzuordnen, je nach den Obliegenheiten, mit denen sie außerhalb des Gottesdienstes betraut sind. Die Diakonisse, die den Kirchengesang und das Orgelspiel pflegt, könnte ebenso gut die Ordination des Exorzisten empfangen wie die andere, der als Beschließerin die Fürsorge für das Inventar ihres Mutterhauses anvertraut ist, die des Akoluth und wie schließlich die Oberin des Mutterhauses die des Diakons, womit sie dann gleichzeitig bei der Spendung des Sakraments in ihrem Hause beteiligt werden dürfte.

Die gleiche Auflockerung und Rücksicht auf die Dienste des täglichen Arbeitsganges müsste aber auch hinsichtlich der sogenannten *Kirchenbeamten* eintreten, eines Standes, dessen Eingliederung in das kirchliche Leben schon mancherlei Sorge verursacht hat. Die Zeit ist zu ernst, als dass der alten Klage über Kirchenbeamte, die in keiner Beziehungsnähe zum Dasein der Kirche selber stehen und ihr Amt rein kameralistisch wahrnehmen, noch weiter untätig nachgegangen werden dürfte. Und doch fordert das Problem seine Lösung und haben die bisherigen Versuche eine solche Lösung in befriedigen-

dem Sinne nicht darstellen können. Von der Wirkung fallweiser Kurse gilt dasselbe, was schon im Zusammenhang der Ausbildung von Fürsorgern und Flüchtlingspflegern gesagt worden ist. Bei ihrer sonstigen Beteiligung am kirchlichen Leben waren die Kirchenbeamten wiederum auf ihren guten Willen und ihre persönliche Bereitwilligkeit, sich als Predigthörer einzufinden, angewiesen. Auch sie sollten gottesdienstliche Funktionen wahrnehmen, die ihren täglichen Pflichten entsprechen. Ja, um auch hier in keinem Sinne eine klerikale Herabminderung des Laienstandes heraufziehen zu lassen, sollte zuletzt die Möglichkeit durchaus erwogen werden, dass führende Beamte im Dienste der Kirche, die also etwa für den Geist eines Amtes und seiner ganzen Besetzung verantwortlich sind und in dieser Stellung wohl auch die Andacht zu halten haben werden, zuletzt doch die volle Ordination für die Verwaltung des Wortes und Sakramentes empfangen könnten. Auch an diesem Punkt würde die Erneuerung der altkirchlichen Ämter helfen, den Intellektualismus zu überwinden. Und wenn die theologischen Prüfungen gelegentlich durch Examina anderer Fakultäten oder sogar durch Prüfungen, die das Leben selbst ohne besondere Veranstaltung abgehalten hat, ersetzt würden, so könnte diese Relativität in heilsamer Weise allen wieder zum Bewusstsein kommen. [57:]

Auch hier wäre nur die letzte Folge aus der Lehre vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen gezogen. So oft sie auch im Munde geführt worden ist, hat sie doch die Erstarrung des Protestantismus zur sogenannten „Pastorenkirche“ nicht verhindern können. Zwar gewährte zuletzt die Geschichte selbst manche heilsame Korrektur und ließ zu Zeiten des Nationalsozialismus wie in den Jahren seit Kriegsende Verhältnisse eintreten, in denen sich das selbständige gottesdienstliche Handeln so manches trefflichen Laien, das in den kirchlichen Bereich übersetzte „Alles hört auf mein Kommando!“ von selbst einstellte. Doch sollte man im Blick auf die zu erwartenden Zeiten nichts unterlassen, was die Beweglichkeit und innere Festigung der Kirche und ihrer Gemeinden fördern könnte. Man sollte die Zahl der Menschen groß machen, die auch *im Falle der Verschleppung des letzten Pfarrers* durchaus in der Lage sind, das Leben der Gemeinde fortzuführen. Der Ruf nach einer lebendigen Bewahrung des Laienchristentums wird immer dringlicher. Er hat zu mancher segensreichen Einrichtung geführt, gar nicht zu reden von dem Zwang der Zeitverhältnisse, von denen schon oben die Rede war und die in ihrer Weise dafür sorgten, dass viele Laien in den unmittelbaren Dienst der Kirche genommen werden mussten. Aber alle diese Bestrebungen werden so lange ihrer letzten Verfestigung und ihrer dauerhaften Tragfähigkeit entbehren müssen, als es nicht gelingt, sie *im gottesdienstlichen Leben zu verankern* und zu

legitimieren. Was hier im Blick auf die mannigfachste praktische Arbeit begonnen worden ist, wartet seiner Verankerung im liturgischen Handeln. Und es wird dieses Ankers unter allen Umständen bedürfen, wenn nicht wiederum, wie so oft in der Geschichte des Protestantismus, die getroffenen Maßnahmen ein Bild von persönlich gutwilligen und wohlgemeinten, aber unzureichend fundierten Versuchen geben sollen.

Ergebnis nach Grundsatz und Tatsachen

Da in jedem guten Protestanten in solchem Fall beinahe automatisch die Frage aufzusteigen pflegt, wieso es denn gerade so gemacht werden müsse, da es doch ebenso gut auch anders ginge, so sei nur noch darauf hingewiesen, dass die Erneuerung der kirchlichen Ämter, richtig verstanden, durchaus den *Grundsätzen der Reformation* entsprechen könnte. Der Weg namentlich der lutherischen Reformation ging ja auf dem schmalen Grat zwischen versteinerter Gesetzlichkeit und gesetzloser Schwärmerei. Der Tradition gegenüber aber bedeutete das, dass alles schonungsvoll bei- [58:] behalten wurde, was nicht ausdrücklich der Schrift widersprach, während, um die klare Gegenüberstellung Leopold von Rankes zu gebrauchen, die Reformation Calvins alles abgeschafft hatte, was nicht ausdrücklich in der Schrift begründet war. Dass sich die Ämter, die bald nach dem Abklingen der charismatischen Hochflut entstanden waren, im Zusammenhang der Schrift sehr wohl verdeutlichen lassen, sollte ebenso anerkannt werden dürfen wie dies andere, dass sie, wenn überhaupt, dann nur unter dem Gesetz des Geistes und nicht unter dem des Buchstabens verstanden sein wollen. Auch der Mangel genauerer Ausführungen, der manchem Leser als schmerzliche oder ärgerliche Lücke zum Bewusstsein kommen wird, mag dafür sorgen, dass in diesen Vorschlägen nicht sofort wieder nur eine neue Gesetzlichkeit gewittert wird. Die angedeuteten Linien können schon deshalb noch nicht ausgezogen werden, weil es dafür in jedem, und auch im günstigsten Falle *eines allgemeinen Einverständnisses* bedürfte und weil der Vorschlag eines Einzelnen oder eines kleineren Kreises noch nicht ausreicht, um Maßnahmen einzuleiten, die für das Dasein der Kirche überhaupt von grundlegender Bedeutung sind. Einer solchen Übereinstimmung der verantwortlichen Männer bedarf es schon deshalb, um diese für den Protestanten doch recht ungewohnten Änderungen natürlich und organisch, das heißt ohne Zwang, Kommando, Konstruktion und Ärgernis einleiten und dann erst ganz allmählich zur Auswirkung kommen lassen zu können. Selbst wenn die grundsätzliche Zustimmung vorliegt, wird die Belebung und Erneuerung der alten Ämter nur Schritt für Schritt erfolgen können. Hier wie überall im liturgischen Bereich weht der Atem der

Jahrzehnte und Jahrhunderte und spottet der Kurzatmigkeit, die wir Protestanten selbst beim besten Willen aufzubringen pflegen. Erst allmählich kann sich wieder eine sinnvolle Gliederung und eine lebendige Beziehung zwischen den einzelnen Ämtern und Diensten einstellen.

So hat unsere Betrachtung weite Kreise gezogen und zu Folgerungen von großer Tragweite geführt. Die größte Tragweite wird freilich nur dem deutlich, der den vollen Ernst, die volle Problematik, die volle Gefährdung des kirchlichen Daseins in der Welt von heute, nicht minder aber auch den vollen und unverkürzten Reichtum des der Christenheit anvertrauten Erbes zu erkennen vermag. Während auf der einen Seite die Forderung nach einem zeitgemäßen praktischen Handeln der Kirche erschallt, wird auf der anderen nach einer Vertiefung dieses Handelns, nach geistlicher [59:] Verwurzelung und gelegentlich auch nach einer Erneuerung des gottesdienstlichen Lebens gerufen. Aber wehe dem, der sich einer dieser beiden Seiten verschreibt und nicht die Spannkraft und Blickweite aufbringt, beide in einem zu erkennen! Sein Weg wird immer entweder in dem Leerlauf betriebsamer Vielgeschäftigkeit enden oder wird ihn in die Sackgasse eines bloß ästhetischen liturgischen Genusses fliehen lassen. Das praktische Handeln zu vereinigen mit der Vertiefung gottesdienstlichen Tuns, die zeitgemäße Tat zu verdichten bis zur Liturgie und damit zum eigentlichen Gottesdienst, das allein heißt eine Aufgabe, „des Schweißes der Edlen wert“. Das allein bedeutet den Gehorsam und die Offenheit gegenüber einer Spannung, in die unser Leben nun einmal gestellt ist, mag sie auch für ein Menschenleben beinahe zu stark sein. Beschaulichkeit und Tätigkeit in ausgewogener Harmonie machen das Maß der Vollendung des Menschenlebens aus. Man sollte dasselbe Gleichmaß dem Leben der Kirche nicht vorenthalten, sie dadurch vor Verkümmern schützen und sie in beidem wachsen lassen „nach dem Maße des vollkommenen Alters Christi“.

HERBERT KRIMM

Das Opfer im Gottesdienst (1960)

Mit dem Begriff „Opfer“ verbinden sich im Sprachgebrauch der evangelischen Christenheit in Deutschland zwei verschiedene Dinge, die im Bewusstsein dieser Christenheit nicht gleich an Wert sind. Von höchstem Wert ist für jeden Christenmenschen ebenso wie für jede theologische Besinnung und Arbeit das Opfer, das der Herr am Kreuz dargebracht hat. Seiner Deutung, seinem Verständnis und seiner Verkündigung gelten die tiefsten und ernstesten Bemühungen. Nicht ganz so verhält es sich bei dem sogenannten Opfer, zu dem die feiernde Gemeinde während des sonntäglichen Gottesdienstes manchmal mit bewegten und dringenden Worten aufgefordert wird. So verschieden klingen die beiden Seiten desselben Wortes in den Köpfen und Herzen, dass gewiss vielen Menschen die Gleichheit der Bezeichnung für die beiden scheinbar weit entfernten Sachverhalte noch gar nicht zum Bewusstsein gekommen ist. Mancher mag beinahe den Vorwurf einer unzulässigen Verbindung des Großen mit dem Kleinen empfinden, wenn das gleiche Wort für beide Sachen dienen soll.

Wie aber steht es nun damit? Handelt es sich wirklich um einen gedankenlosen Sprachgebrauch, dann sollte man mit ihm aufhören. Dies würde sich schon deshalb nahe legen, weil das „Opfer“ im Gottesdienst heute im Allgemeinen diesen Namen nicht verdient. Ein Opfer ist nur, was wehtut und das bescheidene Trinkgeld, das der Sache Gottes am Sonntag zugewendet wird, hat diese Eigenschaft, von wenigen respektablen Ausnahmen abgesehen, im Allgemeinen nicht. Handelt es sich aber in Wahrheit nicht um einen gedankenlosen Gleichklang, sondern um einen notwendigen und innerlichen Zusammenhang, dann muss man ihm nachspüren und die verloren gegangene Verbindung wieder in das Bewusstsein der Christenheit erheben.

Die Geschichte der Kirche, ihres Gottesdienstes und ihres Umgangs mit den Gütern dieser Welt bietet nun aber ein reiches Anschauungsmaterial dafür, dass eine solche Verbindung von Anfang an aufs Engste bestanden hat. Im Schatten des großen Opfers Christi standen die unvergleichlich kleineren und daneben gar nicht nennenswerten Opfergaben, die die Christenheit an ihren Altären niederlegte. Sie hat das ein volles Jahrtausend hindurch sogar im wörtlichen und greifbaren Sinne getan, ehe der Altar als Stätte der Hinterlegung in den Hintergrund und der Opferstock oder Klingelbeutel an seine

Stelle trat. Gewiss hängt dies auch mit dem Übergang von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft zusammen. Ein herrliches Mosaik in Aquileja aus der Zeit Constantins stellt den Zug der Christen dar, die sich dem Altar nähern, um Getreide, Früchte, Blumen, Öl oder Wachs an den Altarstufen niederzulegen. Die sogenannten Oblationen wurden meist erst dargebracht, wenn der erste Teil des Gottesdienstes mit der Predigt abgeschlossen war. Denn nur die getauften Christen, die auch den zweiten Teil nämlich das Heilige Abendmahl feiern durften, sollten das Vorrecht haben, an dem Opfer der Gemeinde beteiligt zu sein. Soweit die dargebrachten Gaben für den Vollzug der Abendmahlsfeiern notwendig waren, wurde die erforderliche Menge davon ausgesondert; alles andere gelangte im Auftrag der Gemeinde und ihres Bischofs durch die Diakonen zu den Kranken und Armen. Hier war eine innere [338:] Gleichsetzung grundlegend: Die Gabe für die Armen war eine Gabe an Gott. Man diente Gott, indem man den Hunger stillte, die Kranken besuchte und die Dürstenden tränken ließ. Dieser für das Altertum entscheidende Verbindungspunkt zwischen Diakonie und Liturgie ist heute längst über Gebühr in Vergessenheit geraten.

Aber auch die Reformationszeit brachte, obwohl ihre Äußerungen oft von der kämpferischen Absetzung gegen die römische Opfer-Theorie bestimmt waren, die ursprünglichen Zusammenhänge in Erinnerung. In manchen Gemeinden wurde auch bei evangelischen Abendmahlsfeiern das Opfer mit einem Altarumgang verbunden. Der Schwerpunkt des reformatorischen Eifers lag freilich nicht auf diesem Punkt, obwohl die Diakonie nicht nur in der Praxis, sondern auch in den Kirchenordnungen der Reformation keineswegs zu kurz kam. Die allgemeine Ablehnung des Bettels zum Beispiel, die man bei den Reformatoren feststellen kann, kam nicht aus kalter Herzlosigkeit, sondern aus gesteigerter Verantwortung. Dem Bettelverbot gingen genaue Maßnahmen zur Behebung des Elends und zur Linderung menschlicher Notstände zur Seite. Man wollte sich nicht mehr durch einen „Batzen in den Felber“ von der sozialen Verantwortung loskaufen. Sogar Darlehen an junge Handwerker oder die Förderung begabter mittelloser Studenten mit Hilfe kirchlicher Opfergelder kommt in den Kirchenordnungen vor. Aber der Zusammenhang mit dem Abendmahl wird nur noch gelegentlich erkennbar. Grundsätzlich hätte ihn gewiss niemand zu bestreiten gewagt. Denn es blieb auch für den evangelischen Christen eine grundlegende Tatsache, dass er nicht mehr sich selbst gehöre, sondern Gott, und dass er sein Leben und damit auch seinen Besitz als ein Lehen von oben erhalten habe.

Eine folgenschwere, aus dem Mittelalter übernommene Einrichtung hat freilich auch die Reformation nicht angerührt. Die Synode von Macon hatte

i.J. 585 als erste der Ablieferung des Zehnten durch die Bewohner gesetzlichen Zwangscharakter gegeben, und Karl der Große hatte dies auf das ganze Reichsgebiet ausgedehnt. Die Zehntenpflicht bildete das Rückgrat der wirtschaftlichen Verhältnisse im Mittelalter. Mit der Freiwilligkeit war aber dann auch der stellvertretende Charakter der Gabe für den Geber wie überhaupt jede tiefere Sinngabe endgültig verschwunden. Mit der reichsgesetzlichen Einführung einer Zwangsabgabe musste der biblische Charakter des Opfers empfindlich getroffen werden. Das Steuerwesen sorgte für die Anonymität des Geldes und schob die Verantwortung gegenüber dem Elend allmählich jenen Stellen zu, in deren Hand die Steuergelder lagen. Ein schönes Zeugnis des ursprünglichen und in der Frömmigkeit der Gemeinde nie ganz verlorenen Zusammenhangs blieb nur im Gesangbuch erhalten:

„Herr, ich opfre dir zur Gabe;
all' mein Liebstes was ich habe,
schau ich halte nichts zurück.“

Oder bei Paul Gerhardt:

„Ich will von deiner Lieblichkeit bei Nacht und Tage singen,
mich selbst auch dir nach Möglichkeit zum Freudenopfer bringen.“

In welche Taten aber setzte sich solche Gesinnung um? Welcher handgreifliche Beweis dafür war im Zusammenhang des Gottesdienstes und namentlich des Heiligen Abendmahls vorgesehen? Der Sprung vom erhabenen Gedanken zur harten Praxis ist gerade für den Deutschen bedrückend. So erhebend der Gedanke der Lehensträgerschaft allen Besitzes ist, so peinlich bleibt der Griff nach der Börse. Man singt leichter ein angemessenes Lied zum Offertorium, als dass man eine Banknote zückt. Erstaunlich bleibt für alle Zeiten die größere Unbefangenheit, die sich die Christenheit der Neuen Welt an diesem Punkt bewahrt hat – als wollte die Geschichte eine Einseitigkeit und Versteinerung korrigieren, die sich in Europa zugetragen hat. In der Regel verbindet sich mit dem gottesdienstlichen Opfer in den Vereinigten Staaten ein tiefer Ernst. Der Christ betrachtet seinen Beitrag als ein in die Sache Jesu Christi investiertes Kapital, das auf Erden Zinsen tragen, d.h. Gutes schaffen soll. Uns steht es nicht gut an, über diese Sinngabe die Nase zu rümpfen. Wir haben nach dem Krieg in den Ländern des Hungers die Früchte dieser Haltung handgreiflich empfangen.

Dass heute die Übung des gottesdienstlichen Opfers nahezu bedeutungslos geworden ist, stellt eine historische Quittung dar. Hier nützt nur die Freilegung der ursprünglichen Zusammenhänge. Grundlegend bleibt für alle Zeiten das Opfer Christi [339:] am Kreuz. Es hatte nicht nur einmalige und ausreichende sühnende Kraft, sondern es war gleichzeitig Anstoß zur Nachfolge. Nachfolge und freudiger Verzicht begründen für den Christen ein neues Verhältnis zu seinem Besitz. Nirgends lässt sich das besser darstellen als im Gottesdienst, besonders dann, wenn es dort ebenso nicht bloß symbolisch bleibt. Gewiss hat das moderne Leben viele zweckmäßige Arten der Spenden und Überweisung mit sich gebracht, doch dürften sie den Blick für den ursprünglichen Zusammenhang nicht verdunkeln. Darin liegt auch die Forderung gegenüber der Pfarrerschaft, es mit der Ankündigung des Opfers, seines Zweckes und seiner Verwendung möglichst genau zu nehmen. Entscheidend aber bleibt die Forderung an alle Christen, sich der Zusammenhänge, an denen sich in allen Jahrhunderten nichts geändert hat, ernster bewusst zu werden als bisher.

HERBERT KRIMM

Diakonie und Liturgie (1963)

Die nachfolgende Betrachtung möchte eine Entschränkung des herkömmlichen protestantischen Denkens vornehmen, und zwar an jenem Punkt, an dem die geheimen Fäden zwischen Diakonie und Liturgie sich kreuzen. Sie ist geleitet von dem Bestreben nach einer größtmöglichen Spannweite sowohl des theologischen Denkens wie der kirchlichen Praxis und geht aus von der Überzeugung, dass eine Befreiung von gewissen, aus der Tradition erklär-
baren Einseitigkeiten zugleich den Eintritt in einen größeren, freieren Lebensraum bedeuten muss. Was besonders die Beziehungen von Liturgie zur Diakonie und umgekehrt betrifft, ist das herkömmliche Denken von falschen Gegenüberstellungen beherrscht, die sich bei einer unvoreingenommenen Betrachtung bald als Halbwahrheiten enthüllen. Andererseits sind gerade hinsichtlich dieser Beziehungen überraschende Entdeckungen zu machen, mit deren Hilfe dann zugleich ein gefährlicher Mangel zu beseitigen wäre, mag er als solcher bisher auch kaum empfunden worden sein.

Wir nehmen unseren Ausgangspunkt bei einer scheinbar äußerlichen Unterscheidung, auf die man in der Praxis häufig stößt. Gelegentlich kann man hören, dass ein hochkirchlicher, liturgisch interessierter, vielleicht sogar katholisierender Geistlicher einem betriebsamen, praktischen, eifrigen „Mann der Inneren Mission“ gegenübergestellt wird. Von jedem von beiden stellt man sich vor, dass er vom Gebiet des andern wenig oder nichts weiß und die daraus für ihn amtlich sich ergebenden Aufgaben nur mit Seufzen, nur ungeschickt und nur im Mindestmaß des Unerlässlichen erledigt. Bis hinein in die Predigten über Maria und Martha lässt sich diese seltsame Gegenüberstellung verfolgen und man darf sie nicht geringschätzig abtun, wenn man auf der Ebene der Kirchen- und Dogmengeschichte ihres akademischen Ebenbildes gewahr wird: als der Liberalismus den Bruch mit dem altchristlichen Dogma vollzog, nahm er seine Zuflucht zur Vielgeschäftigkeit ethisch orientierter Praxis. Das „praktische Christentum“, wie so manches andere längst vor dem Dritten Reich vorhanden, gewann den Charakter der Ausflucht für alle, die dem Dogma entrinnen, aber das Christentum trotzdem nicht preisgeben wollten. Die Schwergewichts-Verlagerung, die hier versucht wurde, erscheint heute wie eine plumpe Spiegelfechterei. Auf jeden Fall scheint eine feste und dauerhafte Verbindung zwischen der altkirchlichen, als Orthodoxie

bezeichneten Dogmatik und der diakonischen Praxis in jener Zeit mit wenigen Ausnahmen nicht gelungen zu sein. Neuerdings ist oft bemerkt worden, dass auch von Karl Barth entscheidende Anstöße in Richtung der Inneren Mission nicht ausgegangen sind.

Es ist hier der Einwand zu erwarten, dass aus Kräften der Erweckungs-Bewegung doch sehr wesentliche Neugründungen auf dem Boden der Diakonie erfolgt sind. Dies ist unbestreitbar; doch ist ebenso wenig zu bezweifeln, dass gerade hinsichtlich der geheimen Beziehungen zur Liturgie die sonst so große Zeit der Erweckungs-Bewegung wiederum höchstens nur eine Teilwahrheit hervorgebracht hat. Sie war es, die jedes gute Gelingen der Erhöhung eines Gebetes zuschrieb, die aber [210:] zum Gebet nur die Sprache des gläubigen Herzens im stillen Kämmerlein oder auch die freie Sprache gleichgesinnter Seelen in der Gebets-Versammlung rechnete, nicht aber das öffentliche, im geordneten Gottesdienst sich vollziehende Gebet der Gemeinde.

Dieses letztere rechnete die Erweckung den erstarrten, versteinerten, unfruchtbaren Äußerungen der verfassten Kirche zu. So kam wiederum das verzerrte Bild zustande: hier Diakonie und Mission, wie zwei leichtbewegliche Schwadronen, auf flinken Pferden wagemutig in die Welt ausschwärmend, dort der schwerfällige, mühsam nachgeschleppte Tross der Kirche, vielleicht unentbehrlich, aber mehr eine Belastung als eine Hilfe zum Sieg. Unter die Lasten fiel damit auch der öffentliche, zur festgesetzten Stunde von besoldeten Amtsträgern abgehaltene Gottesdienst, dessen Zuhörerschaft von einem Jahrzehnt zum anderen kleiner wurde, von dessen Verlauf überhaupt bloß die Predigt ein fester Bestandteil im Bewusstsein der Mehrheit geblieben war. Sollte ein solches Bild keine Verzerrung sein? Was einmal das Herz, die atmende Lunge des ganzen Leibes gewesen war, bloß noch eine quantité négligeable! Es war freilich nicht mehr der Gottesdienst, wie er anfangs gewesen war; es war bloß der arme Rest, den die Stürme landesherrlicher Willkür, die Selbstzufriedenheit des Rationalismus, die individualistische Glut des Pietismus, die vollendete Unverbindlichkeit des Liberalismus übrig gelassen hatten. Aber war das nicht trotz allem eine ganz erhebliche protestantische Verkenning und Unterschätzung? Was einmal Geburtsstätte und Ausstrahlungspunkt allen Lebens gewesen war, wurde verkleinert zur Belanglosigkeit, von der man entscheidende Anstöße für neue Taten und neue Siege überhaupt nicht mehr erwartete.

Man muss hier freilich die beiden Hauptbegriffe noch etwas deutlicher umschreiben. Liturgie ist ein Gattungsbegriff. Es gibt gute und schlechte Liturgien, Liturgien für bestimmte Zeiten und Gelegenheiten, Liturgien verschiedener Konfessionen und Auffassungen. Gemeint ist jener bestimmte

Gottesdienst, der im skandinavischen Luthertum immer noch Messe heißt, wie ihn einst auch Luther selbst genannt hat. In Mitteleuropa, wo der Wunsch nach Unterscheidung vom Katholizismus wesentlich stärker ausgeprägt war, ging der Name bald verloren. Mit ihm freilich auch die Sache, sofern das charakteristische Merkmal der Messe in der Verbindung zwischen Wort- und Sakramentsgottesdienst zu einer nahtlosen Einheit bestand, der erste Teil – die *missa catechumenorum* – mehr nach außen. Der zweite – die *missa fidelium* – mehr nach innen gerichtet, waren sie beide zu einer universalen Repräsentation des christlichen Glaubens zusammengewachsen. Diese gottesdienstliche Gestalt, deren Struktur in sich selbst mancherlei Abwandlungen zulässt, soll hier, wo nach der Beziehung zur Diakonie gefragt wird, allein vor unserem Auge stehen und es fehlt nur noch, dass nun auch die andere Größe, die Diakonie, möglichst ebenso genau festgelegt wird. Auch hier ergibt sich die Begrenzung des Blickfeldes auf einen ganz bestimmten Gegenstand ohne Schwierigkeiten. Gemeint ist nicht das selbstlose Handeln des einzelnen Christen zugunsten seines notleidenden Nächsten. Es spielt sich ohnehin zum größten Teil im Verborgenen ab und wünscht nicht, die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen. Gemeint sind auch nicht die säkularisierten Formen einer gesellschaftlich orientierten Wohlfahrt, wie sie in der Neuzeit das allgemeine Bild bestimmt haben. [211:]

Gemeint ist das Handeln der christlichen Gemeinde als solcher, wie es schon in den ersten Anfängen der Kirchengeschichte die soziale Praxis bestimmt hat und auch heute noch an einigen Punkten deutlich erkennbar ist. Zunächst hat auch dieses Handeln wie die Messe eine nach außen wie eine nach innen gerichtete Seite. „Lasset uns Gutes tun an jedermann, allermeist aber an des Glaubens Genossen“. Die rückhaltlose Hilfsbereitschaft gegenüber der Allgemeinheit wird nie in Zweifel gezogen; aber trotzdem wird gegenüber dem geschwisterlichen Beistand untereinander noch ein deutlicher Unterschied gemacht. An dieser Diakonie im engeren Kreis der Zugehörigkeit zum Leib Christi tritt denn auch die Beziehung zum Gottesdienst besonders deutlich zutage. Drei Merkmale treten hier hervor:

Erstens: es wird gemeinsam gegessen und getrunken. So bei der Speisung der Fünftausend, so am Abend des Gründonnerstags, so bei den Zusammenkünften nach der Himmelfahrt. Das Mahl des Abschieds am letzten Abend wird obendrein verbunden mit der Fußwaschung, einer eminent diakonischen Handlung. Die bekannten kritisch-exegetischen Fragen an das vierte Evangelium sind hier insofern unerheblich, als die Berichte und Überlieferungen jedenfalls in höchstem Maße geschichtsmäßig geworden sind. Vor allem wurden es die gemeinsamen Mahlzeiten nach der Auferstehung. Dass sie

mehr waren als eine Abpeisung oder Ausspeisung, mehr als das Stillen des primitivsten Lebensbedürfnisses, das tritt von Anfang an deutlich hervor und findet in der Geschichte der Agapen seinen Niederschlag. Man muss freilich bei der für uns heute unvorstellbaren Anspruchs- und Bedürfnislosigkeit von damals seinen Anfang nehmen. Einige Bissen Brot und ein Becher mit Wein waren genug, um das Leben wieder für einen Tag fristen zu können. Aber schon die Speisung der Fünftausend wird von Johannes auf das Brot des Lebens hin ausgelegt, ebenso wie die Bitte an die samaritanische Frau um einen Trunk. Es handelt sich doch wohl um ein untrennbares Ineinander zweier Ebenen, das sie zu stark verbindet, als dass sich von einem bloßen Symbol sprechen ließe. Die Ungewissheit, die bis zum heutigen Tag über dem eigentlichen Charakter der Agapen liegt, d.h. die offene Frage, ob es sich mehr um eine triviale oder mehr um eine sakrale Mahlzeit gehandelt hat, weist in dieselbe Richtung. Hier lag gleichfalls etwas ineinander, was erst für uns heute nahezu unvereinbar geworden ist.

Als letzte hatte schließlich auch die Mahlzeit der Apostelgeschichte, die den Anlass zur Einsetzung der Sieben bildete, für die ganze ihr folgende Zeit den Charakter des Urbildes. Es wird nicht gemindert durch den Hinweis darauf, dass der Begriff Diakon in dem ganzen Bericht nicht vorkommt und auch aus dem weiteren Verlauf der Schilderung kein Hinweis mehr für die eigentlichen, bleibenden Funktionen der Sieben zu gewinnen ist. Fest stand vom ersten Augenblick an: es durfte keiner hungern, es durfte keiner ausgeschlossen sein, es durfte sich keiner zurückgesetzt fühlen. So kam es zu der klaren und offenbar grundsätzlich wichtigen Unterscheidung der beiden Grund- und Urfunktionen: des Dienstes am Wort und des Dienstes an den Tischen. Im Dienst an den Tischen lag zugleich das Element des entschlossenen Kampfes gegen den Hunger, wie gegen jedes menschliche Elend, dem sich die Christenheit verpflichtet wusste. Mochte das Leben auch nur von einem Tag zum anderen gefristet werden können – keinesfalls sollte es dem bitteren Hungertod preisgegeben sein, [212:] keinesfalls sollte auch nur eine einzige Witwe sich bei Tisch übergangen, lieblos zurückgesetzt, geringer beurteilt sehen. Diese Urbildlichkeit musste in der Tat sowohl nach der diakonischen wie nach der sakralen Seite hin unübersehbar, unaufgebbar und bestimmend bleiben, und so war der zweite Teil der Messe, der nur den getauften Gläubigen zugänglich war und bei dem die Türen nach der Welt zugeschlossen wurden, zugleich ein reines Spiegelbild von jenem freundlichen Teilen, jener energischen Entschlossenheit, die von allen Seiten andringende Not wenigstens in den geschlossenen Ring der Treuen nicht eindringen zu lassen.

Zweitens: Ging es also bei der Liturgie wie bei der Diakonie um materielle Dinge, nämlich um Brot und Wein, so müssen diese Elemente doch von irgendwoher herangebracht werden. Ob das nun durch Kauf geschieht oder durch ein Geschenk, ob die eigene Arbeit des Landwirts, Winzers, Bäckers daran hängt oder der finanzielle Erwerb, – es handelt sich doch grundsätzlich, um einen zeitgemäßen Fachausdruck zu gebrauchen, um einen „Konsumverzicht“, den man bei größerem Umfang und bei einschneidender eigener Armut auch ein Opfer nennen könnte. Dieses Heranbringen, Darbringen, Zur-Verfügung-Stellen war selbst ein Bestandteil des Gottesdienstes geworden und bei Jungmann (*Missarum Solemnia*, II, 1-126) lässt sich übersichtlich nachlesen, wie sich nach den Zeugnissen der Kirchenväter das Offertorium immer mehr entfaltet und am Ende sogar auswuchert. Wenn 393 für die Diözese Hippo bestimmt wird, dass nur Brot und Wein, aber keine anderen Materien mehr zum Altar gebracht werden dürfen, dann ist das nicht mehr weitere Enthaltung, sondern schon Abwehr von Abarten und heilsame Einschränkung auf den schlichten Anfang und den eigentlichen Ursprung. Was für das sakrale Mahl nicht gebraucht wurde, wurde durch die Diakone an die Armen ausgegeben, „für die zu sorgen ja in erster Linie zum Beruf der Diakone gehörte“ (12) – die einzige Stelle, an der der Liturgiker Jungmann die soziale Halbseite des frühkirchlichen Diakonenamtes wenigstens erwähnt. Seit dem 11. Jahrhundert ist das Geldopfer als Teil der Handlung nachweisbar, wie überhaupt der „Zusammenhang zwischen Gabe und Darbringung“ (33) sich zunehmend lockert. Jungmann behandelt das Offertorium als besonderen liturgischen Teil im Ganzen und betrachtet dabei gesondert den dazugehörigen Gesang (34-40), die Materie (40-51), ihre Niederlegung (51-88) und ihre Darbringung, d.h. die allein auf Gott ausgerichtete Aufopferung. Jungmann übersieht dabei die entscheidende Veränderung, der das Offertorium damit unterworfen wurde: wie nämlich die ursprüngliche Handlung der ganzen Gemeinde zu einer Reihe priesterlicher Funktionen wurde, in denen der eigentliche Vorgang gar nicht oder nur in andeutenden Resten zum Ausdruck kam.

An diesem Punkt ist Reed, der Lutheraner, wesentlich helllichtiger. (Luther D. Reed, *The Lutheran Liturgy*, Philadelphia 1947.) Zwar verweilt er nur kurz bei dem Gang der historischen Fehlentwicklung, steuert aber dafür umso sicherer und unbeschwerter auf die eigentlichen und ursprünglichen Punkte, die er damit zugleich für das Luthertum neu entdecken und in Anknüpfung an vorhandene Reste in eine volle Liturgie neu eingebaut sehen möchte. Das Ergebnis der katholischen Entwicklung fasst er zusammen in der Bemerkung, der Wortlaut des päpstlichen Offertoriums sei „a perfect exposition of

the [213:] Roman doctrine of the sacrifice of the Mass.“ (312) Ihm schwebt der ursprüngliche, evangelische Sinn des Offertoriums als eines berechtigten, ja eines notwendigen Teils im Ganzen anders vor: „In an act of corporate thanksgiving and of personal reception and dedication we anticipate the gracious gift of God and bring before him our substance, our praise and our very selves.“ (308) Die Opferspenden, die im Rahmen des Offertoriums dann gemacht werden und die der Amerikaner Reed sehr wohl kennt und ernstlich behandelt, gewinnen auf diese Weise den schönen und sicherlich ursprünglichen Gedanken des *pars pro toto*:

Ich gebe Dir, mein Gott, aufs Neue
Leib, Seel und Geist zum Opfer hin.

Reed kritisiert, der Begriff *offertory* sei im Protestantismus „incorrectly limited to offerings“. Er möchte dieses Stück der Handlung dreigeteilt sehen:

1. in wechselnde Psalmverse,
2. in die Heranbringung der Gaben and „other gifts of the faithful“ und
3. in die liturgische Darbringung der Elemente zur Konsekration. (769)

Als Beispiel für einen Psalmvers nennt Reed aus Ps. 51 „Schaffe in mir Gott ...“, das gelegentlich im Luthertum, ähnlich wie etwa die sogenannte offene Schuld nach der Predigt, „as a response to the Sermon“ festgehalten worden sei. Es ist aber bemerkenswert, dass Reed für das Offertorium den Echo-Charakter nach der Predigt ablehnt und es weit mehr als das erste Stück des zweiten gottesdienstlichen Hauptteils interpretieren will. „Offertory as a whole, with its features of the Offering, Offertory sentences, and Prayer of the Church, actually begins a new major section of the liturgy. It looks forward to the Sacrament“. (214) Reed bezeichnet es sogar als ein verbreitetes Missverständnis, dass das Offertorium ein Echo auf die Predigt sein solle. In Wahrheit richteten wir dabei unsere Gedanken vorwärts auf die Feier und den Empfang des Sakraments. (308) Reed nennt sogar die Bachschen Praeludien „good organ offertories“, (309) offenbar weil sie während der Sammlung des Geldopfers so gut gespielt werden können. Das Geldopfer selbst hat dann hier als Teil des Offertoriums seinen richtigen, ja seinen un-auswechselbaren Platz. Es ist „an act of worship and an acknowledgment of our stewardship. The congregation offers to God the gifts of its substance, as the onward sign of its inner, spiritual dedication to the Lord.“ (309) Das Geld soll durch die verantwortlichen Beauftragten der Gemeinde gesammelt und

nach vorn gebracht werden. „The essential unity of the offering and the Prayer of the Church as a common act of worship is emphasized, however, if the deacons remain in the chancel, facing the altar while the Prayer is said. They should retire quietly and not in military step“. (310) (Welche Erfahrungen mögen Reed wohl zu dem Verdacht gebracht haben, die Kirchenältesten könnten im Paradeschritt an ihre Plätze zurückkehren!). [214:]

Die Ausführungen von Rietschel-Graff zu unserem Thema sind für uns insofern von geringerem Gewicht, als sie lediglich geschichtliche Tatsachen – in Auswahl, nicht allzu genau eingehend – verzeichnen, aber keinerlei Unruhe im Blick auf die Gegenwart, kein Streben nach Freilegung einer verschütteten Ader, nach Wiedergewinnung eines für das Ganze unersetzlichen Teiles vertragen. Die Loslösung der Agapen vom Abendmahl wie die der Oblationen vom Almosenopfer wird kurz als Tatsache erwähnt, (222) ohne dass sich offenbar die heilsame Unruhe einer Frage nach dem Warum als Ansporn und Berichtigung für die Gegenwart ergeben soll. Wie man überhaupt von dem Eindruck nicht loskommt, als könnte sich hinter der Fülle des Wissens bei Rietschel-Graff die Resignation nur mühsam verbergen. Eine solche Resignation ist in der Tat denn auch mindestens sehr verständlich. War nun einmal das alte Offertorium zum sogenannten „kleinen Kanon“ der Messe geworden und war dieser in seinem Wortlaut tatsächlich, wie Reed es nannte, eine perfekte Darstellung der römischen Lehre vom Messopfer, so musste sich dagegen Luthers ganzer Zorn und Abscheu richten. Dieser Zorn entsprang seiner Auffassung vom Sakrament als einer Gabe Gottes an die Menschheit, unter deren Alleingeltung jeder Ansatz des Gedankens an ein von Menschen vor Gott dargebrachtes Opfer der erste Schritt zum Sakrileg werden musste. Der Gedanke, dass dieses doch von jenem nur ausgelöst war und in seiner ursprünglichen Intention doch keineswegs den Charakter einer eigenen Leistung, sondern höchstens den einer ganz bescheidenen und stets unangemessen klein bleibenden Dankesgabe hatte haben wollen – dieser Gedanke ging in der Heißblütigkeit des Kampfes unter. Mit ihm aber auch jener Akt der vollen menschlichen Hingabe, der sehr wohl Anspruch darauf hätte, auch an einem bestimmten Punkt des gottesdienstlichen Verlaufes laut zu werden und der durch die Begriffe des Hörens, Hinnehmens, Sich-gefallen-Lassens immer nur sehr unzulänglich und recht missverständlich zu umschreiben sein wird. Mit besonderer Schärfe hatte sich Luther erstmals in der Formel *missae* 1523 geäußert. So musste denn mit dem eigentlichen, dem großen Kanon auch der kleine dem handfesten Eingriff der Reformation zum Opfer fallen ohne die hemmende Besorgnis der Frage, welche Lücke damit wohl aufgerissen würde, wie sie richtig zu füllen sei und ob dann die verbleibenden

Teile überhaupt noch durch ein Einheitsband zusammenzuhalten wären. „Various substitutes were proposed to occupy the time“ (312) summiert Reed und für einen Augenblick streift selbst den Amerikaner ein Hauch der Resignation. Dabei ist an der Christlichkeit, an der Notwendigkeit des Gedankens der persönlichen Hingabe an Gott und des daraus entspringenden praktischen fühlbaren Opfers zugunsten anderer auch in Luthers Augen gar kein Zweifel möglich. Er empfand bloß keine Notwendigkeit, ihn auch im Verlauf der gottesdienstlichen Handlung an bestimmter Stelle zur Darstellung zu bringen. Der Armenkasten in Leisnig hatte seinen Platz wohl irgendwo in der Kirche, aber nicht im Umkreis des Altars. Die Einlagen mochten am Schluss des Gottesdienstes oder sonst wann stattfinden; sie blieben denn auch entsprechend dürftig.

Drittens: dem liturgischen Vollzug wie der diakonischen Verpflichtung der Gemeinde diene zu Zeiten ein besonderes Amt, das Amt des Diakons, das gerade aus der Vereinigung beider Elemente sein Gepräge erhalten hatte. Da ist es nun freilich, als sei, soweit die Lite- [215:] ratur über den Diakonat reicht, der eine Betrachter auf dem linken, der andere auf dem rechten Auge blind und es sähe jeder, seiner Eigenart und seinem Zusammenhang entsprechend, entweder nur die liturgische oder nur die soziale Seite der Befugnisse und Obliegenheiten. Die kurze Bemerkung bei Jungmann, mit der die soziale Seite gestreift wird, haben wir schon erwähnt. Im Grunde ist es bei Reed auch nicht viel anders. Der Diakon, erfahren wir, liest die Litaneien, gebietet Schweigen vor der Epistel und spendet bis zum 12. Jahrhundert den Kelch. (53) Wenn die Fürbitten in Form der Ektenien gebetet werden, dann heißt das bei Reed Deacons litany (268), und wenn der Diakon dem Priester spendet, dann ist er assistant minister (372). Das trifft alles zu, wenn auch die Aufzählung der liturgischen Obliegenheiten keineswegs vollständig ist.

Daneben tritt die soziale Seite des Diakonats auch bei Reed mit keinem Wort in Erscheinung. Er stellt lediglich mit nüchternem Tatsachensinn, einfach zum Nachweis des Wortgebrauches, die drei verschiedenen Gestalten nebeneinander, die ihm unter diesem Namen bekannt sind: den altkirchlichen liturgischen Assistenten, das Mitglied des Gemeindegemeinderates im Luthertum der Vereinigten Staaten und den deutschen Diakon, „engaged in merciful work“ (763). Im Rahmen einer Liturgik ist das verständlich, und es lassen sich dafür umso leichter Entschuldigungen anführen, als vom Diakon in den meisten anderen Lehrbüchern der Liturgik überhaupt keine Rede ist. Aber die Halbheit wird doch misslich, wenn gerade diese 50:50-Verbindung sakramentaler und sozialer Funktionen das Spezificum des Diakonats ausmacht. Der Verfasser kann es hier mit dieser etwas summarischen Feststellung bewenden

lassen, weil er den Nachweis im Einzelnen vor Jahren zu erbringen versucht hat. (Das Diakonat in der frühkatholischen Kirche, in: *Das Diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart 1953, 102 ff.). Im Ergebnis bleibt es dabei: die katholische Darstellung neigt zu einer Hervorhebung der sakralen, die protestantische zu einer Unterstreichung der sozialen Funktionen, wobei auf beiden Seiten das Besondere und Eigentliche, das in der so großartigen und hintergründigen Verbindung beider Elemente liegt, verloren geht.

Die Denkwege, auf denen sich unsere Betrachtung bewegt hat, werden auf evangelischer Seite wenig beschränkt. Und doch dürfte der Nachweis schwerer fallen, dass sie nicht vom Herzstück des christlichen Glaubens aus ihren Ursprung genommen hätten. In den drei Zusammenhängen, von denen hier die Rede war, hat vor allem der konfessionelle Seitenblick die Unbefangenheit getrübt und den freien Ausblick verhindert. Die Überlegungen, die sich aus dem Essen und Trinken ergeben, schienen vielen Generationen als animalisch unter der Würde des Glaubens zu liegen. Der Gedanke an die Darbringung eines Opfers im Gottesdienst war so tief in das Sperrfeuer der dogmatischen Auseinandersetzungen geraten, dass hier eine unvoreingenommene Beteiligung nahezu unmöglich war. Und vom Amt des Diakons hatten sich in den einzelnen Kirchen nur Teilstücke erhalten, so dass man, wohin immer man den Blick wendet, bloß Scherben des einst so vollendet geformten Gefäßes zu finden meint. Die Entschränkung des Blickes war, wie gesagt, ein Hauptanliegen dieser Betrachtung. Wo immer eine Mangelerscheinung als solche bewusst wird, ergibt sich die Hoffnung, dass verkümmerte Lebenskräfte freigelegt werden. Sie neu zu entfalten, bliebe dann unsere Aufgabe.

HERBERT KRIMM

**Diakonie – Diakoniewissenschaft – Diakoniewissenschaftliches
Institut (1969)**

I.

1) Wie aus den Evangelien eindeutig hervorgeht, war – unbeschadet der liebevollen Zuwendung Gottes zur ganzen Welt und damit zur ganzen Menschheit – die besondere Liebe, Aufmerksamkeit, Hilfsbereitschaft und Opferkraft Jesu Christi den Menschen zugewendet, die in einer akuten Weise leidend, hungernd, verachtet oder gefährdet waren.

2) Wenn die Christenheit in Wahrheit der Leib Christi sein soll, dann müssen alle jene Lebensäußerungen und Tätigkeitsmerkmale, die sein Dasein gekennzeichnet haben, in ihrem Dasein ihre Entsprechung finden.

3) So wie sich in der Verkündigung, im Zeugnis und in der Lehre der Kirche das prophetische Amt Christi spiegelt, wie in ihrem Gebet und ihrem Lobpreis sein hohepriesterliches Amt, so entspricht seinem königlichen Amt ihre Diakonie, und zwar sowohl im allgemeinen wie im speziellen Sinne: im allgemeinen, sofern jedes Amt, jeder Auftrag im Bereich der Kirche nur noch als Dienst aufgefasst werden kann, wie im speziellen, sofern die besondere Liebeszuwendung und Opferkraft der Kirche nach wie vor der notleidenden Menschheit zu gelten hat.

4) Den Inbegriff aller jener Bemühungen und Tätigkeiten der Kirche, die dem Kampf gegen die Lebensnöte gelten und dabei die Kräfte der Hilfsbereitschaft in geordneter Weise einsetzen, nennt man ihre Diakonie. Zusammen mit der *martyria* – dem Zeugnis, der Verkündigung und Lehre – und der *leitourgia* – dem Gebet, Lobpreis und Dank – bildet deshalb die *diakonia* eine jener drei Grund- und Urfunktionen der Kirche, auf die sich alle ihre Lebensäußerungen zurückführen lassen müssen. In dem voll entfalteten Dreiklang dieser Wesenskräfte allein liegt die Gewähr, dass die Christenheit ihrem Charakter als Leib Christi voll entsprechen kann.

5) In gleichem Maße prägt derselbe Dreiklang jedes einzelne Christenleben. Wo aber eine Funktion des *corpus Christi* nicht nur mit Leib und Leben des einzelnen Christen, sondern zugleich im Namen der ganzen Gemeinde oder Kirche ausgeübt werden soll, hat die Christenheit dafür stets Aufträge oder Ämter eingerichtet und sie unter Gebet – und meist auch Handaufle-

gung – übertragen. Diakonie steht und fällt deshalb mit dem rechten Bild von der Kirche und ihrem Amt.

6) Im Angesicht dieser fundamentalen Tatsachen klären sich die praktischen Fragen, von denen das Gespräch über Diakonie an seiner Oberfläche bestimmt wird, von selbst. Weder die Frage nach dem Verhältnis von Anstalt und Ortsgemeinde noch die Frage nach ehrenamtlicher oder hauptberuflicher Tätigkeit kann mehr als einen zweitrangigen Stellenwert beanspruchen. Die letztere muss sich nach dem Bedarf, den Möglichkeiten und den gegebenen äußeren Verhältnissen richten und tut dies rings um den Erdball in verschiedener Weise. Die erstere stellt sich als bloß praktische, allerdings nicht leichte Aufgabe dar, sobald anerkannt wird, dass jede im Namen Christi tätige Anstalt sowohl in sich selbst eine Gemeinde darstellt, wie eben deshalb auch auf den Zusammenhalt mit den anderen Gemeinden angewiesen bleibt.

7) Dass zur Ausübung eines kirchlichen Amtes oder Auftrags neben dem rechten Glauben auch bestimmte Kenntnisse gehören, war nicht von Anfang an die Meinung der Christenheit. Zunächst machte sie den Vollzug liturgischer Handlungen von bestimmten Kenntnissen abhängig, die lange Zeit durch persönliche Weitergabe vom Älteren an den Jüngeren erworben werden konnten. Erst im späten Mittelalter setzte sich im Abendland die Meinung durch, dass eine angemessene Verkündigung in Lehre und Predigt eine vorausgegangene Schulung, eine Vertrautheit mit den Fragestellungen gelehrter Schulen und eine Fähigkeit der Auseinandersetzung zur Voraussetzung habe.

8) Als Letztes wurde auch der Bereich der Diakonie von derselben Einsicht betroffen. Hatte man 18 Jahrhunderte lang leben und wirken können in der Meinung, dass ein mitleidendes Herz, eine erfindungsreiche Phantasie, ein selbstloser Opfermut und eine beherzte Organisationsfähigkeit ausreichende Voraussetzungen aller Diakonie seien, so begann sich etwa seit 1800 die Meinung durchzusetzen, dass eine wirksame Diakonie ohne bestimmte, lehrhaft anzueignende Sachkenntnisse nicht mehr möglich sei.

II.

9) Der mächtige Fortschritt der medizinischen, biologischen und pädagogischen Wissenschaften brachte es mit sich, dass die Ausbildungsstätten für alle soziale oder pflegerische Arbeit immer weiter in Spezial-Ausbildungszweige ausgefächert wurden. Von der Spezialarbeit über Heilpädagogik bis zu Kranken- und Altenpflege gibt es heute eine Fülle verschiedener Ausbildungsgänge, die dem Gegenstand und der Methodik nach mit den Arbeitsbereichen der Diakonie zu tun haben. Eine zeitgemäße, d.h. nicht nur von

gestern lebende sondern auf das Heute und Morgen ausgerichtete Diakonie darf hinter den gegenwärtigen Anforderungen an Sachkunde nicht zurückbleiben.

10) Hat die Diakonie insofern sowohl nach der materiellen wie nach der formalen Seite vieles mit ihren säkularen Parallelen gemeinsam, so stellt sie doch andererseits hinsichtlich ihrer kirchlichen Verankerung, ihrer Motivation, Methodik und Zielvorstellung eine Größe eigener Art dar, die nur als solche richtig erkannt und erläutert werden kann. Dieser Eigenständigkeit entspricht dann auch ihre Anerkennung als Bereich einer besonderen wissenschaftlichen Bemühung.

Die Schwierigkeit des gegenwärtigen Augenblicks wird gekennzeichnet durch die Tatsache, dass der fortschreitenden Differenzierung der für die rechte Ausübung der Diakonie nötigen Fachkenntnisse eine fortschreitende Verflüchtigung des Kirchenbildes parallel ging. Ebenso erschwerend musste dabei wirken, dass im Gegensatz zu den anderen, unter 9) genannten Ausbildungszweigen sich die diakonische Arbeit der Kirche bis 1954 noch nicht in einer besonderen akademischen Spitze auch wissenschaftlich dargestellt hatte, wie dies auf katholischer Seite schon seit 1923 der Fall war.

11) Diakoniewissenschaft hat deshalb ihren Platz innerhalb der theologischen, aber neben den sozialen und medizinischen Wissenschaften. Von der einen Seite nimmt sie die grundsätzlichen, von der andern die praktischen Gesichtspunkte. Zur Theologie gehört sie, sofern sie Verkörperungen dient, die als Lebensäußerung des Leibes Christi zu verstehen sind, zu den weltlichen Wissenschaften gehört sie, sofern sie keine der dort gewonnenen Kenntnisse und Erfahrungen übersehen darf.

12) Von der theologischen Seite erwartet die Diakoniewissenschaft von den exegetisch-systematischen Fächern die Kontrolle ihres Selbstverständnisses, von den historischen Fächern die Einordnung in das Gesamtbild der anderen geschichtlichen Erscheinungen, von der Sozialethik die Berücksichtigung des Sonderbereichs der Nothilfe innerhalb einer christlichen Gesellschaftslehre und von der praktisch-theologischen Seite die Eingliederung innerhalb der übrigen Funktionen der Kirche und ihrer Ämter. [4:]

13) Umgekehrt bringt die Diakoniewissenschaft sowohl im systematischen wie im historischen und praktischen Bereich das volle Gewicht der ihr besonders anvertrauten Tatbestände und Aktivitäten zur theologischen Geltung.

Innerhalb der anderen Wissenschaften orientiert sich die Diakoniewissenschaft über ihren gegenwärtigen Ertrag (namentlich auf dem Gebiet der Medizin, Pädagogik, Psychologie, Kriminalistik, Strafrechtslehre und Soziologie)

und führt dann umgekehrt ihnen gegenüber die besonderen Gesichtspunkte ins Treffen, die sich gerade aus den Bemühungen christlicher Diakonie als Fragestellung oder als Erfolg ergeben haben.

III.

14) Ein Institut, das dieser Wissenschaft gewidmet ist, hat deshalb folgende Aufgaben: die geschichtlichen Erscheinungsbilder der Diakonie zu erforschen, Allgemeingültigkeit und Zeitbedingtheit dabei zu unterscheiden und die hier gewonnenen Erkenntnisse für die Bestimmung des gegenwärtigen Standortes fruchtbar zu machen, den akademischen Nachwuchs mit dem Bereich der Diakonie als einer besonderen Ausprägung innerhalb des sozialen Sektors vertraut zu machen und je nach den persönlichen Gaben entweder zu eigener wissenschaftlicher Arbeit oder zum Einstieg in die praktische Arbeit zu ermutigen und der Kirche und ihrer Diakonie gegenüber die Frage nach der Wesensgemäßheit, Unersetzbarkeit, Unübertragbarkeit und Zeitgemäßheit den sich wandelnden Verhältnissen gegenüber stets aufs Neue zu stellen und zu beantworten.

15) Für die Teilnahme an der Arbeit des Instituts und für den Erwerb seines Diploms kommen deshalb Studenten aller Fakultäten in Betracht, sofern sie an den einschlägigen Fragen interessiert sind und den Gedanken mindestens nicht von vornherein ablehnen, später einmal im Sinn der erworbenen Kenntnisse ihrer Kirche zu dienen. Die Frage, ob dies dann ehrenamtlich oder hauptberuflich, ob dies nur während einer begrenzten Zeit oder für Lebenszeit geschieht, kann angesichts der umfassenden Größe und Vielzahl der Aufgaben als unwesentlich dahingestellt bleiben.

**3. Die Krimm-Wendland-Kontroverse
um das Recht einer gesellschaftlichen Diakonie**

HERBERT KRIMM

Diakonie unter Urheberschutz (1961)

Die Überlegungen, die hier angesprochen werden, stehen insofern unter einem günstigen Stern, als sich dabei an ein bestimmtes Ereignis anknüpfen lässt, das sie ausgelöst hat. Der Anstoß ist nicht stark genug, wenn jahrelang im Für und Wider diskutiert wird; bringt aber ein einzelner Vorfall die ganze Problematik wie im Kegel eines Scheinwerfers mit scharfen Konturen an den Tag, dann, meint man, wäre die Sache spruchreif.

Die Landessynode der Evangelischen Kirche in Westfalen hat eine Neuordnung ihrer Liebestätigkeit verabschiedet. Maßgebend dafür war das Bemühen, einerseits die Verbindung von Innerer Mission und Hilfswerk vollständig zu machen, andererseits das neue, beide Teile umfassende diakonische Werk näher an die Landeskirche heranzubringen. Das Bestreben einer stärkeren kirchlichen Reglementierung, das nicht selten in solchen Fällen als übler Verdacht unterstellt worden ist, hat dabei ganz gewiss keine Rolle gespielt. Wer einen Verdacht nach dieser Seite hin hat, müsste sich dafür auch einen anderen Schauplatz aussuchen als gerade den westfälischen, auf dem die Saat eines männlichen und in aller Demut selbstbewussten Christentums seit Herzog Widukind besonders kräftig aufgegangen ist. Das Motiv war eindeutig und ernst: Der Liebestätigkeit sollte der Charakter der Unverbindlichkeit, wie sie jeder Vereinsform leicht anhaftet, genommen, und die Diakonie sollte als verbindliche Lebensäußerung und Dienstpflicht der gesamten Kirche stärker sichtbar gemacht werden. Schon die Umwandlung des alten Provinzialausschusses für Innere Mission in einen „Landesverband der Inneren Mission Westfalen“ war anno 1949 unter dem gleichen Motiv vor sich gegangen. Der Landesverband sollte die seit 1945 entwickelte Arbeit des Hilfswerks der Evangelischen Kirche übernehmen und musste, um dieser Aufgabe gewachsen zu sein, in eine stärkere Beziehung zur verfassten Kirche gebracht werden. Die damalige Satzung nannte diesen Zweck ausdrücklich: Es sollten die Voraussetzungen dafür geschaffen werden, „dass die Evangelische Kirche von Westfalen dem Landesverband die Aufgaben des Evangelischen Hilfswerks zur Durchführung übertragen kann“. Mittlerweile war dann 1956 die Fusion des Zentral-Ausschusses für die Innere Mission der Deutschen Evangelischen Kirche mit dem Hilfswerk der Evangelischen Kirche in Deutsch-

land vor sich gegangen. So war es an der Zeit, der Neuordnung auf höherer Ebene die Parallele im eigenen Hause folgen zu lassen.

Das Ergebnis, so erfreulich es in seinen Motiven und in seinem Ziel auch war, musste freilich den kundigen Thebaner stutzig machen. Denn aus der Taufe gehoben wurde der „Landesverband für die Innere Mission der Evangelischen Kirche in Westfalen“. Dies war nicht ohne eine ernste Debatte geschehen. Wie hätte eine solche Debatte auch unterdrückt werden können, wenn in dem neuen Namen der zentrale biblische Begriff, der sich für diese Sache doch ganz von selbst anbot, vermieden war? Schon bei der Fusion auf höherer Ebene hatte man von der Benennung als „Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland“ nur deshalb abgesehen, weil man der Gewohnheit und der Tradition seinen Tribut leisten wollte. Man hatte die grundsätzliche Richtigkeit der biblischen Bezeichnung anerkannt und hatte die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, nach einigen Jahren der Bewährung und des Zusammenwachsens die Konsequenz und den biblischen Ernst auch im Namen erkennbar zu machen. Kein Geringerer als der Präses hatte sich auch in Westfalen für diesen Namen ausgesprochen und war nicht der Einzige geblieben. Als sich die Mehrheit der Synode trotzdem für einen „Landesverband für die Innere Mission“ entschied, war ein Argument ausgesprochen worden, das in der Tat überraschend war. Obwohl, so heißt es, der Landesverband als „Organ für das diakonisch-missionarische Handeln im Bereich der Evangelischen Kirche von Westfalen“ zu gelten hätte, könne ihm doch damit kein Monopol übertragen werden. Gäbe es doch andere Werke und Einrichtungen, „die in ihrer Arbeit auch diakonisch-missionarische Verantwortung tragen“. Genannt wurde das Volksmissionarisches Amt, das Sozialamt und die Evangelische Akademie. Hingewiesen wurde auf die tiefgreifenden Veränderungen in der Struktur der Gesellschaft und auf die tief einschneidenden Wandlungen in der industriellen Arbeitswelt. Sie hätten die Frage nach der diakonischen Existenz des Christen in der Gesellschaft neu aufgeworfen und der Kirche neue, ihrem Wesen nach nicht minder diakonische Aufgaben gestellt, die also – so muss man die Argumentation vervollständigen – weit über den Zuständigkeitsbereich des Landesverbandes hinausgingen.

Das war freilich eine ebenso erstaunliche Argumentation, wie das Ergebnis erstaunlich ist, das sie im Gefolge hatte. Kaum ein Jahrzehnt war vergangen, seit Männer wie Eugen Gerstenmaier und andere sich leidenschaftlich dafür einsetzen mussten, dass Diakonie nicht einfach mit der Tätigkeit eines Diakonissenhauses gleichzusetzen sei; dass sie, soweit es sich um notleidende Menschengruppen wie die Flüchtlinge handelt, auch vor der Mitarbeit an der

Gesetzgebung und vor der Einflussnahme auf die öffentliche Ordnung nicht zurückschrecken dürfe. Kaum ein Jahrzehnt, seit Hermann Ehlers, [427:] Johann Kunze u.a. unter der bestimmenden Gewalt dieser Überzeugungen den Weg in die praktische Politik genommen hatten. Zehn Jahre später scheint das Blatt gewendet zu sein. Was vordem gegen jede Verengung in Schutz zu nehmen war, wird heute in einer Weite verstanden, die die Frage nach unverwischbaren und unüberschreitbaren Grenzen aufwirft. Muss sich da nicht wirklich die Weisheit rechtfertigen vor ihren Kindern?

Der Augenblick für eine grundsätzliche Klärung scheint in der Tat gekommen zu sein. Zwischen offensichtlich so entgegengesetzten Voraussetzungen des Denkens und Entscheidens leben zu müssen, kann der Diakonie, was immer sich mit diesem Begriff verbindet, auf keinen Fall gut bekommen. Mindestens müsste man erreichen können, dass unter der Voraussetzung einer gemeinsamen Berufung auf das Neue Testament bestimmte exklusive Tendenzen ebenso wie bestimmte allzu weitherzige Verallgemeinerungen ein für alle Mal ausgeschlossen bleiben.

Wenn hier ein Wort zu dieser Klärung versucht wird, dann sollte nicht nur der Begriff Diakonie, sondern sollten zunächst auch die anderen mit herangezogenen Begriffe durchdacht werden.

Am wenigsten Widerspruch mag es dabei bei dem Begriff „Hilfswerk“ geben. Er war und ist farblos wie nur eine Notbaracke zwischen alten Bürgerhäusern farblos sein kann. Hilfe ist eine Grundfunktion der menschlichen Gemeinschaft überhaupt. Die Verbindung mit dem Namen der Kirche zeigt bloß an, dass diese Kirche sich nicht außerhalb dieser Gemeinschaft stellt, sondern sich ihre Grundfunktion zu eigen macht und sie in einer ihrem Wesen angemessenen Weise betreibt. Niemand hängt an diesem Wort, niemand wünscht es zu verewigen.

Anders verhält es sich bei der „Inneren Mission“. Bei der gebotenen Kürze unserer Betrachtung lässt sich nur summarisch feststellen, dass es sich um eine Bezeichnung handelt, die ihren anschaulichen Gehalt aus dem letzten Jahrhundert der deutschen Geschichte gewonnen hat. Ein einfacher Blick über die Grenzen des eigenen Landes zeigt, dass der Begriff ökumenische Geltung nicht beanspruchen kann und sich in anderen Ländern auch andere Vorstellungen mit ihm verbinden. Er gehört auch nicht zu den Grundworten der Heiligen Schrift, sondern ist der Herkunft und dem Inhalt nach ein Produkt des letzten Jahrhunderts, das sich aus einer bestimmten Kombination diakonischer und missionarischer Elemente unter volkskirchlichen Vorzeichen erklärt. Der Name hält jedenfalls fest, dass das missionarische, nicht das diakonische Element der primäre Faktor der Entstehung war. Trotzdem hän-

gen viele Menschen an ihm, nur sollten sie sich dessen bewusst sein, dass sie dabei mehr die Gewohnheit und Tradition als die Heilige Schrift auf ihrer Seite haben – was der Stellung, die die Tradition im Protestantismus bekanntlich innehat, wohl nicht ganz entspricht. Das Erbe, das hier gehütet wird, ist nicht älter als ein Jahrhundert und ist auf dem Boden der aufkeimenden industriellen Welt mit ihrer massenhaften Entfremdung von jeder Kirchlichkeit gewachsen. Die industrielle Lebensform ist inzwischen die Herrscherin der Welt überhaupt geworden, und es ist schwer einzusehen, dass sich die Kirche angesichts dieses totalen Fortschritts an das Gesetz einer vergangenen Epoche noch länger gebunden fühlen sollte.

Sehr anders ist es mit dem Worte *diakonia*. Es gehört zu den Grundworten des Neuen Testaments und führt uns in sein Herz. *Diakonia*, *martyria* und *leitourgia* bilden eine trinitarische Grundformel, auf die man sämtliche Funktionen der Christenheit in ihren irdischen Erscheinungsformen zurückführen kann. Wenn die drei Grundbegriffe so stark ineinander verwoben sind, dass man mit jedem von ihnen auch die beiden anderen meinen, mindestens aber keines für sich allein betrachten kann, so haben sie auch dies mit der Trinität gemeinsam. Sie sind im Leben des Herrn ebenso klar angelegt wie in dem Leben der von ihm gestifteten Gemeinschaft. Sosehr sie aber untereinander deckungsfähig sind, so deutlich bezeichnet jedes von ihnen eine bestimmte Funktion, die ohne Schaden für das Ganze nicht übersehen oder vernachlässigt werden kann. Aus dem Wesen Christi als des eigentlichen Diakons (ebenso wie er der eigentliche Zeuge, aber auch der eigentliche Liturg ist), leitet sich das diakonische Wesen seiner Kirche ab. Diesem Wesen entspricht ihre Tätigkeit und jedes dieser Tätigkeit zugeordnete Amt. Was aber auf allen Stufen dieser Ableitung nicht nur eindeutig, sondern sogar bestimmend und unersetzlich ist, das ist die Herabneigung – nicht etwa Herablassung! – zu dem Elend, dem Jammer und der Not dieser Welt. Es ist wahr, dass Christus ebenso wie seine Kirche kämpferische Größen sind, und dass ihr Kampf mit aller Entschlossenheit dem Bösen in dieser Welt gilt. Soweit Christus und seine Kirche aber diakonisch bestimmbar sind, wird dieser Kampf zu einer nicht [428:] minder entschlossenen Schlacht gegen jede menschliche Not. Diese Not wird im gesamten Bereich christlicher Strahlungskraft schärfer gesehen als je irgendwo anders. Mag sie sich in das Gewand des Bettlers, des Aussätzigen, des Blindgeborenen oder des Hungrigen kleiden – in der gesamten irdischen Tätigkeit des Erlösers zeigt sich jener Teil der Menschheit, der sonst nur eine Randerscheinung am Leibe der Gesellschaft darstellt, im Mittelpunkt des Lichts, das der Scheinwerfer der göttlichen Liebe darauf geworfen hat. Mag der Teil der Gesellschaft, den man die „Menschen im Schat-

ten“ nennen könnte, größer oder kleiner sein, mag sich darunter in verschiedenen kulturellen Epochen ein verschiedenes Elend verbergen, unantastbar bleibt für alle Zeiten, dass der Schatten kraft göttlichen Liebeswillens plötzlich belichtet und in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit gestellt wird. Man mag die Funktion der Diakonie einschränken soweit man will, man kann ihre Tätigkeit auf immer weitere Felder ausdehnen; unmöglich bleibt es, dass etwas anderes den Mittelpunkt des vom Scheinwerfer angestrahlten Menschheitsbildes ausmacht als eben jene Menschen, die sonst im Schatten gelebt haben.

Dies waren nun zum Ende des letzten Krieges die Flüchtlinge in vollem Maße, und so war es nur biblisch, dass eine Erweiterung der diakonischen Tat nach dieser Seite hin gefordert und praktiziert wurde. Eine Verkümmern der Diakonie auf die geschlossene Anstalt hin war in der Tat manchmal zu befürchten gewesen. Sobald man vom Leben der geschlossenen Fürsorge auf Flüchtlingshilfe umzudenken versucht, ergeben sich starke Unterschiede in der Betrachtung wie in der Methode, doch liegt in diesem Unterschied nichts, was zu einer neuen Fassung des Begriffs Diakonie nötigen würde. Der Hauptunterschied gegenüber aller geschlossenen Fürsorge liegt an zwei Punkten. Zunächst darin, dass der Flüchtling seinen Charakter als handlungsfähiges Subjekt weit stärker behalten hat als der Insasse einer Anstalt, dann aber auch darin, dass hier ein Massennotstand vorlag, dem gegenüber sich die persönliche Hilfe als ohnmächtig erwies und nur aus dem Leitgedanken eines gerechten allgemeinen Lastenausgleichs heraus auf dem Wege der Gesetzgebung und der dadurch geregelten neuen Güterverteilung eine Lösung gesucht werden konnte. Nichts davon vermochte die Wesensbestimmung der Diakonie im biblischen Sinn zu korrigieren. Dass der Mensch in seiner Not bloßes Objekt menschlicher oder göttlicher Hilfsbereitschaft bleiben müsste, steht nirgends geschrieben. Ebensowenig lässt sich behaupten, dass Diakonie zugleich mit der direkten, persönlichen und individuellen Hilfeleistung ein Ende nehmen und deshalb jede mittelbare, auf eine ganze Gruppe abgezielte Hilfe ausgeschlossen bleiben müsse. Weder wegen ihrer Pluralität noch wegen ihrer Methodik – einschließlich gesetzgeberischer Maßnahmen – müsste dies der Fall sein. Was zur Diakonie gehört, bestimmt sich von innen her aus der Haltung und nach außen hin aus dem Ziel. Diakonische Haltung bedarf ihrem Wesen nach weder einer Erläuterung noch einer Diskussion; was aber das Ziel betrifft, kann es immer nur durch jene Menschen auf der Schattenseite des Lebens bestimmt sein. Sie bilden den schwarzen Punkt auf der Zielscheibe. Was am Rande war, ist in die Mitte gerückt. Von hier aus wird gedacht und von hier aus wird gehandelt. Das soll nicht heißen, als ob jede Be-

schäftigung mit der menschlichen Gesellschaft als eines in sich relativ gesunden Körpers mit einigen kranken Außenstellen unter den Maßstäben der Bibel ausgeschlossen bleiben müsse; man dürfte dabei nur nicht den Ausgangs- und Herzpunkt vergessen. Handelt es sich bei einer soziologischen Untersuchung etwa darum, der Verkündigung einen besseren Eingang in die zeitgenössischen Herzen zu verschaffen, dann gehört das in das Vorfeld der *martyria*, also des Zeugnisses der Kirche. Was aber die Diakonie betrifft, bleibt sie für alle Zeiten auf die Elenden, woher immer auch ihr Elend herrühren mag, ausgerichtet, wie sie mit dem Blick auf dieses Elend ihren Anfang genommen hat.

Von hier aus mag auch der Begriff der gesellschaftlichen Diakonie, so ungeklärt er im Augenblick auch noch zu sein scheint, sein Recht behalten. Sicherlich war dieses Recht auch bei der Entscheidung der westfälischen Landessynode beachtet worden. Wenn die Vertreter einer gesellschaftlichen Diakonie vor einer unzulässigen Verengung gewarnt haben, so wollte man jeden Ausschließlichkeits-Anspruch vermeiden und dieser Erweiterung ihr Recht lassen. Aber es ist, man vergesse das nicht, ein abgeleitetes Recht. Nicht die Gesellschaft war der ursprüngliche, der primäre Ansatzpunkt christlicher Bemühungen, sondern die Elenden, die Notleidenden in ihr waren es. Das war so in den Tagen der Apostel, das war nicht anders in den Zeiten von Johannes Chrysostomus, das blieb dasselbe in den Armenordnungen der Reformation wie in den Jahren des übermenschlichen Kampfes gegen die Sklaverei, der sich außerhalb Deutschlands im 18. Jahrhundert abgespielt hat. Man sollte sich den Ast nicht absägen, auf dem man sitzt. Man sollte den Namen jener Diakonie, von der allein man sein Recht ableitet, nicht aberkennen. Man sollte froh sein über den sicheren Mittelpunkt, der allein imstande ist, die Äußerungen zur Gesellschaft auch inhaltlich zu bestimmen, ihnen die scharfen Konturen zu erhalten und sie vor dem unsicheren Verschwimmen zu bewahren.

Von keinem anderen Punkt her lässt sich auch zu einer Klarheit darüber kommen, ob der Begriff der gesellschaftlichen Diakonie weiter gebraucht werden sollte oder nicht. Die damit aufgeworfene Frage muss unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden.

Zuerst wäre zu fragen, welches Motiv eigentlich zu dieser Formulierung gedrängt hat? Sollte nicht etwa so etwas wie ein peinlich empfundener Nachholbedarf dabei mitschwingen? Das Wort von den Versäumnissen der Kirche, ja von ihren Unterlassungssünden und Verschuldungen gegenüber der sozialen Frage ist nachgerade billig geworden; seine Rolle, sich bei der grol-

lenden Außenwelt, vor allem bei der Welt der Arbeiter, damit einen freundlichen Eingang zu verschaffen, sollte es doch besser ausgespielt haben.

Im Augenblick aber, da nun das Versäumte nachgeholt werden soll – was als redliches Bestreben jedem ehrlichen Mann nur zur Ehre gereicht –, muss sich die Frage erheben, ob dies im gegenwärtigen Zeitpunkt noch möglich und ob es sinnvoll ist. Ist denn die Säkularisation in den letzten Jahrzehnten nicht nur immer weiter fortgeschritten? Hat sie nicht heute einen verzehnfachten Umfang und Tiefgang im Vergleich mit jener Anfangszeit, aus der sich der Vorwurf erhalten hat, dass die Kirche ihre Anwaltpflicht gegenüber den Entrechteten versäumt hätte? Handelt es sich auch heute noch um Entrechtete, die nach einem Anwalt rufen? Und ergibt sich auch die kleinste Chance, dass ein richtungsweisendes Wort zur Struktur der Gesellschaft von dieser selbst überhaupt noch gehört und aufgenommen wird? Wer nur hinter jemandem herruft, der ihm längst davongelaufen ist, bietet leicht entweder einen tragischen oder einen kläglichen Anblick. Nicht als ob der Christ oder gar die christliche Soziologie sich dadurch entmutigt fühlen müssten. Selbst wenn die ganze Welt von ihr nichts wissen wollte und bei ihrer Behauptung bliebe, dass die christliche Lehre hoffnungslos veraltet und eine christliche Soziologie nicht erwünscht, nicht notwendig und nicht hilfreich sei, bliebe der Kirche immer noch, und zwar [429:] auch in einem kommunistischen Staat, die Möglichkeit, die ihre wahrhaft königliche Freiheit erst recht ans Licht bringt: die Möglichkeit nämlich, mitten in einer entgöttlichten Gesellschaft am eigenen Leib und an den eigenen Gliedern darzustellen, was hier im Kerne gemeint ist: das von einem sakralen Mittelpunkt her geordnete und durchleuchtete Zusammenleben der Menschen. Man muss sich wundern, dass die Kirche von dieser ihrer königlichen Freiheit so selten Gebrauch macht. Täte sie es, würde sich gewiss nirgend mehr das bittere Raunen einstellen, dass ihre eigenen Arbeitsverhältnisse keineswegs immer vorbildlich und sozial fortschrittlich seien. Aber ein Eingeständnis dieser Art hätte kaum Peinlichkeit an sich, zumal wenn es mit greifbaren und überzeugenden Änderungen Hand in Hand ginge. Peinlich müsste es nur bleiben, wollte jemand im Namen der Kirche und unter Berufung auf ihre Versäumnisse Bemühungen entfalten, die im Ergebnis wieder nur den Anschauungsstoff für die Behauptung von dem ständigen Nachhinken und Zu-spät-Kommen der Christenheit liefern würden.

Es wäre noch die weitere Frage nach der inhaltlichen Bestimmtheit einer gesellschaftlichen Diakonie zu stellen. Sehen die Erkenntnisse einer diakonischen Gesellschaftslehre anders aus als die einer anderen und an welchen besonderen Punkten wird ihr Wesen als diakonisch gekennzeichnet? Man

kann sich der Befürchtung nicht erwehren, als sei diese inhaltliche Bestimmung nicht allen denen bewusst geworden, die von einer gesellschaftlichen Diakonie zu sprechen begonnen haben. Oft scheint der Begriff des Diakonischen, als Eigenschaftswort vor ein Hauptwort gesetzt, mehr die allgemein selbstlose und dienstbereite Gesinnung bedeuten als eine Aussage über den Inhalt und die Gestalt seiner Lehre enthalten zu sollen. Da auch Machthaber und Geldgier die gesellschaftlichen Auffassungen zu bestimmen vermögen, könnte dieses neue Eigenschaftswort vielleicht Vertrauen zu solchen ganz anders gearteten Motiven wachrufen. Ist das aber nicht genug, eine so schwerwiegende Aussage zu rechtfertigen? Will man sagen, dass jede denkerische oder praktische Bemühung eines Christen vom Geist der Dienstbarkeit bestimmt sein soll, dann sagt man etwas Selbstverständliches. Will man aber sagen, dass Bemühungen um eine gesellschaftliche Diakonie auf eine diakonisch bestimmte Prägung der Gesellschaft abzielen, dann muss man nicht nur diese Prägung umschreiben können, sondern dann muss man sich auch klar sein, ob man „es habe hinauszuführen“. Man muss in der Tat nicht wenig haben, „es hinauszuführen“. Die Gesellschaft von heute ist im Allgemeinen nicht bereit, sich von christlicher Seite belehren zu lassen. Sie ist von anderen Kräften bestimmt, und diese Kräfte aus dem Sattel zu heben, müsste einer ungewöhnlichen Überlegenheit gleichkommen. Wird aber etwas gelehrt oder verlangt, das keine Zuhörer und keine Nachfolger mehr findet, dann wiederholt sich das Drama des letzten Jahrhunderts, als die Bemühungen weniger hellstichtiger Männer nicht ausreichten, den Massenabfall der Arbeiterschaft zu verhindern und die Bestrebungen der Arbeiterschaft nach Gewinnung ihres gerechten Standorts von den zersetzenden Vorzeichen des Klassenkampfes freizuhalten. Damals erwies sich die Kirche als ohnmächtig und ihre eigenen Vertreter rechneten ihr das als tragische Schuld an. Soll sich dasselbe Schicksal unter anderen Vorzeichen ein zweites Mal abspielen? Hat die Kirche in einer durch und durch westlichen Gesellschaft eine andere Möglichkeit als zunächst die, im eigenen Hause alles aufs Beste zu bestellen und dann aus den Fenstern dieses zwar bescheidenen, aber sauberen Hauses des Licht in die Nacht hinaus strahlen zu lassen, soweit es nur irgend gesehen werden kann? Selbst wenn man, was wesentlich bescheidener wäre, nicht von einer gesellschaftlichen Diakonie, sondern von diakonischen Randbemerkungen zur Gesellschaft sprechen will, wäre es lange nicht mehr selbstverständlich, dass man dabei gehört würde. Welchen Inhalt aber könnten diese Randbemerkungen allein haben? Keinen anderen als den, der durch die Menschen im Schatten bestimmt wird. Sie müssten das gedankenlose Getriebe einer Gesellschaft, die sich selbst für gesund hält, übertönen durch einen geradezu

dröhnenden Warnungsruf und einen Hinweis auf den Teil der Menschheit, der weder wirtschaftlich interessant noch gesellschaftlich bestimmend ist. Was sonst dürfte diakonisch, auch dem Inhalte nach genannt werden?

Es ist noch ein Letztes zu bedenken. Das Wort Diakonie, Jahrzehnte wie ein verkümmertes Stiefmütterchen behandelt, droht seit einigen Jahren ein Modewort zu werden. Es wird dabei von dem gleichen Schicksal erwartet, das in größerem Rahmen das Wort sozial erlitten hat. Solange sich in der Verwendung dieses Wortes nur der verschiedene Sprachgebrauch zweier Kontinente gespiegelt hat, mag das noch angehen. Wer aber wie der Verfasser etwa den letzten internationalen Sozialkongress mitgemacht hat, der weiß, wie verschwommen der Begriff sozial inzwischen geworden ist und wie er für alles und jedes hat herhalten müssen. Der Siedlungspolitiker ebenso wie der Jugendführer, der Fürsorger ebenso wie die Dame, die auf einem Überseedampfer für die Unterhaltung der Gäste verantwortlich ist, nennt sich einen *social worker*. Die verwirrende Vielfalt wurde dadurch nicht besser, dass in den USA noch bis vor kurzer Zeit der Schatten Sigmund Freuds riesengroß über der Ausbildung für diesen Berufszweig gelegen hatte. Nun, da man sich davon zu lösen beginnt und das Schwergewicht der Tatsachen, die von psychologischen Hintergründen unabhängig sind, zu werten begonnen hat, ändert sich die Szene, wenn auch beileibe nicht unbedingt zum Guten. Sie wird zwar nicht mehr vom Allheilmittel der Psychoanalyse, wohl aber von der Vision des lenkbaren, des prägbaren, des machbaren Menschen beherrscht. Wenn im Angesicht einer zerrissenen und ungeordneten Gesellschaft jemand die gesellschaftliche Prägungsfähigkeit des Menschen entdeckt und mit Bewusstsein das Ziel dieser Prägbarkeit des Menschen ansteuert, muss er die Geister kennen, die er ruft. Der Schüler des dialektischen Materialismus vor allem meint, diese Geister aufs Genaueste zu kennen und nach Belieben in seinen Dienst stellen zu können. Will ihn der Vertreter der westlichen Welt auf diesem Weg folgen, dann darf er hinsichtlich der Präzision seiner Methode und seines Ziels mindestens nicht zurückbleiben. Will ihm aber der Christ folgen, dann muss er wissen, was er tut. Denn der Christ verfügt nur über einen einzigen, den Menschen prägenden Faktor. Nur verfügt er über ihn nicht, sondern hat sich ihm selbst ganz zur Verfügung gestellt. Wo die Realpräsenz sich ereignet, treten wirkende und prägende Kräfte in Tätigkeit, ohne dass man sie rufen müsste. Wo sie sich nicht ereignet, schallt der Ruf ohnehin vergeblich.

Man sollte sich also hüten, den Begriff der Diakonie zur allgemeinen Abstempelung zu verwenden und seine scharfen Konturen abzufeilen. Dort aber, wo es im modernen Gewand um denselben Vorgang geht, der einst die

sieben dienenden Männer an den Tischen der Gemeinde gekennzeichnet hat, dort sollte man den Gebrauch mindestens nicht hindern.

HEINZ-DIETRICH WENDLAND

**Christus Diakonos, Christus Doulos.
Zur theologischen Begründung der Diakonie (1962)**

I.

Wenn wir recht sehen, steht evangelische Diakonie in der gegenwärtigen Situation in einer doppelten Bedrängnis. Die erste dieser Bedrängnisse ist eine spezifisch *theologische*, die daraus resultiert, dass diejenigen Disziplinen der Theologie, die Veranlassung und Pflicht gehabt hätten, sich theologisch um die Probleme der Diakonie zu kümmern, nämlich die theologische Ethik einerseits und die sog. „praktische“ Theologie andererseits, dieser ihrer Pflicht in den letzten Jahrzehnten in keiner Weise nachgekommen sind, so dass wir uns in dem fatalen und höchst betrübenden Zustand befinden, einer theologischen Durchdenkung der Grundprobleme evangelischer Diakonie auf das Ganze gesehen entbehren zu müssen, und man konnte natürlich nicht verlangen, dass die Praktiker der Inneren Mission und Diakonie, belastet durch hundertfältige Aufgaben, nun ihrerseits auch noch einer solchen theologischen Aufgabe hätten zeitlich und sachlich gewachsen sein können. Vor zehn Jahren schrieb einer meiner Freunde ein großes Lehrbuch der praktischen Theologie, und nachdem ich dessen Aufbau zur Kenntnis genommen hatte, schrieb ich ihm einen Brief, in dem ich fragte, seit wann denn die Diakonie nicht mehr zu den Grundfunktionen der Kirche und also nicht mehr zu den Hauptgegenständen der praktischen Theologie gehöre? Auf diese Frage erhielt ich, abgesehen von technischen Auskünften über Raum usw., keine zureichende Antwort. Dieser Vorfall markiert deutlich den Zustand, in dem wir uns theologisch befinden.

Die zweite Bedrängnis dagegen ist die Bedrängnis der evangelischen Diakonie durch die *gesellschaftlichen Umwandlungen* unserer Tage. Wir befinden uns nicht mehr in der gesellschaftlichen Situation der Gründer und Väter der Diakonie vor 120 und vor 100 Jahren, und wir werden durch die Umwandlungen von Staat und Gesellschaft in die Enge getrieben. Diese doppelte Bedrängnis sollte für uns Veranlassung genug sein, den theologischen Ort der Diakonie neu zu bestimmen und aufzusuchen. Daher kann ich auch persönlich nur dankbar dafür sein, dass Pfarrer Grimmer mit der Formulierung des ersten Themas dieses Kolloquiums dafür ein Lösungs- und Stichwort ausgegeben hat. Denn in der Tat käme es vor allen Dingen und in erster Linie auf

die, wenn ich so sagen darf, *christologische* Begründung der Diakonie an. Und diese kann sachgemäß mit dem Stichwort dieses Vortrages: Christos Diakonos und Christos Doulos angedeutet werden.

Nun sind wir zwar nicht in der Lage, über eine ganze Reihe von Texten zu verfügen, in denen Christus als Diakonos bezeichnet werden würde. Aber viel wichtiger ist, dass seine Gesamtsendung unter das Stichwort des Diakonein gerückt werden muss. So geschieht es an der für unsere Frage, wie ich glauben möchte, ganz zentralen Stelle Mk. 10,45 par., wo von dem Menschensohn der Gottesherrschaft die Rede ist, der nicht gekommen ist, dass er sich dienen lasse, sondern dass Er diene und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele. Hier leuchtet jene Urparadoxie des neutestamentlichen Christusbildes auf, wonach jener königliche, göttliche, zukünftige Richter und Erlöser der ganzen Welt, des ganzen Kosmos nichts anderes ist als der Dienende; entsprechend in der Parallele Luk. 22,27: Ich aber bin in eurer Mitte wie der Dienende. Dadurch ist er der eschatologische Erlöser und Befreier, dass er der schlechthin Dienende ist, und dass dieses Diakonein seine Gesamtsendung umspannt, von dem Kinde in der Krippe bis zum Tode am Kreuz, also eine Lebenshingabe, die sämtliche Handlungen, sämtliche Taten, sämtliche Worte seines geschichtlichen Daseins umfasst und umspannt. Der Menschensohn ist nach Mk. 10,45 der leidend Dienende, im Leiden dienende, durch das Sterben das Dienen vollendende Gottesknecht. Er wird so zu dem König der zukünftigen Gottesherrschaft, dass er ganz und gar dieser Dienende und Leidende ist. Die Parallelen dazu, die es im Johannesevangelium gibt, sind uns allen geläufig, und ich brauche sie nur anzudeuten. [15:] Gerade bei Johannes ist der Tod des Herrn die Vollendung seines irdischen Gehorsams. Seine Liebe zum Vater und zu den Seinigen verklärt und vollendet sich in der eschatologischen Erlösart seines Leidens und seines Sterbens. Und an diesem Orte muss im Gegensatz und ausdrücklichen Widerspruch zu einer einseitigen Gewöhnung unserer Kirchen daran erinnert werden, dass in diesen Zusammenhang doch auch die Abendmahlstraditionen der Synoptiker und des Paulus gehören dürften, vor allem die Worte *hyper pollon, hyper hymon*, für euch gegeben. Vollzieht sich nicht gerade darin die eigentliche Stiftung der diakonischen Existenz der Kirche? Ist nicht die sakramentale Existenz der Kirche geheiligt und vollendet in der diakonischen Existenz der Kirche? Was ist das für eine merkwürdige und nicht aufrechtzuhaltende Tradition, dass das sakramentale Leben und Empfangen der Kirche von ihrer diakonischen Existenz in dem Leben unserer Kirchen so völlig getrennt zu sein scheint? Für die Väter und Stifter der evangelischen Diakonie ist die Sachlage offenbar ganz anders gewesen, und wenn wir die erste Abendmahlsschrift

Luthers – wenn ich mich nicht irre, ist dies der Sermon vom heiligen Abendmahl von 1519 – heranziehen, so ist hier das Sakrament des Altars als das Sakrament der Liebe und der *Communio* gewürdigt. Daraus leiten wir wiederum das Recht ab, zu sagen, auch nach diesem reformatorischen Ansatz sei die Kirche als diakonische Existenz gerade in ihrer Existenz als sakramentaler Christusgemeinschaft und *Participation an Christus* zu begründen.

Dabei weist uns der Textzusammenhang von Mk. 10,45 und Mat. 20,28 natürlich auch darauf hin, dass die Kirche sowohl als sakramentale wie als diakonische Existenz, wenn ich mich einmal so gewagt ausdrücken soll, die eschatologische *Gegenform* zu der menschlichen Gesellschaft darstellt. In der Welt herrschen die Fürsten und üben Gewalt (*katakryrieuousin*). In dem „kata“ liegt ein ironischer Beigeschmack. Die Großen der Welt üben Herrschaft und Gewalt. Das ist nun einmal das Verfahren und die Ordnung in dieser Welt, und es wird auch gar nicht behauptet, dass es anders sein könnte. Aber die [16:] *Magna Charta* der dienenden Jüngerschaft nach dem Urbilde Christi ist die machtlose Liebe, der Dienst der barmherzigen Liebe, die nichts anderes zur Verfügung hat als dies, dass sie die Jünger mit dem Charisma der Christusliebe ausrüstet und bevollmächtigt. Gerade dadurch, durch diese *Magna Charta* des Diakonein, ist die Kirche in der Welt des Elends und in der Welt der Sünde die diakonische Existenz schlechthin, die Gemeinschaft diakonischer Taten und diakonischer Zeugnisse der Liebe.

Fügen wir dazu einen ganz anderen theologischen Einsatzpunkt, nämlich den berühmten Christushymnus des Apostels Paulus in Phil. 2,5 ff. Hier stoßen wir, in anderer Sprache und Vorstellungsweise, auf dieselbe Grundparadoxie der Christustatsache und der Christusperson: *Christos Doulos*. Dadurch, dass er *Doulos* ist und als *Doulos* gehorsam bis zum Tode am Kreuz, gerade so ist er der Erlöser, der göttliche *Kyrios* der Welt und aller ihrer Sphären und Mächte. Der Begriff *Doulos* (Sklave) steht hier in einem doppelten Gegensatz, erstens nämlich in dem Gegensatz zu *morphe tou theou*, d.h. der göttlichen Gestalt. Es ist der Seinsgegensatz gegen das „eigentliche“ vorweltliche Sein Christi, das er bei Gott hat und lebt. Und zweitens ist *Doulos* Gegensatz zu dem *Kyrios*-Namen der dritten Strophe des Christuspsalms in Phil. 2,9-11. Und von diesen beiden Antithesen her, zum *Kyrios* und zur *Morphe theou*, muss die ganze abgründige, unermessliche Tiefe seines Seins als *Doulos* begriffen werden. Das ist sozusagen der mittlere heilsgeschichtliche Status der Christusgeschichte: diese absolute Selbstentäußerung, Selbstkenose, Entleerung und Selbsterniedrigung dessen, der in göttlicher Gestalt bei Gott war und zum Herrn des Kosmos erhoben wird.

E. Käsemann hat mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass es höchst eigenartig sei, wie hier das Menschsein und das Doulossein miteinander identifiziert werden. Der Mensch, die Erscheinung in der Gestalt des Menschen, ist zugleich das Sklavesein, die Knechtsgestalt. Das ist eine Aussage über den Menschen, die der klassischen Antike genau so fremd ist wie dem klassischen Judentum. Aber wahrscheinlich hängt diese [17:] Identifikation von *Anthropos* und *Doulos* in letzter Tiefe damit zusammen, dass die spätantike Welt eine tiefe Erfahrung der *Douleia* des Menschen gemacht hat, nämlich die Erfahrung seiner Knechtschaft unter den kosmischen Gewalten und Zwingherren. Hier ist der Mensch als *Doulos* der absolut abhängige, der total Dahingegebene und Dahingerissene, der unter der Gewalt der Heimarmene (des Schicksals), unter den Gewalten der „*stoicheia tou kosmou*“, der Grundelemente und Grundmächte des Kosmos – wenn wir an den Kolosserbrief denken, gefangen liegt. Nun ist die ungeheure Paradoxie dieses Christushymnus dies, dass durch die Knechtschaft Christi die kosmische *Douleia* des Menschen, seine Zwangsexistenz als Sklave der Mächte aufgehoben und zertrümmert wird durch die freie Tat der Selbsterniedrigung des Herrn. Dies bedeutet den Umsturz der ganzen antiken Wertordnung, und daraus folgt schließlich auch der Umsturz der ganzen antiken, hierarchischen und patriarchalischen Gesellschaftsordnung, weil der auf der tiefsten Stufe der Sklavenschaft angelangte Christus der Erlöser ist, der erhoben wird zu dem göttlichen Herrn des Kosmos und hiermit zu dem göttlichen Sieger über alle kosmischen Mächte und Gewalten.

Darum kann nun auch der Dienst des Christen etwas sein und etwas werden, was der antiken Welt, der antiken Ethik nicht nur unbekannt ist, sondern ihr geradezu in das Gesicht schlägt: Der göttliche Herr ist nicht der *Aristos*, nicht der *Kalos Agathos*, also nicht der Mann, der die adligen Tugenden der vollendeten Männlichkeit, der *Virtus*, der *Andreia* aufweist, sondern der *Doulos*, der gar nichts ist als der in die Knechtschaft des Todes restlos, total Dahingegebene, in dieser Knechtschaft des Todes Aufgelöste, Zerstörte und Zertrümmerte; dieser Knecht wiederum ist der eschatologische Sieger und *Kyrios*. Diesem *Doulos* wird der Namen über alle Namen verliehen, dessen Erhöhung von allen Sphären des Kosmos mit Anbetung und dem Bekenntnis der Huldigung beantwortet wird.

Das heißt also: Die eigentliche Tiefe des Diakonates Christi, wenn man sich abgekürzt so ausdrücken darf, liegt darin, dass [18:] der Herr Knecht ist und bleibt, und zugleich wiederum, dass der Knecht göttlicher *Kyrios* ward und ist und bleibt. Das ist nicht nur eine perfektische, sondern auch eine präsentische, es ist nicht nur eine präsentische, sondern das ist auch eine futuri-

sche Aussage. Nur so, in Kraft dieses seines *Doulosseins*, ist Christus der eschatologische Befreier, nur in Kraft dieses seines *Doulosseins* ist er der Diakon der ganzen Welt, und so wird er zur Wende der Geschichte, so wird er, um dasselbe paulinisch auszudrücken, zur Wende der Aionen. In diesem seinem Diakonat und in diesem seinem *Doulossein* ist allein auch der Dienst seiner Gemeinde, der Dienst der Christen begründet, und bei dieser Abwandlung und Fortbildung des Themas wollen wir nun in einem zweiten Teil unserer Überlegungen noch verbleiben.

II.

Zunächst muss hier eine christologische Grenzziehung ganz sauber durchgeführt werden, nämlich die zwischen dem Welt-Diakonat unseres Herrn und dem Diakonat der Gemeinde, der Christen, die ihrerseits Knechte Christi sind. Die beiden Diakonate sind nicht identisch. Sie sind deswegen nicht identisch, weil der Urdiakon der Welt, Christus, der Erlöser der Welt ist, wir aber nicht die Erlöser der Welt sind und es auch nie werden. Wir können diese Erlösung repräsentieren, bezeugen, durch den Dienst der Liebe realisieren, aber wir sind nicht die Erlöser der Welt. Hier bleibt die messerscharfe Grenzlinie, dass wir, die Diakone Christi, dem Kyrios-Diakon Christus immer auch – im Gehorsam – gegenüber und Untertan bleiben. Wir sind dazu gemacht, die *Douloi* dieses diakonischen Kyrios und herrschend-königlichen Diakons der ganzen Welt zu sein. Diese messerscharfe Grenze also zwischen dem Erlöser und den Erlösten haben wir auch in einer rechtschaffenen Theologie der Diakonie auf das Strengste festzuhalten.

Nun muss meines Erachtens über die diakonische Existenz der *Kirche* als Folge des Weltdiakonates Christi in einer *doppelten* [19:] Form geredet werden: l. nämlich in der Form, dass dieser göttliche Weltdiakon Christus präsent ist, gegenwärtig ist in der Gemeinde seiner *Douloi*, und dass aus dieser seiner Heilspräsenz in der Gemeinde seiner Diener die Fülle der diakonischen Charismen in der Kirche und ihrer Geschichte entspringt. Aus dem Sein „en Christo“, aus dem Sein in Christus entbindet sich und erfließt diese Fülle der diakonischen Charismen, und wir dürfen darauf vertrauen, dass auch in der Kirche der Gegenwart diese diakonische Christuspräsenz in der Fülle diakonischer Charismen so lebendig sei wie eh und je.

Aber wir haben nicht nur eine Christuspräsenz in den diakonischen Charismen seiner Gemeinde, sondern wir haben auch eine *verborgene* Präsenz Christi in der *Welt*, und es ist das Recht der religiösen Sozialisten vom jüngeren Blumhardt an gewesen, diesen in der Welt verborgen präsenten Christus zu bedenken und aufzuspüren. Wir haben also jetzt zu würdigen, was in Mat.

25,31 ff. in der Geschichte vom Weltgericht für unser Thema enthalten ist oder dies doch wenigstens von einer Seite her aufzunehmen. Präsent verborgen ist Christus nämlich in den Ärmsten und Elendesten seiner Brüder. In ihnen will er von uns, nämlich den Trägern und Vollziehern der dienenden Liebe, gesucht, aufgedeckt, angetroffen und gefunden werden. „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan“ (V. 40). Und die verwunderte Frage der „Gerechten“ (V. 37) zeigt ja auf das Allerdeutlichste, dass es eine verborgene Präsenz war, von der jene Gerechten überhaupt nichts gewusst haben, und die sie doch durch die Taten ihrer den Gefangenen, den Hungernden usw. dienenden Liebe gefunden und aufgedeckt haben.

Es geht also in der Diakonie um die ungeheure „Spannung“ der diakonischen Präsenz Christi in seinen Knechten, seiner Gemeinde (und in den diakonischen Charismen) auf der einen Seite, und der verborgenen Präsenz desselben Christus als des in den Tiefen des Weltelends und des Weltleidens in eigener Person verborgen anwesenden und anzutreffenden Herrn der Welt. [20:]

Aus diesem Gegensatz, aus dieser Widerspannung muss die Diakonie der Kirche begriffen werden. Sie bewegt sich sozusagen von einem Pol zum andern. Dass zwischen diesen beiden Polen die Stromspannung entsteht, der Kontakt geschlossen wird, das ist der Akt der Diakonie, das ist der Vollzug diakonischer Existenz. Aus der Liebe Christi, dem Diakonat Christi, wird nun ferner die tiefste Erkenntnis des menschlichen Wesens, die es gibt, entbunden, und zwar deswegen, weil das menschliche Wesen hier in seinen letzten Entstellungen erkannt und gesehen wird. In jenen Pervertierungen und abgründigen Zerstörungen, an jener Grenze, an welcher wir nicht mehr wissen, ob es sich denn bei diesen Kranken oder Verkommenen tatsächlich noch um Menschen handelt. Nur dass diese von dem Diakonat Jesu herkommende Erkenntnis des Menschen gesättigt ist von der Liebe. An diesem Punkte kann man wirklich die große augustinische Idee der Einheit der Liebe mit der Erkenntnis und der Erkenntnis mit der Liebe von Neuem aufnehmen, um sie auf die dienende Liebe anzuwenden. Diese Erkenntnis der letzten Zerstörungstiefen, der letzten Abgründe menschlicher Existenz ist die Erkenntnis der Agape und zugleich die Erkenntnis derer, deren Lebensgesetz und Handlungsgesetz das Diakonein geworden ist.

Auf der anderen Seite aber bedeutet der Diakonat Christi auch die große *Freiheit* der Christen und der christlichen Gemeinde von der Welt und allem ihrem Elend. Das Entnommensein aus der Knechtschaft des Menschen ist für sie kennzeichnend, und die königliche Freiheit der Kinder Gottes, die von

der Herrschaft des Fleisches und der Sünde, des Todes und des Gesetzes freigemacht sind und deswegen den Triumphgesang auf den Sieg der göttlichen Liebe immer von Neuem anstimmen können und dürfen – diese Freiheit gehört zu den Grundbedingungen des diakonischen Handelns und Liebens. Wir sind im diakonischen Handeln und Lieben nicht preisgegeben an die schrecklichen, ja dämonischen Mächte der Pervertierung und der Verelendung des Menschen, der Entfremdung des Menschen von Gott, von sich selbst, von seinem Geschaffensein, von seinen Mitmenschen und so fort. Und [21:] wir sind ihnen nicht preisgegeben, weil wir Anteil haben an dem Siege des Christos Doulos über die dämonischen Gewalten der Sünde und des Todes. Wir sind an jenem Orte der apokalyptischen Hymnen versetzt, wo die Akklamation der Mächte des Kosmos für diesen Sieger über die dämonischen Gewalten erschallt.

Und damit stoßen wir nun noch einmal auf eine für die Theologie der Diakonie sehr wichtige und zentrale biblische Aussage. Ich meine nämlich jene Sätze des Apostels Paulus in Röm. 5,12 ff. und 1. Kor. 15,44 ff. über den Christus als den „eschatos Adam“, den neuen Adam oder, wenn ich es recht übersetze, den Adam der Endzeit. Der neugekommene Adam der Endzeit ist die eschatologische, neue Kreatur, deren die Völker harreten, die ihnen jetzt in dem eschatologischen Kairos geschenkt wird. Christus ist die Erscheinung des wahren Menschen, des Menschen von oben her, des von Gott gesandten, himmlischen Menschen, der die reale Präsenz der Humanität Gottes selber in dieser Welt bedeutet. Es ist die Befreiung und Neuschöpfung des irdischen, sündhaften Menschen, dass Gott den Menschen in *dieser* Weise zu seinem Thema gemacht hat. Gott hat in dem neuen Adam Christus die Neuschöpfung des Menschen zum heiligsten, größten, abschließenden seiner Werke gemacht. Der neue Mensch ist erschienen, und in ihm erkennen wir die Einheit der helfenden oder der heilenden mit der erlösenden Liebe. Das ist das Wunder seiner Existenz. Dadurch ist er nun auch der Anfänger einer neuen erlösten Menschheit. Damit beginnt – denken wir etwa an die kurze Notiz über die Versuchung im Anfang des Markusevangeliums (1,13) – die neue, paradiesische Existenz des Menschen, obzwar eschatologisch verborgen, in dieser Welt wirksam zu werden. „Und er war bei den Tieren und die Engel dienten ihm.“ Das ist der neue Mensch, der in der Einheit mit der obern und der untern Schöpfung, mit allen Geschöpfen Gottes lebt. Und das ist die letzte Begründung, die letzte Konstituierung unseres Dienstes am Menschen, dass diese neue Existenz als wahre und wirkliche Menschenexistenz in der Wende der Geschichte erschienen ist. Das ist der Kairos der Menschen- [22:]

geschichte, dass dieser eschatos Adam in der Welt ist und in der Welt anwesend bleibt.

Wir müssen nun noch nach einer ganz anderen Seite hinüberdenken, die es wieder mit dem Verhältnis der dienenden Jüngerschaft zu diesem Christus zu tun hat. Es ist doch sehr charakteristisch, dass in Mat. 5 der Anbruch der Gottesherrschaft auch durch die Makarismen über die Barmherzigen und über die Friedensstifter beschrieben werden kann. In diesem Zusammenhang spricht dann Christus selber das Lob der guten Werke aus (Mat. 5,13-16), das etwa in Eph. 2,10 wiederholt wird, wo es heißt, dass wir in Jesus Christus gegründet und gestiftet sind zu guten Werken, auf dass wir in ihnen wandeln sollen. Ohne dieses Lob der guten Werke durch Christus kann Diakonie nicht existieren und nicht begründet werden. Wir müssen hier einmal den Akzent darauf legen, dass es bei diesen guten Werken um ganz *menschliche* Werke und Taten mit ganz menschlichen, irdischen Mitteln geht: in dem Besuchen der Gefangenen, im Speisen der Hungernden und im Tränken der Dürstenden. Dies sind keine extremen christlichen Sonderleistungen, die sozusagen vom Himmel fielen, sondern es sind die schlichten, humanen, menschlichen Taten und Werke, zu denen der Christos Diakonos, Christos Doulos uns beruft und ermächtigt. Nichts Anderes als die Menschlichkeit, die Humanität, aber eben die verborgene göttliche Humanität dieser guten Werke, ist es, was von uns in der Diakonie erwartet und verlangt wird.

Nun könnte man noch ein Langes und Breites darüber reden, wie der in der Gemeinde stehende, durch die Charismen der Gemeinde wirksam werdende Christusdiakonat auch eingreift in die weltlich-sozialen Relationen und Gefüge. Ich will aus diesem großen Thema, das nur in einem besonderen Vortrag sachgemäß dargestellt werden könnte, jetzt nur einen einzigen Faden herauslösen, indem ich sage: Es beginnt jetzt auch eine *Strukturveränderung* der sozialen Relationen. Diese ist innerhalb des Neuen Testaments besonders an den sog. Haustafeln erkennbar und sichtbar. Hier tritt die neue Autorität des göttlichen Kyrios in seiner Gemeinde über die Glieder der [23:] Gemeinde, die in den weltlichen, sozialen Relationen als Sklavenbesitzer und Sklaven, als Eltern und Kinder sich befinden. Diese sozialen Relationen werden verändert; denn der von der Agape ergriffene Gehorsam ist nicht mehr einfach das profane Verhalten, das er vorher da gewesen ist. Die kosmischen Autoritäten sind gestürzt; es gibt keinen absoluten Vorrang der Hausvorstände, der Männer mehr, es gibt keinen absoluten Vorrang und keine absolute Herrschaft der staatlichen Exousia. Alle die alten Autoritäten sind ja mit ihrer kosmisch-metaphysischen Begründung gestürzt worden, relativiert; sie haben, im Bilde ausgedrückt, ungeheuer an Gewicht verloren. Sie haben nicht mehr

dasselbe spezifische Gewicht wie vorher, als sie noch die kosmischen Gottheiten des Blutes, des Geschlechts, der Macht usw. gewesen waren. Sie sind jetzt relativ geworden für die Glieder der Gemeinde. Und es tritt jetzt in alle diese Relationen zwischen Mann und Weib, zwischen Sklavenbesitzer und Sklave eine neue, eine gar nicht zu erwartende Größe auf, nämlich dieser Christos Kyrios, der jetzt von allen den neuen Dienst, die diakonische Handlungsweise und die Liebe verlangt und sie zugleich, das ist das Entscheidende, zu dieser Liebe bevollmächtigt. Darum kann jetzt etwa in der Haustafel des Epheserbriefs die Liebe des Mannes zur Frau in jenem vollen, christlichen Sinne der in und mit Christus gesendeten, geoffenbarten und realisierten göttlichen Liebe ausgesagt werden. Das ist nun eben nicht mehr das „alte“ Lieben innerhalb der Institution der Ehe oder durch die Macht des Eros, sondern das ist jetzt die durch den Eingriff der Agape in ihrer Struktur veränderte Relation zwischen Mann und Frau oder zwischen Eltern und Kindern und dergleichen mehr.

Hier wird im Neuen Testament deutlich, dass es auch eine Lebenswirkung des Christos Diakonos, des Christos Doulos an und in den normalen Sozialgefügen und den durch diese bestimmten Menschen gibt. Das heißt also: so richtig und legitim, biblisch gesehen, es war, wenn wir zuvor den ganzen Akzent gelegt hatten auf den Diakonat an den Elenden, an den preisgegebenen und pervertierten Menschen, so steht doch [24:] diese diakonische Aufgabe in einem größeren Zusammenhang, weil jeder Mensch in der Wirklichkeit seiner sozialen Relationen, in der er ja immer auch der Sünder, der Preisgebene und der Ungläubige ist, unter den Diakonat, unter den Knechtsdienst Christi gestellt wird. Es gibt also auch *einen Diakonat der Liebe* an der „normalen“ *gesellschaftlichen Existenz* des Menschen in den vorhandenen gegebenen, geschichtlichen Sozialbedingungen, wie sie nun einmal sind – in der spätantiken Welt oder in der Gesellschaft der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Denn auch das, was wir jetzt in Anführungszeichen die normale Sozialexistenz des Menschen genannt haben, ist doch, in der Tiefendimension gesehen, wieder verbunden mit der durch die Sünde pervertierten und entstellten Gesamtexistenz des Menschen.

Hier, in solchen Texten wie den eben angezogenen, wurzelt also die Universalität des Diakonats Christi und die Universalität des Diakonates seiner Gemeinde.

III.

Wir wollen nun dazu übergehen, in einer *dritten* Betrachtung einige *Folgerungen* abzuleiten, die freilich nur unter der Bedingung möglich sind, dass wir die

gesellschaftliche Gesamtsituation einen Augenblick in das Auge fassen. Es kommt ja, wenn wir recht sehen, darauf an, unsere Theologie der Diakonie so zu verstehen und so zu präzisieren, dass sie zugleich Antwort zu geben vermag auf die drängenden und uns Unruhe und Not verursachenden Fragen der Zeit an die Diakonie der Kirche. Ich gründe mich hier auf die besonders von Paul Tillich meisterhaft entwickelte theologische Methode der Korrelation, d.h. auf die Auffassung, dass das Evangelium Antwort gibt und bevollmächtigte, entscheidende Antwort gibt auf die konkreten Fragen der menschlichen Existenz in den sich wandelnden geschichtlichen Situationen.

Nun wird die Situation unserer diakonischen Werke meines Erachtens seit langem unterirdisch dadurch mitbestimmt, dass [25:] wir auf dem Boden der modernen Gesellschaft eine tiefgreifende *Krisis des Dienens*, des Dienstwillens und des Dienstbegriffes zu verzeichnen haben. Die auf Emanzipation und Freiheit des einzelnen Menschen ausgehende und damit zugleich den Begriff der vollen Gleichheit aller Menschen in der Gesellschaft (nicht nur im rechtlichen Sinne der Gleichheit der Bürger vor dem Gesetz) verbindende, moderne gesellschaftliche Bewegung hat eine ungeheure Revolution hervorgerufen. Es scheint so, als ob an die Stelle des zum Dienst berufenen und zum Dienen fähigen Menschen jetzt der Mensch der reinen, absoluten, vielleicht gar titanischen Emanzipation und Freiheit gestellt würde. Oder, von einer anderen Seite her gesehen, als ob das Kollektivum der in jeder Hinsicht einander gleichen Glieder der Gesellschaft an die Stelle einer früheren gestuften Ordnung von Dienstverhältnissen getreten wäre. Man muss hier nun unseres Erachtens besonders auf folgendes Phänomen aufmerksam sein, dass das in die Gefüge der Gesellschaft eingreifende diakonische Ethos der Christenheit sich in langen Jahrhunderten mit einer Gesellschaftsordnung der Hierarchie, des Gehorsams und der Unterordnungsgefüge verbunden hat, einer Hierarchie, die auf dem Dual, auf der Doppelstruktur von Herrschenden und Beherrschten durch und durch gegründet und aufgebaut war. Die großartige Leistung des in die Gesellschaft eingreifenden christlichen, diakonischen Ethos ist es nun für lange Jahrhunderte gewesen, dass von diesem christlichen Dienstethos aus eine wirksame und durchgreifende Sinndeutung der Unterordnungs- und Dienstverhältnisse historisch-sozialer Art vollzogen worden ist, so dass von der Gemeinde Christi als diakonischer Existenz her es möglich war, den Vollzug der vorgeschriebenen Dienste in der Gesellschaft als einen Dienst der christlichen Demut und Selbstentäußerung zu leisten und zu vollziehen. Ein besonders schönes Kennzeichen dafür ist ja, dass überall dort, wo dieses alte christliche soziale Dienstethos lebendig wirkte, es unmöglich war, diesen Dienst mit den rationalen Mitteln der Rechenhaftigkeit und der

Zweckmäßigkeit zu begreifen und darzustellen. Die rechenhafte Rationalisierung des Dienstethos war [26:] nicht möglich. Denn auch dann, wenn der Dienst entlohnt wurde, wenn treue Dienste etwa eines alten Diensthofen in einer Familie in geldlicher Hinsicht redlich und gerecht gewürdigt wurden, auch dann war es dem Herrn wie dem Diener klar, dass der Dienst niemals rational, rechenhaft gewertet werden und niemals mit dem Rechenstift und der Geldmünze ausgedrückt und aufgewogen werden könnte.

Wir stehen aber nun heute vor der Tatsache, dass durch die Auflösung der alten hierarchischen Über- und Unterordnungsgefüge in der modernen Gesellschaft natürlich auch die alte christliche Sinndeutung dieser Gefüge vom Diakonischen her, vom Dienstgedanken her sozusagen ortlos und gegenstandslos geworden ist im eigentlichen Sinne des Wortes. Damit sind wir nun, wie ich meinen möchte, vor eine außerordentliche, nicht nur theologische, sondern christlich-diakonische Gesamtaufgabe gestellt. Wir müssen nämlich den Sinn des Diakonischen neu zu entfalten versuchen unter der Voraussetzung einer auf Freiheit und Gleichheit, auf Partnerschaft und Kooperation der Gesellschaftsmitglieder, z.B. auch der Männer und Frauen, gegründeten Gesellschaft. Das bedeutet für uns das Folgende: Wir müssen den Sinn des Dienens [27:] im Sinne des Diakonates Christi, präzise christlich verstanden, jetzt erschließen *von der Freiheit her*, so dass wir uns sozusagen aus der Freiheit dem Sinn des Diakonats und den Sinn der Liebe nähern, oder anders ausgedrückt, aus der Negativität der Freiheit, aus der Bodenlosigkeit der heute geglaubten und realisierten Freiheit in der modernen Gesellschaft den Weg zu einem neuen Verständnis des Diakonats und des Diakonischen antreten, wodurch auch das Verständnis der zunächst als Ausgangsort vorausgesetzten Freiheit tief verändert werden würde. Dabei bleiben wir dabei, dass unser Diakonats in der freien Souveränität Christi gegenüber allen sich wandelnden Sozialsystemen gegründet ist und gegründet bleibt. Aber wir vollziehen unsere heutige diakonische *Zuwendung* zu dem wirklichen Menschen, zu der wirklichen Gesellschaft der Gegenwart so, dass wir ihm die Notwendigkeit, die Heilsamkeit, ja die wahrhaft heilende Bedeutung des Diakonischen, des Dienens im Sinne des Neuen Testaments nun gerade von der Freiheit, den Problemen der Freiheit des Menschen, auch von der tragischen Brüchigkeit seiner sogenannten Freiheit, und damit von seiner Vereinzelung her zu interpretieren versuchen. Negativ gesehen, scheint uns sehr viel darauf anzukommen, dass wir die heute weitverbreitete *Verwechslung* sozialer Abhängigkeit mit dem Diakonats der Kirche und der Dienstgesinnung der Kirche und des Christen aufs Korn nehmen und auszuschalten versuchen. Es hat also keinen Sinn, in der heutigen gesellschaftlichen Situation mit den Ar-

gumentationen, die den Wert des alten christlichen Dienstethos hervorheben, das mit bestimmten, vergangenen gesellschaftlichen Strukturen verbunden und gesättigt war, die Auseinandersetzung mit der Situation des Menschen in der modernen Gesellschaft zu vollziehen. Dies führt nur dazu, seinen Gegenaffekt gegen Unterordnung, gegen gesellschaftliche Hierarchie, gegen die „herrschenden Klassen“ usw. von Neuem hervorzurufen und zu entzünden. Nein, die Möglichkeit der Verwechslung der sozialen Abhängigkeit mit dem Diakonischen muss von uns, so weit das in unserer Kraft steht, aufgehoben werden. Und wir glauben, dass der Soziologe Dietrich von Oppen in seinem schönen Buche „Das personale Zeitalter“ (Stuttgart 1960) durchaus Recht hat, wenn er uns zu zeigen versucht, dass gerade der Verfall der alten christlich-weltlichen, sakralen Gemeinschaftsordnungen eine völlig neue Chance für Verantwortung und Dienst der Person (im christlichen Verstande des Wortes) und damit auch für die rechte Interpretation des diakonischen Ethos und für den rechten Vollzug des diakonischen Ethos darbietet.

Wir sind mit einer solchen Aufgabenstellung freilich in jeder Hinsicht in die *ökumenische* Weite geführt. Sowohl in die ökumenische Weite in dem Sinne, dass gegenüber einer westlichen Wohlstandsgesellschaft immer noch aufs Ganze gesehen zwei Drittel der vorhandenen Menschheit in schrecklichem Hunger, Elend und Verwahrlosung ökonomischer und sozialer Art leben, so dass ein universal-ökumenischer Dienst der Diakonie durch diese Weltnöte des Hungers und der sozialen Pervertierung erfordert wird. Ökumenische Weite aber auch in jenem [28:] zweiten Sinne, dass die Kirche zu dem diakonischen Anwalt des Menschen schlechthin in unserer Gesellschaft geworden ist, weil diese Gesellschaft durch bestimmte Tendenzen und Strukturen als solche eine tiefe und grundsätzliche Gefährdung des Menschen bedeutet. Auch von hier aus gesehen wird die Universalität des Christdienstes und die Universalität des Dienstes seiner Kirche als diakonischer Existenz uns heute in einer Weise neu deutlich, dass wir uns fragen müssen, wo denn eigentlich die Kräfte herkommen sollen, um dieser doppelseitigen, riesenhaften ökumenisch-diakonischen Aufgabe zu genügen. Man kann dieser bohrenden Frage nur standhalten, wenn man an die pneumatische Kraft Christi, gegenwärtig in den Diensten und den Dienstcharismen seiner Gemeinde, wirklich glaubt und dieser Präsenz Christi in seiner Gemeinde als einer sich in Taten vollziehender Präsenz auch heute wirklich noch etwas zutraut.

Freilich folgt aus solchen Erwägungen auch, dass in unserer gegenwärtigen Situation nichts so wichtig sein dürfte wie eine *selbstkritische Analyse* der traditionellen Formen des kirchlichen Diakonats in aller Weite und Breite. Notwendig ist für uns, wenn das Gesagte irgendwie Sinn gehabt haben soll,

der Mut zur Bildung *neuer* diakonischer *Begriffe* und der Mut zur Bildung neuer diakonischer *Formen* und Dienstorgane der Kirche als diakonischer Existenz. Das gilt für die Einzelgemeinde genauso wie für den Ökumenischen Rat der Kirchen und die in ihm zusammengeschlossenen Kirchen der ganzen Welt. Vor allen Dingen aber möchten wir meinen, dass es, wenn wir im Eingang die dienende Kirche als eschatologische Gegenform der menschlichen Gemeinschaft verstanden haben, dann notwendig sein wird, diesen Gegensatz im Konkreten besonders auszuprägen durch die Erneuerung des *bruderschaftlichen* Elementes und Prinzips der Diakonie. Wir alle wissen und bedürfen hier keiner Belehrung darüber, welche außerordentliche und fruchtbare Bedeutung dieses bruderschaftliche Prinzip in den Tagen der Stiftung und Gründung der großen Anstalten und Werke evangelischer Diakonie einmal besessen hat. Rationale Verbandsformen, Rechtsformen aller Art, deren wir uns be- [29:] dient haben und bedienen mussten im Laufe eines Jahrhunderts, um des notwendigen institutionellen Schutzes des diakonischen Handelns willen, um nur ein Moment herauszuheben, haben freilich vielfach zu einer Zurückdrängung oder Entstellung und Schwächung des bruder- bzw. schwesternschaftlichen Prinzips in der Diakonie geführt. Erneuerung der Bruderschaft, Zellenbildung im Allerkleinsten, die zwei oder drei, die versammelt sind in seinem Namen, aber nicht nur zum Gebet, sondern auch zum Dienste sich versammeln und sich anschicken – dies tut uns Not. Solcher Zellenaufbau, beherrscht vom Gesetz der kleinsten, allerkleinsten Zahl, das bruderschaftliche Prinzip in diesem diakonischen Sinne scheint mir in der Zeit der Sozialstaaten und des gesellschaftlichen Konformismus so notwendig zu sein wie selten. Bildung bruderschaftlicher Diakonie von unten her, ganz in der Verborgenheit, ganz in der Stille, Zellenbildung zur Durchsetzung und Durchsäuerung dieser konformistischen und säkularisierten, nachchristlichen Gesellschaft, das scheint mir zu den realen Möglichkeiten und Notwendigkeiten der Erneuerung des Diakonats der Kirche in dieser unserer Zeit und Gegenwart zu gehören.

Damit aber haben wir nun zugleich auch Ende und Grenze unseres Themas erreicht, in der Zuversicht, dass der heilende und errettende, im irdischen wie im himmlischen Sinne befreiende und den Menschen in seinen eigentlichen Stand und sein wahres Wesen setzende Diakonat Christi auch in diesem, von dämonischen Gefahren und Mächten umdrohten Jahrhundert so lebendig ist und durch Christi Gnade und Vollmacht so lebendig bleiben darf wie zu aller Zeit und vor allen Dingen auch in den, auf menschliche Weise geredet, „großen“ Zeiten des diakonischen Werkes seiner Kirche.

HERBERT KRIMM

Diakonie als Gestaltwerdung der Kirche (1962)

Es war vor 24 Jahren ein junger Doktor der Theologie, der wollte sich habilitieren und hatte dafür das Thema gewählt, um das sein Denken schon manches Jahr vorher gekreist hatte. Er wollte den christlichen Gottesdienst untersuchen, und zwar unter Verwendung des Gestalt-Begriffes, der ihm mehr von lebendigen Bezügen zu enthalten schien als die andern, aus der Abstraktion gewonnenen Umschreibungen. Gewiss ist diese Problemstellung auf lutherischem Boden noch leichter verständlich als auf reformiertem. Ein lutherischer Theologe wusste sich – ebenso wie der reformierte – abgegrenzt gegen die römische Kirche und das, was ihm in ihrer Praxis versteinert und gesetzlich erschien; auf der andern Seite verspürte er – stärker vielleicht als sein reformierter Nachbar – das Verlangen, den Gliedern der Gemeinde die Ordnung, den Aufbau, die Reihenfolge des Gottesdienstes nicht nur lieb zu machen, sondern dies alles auch als den Ausdruck einer inneren Notwendigkeit zu erklären. Er empfand an dieser Stelle das herkömmliche Verhalten der eigenen Seite auch als besonders folgenschweres Versäumnis. Denn wenn jemand über die Reihenfolge der gottesdienstlichen Stücke, über den Aufbau, über die Komposition der Teile zu einem Ganzen nicht mehr erfährt als dies, dass es geradeso gut auch ganz anders vor sich gehen könnte, dass es auf diese Dinge als auf „Äußerlichkeiten“ so gut wie gar nicht ankäme und sie somit samt und sonders als *Adiaphora* zu betrachten seien, dann freilich kann man es ihm nicht übelnehmen, wenn er an diesen Aufbau weiter keinen Gedanken verschwendet, ja wenn er von der verbindlichen Notwendigkeit des Besuches einer solchen Veranstaltung gar nicht ganz zu überzeugen ist. Darum musste – so stellte es sich dem jungen Doktor dar – zwischen der *Scylla* erstarrter Gesetzlichkeit und der *Charybdis* der Willkür, der Regellosigkeit oder gar der gedankenlosen Vorherrschaft bloßer Tradition der rechte Mittelweg überhaupt erst gefunden werden, und [52:] eben diesem Mittelweg versuchte er mit dem Begriff der gottesdienstlichen Gestalt auf die Spur zu kommen. Er wollte mit seiner Untersuchung dann auch seinen Amtsbrüdern helfen, die vom Konfirmandenunterricht angefangen vor der Aufgabe standen, den Gemeindegliedern den Gottesdienst lieb zu machen, sie in seinen Sinn einzuführen, ihnen die Reihenfolge seiner Stücke, ja die Unauswechselbarkeit dieser Reihenfolge nahezubringen und ihnen damit erst den vollen Zugang zu

dem sonntäglich sich wiederholenden Heilsgeschehen zu erschließen. Es musste der schmale Grat wieder gefunden und begangen werden, der zwischen einer angemessenen Heilsnotwendigkeit und einer saloppen Gleichgültigkeit hindurchführte. Mochte der Gestalt-Begriff auch aus dem organischen Leben stammen und deshalb für eine Verwendung außerhalb der Biologie auch nicht frei von Gefahren sein, so war er doch vorzüglich geeignet zur Kennzeichnung der „Kategorien des Lebendigen“ (Karl Ernst Ranke), und solange Gleichnisse von Saat und Ernte, Bilder von Baum und Blume, solange vor allem das umfassende Bild vom corpus Christi im Neuen Testament zu finden waren, so lange sollte man den damit verbundenen Gefahren auch nicht allzu ängstlich gegenüberstehen.

Dieser Ansatz des Denkens hätte sich ohne Zweifel stark ermutigt und bestätigt gefühlt, wäre schon damals das Buch des Mannes vorhanden gewesen, der ein halbes Jahrhundert lang der geistliche Vater dieses Hauses hier gewesen ist. Denn in Rudolf Grobs leidenschaftlich geschriebenem Bekenntnis „Vom Geheimnis der christlichen Gestaltung“ war eine sehr verwandte Erkenntnis in geradezu bestürzender Fülle laut geworden. „Die Gestalt ist ein Geheimnis: ihr kann weder eine rein analytische noch eine rein synthetische Betrachtung gerecht werden. Und wenn schon die Gestalt in der Biologie oder in der Kunstgeschichte sich immer wieder einer eindeutigen, scharfen Begriffsbestimmung entzieht, wie viel mehr sollte dies nicht bei der christlichen Gestalt geschehen, die viel weitere Dimensionen umschließt? Aber weil sie als Tatsache in der Heiligen Schrift des Alten und Neuen Testaments und in der Kirchengeschichte alter und neuer Zeit auftritt, müssen [53:] wir uns mit ihr befassen“ (129). Und weiter. „Theoretisch kann die Wirksamkeit der Jünger zur Zeit Jesu in der Hausgemeinschaft nach den verschiedenen Seiten des Arbeitsfeldes aufgespalten werden: in Predigt, Krankenheilung, Seelsorge, Pflege der christlichen Hausgemeinschaft, christliche Erziehung von Kindern. Aber alle diese verschiedenen Ausstrahlungen ihrer Wirksamkeit bilden eine und dieselbe Lichtgestalt. Wenn sie heilen, so predigen sie, und wenn sie predigen, so heilen sie auch, und wenn sie Gemeinschaft entzünden, so tun sie es heilend und predigend zugleich. Und all das geschieht in der engsten Verflochtenheit mit der konkreten irdisch-natürlichen Gestalt der Hausgemeinschaft, damit in ihr das Wunder der Gestaltwerdung geschehe und sie zum Leib einer christlichen Gemeinschaft werde“ (151).

Freilich, das Buch von Rudolf Grob erschien erst 1950, und unterdessen hatte auch der Privatdozent von 1938, belehrt durch die furchtbaren dazwischenliegenden Jahre, so manches dazugelernt, was ihn veranlassen musste, das, was hier angesprochen war, vielleicht mit etwas andern Worten auszu-

drücken. Auch hatte er vor dem großen Kriege die Frage der Gestaltung nur von der gottesdienstlichen Seite her gesehen. Er hatte die Armut und Einseitigkeit seiner Kirche nur auf liturgischem Boden erkannt und hatte dartun wollen, dass ihr schönster, ihr zentraler Gottesdienst nur unter dem Bilde des sich entfaltenden Samenkorns begriffen werden kann, ganz im Goetheschen Sinne:

... und kein Gesetz und keine Macht zerstückelt geprägte Form,
die lebend sich entwickelt.

Zur Erkenntnis solchen organischen Wachstums schienen zunächst auch die beiden Ecksteine reformatorischer Glaubenserkenntnis, die Lehrsätze von der Rechtfertigung des Sünders und von der Alleingeltung der Schrift nicht auszureichen. War in ihnen wirklich eine ausreichende Gestaltungskraft verborgen und erkennbar? Waren sie nicht eher Warn- und Richtungsschilder, eher Wegmarken, höchst notwendige sogar, notwendig für den Fall einer Grenzüberschreitung oder eines [54:] Abirrens, was alles allenthalben ganz offenkundig geschah, aber konnten nicht innerhalb der Marken, die damit abgesteckt waren, noch immer mancherlei Bäume lustig sich entfalten? Wurden sie nicht erst dann notwendig, wenn eine Gestaltung zu erstarren oder zu entarten drohte? Aber ein Stab, an den ein junges Bäumchen gebunden wird, vermag noch nichts zu sagen über das Wachstumsgesetz, nach dem dieses Bäumchen sich weiter entwickelt.

Aber das alles war, wie gesagt, vor dem Kriege gewesen. Als der Privatdozent von einst mit unzähligen andern in einer alten, gefärbten Uniform aus der Gefangenschaft heimkehrte, da war die Zeit anders geworden und gebot eine einschneidende Umstellung. Was 12 Millionen vertriebener, geflüchteter, heimatlos gewordener und hungernder Menschen forderten, das hatte zunächst kein liturgisches, sondern ein unausweichliches diakonisches Vorzeichen. Aber als gäbe es unterirdische Kanäle, geheime, noch nicht ganz durchschaute Verbindungslinien zwischen dem gottesdienstlichen Gebet der christlichen Gemeinde einerseits und ihrer praktischen Liebestat andererseits, tauchte alsbald auch wieder die Frage der Gestalt vor dem Auge auf, jene Frage, die so rasch die Unterscheidung zwischen innerlich und äußerlich, zwischen Inhalt und Form als Halbwahrheit zu enthüllen imstande war. Unterdessen hatten doch auch andere Disziplinen das Wort Gestalt weniger besorgt in den Mund genommen. Der Jurist konnte von einer Rechtsgestalt sprechen, ohne alsbald als verkappter Biologe beargwöhnt zu werden; und selbst der Theologe, wenn er von einer Lehrgestalt sprach, so verstand er

darunter die Ganzheit einer Lehre, wie sie aus einem Wurzelgrund erwachsen war und sich nach ihrem inneren Gesetz entfaltet hatte.

Aus welchem Wurzelgrund war aber dann die Diakonie, die praktische Hilfs- und Liebestat der Christenheit entstanden, und nach welchem Wachstumsgesetz hatte sie sich entfaltet? Das 19. Jahrhundert hatte mancherlei sehr respektable Beispiele gegeben, auf die sich als Antwort auf diese Frage wohl hinweisen ließ. War auch das meiste davon unabhängig von [55:] der verfassten Kirche, ja teilweise in bewusster Distanzierung von ihr geschehen, so würde es doch eine arge Verkleinerung bedeuten, wollte man die zahllosen Vereinsgründungen, die sich seit den Zeiten des späten Biedermeier und des frühen Kapitalismus allenthalben abgespielt hatten, lediglich als Auswüchse einer bürgerlichen Vielgeschäftigkeit abwerten. Es ist wahr, und dieses Haus bildet das nächstliegende Beispiel dafür, dass alle die Anstalten, die damals als Gestalten christlichen Tatendranges und Verantwortungsgefühls aus dem Boden wuchsen, ihr Dasein einem dafür gegründeten Verein, einem Komitee, einer besonderen Gesellschaft verdankten, als sei die christliche Kirche, wie sie sich doch überall seit einem Jahrtausend unbestritten vorfand, kein ausreichender Lebensraum, kein tragfähiger Grund für dergleichen gewesen. Aber der Verein, dessen man sich als einer Rechtsform bediente, trat in das Bewusstsein dieser Männer durchaus nicht als jene bürgerliche Angelegenheit, die man geradeso gut Frohsinn oder Liederkranz oder Eintracht hätte nennen können; er trat in dieses Bewusstsein vielmehr als eine Ersatzkirche, nachdem dort, wo man der Predigt gelauscht oder ihr wenigstens beigewohnt hatte und dort, wo man in überdimensionalen Großstadtgemeinden bloß noch ein namenloses Glied gewesen war, eine Entfaltung der Kirche als einer *communio* gar nicht mehr hatte stattfinden können. Solche Vereine hatten keinen Zweck, wohl aber ein Ziel, und in diesem Ziel sollte die gesammelte Liebes- und Opferkraft der Glieder auf einen Punkt hin ausgerichtet werden, sollte sich wie bei einer Linse in einem Brennpunkt vereinigen. Im Brennpunkt von Vater Bodelschwingh waren die Fallsüchtigen, und im Brennpunkt Heinrich Bachofners in Zürich waren sie es auch. Die Männer aber, die Bachofner zu sammeln und zu vereinigen verstand, wuchsen darüber selbst zu einer Zelle des Lebens, zu einem Kristallisationspunkt des Gestaltungswillens, zu einer Gemeinde zusammen, und die Kraft der Liebe, die hier freigelegt wurde, sollte sich kundtun als Kraft des Opfers, des schöpferischen Denkens, des Planens und Handelns. Dass darüber offenkundig auch noch ganz andere Kräfte freigelegt wurden, dass das [56:] menschliche Handeln und Planen unbegreifliche und überwältigende Bestätigungen fand in göttlichen

Führungen, davon gibt der von Pfarrer Grob erstattete Jubiläumsbericht mehr als ein Beispiel.

Man fand in diesen Vereinen, wie sie aus dem späten Pietismus, aus der Gemeinschafts- und aus der Erweckungs-Bewegung entstanden waren, oft eine stille Geringschätzung der verfassten Kirche vor, die nicht immer berechtigt, aber immer verständlich war. Bei den Gründungen der Vereine stand die geheime Resignation Pate. Man betrachtete die erstarrten Körper der Landes- und Staatskirchen als abgestorben und hatte keine Hoffnung mehr, sie zum Leben erwecken zu können. Wurde einmal ein Mitglied des Konsistoriums oder überhaupt einer Kirchenbehörde zum Vorstandsmitglied kooptiert, so geschah das nicht *ex officio*, kraft seiner amtlichen Stellung, sondern *ad personam*, weil man ihn für einen gläubigen Mann und lebendigen Christen hielt, wie solche schließlich auch in Konsistorien ab und zu zu finden waren. Der Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechtes, die derselbe Mann amtlich zu vertreten hatte, stand man mit Misstrauen gegenüber. Dort gab es Pfarrer, die sich als Kirchenbeamte fühlten, die zur festgesetzten Stunde ihre Predigten halten mussten, um sich sofort danach wieder der Obstbaumzucht oder den Bienen in ihrem Garten zuzuwenden, die ihren festen Gehalt entgegennahmen und einen gesicherten Ruhegehalt zu erwarten hatten. Aber man sah kein Glaubenswagnis mehr, kein quellendes Leben mehr, und in der Freude, dieses Leben gefunden zu haben, konnte man ganz übersehen, dass ja die Rechtsform eines Vereins mit einem Vorstand keinesfalls für alle Zeiten gegen das Schicksal der Versteinerung gefeit war. Wie oft kam es denn auch zu dieser Versteinerung und Erstarrung! Wie mancher Vorstand lag so recht als ein papistischer Klotz auf seiner Anstalt, mit dem einzigen Zweck, keine weiteren Lebens- und Wandlungsvorgänge mehr darin zuzulassen! Als ob nicht alles irdische Leben der Christenheit, gleichgültig, unter welchen Rechtsformen es sich abspielt, zu aller Zeit von der Gefahr der Versteinerung wie vom eigenen [57:] Schatten begleitet würde! Als ob man nicht unablässig um die Kräfte des heiligen und lebensschaffenden Geistes gegen solche Schatten zu bitten hätte! Ganz zu schweigen davon, dass die Gegenüberstellung von Verein und Körperschaft ohnehin nur auf dem Boden des alten Europa denkbar war. Denn in der neuen Welt, wo alles Kirchenwesen von Anfang an nur in der Vereinsform aufgetreten war und damit nie auf steuerliche Abgaben, sondern grundsätzlich nur auf die freie Opferkraft der Mitglieder gestellt erschien, hatte sich eine solche Antithese ohnehin nie entwickeln können. Mochte man auch gelegentlich einem Hause aus praktischen Gründen einen eigenen Rechtsträger geben, niemand konnte auf den Gedanken kommen, die Kirche als Gemeinschaft, in deren Mitte Wort

und Sakramente verwaltet werden, zu trennen von einer andern Gemeinschaft, in der auf Grund einer Vereinsverfassung eine Funktion der helfenden Liebe ausgeübt wird.

Im Laufe der nächsten Jahrzehnte stellten sich dann allerhand einschneidende Änderungen in der Anstaltsführung ein. Die wichtigste fand ihren Niederschlag in den Wandlungen des Jahreshaushalts und bezog sich auf den wachsenden Anteil, den die öffentliche Hand in Gestalt der staatlich gesicherten Pflegesätze am Etat der Anstalten nahm. War man zur Zeit der Anstaltsgründung noch nahezu ganz auf die Opferkraft der Gemeinde angewiesen gewesen, so bildeten nun den großen Hauptposten auf der Habenseite jene Gelder, die entweder, wie bei der Krankenversicherung, gesetzlich gesichert waren, oder, wie bei der Fürsorge, unmittelbar aus dem öffentlichen Haushalt kamen. Der Zweck der freiwilligen Opfergelder blieb es, den Abmangel auszugleichen, nur dass das Defizit eben erheblich geringer war als zur Zeit der Gründung. Nur brachte der wachsende Einschlag der öffentlichen Hand keineswegs – wie sollte er auch? – irgendeine Zunahme geistiger oder geistlicher Kräfte mit sich. Die Mächte, die hier einsetzten, wirkten im Sinne der Automatik, aber es wohnte ihnen selbst keine Gestaltungskraft inne. Sie brachten den Anstalten und ihren Insassen eine größere soziale Sicherheit, [58:] mehr nicht. In dieser Selbstbescheidung lag zugleich die Anerkennung einer Grenze, die zu übersehen für den Staat und sein Volk zum Verhängnis werden musste. Die Gestalt Friedrichs von Bodelschwingh, des Sohnes, der sich unter Einsatz der eigenen Person dem Mordanschlag gegen seine Pfleglinge widersetzte, steht in der ersten Reihe der treuen Zeugen. Der Kampf gegen die antichristlichen Dämonien spiegelte sich nicht nur im hochpolitischen Einsatz ab, er fand nicht weniger tapfer hinter den verschlossenen Türen unserer Anstalten statt. Ein Gutes hatte er freilich: dass die Brüchigkeit und Billigkeit der Unterscheidung zwischen Kirche und Verein vollends klar wurde. Diese Unterscheidung war noch erleichtert worden durch die Interpretation, die die Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche unter dem Vorzeichen des deutschen Idealismus erhalten hatte. In einer Zeit, in der kein Wilhelm von Humboldt, kein Freiherr vom Stein den Staat formten, sondern Kreaturen aus der Unterwelt sich an seine Spitze gesetzt hatten, musste die Hinfälligkeit einer solchen Scheidung an den Tag kommen. Denn wer sich begnügte mit der Feststellung, dass er ja jedenfalls und ohne erkennbaren Bezug zur irdischen Christenheit zur unsichtbaren Kirche gehöre, der konnte auch im Dritten Reich ohne weiteres ein ungestörtes Dasein führen. Hier, im Bekenntnis der schönen oder frommen Seele, wurden die Klängen noch nicht gekreuzt. Das begann erst, wenn man

Schwachsinnige vor den Gaskammern zu retten hatte. Dicht beieinander wohnen die Gedanken, solange es im Bereich der *ecclesia invisibilis* – in ihrem idealistischen Verständnis! – geschieht, doch hart im Raume der *ecclesia visibilis* stoßen sich die Sachen. Wo ihr Recht zerbrochen, wo ihre Funktionen auf den sakramentalen Raum eingeengt, wo ihre Schutzbefohlenen gefährdet wurden, da begann der Einsatz der treuen Hirten. Auf einmal aber war die Kirche auch wieder ein Schutzdach für die Vereine, dieselben Vereine, in deren Mitte man bisher doch ein wenig von oben herab auf diese versteinerte, unlebendige, hoffnungslos überalterte Institution gesehen hatte. Der totale Staat änderte dann zwar nicht sein Wesen, aber seine Farbe und [59:] seine Insignien. Im Zeichen von Sichel und Hammer waren die Trägervereine schnell aufgelöst oder gleichgeschaltet. Opfergelder waren vom Weg der Banküberweisung oder des Postschecks ausgeschlossen und völlig auf das Opfer im Gottesdienst reduziert. War das nicht schon einmal, vor altersgrauen Zeiten so gewesen? Nur was vor dem Altar niedergelegt war, hatte als ein Opfer, als ein offertorium gegolten. Aber wie kläglich mussten die tatsächlichen Endsummen zusammenschrumpfen, wenn die Beteiligung daran, ja selbst der bloße Besuch des Gottesdienstes dem eigenen Kinde die ganze Berufsausbildung, die ganze Laufbahn kosten konnte!

Über das Dasein kirchlicher Diakonie unter dem roten Stern unterrichtet uns am besten eine Stimme aus der Tschechoslowakei. Es wäre ein letzter und keineswegs schöner Rest von Nationalismus, wenn man die Beispiele für ein solches Dasein immer nur im Bereich des eigenen Volkes suchen würde. Von Estland und Lettland über Polen und Ungarn bis Rumänien zieht sich ein breiter Gürtel evangelischen Kirchenwesens, das – mit gradweisen Unterschieden – unter demselben Vorzeichen zu leben hat. Aus der Tschechoslowakei ist eine Stimme über die Grenze gedrungen, die sich auch über das Anstaltswesen äußert: „Es gehört zu den großen Vorzügen der Volksdemokratien, dass die soziale Fürsorge in weitestem Ausmaße durch den Staat gewährleistet und durchgeführt ist, so dass den Kirchen und ihren Gemeinden hauptsächlich die Aufgabe initiativer Mitarbeit überlassen bleibt ...“ (hinzuzufügen: solange diese Initiative nicht von brutaler Gewalt gedrosselt wird) ... „sowie die Pflicht, sich um diejenigen zu kümmern, bei denen in Wirklichkeit eine soziale Indikation nicht gegeben ist ...“ (hinzuzufügen: solange man nicht feststellt, dass sie dem Staat nur Geld kosten und deshalb als Müßiggänger oder Kretins zu vernichten sind) „... welche aber durch irgendeine psychologische Ursache sich veranlasst sehen, sich hilfeschend an die Kirchengemeinde zu wenden ...“ (hinzuzufügen: solange der Hausbesuch eines Pfarrers nicht schon die ganze Familie in den Verdacht staatsfeindlicher Gesin-

nung bringt) „... sei es, weil sie von Krankheit geplagt [60:] sind, sich verlassen fühlen, schwierige Familienprobleme zu lösen haben oder dergleichen. Der Herr befreit uns vom Institutionalismus ...“ (hinzuzufügen: gemeint ist, dass Er dies mit Hilfe des Kommunismus tut, verschwiegen aber ist, dass er mit Hilfe des Heiligen Geistes unablässig vom Institutionalismus befreit) „... eingeführt in technischen Methoden und verlockenden Privilegien, mit denen uns die versinkende Welt für sich zu gewinnen gewohnt war. Er zwingt uns, zu begreifen, dass Almosenverteilen noch nicht Liebe zum Bruder bedeutet ...“ (was die Reformation mit aller Leidenschaft gepredigt und gewaltlos praktiziert hat) „... und dass der Nächste auch außerhalb der Grenzen des Bekenntnisses, der Nation und der Kirche lebt.“ (Das war seit dem Gleichnis vom Barmherzigen Samariter in der Christenheit nie bestritten.) „Er will, dass wir alle Krücken, Notbehelfe und Surrogate der christlichen Gemeinschaft in die Rumpelkammer werfen und unsere Herzen dem Geist öffnen ...“ Die Herzen, die Tag um Tag, Jahr für Jahr unter dem dröhnenden Trommelfeuer einer antichristlichen Propaganda stehen!

Man darf einer Darstellung, die durch die Zensur gehen musste, die Halbwahrheiten und die Gequältheiten nicht allzu streng anrechnen. Nur wird uns dabei die Frage klar, die über der Diakonie als einer Lebens- und Wesensäußerung der Kirche in der Gegenwart liegt: wo beginnt auf diesem Boden der status confessionis? Wo muss Luthers Haltung liegen: hier steh ich, ich kann nicht anders? Wo ist das Lutherlied „Und wenn die Welt voll Teufel wär ...“, „Nehmen sie den Leib ...“ keine pathetische Phrase, wie heutzutage manchmal, sondern blutiger, schweigender Ernst? Oder wo könnte man, wie die Schnecke ihre Fühler, auf dem Boden der Diakonie unter Umständen auch bedrohte oder gar unhaltbare Außenposten einziehen und sich zufriedengeben, solange einigermaßen das Wort und die Sakramente nicht direkt bedroht sind? Wenn ein Krankenhaus nach dem andern, eine Anstalt nach der andern, ein Altersheim und natürlich längst schon ein Jugendheim nach dem andern aufgegeben werden muss – trifft das ins Herz oder ritzt es nur die Haut? Gehören sie alle [61:] zum Eigentlichen der Kirche oder liegen sie nur im Vorfeld? Hat die Kirche, so könnte man sagen, in der westlichen Welt die Möglichkeit der Expansion, so hat sie in der östlichen eben die Möglichkeit der Reduktion und kann mit unverletztem Gewissen von dieser wie von jener Gebrauch machen. Aber wo ist nun die Scheidelinie? Denn wir wollen doch nicht als bloße Nutznießer der westlichen Welt Diakonie treiben und dabei die Christenheit in dem weiten Raum zwischen China und Eisenach vergessen oder ihr gar ein Martyrium aufdiktieren, das zu leisten wir selbst dann womöglich gar nicht imstande wären. Wir wollen aber auch nicht so

stark reduzieren, dass zuletzt unter dem Deckmantel unserer Feigheit an der Substanz der Kirche gegraben werden kann. Wie, an welcher Stelle, in welcher Weise lässt sich ein Verbot oder eine Einschränkung der Diakonie hinnehmen? Oder wenn man gar von einer gesellschaftlichen Diakonie spricht und der Diakonie damit eine kritische Funktion der Gesellschaft gegenüber zuschreibt: wie verhält man sich dabei, wenn die Gesellschaft selbst nach ihrer offiziellen Seite hin im Kerne unchristlich sein will und es auch ist und sich jede Belehrung oder Kritik von dieser Seite verbietet? Wer dann noch seine Stimme erhebt, der muss wissen, dass ihn das ins Gefängnis bringt. Denn dann muss er die marxistische Struktur dieser Gesellschaft an der Wurzel angreifen. Oder verhält man sich dann besser schweigend, lässt den Regen an seinem Gummimantel ablaufen und denkt sich wie der stille, kluge Bauer, dass solche Dinge ihre befristete Zeit haben und dass man sie schließlich doch überleben wird? Wir stehen heute in einer weiten Entfaltung des Begriffes der Diakonie bis in die Sozialpolitik und in die Gesellschaftskritik hinein: ist das bloß der freie Auslauf innerhalb der westlichen Demokratien, geschützt und toleriert von einem wohlwollenden System, oder ist es geboten durch das Neue Testament und deshalb unaufgebbar?

Die vielen Fragen erheischen endlich Antwort. Und sie lautet: ja, Diakonie im Sinne der Heiligen Schrift ist unaufgebbar. Ebenso wie das Wort und die Sakramente. Ganz einerlei, ob sich diese Unaufgebbarkeit mit tapferem Reden [62:] oder mit zähem Schweigen verbindet. Auch das Letztere ist möglich. Denn auch dann, wenn dieses Schweigen geboten ist, gibt es einen Weg, der der christlichen Gemeinde auch unter dem roten Stern nicht versperrt werden kann: wie an einem Modellkörper an der eigenen Gemeinde alles das zu verwirklichen, was man an Nächstenhilfe, an Liebesdienst, an Sprungbereitschaft gegenüber dem Elend für unerlässlich hält. Nicht anders hat es die Diakonie der reformierten Kirche in den Niederlanden getan, als der Reichstatthalter Seyß-Inquart sich Hoheitsrechte auch ihr gegenüber anmaßte. Es handelte sich damals darum, dass dieser Hilfsdienst sich vornehmlich unterirdisch, nämlich gegenüber den politisch Verfolgten, also gegenüber vielen, die heute an führender Stelle im öffentlichen Leben ihrer Heimat stehen, zu betätigen hatte. Es sollte damals das Amt der „Diakonen“, also der ehrenamtlich für die Diakonie der Gemeinde verantwortlichen, gewählten Vertreter verboten werden. „Wer die Diakonie antastet, behindert die Kirche in der Ausübung ihrer von Christus gesetzten Aufgabe, er tastet den Kult der Kirche an.“ So ließ die Allgemeine Synode am 17. Juli 1941 den Kommissar für nichtkommerzielle Vereine und Stiftungen wissen. Es war ein Ehrentag für die reformierte Kirche der Niederlande und damit für die Christenheit

überhaupt. Wer die Diakonie antastet, tastet den Kultus an! Mag sein, dass das vorher noch gar nicht alle reformierten Theologen in den Niederlanden gewusst hatten und dass es solcher Erlebnisse bedurfte, um ihnen diese Zusammenhänge in Erinnerung zu bringen. Sicherlich hatte man über den Begriff des Kultus auch dort manchmal nur mit Reserve gesprochen. Aber nun kam es mit tiefem Ernst an den Tag: hier war das Unaufgebbare. War es auch nur die geheime Unterkunft, die man den politisch Verfolgten gewährte, das Brot, das ihr Dasein fristete, das Päckchen, das durchs Fenstergitter verstohlen gereicht wurde, der status confessionis war ohne große Reden am Modellfall der eigenen Verbundenheit gegeben. Wieder war es die Gestalt der Kirche in ihrer harten Realität, die sich ihren Platz in dieser schmutzigen Welt zu sichern wusste. [63:]

Was gehört nun aber zur Gestaltwerdung dieser Kirche? Gehört, von allen prinzipiellen Umschreibungen ihrer Grundelemente, der Institution, der Gemeinschaft, der Verfassung, des Amtes abgesehen, dazu nicht schließlich auch die Übersehbarkeit der Bindungen, die Menschen untereinander eingehen?

Damit ist ein wesentlicher Unterscheidungspunkt angedeutet, der die Kirche gegenüber dem sogenannten Wohlfahrtsstaat kennzeichnet. Es handelt sich nicht darum, mit diesem Begriff einen der heute bestehenden Staaten zu charakterisieren; es handelt sich um ein Schicksal, das den Staatsbildungen der modernen Industriegesellschaft insgesamt gestellt ist. Sie alle werden zu einem gewaltigen Automaten, der aus Einzahlungen und Lohnabzügen gespeist wird und nach einer gesicherten Apparatur in anderer Verteilung wieder von sich gibt, was vorher hineingetan worden ist. Der Automat ist so ungeheuerlich ausgebaut, so eisern zentralisiert, dass er zuletzt auch in der Finanzpolitik seines Landes eine Rolle spielen und durch sein Eigengewicht Entscheidungen herbeiführen kann. Wie soll und kann aber der Mensch zu einem von ihm selbst geschaffenen Automaten ein persönliches Verhältnis gewinnen? Wie kann er es gewinnen zu einer Apparatur, die ihm vom ersten Formular, vom ersten Lohnabzug angefangen nie anders denn als solche entgegengetreten ist? Kein Wort der Kritik an den Menschen, die innerhalb dieser Apparatur tätig sind und sich unter Umständen auch bemühen, ihren Dienst mit aller menschlichen Warmherzigkeit und Hilfsbereitschaft, vielleicht sogar als überzeugte Christen zu tun. Aber unter den Gesetzen, unter denen sie sich zu bewegen haben, können sie ihre Befugnisse nach keiner Richtung überschreiten, und so wird hinter dem, was man heute den Wohlfahrts- oder den Versorgungsstaat nennt, immer das große besorgte Warnungszeichen stehen bleiben, das so manche Sprecher der Kirche und

der Theologie schon gesetzt haben, mochten sie gelegentlich auch mehr instinktiv als mit eindringender Sachkenntnis reagiert haben: wer mit dem großen Automaten und seinem Funktionieren ohne weitere Wünsche oder Bedürfnisse zu- [64:] frieden ist, wer damit die sozialen und menschlichen Probleme gelöst wähnt, der hat damit seinen Verzicht auf Menschlichkeit ausgesprochen. Denn es handelt sich in unserem heutigen Dasein nicht mehr um die Frage, ob wir die große Apparatur wollen oder nicht, ob wir sie bejahen oder durch etwas anderes ersetzen wollen – über die Weiche dieser Entscheidung ist der D-Zug inzwischen ja längst hinweggebraust –, es handelt sich nur noch um unsere innere Einstellung dazu, also um die Frage, ob wir die gesicherte Altersrente ohne alle weiteren Bedürfnisse nicht nur für eine notwendige, sondern auch für die ausreichende Voraussetzung eines sorglosen, rosigen und selbstzufriedenen Alters halten. Der Mensch, der sonst nichts weiter zu bedürfen meint, bedarf dann auch seines Gottes nicht mehr, nicht mehr der Erlösung, nicht mehr der Vergebung aller Schuld. Darin erst liegt der Verzicht auf sein Mensch-Sein. Je rascher, je leichter und je billiger aber der Mensch mit dem Funktionieren des Automaten zufrieden ist, je weniger sonstige Ansprüche er an das Leben und an sich selbst stellt, um so leichter kann das Staatswesen dann auch totalitäre Züge annehmen. Je mehr der Mensch befriedigt ist darüber, dass ihm alle Sorgen abgenommen werden, um so rascher kann in seinem Rücken die Gestalt des Giganten ins Riesenhafte hochwachsen. Das war es wohl ungefähr, was der norwegische Bischof Eivind Berggrav gemeint hat, als er, kaum war die Teufelei des Dritten Reiches aufs Haupt geschlagen, zur allgemeinen Überraschung seiner Zuhörerschaft in Hannover vor die Hauptversammlung des Lutherischen Weltbundes trat mit der abrupten These, der Wohlfahrtsstaat sei die nächste, die moderne Form des totalen Staates. Freilich war auch der verehrte norwegische Bischof, der tapfere Kämpfer und gute Hirte seines Volkes dabei nicht imstande gewesen, der armen Menschheit in den Formen ihrer industriellen Gesellschaft eine andere Möglichkeit als die bessere Lösung anzubieten. Das wäre wohl auch zu viel verlangt gewesen von einem Mann, der trotz seines jugendlichen Feuers noch in einem andern Zeitalter verwurzelt war, ja vielleicht überhaupt nicht mehr möglich in einem Zeitpunkt, in dem die Gesellschaft [65:] trotz ihres vermeintlichen Pluralismus doch schon eine einschneidende Uniformität mit sich gebracht hatte. Mochte es in der westlichen Welt auch betontermaßen bloß die Uniformität auf wirtschaftlicher und rechtlicher Grundlage sein – wer von uns ist ganz gefeit gegen die Uniformität der Gedanken? Sobald aber die Uniformität der Gedanken, mit oder ohne brutalen Zwang, den Menschen zu prägen, ihn in die Schablone zu pressen beginnt,

sobald die unheimliche, aus den großen Apparaturen strahlende Macht sich zurückwendet auf ihre Erzeuger, sobald hat der Christ allerdings dringenden Anlass zum Gebet um den Geist, der „da lebendig macht“, gegen alle mörderischen Mächte der Schablone.

Mag die Apparatur des Versorgungsstaates auch unerlässlich und heute gar nicht mehr redressierbar sein: die Gestalt eines Lebendigen ist sie nicht. Dazu ist sie zu amorph, zu kolossal, zu seelenlos. Sie ist organisiert, aber sie ist nicht organisch. Liebe oder Dankbarkeit sind hier fehl am Platz. Die seelischen Kontakte zwischen dem Menschen und seinem Staatsverband, für dessen Hoheit er unter Umständen mit dem Leben einzutreten bereit ist, sind hier mehr gefährdet und zweifelhaft, als man es gemeinhin annimmt. Der Staat als Garant des Automaten prägt ihm selbst den Stempel der amorphen Apparatur auf. Zur Gestalt menschlicher Gemeinschaft gehört, davon war schon einmal die Rede, nun einmal die Übersehbarkeit. Der Mensch als Glied dieser Gemeinschaft muss wissen oder wenigstens einigermaßen übersehen können, was mit seinen Beiträgen zum gemeinen Wohl, unter Umständen auch mit seinen Opferkräften wird. Unsere Reformatoren waren gewiss nicht blind an diesem Punkt, wie das wenigstens dem einen, dem deutschen unter ihnen, nachgesagt wird. Gewiss, es gab die Größe „Staat“ überhaupt noch nicht. Es gab den Rat der Stadt Zürich und den allergnädigsten Herrn, den Kurfürsten von Sachsen. Es gab nicht den Automaten und nicht die Apparatur, ganz zu schweigen von dem bewusst antichristlichen Moment einer penetranteren obrigkeitlichen Dauerberieselung des Volkes im Sinne militanter Gottlosigkeit. Aber trotz aller Unterschiede im Einzelnen spürt man überall das [66:] Ringen der Reformatoren um eine lebendige mitmenschliche Verantwortung in den Gemeinden, um ihre Diakonie als eine für die Entfaltung des eigenen Lebens und Wesens geradezu unersetzliche Funktion. Auf lutherischer Seite war es vor allem der praktische, mit hanseatischem Kaufmannsgeist ausgestattete Bugenhagen, der die Armenfürsorge ganz in die Kirchenordnung mit aufnahm. In der reifsten Form aber entwickelte Martin *Bucer*, der sich auch konfessionell so schwer einordnen lässt, die christliche Diakonie in umfassender Weise. Wilhelm Bernoullis ausgezeichnete Untersuchung gibt uns ein anschauliches Bild davon. Zum Ende seines Lebens war Martin Bucer aus seinem Stammland noch weit rheinabwärts geführt worden. Als Bucer in Bonn, im Auftrag des Erzbischofs Hermann von Wied, eine Kirchenordnung für das Kölner Erzbistum entwarf, da stand darin in aller Selbstverständlichkeit der Diakon der Kirche neben ihrem Prediger und ihrem Lehrer. Er tat dies in einer Art, die auch im Vergleich mit Calvin den selbständigen Denkansatz Bucers erkennen ließ. Noch deutlicher trat diese Selbständig-

keit zutage, als Bucer wenige Jahre später im Auftrag des Königs von England ein Gutachten zur Erneuerung der anglikanischen Kirche zu erstellen hatte. Es war nicht ein versteinertes Ritualismus, der ihm als die ernsteste Gefahr ins Auge gefallen wäre; es waren die Bettlerhorden, die durch das Land zogen und deren Zustand in so krassem Gegensatz zu dem Leben auf den adeligen Landgütern stand. Das war der eigentliche Hohn gegen Gottes Ordnung „in this kingdom“. Hier sollte der Diakon als Handlanger des Bischofs sein Tätigkeitsfeld haben. Es machte Bucer nicht die geringste Schwierigkeit, sich auf die episcopale Verfassung Englands umzustellen. Sein Diakon war zugleich Finanzverwalter und Armenpfleger des Bischofs. Das widersprach zwar jedem modernen Prinzip der sauberen Trennung der Zuständigkeiten, erklärte sich aber von selbst, wenn man bedenkt, dass von alters her der irdische Besitz der Kirche nur als Instrument im Kampf gegen das menschliche Elend, den diese Kirche zu führen bestimmt war, gegolten hatte. Der Lebensunterhalt der Geistlichen und die Erhaltung [67:] der Gebäude kamen für ihn wie für die Urkirche erst in zweiter Linie. Ursprünglich hatte es für die Aufteilung des Kirchengutes zu seinen verschiedenen Zwecken sogar einen Schlüssel gegeben: $\frac{1}{4}$ dem Bischof, $\frac{1}{4}$ dem Klerus, $\frac{1}{4}$ den Gebäuden und $\frac{1}{4}$ den Armen. Bucer stellte sich so loyal und rückhaltlos auf die anglikanischen Verhältnisse ein, dass er dem Diakon zur Hälfte rein liturgische Pflichten zuwies, die er freilich schon vorgefunden hatte und die sich, ungleich den sozialen, auch allein weiter erhalten haben. Aber indem Bucer den liturgischen Pflichten in gleichem Verhältnis die sozialen hinzufügte, erneuerte er jene altchristliche Verhältnisbestimmung 50:50, die den Diakon bis zu den Tagen Konstantins bestimmt hatte. Der Diakon war auch dort der Gehilfe des monarchischen Bischofs gewesen, wobei ein gerüttelt Maß verschiedener Pflichten zu erfüllen war. Im Gottesdienst als Liturg ganz Gott zugewendet, hatte er es außerhalb des Gotteshauses nur mit dem menschlichen Elend in seinen verschiedenen Formen zu tun. Wäre er nur Liturg gewesen, hätte er vielleicht in musikalische Ästhetik versinken oder in einem Rausch mystischer Erlebnisse untergehen können. Wäre er nur Fürsorger gewesen, hätte er sich vielleicht in der Routine seiner täglichen Arbeit verloren. Vom einen sollte er sich beim andern erholen, bei dem einen die Kraft gewinnen zum andern, und in der Ausübung beider Seiten seines umfassenden Amtes sollte wiederum das Wesen seiner Kirche Gestalt gewinnen. Denn es war nichts in seinen Funktionen, das nicht einem Wesenszug Christi entsprach und einen bestimmten Teil seiner Wirksamkeit zum Ausdruck brachte. Von Ihm als dem Urbild und von dem Urbild der von Ihm gestifteten Gemeinde ging eine zwingende und prägende Kraft aus. Die geprägte Form

aber will und muss sich entfalten. So wenig indessen dieses Muss nur ein polizeiliches Muss wäre, so wenig ist Diakonie nur ein Anhängsel an die Kirche, ein bloßer entbehrlicher Zusatz zu Predigt, Taufe und Abendmahl. Die Verfassung der Evangelischen Kirche in Deutschland drückt den Sachverhalt zutreffend aus, wenn sie die Diakonie eine „Lebens- und Wesensäußerung“ der Kirche nennt. [68:]

Damit aber kann ich abschließen und zuletzt noch zu einem Dank kommen: erst gegenüber dem Direktor dieses Hauses, dass er mir das Thema gestellt hat, dann aber Ihnen gegenüber, die Sie der Diakonie Ihre Kraft und Zeit widmen und heute einer Besinnung auf ihr Wesen gefolgt sind.

HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Das Recht des Begriffs „gesellschaftliche Diakonie“ (1966)

Da zur Zeit Streit herrscht um das Recht und die Legitimität dieses Begriffs, so sei noch einmal seine eigentliche Intention hervorgehoben. In Kreisen der Inneren Mission wird gegen diesen Begriff neuerdings eingewendet, dass er das Wort „Diakonie“ missbrauche und im Gegensatz zum neutestamentlichen Sinn und Gebrauch dieses Wortes sich befinde. Diakonie könne nur heißen, so wird gesagt, „die Hilfe des Christen für den einzelnen, notleidenden Mitmenschen“. Alles andere müsse auch anders genannt werden, etwa „soziales Handeln“ der Kirche oder „Mitverantwortung der Kirche für die Gestaltung der Gesellschaft“ oder ähnlich.

Wir müssen hierzu *erstens* grundsätzlich wie auch im Blick auf die heutige gesellschaftliche Situation vor den *falschen Alternativen* warnen. Weder schließt die gesellschaftliche [172:] Diakonie die diakonische Einzelhilfe aus, noch gilt das Umgekehrte. Die eben genannte Alternative ist um so sinnloser, als die gesellschaftliche Diakonie selbstverständlich letzten Endes auch – wenn gleich mit Hilfe vieler Vermittlungen – auf den Einzelmenschen zielt, und andererseits, nicht erst seit gestern und heute, die traditionelle Diakonie sich einer Fülle von weltlich-gesellschaftlichen Hilfsmitteln bedient und bedienen muss, wie der Technik, der Organisation, der Medizin, der empirischen Sozialwissenschaft, der Psychologie sowie gesellschaftlicher Apparaturen und staatlicher Gesetzgebung, um zu ihrem Ziele, dem notleidenden Einzelmenschen, zu gelangen und diesem sachgemäß und situationsgerecht zu dienen. Schon an den von *Wichern* ins Leben gerufenen Anstalten der Inneren Mission, an den Stadtmissionen und den Landesvereinen für Innere Mission oder den Fachverbänden der Diakonie lässt sich dieses unausweichliche Ineinander klar ablesen. (Übrigens ist in meinen Schriften von einer Alternative „traditionelle“ oder „gesellschaftliche“ Diakonie auch nie die Rede.)

Hieran zeigt sich ganz klar, dass schon die Väter der evangelischen Diakonie die Grenzen der apostolischen, urchristlichen Kirche in dieser Hinsicht weit überschritten haben. Von einer „Erneuerung“ der neutestamentlichen Diakonie im engeren Sinne des Wortes, das heißt im Sinne ihrer Wiederherstellung, kann gar keine Rede sein; die evangelische Diakonie des 19. Jahrhunderts schafft Einrichtungen und gebraucht einen Begriff von Diakonie, der dasjenige weit hinter sich lässt, was wir im Neuen Testament vor uns

haben. Mit gutem Grund und Recht; waren doch die Begründer der evangelischen Diakonie genötigt, auf die sozialen Nöte ihrer Zeit hin zu handeln, wodurch sie zu einer weitgreifenden Umgestaltung der Diakonie in der Praxis wie in der Theorie zu einem neuen Typus von Diakonie gelangten.

Zweitens ist festzustellen, dass der Bedeutendste dieser Gründer, nämlich Joh. Hinr. Wichern, das, was *Klaus von Bismarck* und der Verfasser als „gesellschaftliche Diakonie“ bezeichnen, ausdrücklich schon in seine Konzeption der Inneren Mission aufgenommen hatte, nämlich unter seiner *universalen* Zielsetzung einer christlichen Erneuerung des gesamten Volkes in allen seinen „Ständen“ und Berufen. So hat Wichern zum Beispiel die soziale und sozialpolitische Selbsthilfe der Betroffenen, zum Beispiel der Industriearbeiter, ins Auge gefasst (wenngleich er sie nicht selbst organisieren konnte). Wichern hat ferner die „freie Assoziation“, insbesondere die der Hilfsbedürftigen selbst, zum entscheidenden Mittel der großenteils von so genannten „Laien“ getragenen Organisationen der Inneren Mission gemacht und hiermit ein wesentliches Strukturelement der bürgerlichen Gesellschaft seiner Tage in der Kirche und als Gestaltungsmittel kirchlichen Handelns durchgreifend wirksam gemacht (vgl. hierzu meine Schrift „Der Begriff Christlich-sozial“, Köln und Opladen 1962). Die Begriffe „christlich-sozial“, „christlicher Staat“, „christliches Volk“ und ähnliche beweisen aufs Deutlichste, dass hier die Sphäre der Hilfe am Einzelmenschen prinzipiell und bewusst zugunsten einer umfassenden Diakonie an der Gesamtgesellschaft dahinten gelassen ist, ohne dass jemals der Einzelne und seine Not ausgeklammert würden.

Allenfalls konnte man sich in den Tagen der kleinen apostolischen Missionsgemeinden auf die oben genannte Einzelhilfe beschränken, als Gesellschaft und Staat noch nicht ins Blickfeld der Urkirche getreten waren. Doch schon die Kollekte des Paulus für die Ge- [173:] meinde zu Jerusalem geht über die Einzelhilfe beträchtlich hinaus; gleichwohl wird sie von Paulus mit starkem Ton „Diakonia“ genannt. Hier handelt eine ganze Gruppe von Gemeinden an einer anderen Gemeinde. Auch machen sich schon die ersten Anfänge der Organisation bemerkbar, insofern Paulus Mitarbeiter in die Gemeinde entsendet, um diese Kollekte zu betreiben.

So geht von den Anfängen der Kirche an die Tendenz auf eine sozusagen erweiterte und vermittelte Diakonie, das heißt eine solche, die mehrerer Mitarbeiter, der profanen Hilfsmittel, und zwar vor allem der Organisation bedarf.

Mit dieser Tendenz ist auch *drittens* gegeben der Dienst der vermittelten Liebe, das heißt, der Dienst der Liebe läuft über gesellschaftliche Apparaturen und Organisationen, weil er so am besten den Menschen der heutigen

Gesellschaft zu erreichen vermag, der Rollenträger von gesellschaftlichen Funktionen und Mitglied von Verbänden ist. Der „Umweg“ ist hier, wie so oft auch in der Seelsorge, der kürzeste und schnellste Weg. Wiederum schließt das den Dienst des Einzelnen am Einzelnen niemals aus, sondern immer ein; ja, dieser letztere wird der Ziel- und Höhepunkt der diakonischen Hilfsleistungen sein. Die ganze „Vermittlung und Umleitung“ geschieht um des Einzelnen willen. In meiner Schrift „Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht“ (Köln 1965) habe ich in dem Abschnitt über „Die institutionelle Vermittlung der Liebe“ (88 ff.) zu zeigen versucht, dass die Agape um des Menschen willen die gesellschaftlichen Institutionen und technischen Apparaturen *nicht* verachtet noch verschmäht, sondern sich seit jeher in den verschiedensten Zeitaltern der Gesellschaftsgeschichte dieser bedient hat, um eben wirksame Hilfe leisten zu können. Die moderne Gesellschaft stellt ein Riesensystem von Techniken und Vermittlungen her, um den Menschen zum Menschen zu bringen. Wollte die Agape diese Wege und Möglichkeiten verachten, so bliebe sie ohnmächtig außerhalb der sozialen Wirklichkeit. Realisierte Nächstenliebe wird die Agape dadurch, dass sie die gesellschaftlichen Gefüge als Wege zum Menschen benutzt. Außerdem aber ist es an der Zeit, den von den Gegnern der gesellschaftlichen Diakonie vorausgesetzten Begriff des „Einzelnen“ einer gründlichen Revision zu unterziehen und von seiner pietistisch-individualistischen Belastung zu befreien. Der Mensch ist nie ein Einzelner; auch der sogenannte „einsame Genius“ ist es nicht. Er ist vielmehr Mitmensch mit und unter anderen Menschen. Er lebt in und von vielfältigen Institutionen; er verwaltet diese und bildet sie durch Ja und Nein zu ihren jeweiligen Formen und Überlieferungen um. Der Einzelmensch ist immer zugleich Glied und Mitglied, er hat mehrere gesellschaftliche Rollen und Verantwortungen wahrzunehmen. Alle menschliche Existenz ist also institutionelle Existenz. Wer sich für diese nicht interessiert oder sie nicht beachtet, hat es gar nicht mit dem wirklichen Menschen zu tun. Es ist an der Zeit, dass wir die Diakonie in allen ihren Formen vom pietistisch verengten Begriff des „Einzelnen“ befreien, um den Menschen wie den Christen zu finden. Der eine kann nur als „gesellschaftliches Wesen“, der andere nur als Glied der Kirche gefunden werden.

Die Würde und das christliche Recht der personalen, diakonischen Hilfe für den Einzelnen sind unbestreitbar. Doch sind in der heutigen Gesellschaft die Strukturen und Planungen der vermittelten Liebe sehr häufig die Voraussetzung dafür, dass die personale diakonische Hilfe geschehen kann. Die Anstalt, das Krankenhaus, der Fachverband, die technischen [174:] Mittel sind

solche Voraussetzungen. Person und Organisation gehören auch in der Diakonie zusammen, um des Nächsten willen.

Wenn ein Pfarrer, in dessen Gemeinde ein großes neues Volkswagen-Werk entsteht, das mit Tausenden von Arbeitern die Struktur der alten Kirchengemeinde völlig umwälzt, zum Planer, Organisator und Manager wird, der Wohnsiedlungen für die Arbeiter errichtet, ein Gemeindezentrum baut und auf neuen Wegen versucht, in die Industriearbeiterschaft mit dem Wort der Verkündigung einzudringen und soziale Notstände zu beheben, so verletzt dieser Pfarrer seine diakonische Pflicht nicht, er erfüllt sie vielmehr. In einer Person ist er Träger der „traditionellen“ und der gesellschaftlichen Diakonie, und von seinen Mitarbeitern gilt das Gleiche. Das Beispiel zeigt, wie unsinnig die Alternative zwischen den beiden Formen der Diakonie wäre, wie natürlich und notwendig vielmehr ihre Vereinigung und Verschmelzung ist.

Eingeschlossen zu denken ist hierbei auf alle Fälle die *Umbildung* und *Reform* der Institutionen der Gesellschaft selbst, nicht nur die Hilfe an dem der Institution eingeordneten Einzelnen. Aber auch diese Umbildung steht unter dem humanen Gesetz der Frage: Was dient am besten der Freiheit und der Gerechtigkeit für den Menschen? Alle Reform der Institutionen muss also geschehen um des Menschen willen, und die ganze Ordnung der Gesellschaft ist an dem Maßstabe zu messen, dass sie Einzelnen und Gruppen ein menschenwürdiges Dasein gewähren muss. Mit dem Prinzip der *ecclesia semper reformanda* ist das Prinzip der *societas semper reformanda* zu verbinden. Dann kann der Pervertierung der Gesellschaft durch den Kollektivismus oder den Anarchismus, den Nationalismus, den Klassenkampf oder andere Zerstörungsmächte gewehrt werden. Die Reform der Institutionen stellt immer neu das Gleichgewicht zwischen Person und Gesellschaft, Freiheit und Ordnung her. Die Agape bedient sich der fortschreitenden Reform zur Wahrung der Freiheit der Person und zur Herstellung der relativen, sozialen Gerechtigkeit (eine absolute Gerechtigkeit gibt es ja in dieser Welt nicht).

In alledem ist die gesellschaftliche Diakonie vorbeugend und planend tätig; sie hat es mit der Gesamtsituation des Menschen in der Gesellschaft der technischen Zivilisation zu tun, welche unter dem Leitziel der letzten, eschatologischen Bestimmung des Menschen geprüft werden muss, der zur Gliedschaft im vollendeten Gottesreiche berufen ist. Die gesellschaftliche Diakonie fragt nach der Gestalt der *zukünftigen* Gesellschaft und der Stellung des Menschen in dieser; sie hilft vorzubereiten, dass die zukünftige Gesellschaft eine *menschenwürdige* Gesellschaft werde. Daher ist für sie *universale Offenheit* geboten gegenüber allen Möglichkeiten, die in der modernen Gesellschaft für ihre soziale, humane und rechtliche Fortentwicklung beschlossen liegen. An

eine unabänderliche Determination der Gesellschaft zu glauben, hieße dem Aberglauben verfallen und den Menschen als *cooperator Dei* in der geschichtlichen Welt verachten, der vom Schöpfer selbst mit der Herrschaft über die Erde beauftragt worden ist. Dann wäre Gott nicht mehr der freie Herr der Geschichte. Gesellschaftliche Diakonie ist demnach das die *Zukunft* der Gesellschaft, als einer *menschlichen, planende* Denken und Handeln der Liebe. Je weiter dieses ausgreift, je offener es sich hält, desto besser für die zukünftigen Generationen der Menschheit.

Die Kirche erhebt mit ihrer gesellschaftlichen Diakonie jedoch *nicht* den Anspruch, *allein* [175:] die Nöte des Menschen beheben oder die Reform der Gesellschaft bewerkstelligen zu können. Sie weiß sich vielmehr als die Mitarbeiterin vieler sozialetischer und humaner Reformkräfte, die außerhalb der Kirche vorhanden sind. Die Kirche muss dienende, nicht herrschende Kirche sein. So banal dieser Satz in unseren Ohren klingt, es besteht sowohl in Afrika wie in Europa die Notwendigkeit, ihn ständig zu wiederholen; denn die aus den langen Zeiten einer herrschen wollenden oder zumindest moralisch dirigierenden Kirche stammenden Ressentiments sind noch längst nicht erstorben. Ist dies so, dann bezeichnet der Begriff der gesellschaftlichen Diakonie treffend und genau das rechte, praktische Verhältnis der Kirche zur Gesellschaft.

Damit sind wir auf den *vierten* Problemkreis gestoßen, der für die Auseinandersetzung über die gesellschaftliche Diakonie wichtig ist. Der Theorie, dass Diakonie nur die Hilfe am Not leidenden Einzelnen sei, liegt offenbar eine ganz verengte Sicht des Verhältnisses von Kirche und Gesellschaft zugrunde. Stehen denn der Kirche nur isolierte Einzelne gegenüber? Oder besteht die Kirche ihrerseits aus isolierten Frommen, die diakonisch handeln? Der neutestamentlichen Konzeption von Kirche – ob wir bei Paulus oder den Deuteropaulinen oder Johannes einsetzen – schlägt das doch geradezu ins Gesicht. Denn hier handelt allenthalben die *Gemeinde*, das heißt, der geschichtliche Leib Christi als *ganzer*, sowohl nach innen wie nach außen, und beide Male in der Liebe, die den Brüdern wie den Menschen gilt, sich drinnen wie draußen der Elenden annimmt und darin eine Bruderschaft solidarischen Handelns realisiert (vgl. zum Beispiel 1.Kor 12,4 ff., 12 ff.; Röm 12,3 ff., 9 ff.). Nur so kann der Leib Christi in dieser Welt Wirklichkeit werden.

Von der anderen Seite, der Gesellschaft, gilt insoweit Ähnliches, als sie geordnete und gegliederte (heute rational organisierte und technisch bedingte) *societas* ist und also alles andere als ein Sammelsurium von Einzelnen. Zudem hat die Kirche immer, zumindest seit Paulus, gewusst, dass ihr gegenüber die ganze menschliche Gesellschaft sei, gleichviel ob Heiden oder

Juden, Sklaven oder Freie. Dieser zu verkündigen und mit der Liebe zu dienen, ist sie beauftragt. Gott selbst hat die Kirche Christi der Menschheit zugeordnet, so gewiss Adam und Christus einander entsprechen (Röm 5,12 ff.) und in dem auferstandenen Christus die neue Menschheit der Erlösten ihr Leben beginnt (1 Kor 15,45 ff.).

Kirche und Gesellschaft sind vor allem durch die *Inkarnation* und durch ihre letzte, *eschatologische Bestimmung* und Vollendung (die ihrer beider Aufhebung in sich einschließt) unlöslich miteinander verbunden (vgl. hierzu *H.-D. Wendland*: Über die Einheit von Kirche und Gesellschaft, in: Normen der Gesellschaft, Festschrift O. v. Nell-Breuning, Mannheim 1965, 9 ff.). Daraus aber ergibt sich, sozialetisch gesehen, für die Kirche das Prinzip *universaler* und radikaler *Offenheit* gegenüber der Gesellschaft, gegenüber allen Menschen und Gruppen, Nationen und Rassen, gegenüber den Gesellschaftsgefügen der Gegenwart und der Zukunft. „Adam“ ist der Kirche anvertraut, und das heißt: *Alle* Menschen sind es; die Kirche ist wesensmäßig menschheitlich verfasst und offen für die Menschheit; denn die Kirche ist potentiell die *wahre* Menschheit in der Wiederherstellung ihrer ursprünglichen, gott-gerechten, ebenbildlichen Menschlichkeit. Daher kann sie die Anwaltschaft an der ganzen Menschheit ausüben. Dieser Satz der Ekklesiologie ist von höchster Bedeutung für die Sozialetik, verpflichtet er doch die Kirche dazu, ihre von Gott ihr verliehene Humanität [176:] tät in den Dienst aller Menschen zu stellen. Dieser Dienst hebt bei den Hungernden und Nackten an und endet wiederum bei den Einzelnen, ob sie nun solche konkrete Not leiden oder von gesellschaftlichen Missverhältnissen bedrängt werden, nachdem in und an der sozialen Gesamtsituation und der jeweils zur Rede stehenden Institution (Familie, Betrieb, Staat usw.) und deren Umbildung gearbeitet worden ist. Die Kirche dient dem Einzelnen, indem ihr Handeln auf die menschliche Gesellschaft und deren Verfassung im Ganzen gerichtet ist: in concreto, auf die hungernden Millionen in Indien heute und morgen, die nicht bloß der Reiszuteilungen bedürfen, sondern vor allem der Struktur-Veränderungen, zum Beispiel neuer, technischer und wissenschaftlicher Methoden und Mittel der Agrarwirtschaft. Es kommt doch wahrlich nicht nur darauf an, heute den Hunger zahlloser Einzelner zu stillen, sondern für morgen und übermorgen die Hungersnöte von Millionen zu bekämpfen und endlich auszuschließen. Auf diese Weise wird die Kirche den Einzelnen, die heute von Not umringt sind, am gründlichsten helfen.

Solche Aufgaben lassen sich nur bewältigen, wenn immer neue Dienstgruppen der „weltlichen Christenheit“ aus dem Schoße der Kirche hervorgehen, welche in kritischer Solidarität mit der Gesellschaft, in prinzipieller Of-

fenheit für ihre Gestaltungsmöglichkeiten und mit der scharfsichtigen Gesellschaftskritik der Liebe zu Werke gehen (solche Prinzipien der Diakonie der Kirche an der Gesellschaft sind in meiner „Einführung in die Sozialethik“, Berlin 1963, Sammlung Göschen, Bd. 1203, 63 ff. und 68 ff. entwickelt worden).

Die gesellschaftliche Diakonie der Kirche geht also dann nicht in die Irre, wenn sie den Blick stets auf den Einzelnen in seiner Bedingtheit durch die Gesellschaft und auf die menschliche Gesellschaft als Lebensort und Lebensordnung der einzelnen Person gerichtet hält. *Gesellschaftliche Diakonie der Kirche vereint Person und Gesellschaft durch dienende Liebe.*

Der Sinn der Auseinandersetzung um das Recht des Begriffs „Gesellschaftliche Diakonie“ kann also nur darin bestehen, dass wir uns der wechselseitigen Abhängigkeit, der gegenseitigen Verflechtung, ja Durchdringung der traditionellen (karitativen) und der gesellschaftlichen Diakonie immer schärfer bewusst werden. Er kann nicht darin liegen, dass wir gegeneinander ausspielen, was zusammengehört. Die „soziale Arbeit“ der Kirche wird mit dem Begriff der gesellschaftlichen Diakonie angemessen, das heißt theologisch und kirchlich interpretiert. Sicher bedarf dieser Begriff weiterer Sicherung, Entfaltung und Abstützung. Auf dem Gesamtfelde öffentlicher, sozialkirchlicher Tätigkeit, insbesondere in der Ökumene, hat er sich als nützlich und fruchtbar erwiesen, zumal er sowohl den Dienst-Beitrag der Kirche als die mitmenschliche Solidarität, wie wir sehen, in sich verbindet, und dies im Zeichen der Welt-Liebe Gottes geschieht.

HERBERT KRIMM

„Gesellschaftliche Diakonie“? (1966)

Heinz-Dietrich Wendland hat uns mit seinem Aufsatz über das Recht des Begriffes „Gesellschaftliche Diakonie“ (ZEE 3/1966, 171-176 [im vorliegenden Band: 137-143]) einen großen Dienst getan. Zwar hat die Erörterung dieses Rechts schon eine lange Vorgeschichte, und Wendland meint die Klärung am besten so fortführen zu können, dass er an die vorausgegangenen Äußerungen nicht mehr direkt anknüpft, sondern in der Unmittelbarkeit der direkten Aussage und der neuen Formulierung seine Meinung vorträgt. Aber gerade die Langwierigkeit der Auseinandersetzung und der sachliche Ernst, mit dem die Diskussion bisher geführt worden ist, deuten sowohl die verborgenen Schwierigkeiten an, wie sie auch die Tatsache der bestehenden Meinungsverschiedenheiten auf evangelischer Seite widerspiegeln. So kann und darf es sich jetzt nur noch handeln um das Bestreben, zu einem möglichst raschen Ende der Auseinandersetzungen oder mindestens zu einer möglichst klaren Umschreibung der eigentlichen Fragen zu gelangen.

Wendland geht aus von der Warnung „vor den falschen Alternativen“, und man muss ihm darin sofort beistimmen. Ein vorschnelles, ein unbedachtes Entweder-Oder hat gerade im Protestantismus schon oft gefährliche Folgen gehabt und sowohl in der Kirchengeschichte wie in der Dogmatik, von der Geschichte des Gottesdienstes gar nicht zu reden, bedauerliche Verkürzungen der Perspektive nach sich gezogen. Hier geht es freilich überhaupt nicht um eine Alternative, sondern ausschließlich um die Frage, in welchem Sinn [362:] der Begriff Diakonie biblisch berechtigt ist und welche kirchlichen Aktivitäten mit ihm bezeichnet und durch ihn gedeckt werden sollen. Insofern könnte man die Auseinandersetzung schon im ersten Ansatz entschärfen, obwohl es andererseits auch nicht leicht zu sein scheint, nicht eine Sache, sondern nur ihren richtigen Namen klären zu wollen. Wer, wie es mit dem Verfasser einige andere Leute tun, den Begriff „Gesellschaftliche Diakonie“ für keine glückliche Sprachschöpfung hält, muss damit noch lange nicht die Sache, um die es Wendland geht, für falsch oder für unglücklich halten. Wendland möchte auch selbst keiner falschen Alternative der hergebrachten Diakonie gegenüber das Wort reden; er möchte die bisherige, auf die „Tauben und Blinden, die Krüppel und Aussätzigen“ (im Sinne von Mt 11) gerichtete Diakonie auf die ganze Gesellschaft erweitern, und die Frage

ist nur, ob diese Erweiterung zulässig und in der modernen Welt sogar geboten ist, oder ob das, was Wendland bei dieser Erweiterung im Auge hat, nicht besser anders zu nennen wäre, sofern der biblische Begriff Diakonie nicht sein scharf geschnittenes Profil und seine klaren Konturen gänzlich verlieren soll.

Ein Missverständnis muss dabei zunächst aus dem Wege geräumt werden: Wendland verlangt, dass die Gegner der gesellschaftlichen Diakonie – wobei er offenbar vor allem an die Anhänger und Fachleute der klassischen Diakonie denkt – den von ihnen „vorausgesetzten Begriff des Einzelnen einer gründlichen Revision“ unterziehen. Wendland sieht in der Verwendung dieses Begriffs einen Rest pietistisch-individualistischer Belastung. Der Fachmann und Mitarbeiter der heutigen Diakonie wird ihm hier nicht Recht geben und sich von diesem Vorwurf nicht betroffen fühlen können. An jedem Zweig des inzwischen recht stattlich gewachsenen und in vielen Ästen verzweigten Baumes der kirchlichen Diakonie geht man von der Einsicht in die Nöte bestimmter Menschengruppen aus und setzt alles daran, sich zunächst eine genaue Kenntnis von dem Gesamtbestand dieser Gruppe zu verschaffen. Der Sozialpädagoge kennt den Umfang der Jugendkriminalität und weiß, wie groß die Zahl der kriminell gefährdeten Jugendlichen ist. Jeder Gerontologe kennt die heutigen Probleme der Altersschichtung und macht sich bekannt mit den Methoden, mit denen man in und außerhalb der Kirche dem alten Menschen beizustehen trachtet. Jeder Rektor eines Mutterhauses, jeder Leiter eines Krankenhauses weiß, in welchem Tempo die Medizin fortgeschritten ist und welche umwälzenden neuen Aufgaben allein nur auf dem Sektor der Pflege geistig Behinderter vor sämtlichen Anstalten stehen. Hier geht es um eine Wandlung, die sich nicht nur in der Zusammensetzung des Personals, sondern in den Haushaltplänen mit Millionenbeträgen wird niederschlagen müssen. Jeder Leiter eines Landesverbandes oder eines diakonischen Werkes weiß, wie gefährlich dünn das Band zwischen den Anstalten und den Gemeinden ist und welche zwar uralten, aber in der modernen Welt noch kaum erkannten Aufgaben auf jede Kirchengemeinde zukommen, wenn sie ernst damit macht, aus der Flächenhaftigkeit der bloßen Gottesdienstgemeinde in die dreidimensionale Wirklichkeit des durch Verkündigung, Gebet und diakonische Praxis bestimmten Raumes einzutreten. Es gibt auch heute schon eine große Zahl von Gemeindepfarrern, die sich mit letzter Kraft um die Rückgewinnung dieses dreidimensionalen Raumes bemühen, nicht nur zur Entlastung der überfüllten Anstalten, sondern auch zur Verwirklichung des vollen Lebens Christi in ihrer eigenen, diakonisch [363:] weit zurückgebliebenen Gemeinde, die um ernsthafte nachbarliche Hilfe, um Er-

weiterung der Krankenpflege auf der Basis freiwilliger Mitarbeit, um gesellschaftliche Rückgliederung von entlassenen jugendlichen Kriminellen leidenschaftlich besorgt sind. Wenn diese Männer von gesellschaftlicher Diakonie lesen, erhebt sich in ihren Herzen so etwas wie eine Bitterkeit: soll das etwa dazu dienen, dass meine Gemeinde mit großen Worten ein weit entferntes und praktisch unerreichbares Ziel vorgezeichnet bekommt um den Preis, das Nächstliegende aus den Augen zu verlieren und dort, wo überhaupt erst die diakonische Tragkraft sich bewähren müsste, auf gar keine ernsthafte Probe mehr gestellt zu werden? Wir werden noch sehen, dass die Bitterkeit an diesem Punkt nicht berechtigt ist; verständlich ist sie in jedem Fall, und der um eine reale Praktizierung von Diakonie bemühte Mensch wird Wendland nirgends so rückhaltlos zustimmen wie dort, wo Wendland hervorhebt, dass in der Diakonie „allenthalben die Gemeinde“ handelt. An diesen Satz wird er sich geradezu anklammern und wird nur die Zweifelsfrage empfinden, ob wohl alle, die ihn lesen, ahnen, welche sehr harten, einschneidenden und bisher übel vernachlässigten Aufgaben sich dort gerade dann erheben, wenn man eben nicht die ganze menschliche Gesellschaft in ihrer verschwommenen und vielschichtigen Weite, sondern ganz bestimmte, in genau zu umschreibender Weise notleidende Gruppen in ihr im Auge hat, und diesen Nöten aus eigenen Opfern und Kräften mühsam zu Leibe rückt. Vorläufig mag die Erkenntnis genügen, dass im Bereich der kirchlichen Diakonie heute in der Tat kein individualistisches Denken mehr vorherrscht, das zunächst den gesellschaftlichen Körper zerschlägt, um dann einzelne Atome um so leichter herauszufischen und sich damit zufriedener geben zu können. So wie jeder Jugendlicher weiß, welchen Einfluss das zerrüttete Elternhaus, die halbstarke Umgebung und die Kriminalfilme auf den jugendlichen Missetäter gehabt haben, so weiß das auch jeder Leiter eines Erziehungsheimes und jeder Mitarbeiter einer Erziehungsberatungsstelle. Allerdings liegt im christlichen Glauben auch immer ein unverlierbares und unaufgebbares Moment, das man vielleicht Individualisierung nennen könnte. Es liegt in der Überzeugung, dass jeder Mensch nach Gottes Schöpferwillen einmalig und unwiederholbar ist und dass es nichts Höheres gibt als das Heil und die Rettung dieses Menschen. Insofern könnte man vielleicht sagen, dass der Sinn und das Ziel jedes kirchlichen Handelns, also auch des diakonischen, am einzelnen Menschen sich vollendet oder dort besonders deutlich in Erscheinung tritt; mehr aber war und ist von Anfang an nicht gemeint.

Wendland freilich will mehr als alles, was bisher gesagt worden ist. Er sieht als Ziel und Leitbild „die Umbildung und Reform der Institutionen der Gesellschaft selbst“. Er spricht von einer „societas semper reformanda“ und

gibt der gesellschaftlichen Diakonie sogar einen beinahe eschatologischen Anstrich, wenn er sie nach der „Gestalt der zukünftigen Gesellschaft“ fragen lässt. Hier aber setzt die eigentliche Auseinandersetzung ein. Man muss die Frage dabei unterteilen. Man muss auf der einen Seite fragen, ob dies wirklich die Aufgabe der Kirche ist, und auf der anderen Seite, sofern man sie bejahen kann, ob man diese Aufgabe als Diakonie ansprechen darf.

Ob den Verfechtern einer in diesem Sinne umschriebenen gesellschaftlichen Diakonie wohl bewusst ist, in welchem uneingeschränkten Maße sie dabei auf Zustimmung von katholischer Seite rechnen können? Unter katholischen Voraussetzungen gibt es überhaupt keinen Zweifel daran, dass die Kirche der ganzen Gesellschaft gegenübersteht und an dieser Gesamtheit ihre Aufgaben hat, ist sie doch selbst eine *societas perfecta* und kann deshalb als die glücklich Besitzende die arme und unvollkommene natürliche Schwester auf die eigene Höhe hinaufziehen sich bemühen. Die Reformation konnte diesem Leitbild nur mit Sorge gegenüberstehen. Sie wusste zu gut, dass das Heil der Menschen primär nicht von den gesellschaftlichen Lebensformen, sondern von seiner Beziehung zu Christus abhängt. Sieht man darin eine individualistische Verengung, dann muss man die ganze Reformation einer solchen beschuldigen. Der Reformation war es unmöglich, unter Umgehung des ersten Schrittes sofort auf einen zweiten zuzugehen und Früchte von einem Baum zu pflücken, dessen Wurzeln noch nicht gepflanzt waren. Die Reformation, speziell die lutherische, hätte gewiss eine Rückwirkung der Kirche auf die Gesellschaft nie geleugnet; sie hätte aber diese Rückwirkung immer nur als Auswirkung der Verkündigung und als Ausstrahlung dessen verstehen können, was sich innerhalb der Christenheit ereignet, was sich in ihr entfaltet und was in ihrer Gemeinde urbildliche Gestalt angenommen hat. Es besteht kein Grund, auf diesem Boden die reformatorischen Grundlagen auch in der modernen Welt zu verlassen. Mag der Marxismus die Einsicht in die gesellschaftlichen Bedingtheiten des menschlichen Lebens auch in starkem Maße weiterentwickelt haben, mag der heutige Mensch auch noch stärker und deutlicher als alle seine Ahnen als ein Produkt seiner Umgebung zu deuten sein, hier ist das enge Nadelöhr, an dem kein Weg vorbeiführt. Um dies in die moderne Sprache umzusetzen: Es steht jeder Kirche und jeder Gemeinde frei, das, was sie für gesellschaftlich wünschenswert hält, in ihrem eigenen Bereich beispielhaft zu verwirklichen. Scheint der Kirche das geltende Arbeitsrecht menschenunwürdig, dann kann sie ihren eigenen Angestellten und Mitarbeitern gegenüber – wenigstens in der westlichen Welt – ein besseres Arbeitsrecht praktizieren. Scheint ihr der alte Mensch unter den heutigen großstädtischen Verhältnissen an Einsamkeit und Leerlauf zugrunde zu

gehen, dann kann sie in ihren Gemeinden sämtliche Maßnahmen ergreifen, die das verhindern. Wenn sie aber Forderungen an die Gesellschaft stellt, die sie selbst nicht beispielhaft praktiziert hat, dann wird ihr diese ganze Gesellschaft nur eine billige Redeweise vorwerfen, gar nicht zu reden davon, dass die heutige Gesellschaft sich im Westen wie im Osten meilenweit von der Mitte der christlichen Botschaft entfernt hat, dass sie als christliche Gesellschaft gar nicht angesprochen werden will, dass sie sich bestenfalls als weltanschaulich neutral oder pluralistisch, im Osten aber sogar als antichristlich versteht und deshalb erst recht nicht geneigt ist, sich von christlicher Seite beraten zu lassen.

Ein weiterer, aber nicht minder ernster Unterschied ist zu beachten. Die Eigenständigkeit und Unauswechselbarkeit der grundlegenden und unaufgebbaren Lebensfunktion der Kirche muss heute sehr viel strenger beachtet werden, als dies noch zu Wicherns Zeiten nötig war. Dass die Verkündigung zu den unaufgebbaren Funktionen der Kirche gehört, ist unbestritten. Die Verschiedenheit der dabei anzuwendenden Methoden, die Unterschiede in der Praxis der Verkündigung heben die Eigenständigkeit und Einheit dieser Urfunktion nicht auf. Predigt wie Religionsunterricht, Volksmission wie biblische Unter- [365:] weisung, Lehre der Kirche wie seelsorgerliches Gespräch mit dem Einzelnen – das alles sind sehr verschiedene Lebensäußerungen, doch gehören sie alle zu dem Bereich der Martyria, des gesprochenen Zeugnisses. Dass daneben die Diakonie eine völlig andere zwar von der Martyria nicht zu trennende (sofern sämtliche Funktionen des Lebens Christi untereinander durch das in diesem Leib pulsende Leben untrennbar verbunden sind), aber von ihr streng zu unterscheidende Grundfunktion ist, ist bisher bei weitem nicht deutlich genug erkannt worden. Im ganzen Bereich der Diakonie geht es nicht um das Reden, Lehren, Trösten oder Unterweisen, sondern ausschließlich um das Tun, das Zugreifen und das praktische Handeln. Es gehört zur größten Tragik der Kirchengeschichte, dass die Glaubenslehre in den Zeiten ihrer strengen orthodoxen Bindung diese unterscheidbare Zweiheit nicht deutlich genug erkannt hat und dass deshalb die Rede vom „praktischen Christentum“ gewissermaßen aus verschmähter Liebe sich schließlich nur dem theologischen Liberalismus in die Arme werfen konnte. (Die Redeweise von Gott als einer bloßen Chiffre für Mitmenschlichkeit hat insofern eine lange Vorgeschichte, und es bleibt nur erstaunlich, dass von dieser Position bisher nicht der geringste Anstoß im Sinne der Praktizierung

dieser Mitmenschlichkeit ausgegangen ist¹.) Das Drängen auf klare Unterscheidung ist hier freilich nicht erst Wendland gegenüber, sondern wohl auch schon im Blick auf Wichern notwendig. Wendland interpretiert Wichern ohne Zweifel richtig, wenn er darauf hinweist, dass Wicherns Konzeption der „Inneren Mission“ von seiner „universalen Zielsetzung einer christlichen Erneuerung des gesamten Volkes in allen seinen Ständen und Berufen“ bestimmt war. Sieht man auf die Früchte dieser Konzeption innerhalb der letzten hundert Jahre, dann muss man traurigen Herzens feststellen, dass eine solche Erneuerung in keiner Weise stattgefunden hat und dass Wicherns Konzeption, wenn nicht falsch, dann doch mindestens ein Fehlschlag war. Das klingt dem großen Mann gegenüber naseweis, und die Feststellung ist mehr als billig. Aber mindestens wird an ihr deutlich, dass der Begriff „Innere Mission“ als ein schillernder Sammelbegriff nicht ohne Grund immer mehr in den Hintergrund tritt. Die evangelische Kirche in Deutschland hat im Sinne schärferer Sicht richtig gehandelt, als sie nach vollzogener Fusion zwischen der alten inneren Mission und dem jungen Hilfswerk den Namen „Das Diakonische Werk der evangelischen Kirche in Deutschland“ als endgültige Bezeichnung festgelegt hat. Mission gehört in jedem Falle zur Martyria und ist insofern als besondere Ausprägung einer kirchlichen Urfunktion zu betrachten. Diakonie aber ist eine wesensverschiedene, wohl zu unterscheidende andere Grundfunktion, deren nicht minder spezieller, universaler und un- aufgebbarer Charakter sowohl der deutschsprachigen wie der ökumenischen Christenheit erst allmählich bewusst wird. Wer ihren Charakter als Dienst an Notleidenden in einer ganz bestimmten Notlage in voller Klarheit erkennen will, darf nicht nur von jenen biblischen Stellen ausgehen, in denen das Wort *Diakonia* vorkommt, sondern er muss das Verhalten des Herrn gegenüber den menschlichen Nöten in seiner Umgebung auf [366:] gleicher Linie mit in seinen Blick nehmen. Im Neuen Testament ist von Hungrigen und Nackten, von Gefangenen und Kranken und von ihrem großen Helfer die Rede. Jedermann weiß, welche Schwierigkeiten die Heilungsberichte im Neuen Testament gerade der heutigen Theologie machen und wie es in der Tat nicht leicht ist, das heilende Handeln Jesu Christi unter Absehung von allen mo-

¹ Wenigstens nicht nach der Richtung hin, nach der diese Mitmenschlichkeit am ernstesten, am reinsten, am notwendigsten in Erscheinung treten sollte, nämlich dem leidenden, dem behinderten, dem gefährdeten, dem entstellten, dem seiner selbst nicht mächtigen Mitmenschen gegenüber. Der Verfasser konnte bisher nicht feststellen, dass von dieser Seite irgendein Anstoß zur Überwindung des drückenden Menschenmangels in allen pflegerischen Berufen ausgegangen ist. Anm. des Verf.

dernen medizinischen Bemühungen um Diagnose und Therapie in das große Konzept vom Reiche Gottes, in die große Strategie des Kampfes Christi gegen die Mächte des Bösen, des Todes und der Zerstörung einzubauen. Wo und was immer im Namen der Kirche gelehrt wird, sei es eine Lehre von der Gesellschaft oder gar von der Diakonie selbst, so ist eine solche Lehre stets ein Ausdruck der Martyria, des Zeugnisses, der Verkündigung. Diakonia beginnt erst, wenn der Student, der eben eine gelehrte Vorlesung über diesen Gegenstand gehört hat, sich in den Ferien zum Dienst in einer Anstalt meldet und wenn er sich als Pfarrer jenem Teil seiner Gemeinde, der in irgendeiner Hinsicht im Schatten und nicht im Lichte leben muss, mit größerem Ernst, mit mehr Leidenschaft und mit besserer Sachkenntnis zuwenden kann als vorher. Nach demselben Maßstab aber ist auch jede Vorlesung über gesellschaftliche Diakonie nicht diese selbst, sondern ein Ausdruck kirchlicher Lehrbefugnis. Wer aber vermag diese Lehre in die Praxis umzusetzen? Niemals die Gemeinde als solche. Dafür fehlt ihr sowohl die Sachkenntnis wie der Auftrag. Gesellschaftliche Strukturveränderungen lassen sich – wenn man schon grundsätzlich von einer Revolution absehen will – nur auf dem Wege der Gesetzgebung, der Sozialpolitik oder der staatlichen Lenkung bewirken. Bei wem liegt der Auftrag dafür? Bei Abgeordneten, bei Sozialwissenschaftlern, bei Sozialpolitikern, bei Ministern, bei Vertretern der Industrie und bei Gewerkschaftlern. Soweit sie Christen sind, wird man das wahrscheinlich und hoffentlich sehr bald auch ohne wortreiche Beteuerungen bemerken, sei es in der persönlichen Selbstlosigkeit, von der sie sich leiten lassen, sei es auch in den Ergebnissen, die sie zuwege bringen. Diese Ergebnisse aber werden kaum so deutlich auf eine Linie zu bringen sein, dass sich das Leitbild einer christlichen Gesellschaft aus diesen Linien ablesen lässt. Von keiner Gesellschaftsform wird die Kirche sagen können, dass es die ihre ist und dass auf ihr in besonderer Weise das Wohlgefallen Christi ruht. Niemals wird die Kirche ihre Kinder auf dieses Feld der Gesellschaftspolitik ohne ihren Segen entlassen können, sie wäre sonst nicht die gute Mutter und Herzensheimat, als die wir sie alle betrachten; aber niemals wird sie sich mit den Ergebnissen der Arbeit auf diesem Feld identifizieren können. Wenn aber tatsächlich die christliche Gesinnung ausreicht, um das gesellschaftspolitische Handeln der Fachleute als gesellschaftliche Diakonie zu bezeichnen, warum spricht man dann nicht auch von einer medizinischen, von einer soziologischen, von einer pädagogischen, einer ökonomischen, einer politischen oder von einer juristischen Diakonie? Wem wäre ein Dienst damit getan, wenn ein aus neutestamentlichem Urgestein gemeißelter Grundbegriff am Ende so verallgemeinert wird, dass er auf alles und nichts anzuwenden ist?

Um diese Betrachtung auf die heutige politische Wirklichkeit anzuwenden: Wie jedermann weiß, ist ein Reden und Handeln im Sinne „gesellschaftlicher“ oder gar „politischer“ Diakonie den Christen heute nur in der westlichen Hemisphäre möglich. Versuchen sie es in der östlichen, dann können sie nicht anders enden als im Gefängnis. Wer heute eine [367:] „gesellschaftliche Diakonie“ der Kirche fordert, tut dies ungestraft und ungefährdet auf dem Boden westlicher Freiheiten. Soll man die Christenheit in den östlichen Ländern der Feigheit bezichtigen, weil sie unter den herrschenden Verhältnissen zu solchen Fragen im Allgemeinen einfach schweigt? Wir, die Nutznießer westlicher Freiheiten, haben schon deshalb kein Recht zu diesem Vorwurf, weil dieses Schweigen noch lange keinen Substanzverlust der Kirche zur Folge hat. Eine christliche Gesellschaftslehre gibt es nach evangelischem Verständnis im Sinne eines geschlossenen Systems überhaupt nicht. Allenfalls gibt es einige aus evangelischem Geist geborene Bemerkungen, Warnungen und Mahnungen dazu, es gibt soziaethische Stellungnahmen zu gesellschaftspolitischen Forderungen, die zu hören einer freien und mündigen Gesellschaft wohl ansteht. Wenn die Christenheit unter bestimmten Voraussetzungen solche Bemerkungen unterlässt, weil sie doch bloß das herrschende System an der Wurzel angreifen müsste, dann hat sie zwar ein Vorfeld geräumt, aber keineswegs die Festung übergeben. Wenn aber ein einziger Mensch in ihrer Mitte sich ohnmächtig und allein unter seinen Schmerzen krümmen muss, wenn ein hilfloser Mensch in seinem Schmutz liegen bleibt, ein Strauchelnder ohne Beistand immer tiefer in das Verderben hineingerät, dann ist das eine bittere Scham und Schande für die Christenheit im Westen wie im Osten.

Die Betrachtung lässt sich damit abschließen: Von Diakonie kann nur dort die Rede sein, wo es sich in einem exakt umschriebenen Sinn um den Einsatz der gesamten Christenheit und ihrer Glieder im Kampf gegen die unmittelbaren aktuellen Existenznöte handelt, von denen bestimmte größere oder kleinere Gruppen der Gesellschaft betroffen sind. Meist, nicht zuletzt gerade in der industriellen Gesellschaft mit ihrem Leistungsprinzip, stehen diese Gruppen am Rande und führen ein von der großen Mehrheit unbeachtetes, in kein gesellschaftliches Konzept recht passendes Dasein. Das Wesensmerkmal dieses Kampfes ist die Bereitschaft zum Opfer und zum persönlichen Einsatz von Zeit, Geld, Begabung, Wissen und Kräften. Der Sinn dieses Kampfes wird bemessen an seinen realen, jederzeit greifbaren Auswirkungen. Nach diesen strengen Maßstäben muss man erkennen, dass die Christenheit ihre Diakonie noch gar nicht ganz ernst erkannt hat, dass sie sie aber um so deutlicher erkennen kann, je strenger sie ihre Grenzen zieht.

Wendland hat hier ein ebenso unheimliches wie klärendes Wort gesprochen. Er weist darauf hin, dass „schon die Väter der evangelischen Diakonie die Grenzen der apostolischen urchristlichen Kirche weit überschritten haben“. Jede Grenzüberschreitung ist und bleibt gefährlich und muss die Frage nach ihrer Legitimität nach sich ziehen. Handelt es sich darum, die vergleichsweise schlichten, primitiven, uns unzulänglich erscheinenden Methoden der Urkirche in die moderne Methodik zu übersetzen, so kann darin noch keine Wesensveränderung und auch keine Grenzüberschreitung erblickt werden. Handelt es sich aber darum, den der Diakonie anvertrauten Teil der Menschheit auf die ganze Menschheit zu erweitern, dann liegt darin eine Verschwommenheit, die nicht nur zu peinlichen Missverhältnissen zwischen Postulat und Realität, sondern auch zur gefährlichen Unklarheit gegenüber den eigentlichen Aufträgen einer diakonischen Kirche führen muss.

HEINZ-DIETRICH WENDLAND

Weltweite Diakonie. Antwort an H. Krimm (1967)

Die Schwierigkeit, die Diskussion mit H. Krimm (vgl. seinen Aufsatz „Gesellschaftliche Diakonie“? in dieser Zeitschrift, 1966, Heft 6, 361 ff. [*im vorliegenden Band: 144-152*]) fortzuführen, besteht darin, dass er gegen einen konstruierten Gegner argumentiert, den es in der von ihm vorausgesetzten Form überhaupt nicht gibt. Dies soll an einigen Punkten verdeutlicht werden.

1. Die Vertreter der modernen christlichen Sozialethik, d.h. diejenigen, die die Fundamentalprobleme der säkularen, technisierten Industriegesellschaft theologisch reflektieren, haben weder gegen die Diakonie und ihre kirchliche wie theologische Notwendigkeit und Legitimität, noch gegen die Gemeinde-Diakonie und deren Notwendigkeit etwas einzuwenden. Dies geht aus den diesbezüglichen Schriften, zum Beispiel von *Arthur Rich* und dem Verfasser dieses Aufsatzes, klar hervor. H. Krimm hat weder aus diesen Schriften noch aus denjenigen anderer Vertreter der „gesellschaftlichen Diakonie“ (mögen sie nun diese Bezeichnung aufgenommen haben oder nicht), wie zum Beispiel unseres kürzlich heimgerufenen Freundes und Mitstreiters *Fr. Karrenberg* oder *W. Schweitzer* oder *Ernst Wolf* nachgewiesen, dass die Diakonie, von der er spricht (im Sinne des „Diakonischen Werkes“) von seiten der „gesellschaftlichen Diakonie“ bedroht sei. Niemand hat, am wenigsten der Verfasser dieser Antwort, einen Christen oder Amtsträger der Kirche davon abgehalten oder abgeraten, seine unmittelbare, persönliche Verpflichtung in der Diakonie seiner Gemeinde durch die Tat einzulösen. Es ist daher unverständlich, warum hier „von berechtigter Bitterkeit“ (Krimm, 363 [*im vorliegenden Band: 146*]) gesprochen werden kann oder muss. Niemand, der sich seiner praktischen diakonischen Mitverantwortung entzieht, hat das Recht, sich hierfür auf diejenigen zu berufen, welche die Sache der gesellschaftlichen Diakonie vertreten und in den Sozialämtern der Kirche, in evang. Akademien und anderen Institutionen (Arbeiterwerk usw.) an deren Verwirklichung arbeiten. Die Notwendigkeit der diakonischen Erweckung der einzelnen Kirchengemeinden und deren Realisierung durch diakonische Tat „am Orte“ wurde jederzeit und wird von mir bejaht. Aus meinen seit 1953 veröffentlichten Aufsätzen zu den diakonischen Problemen der Gegenwart (vgl. „Botschaft an die soziale Welt“, Hamburg 1959, und „Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft“, Gütersloh 1967) kann das Gegenteil nicht erwiesen werden.

Andererseits kann die „soziale“ Mitverantwortung der Kirche nicht allein im Raum und mit den Kräften der Ortskirchengemeinde und ihrer Diakonie zur Deckung gebracht werden; so greift der Dienst der Kirche für die eine oder andere Gesellschaftsgruppe (Industriearbeiterschaft u.a.) über die Möglichkeiten der „lokalen“ Gemeinde-Diakonie weit hinaus.

2. H. Krimm weist mit Recht darauf hin, dass die konstitutiven Wirkungsweisen der Kirche wie Verkündigung, Diakonie u.a. klar unterschieden und in ihrer Eigenständigkeit erfasst werden müssten (364 f. [*im vorliegenden Band: 147 f.*]). Ich darf H. Krimm wohl daran erinnern, dass meine Abhandlung „Die dienende Kirche und das Diakonenamt“, zuerst erschienen in dem von [102:] H. Krimm selbst herausgegebenen Band „Das diakonische Amt der Kirche“ (1. Aufl. 1953), von der klaren Unterscheidung der Martyria Diakonie und Liturgie ausgegangen ist (ob diese Aufgliederung ausreicht, ist eine andere Frage, die ich hier beiseite lassen muss). Sodann ist in dem Aufsatz „Diakonie zwischen Kirche und Welt“ (Botschaft an die soziale Welt, 1959, 253 ff.) die *Eigenständigkeit* der Diakonie von mir verfochten worden. Warum nimmt H. Krimm nicht auf solche Aussagen Bezug?

Freilich muss auch die zweite Aufgabe gelöst werden, die Grund-„Funktionen“ der Kirche christologisch zu verbinden. Daher habe ich versucht, deren wechselseitige Bezogenheit, insbesondere von Diakonie und Verkündigung herauszuarbeiten („Diakonie als Verkündigung“, in: Kirche in der Zeit, XXI, 7. Juli 1966, 302 ff.). Es liegt auf der Hand, dass wir alle erst im Anfang der theologischen Arbeit an diesen beiden Problemen stehen. – Dass es in der Diakonie „ausschließlich um das Tun“ (Krimm, 365 [*im vorliegenden Band: 148*]) gehe, ist von mir nicht bestritten worden; das Recht einer theologischen Lehre von der Diakonie der Kirche steht auf einem anderen Blatt und wird dadurch nicht geschmälert. So einfach ist allerdings das Verhältnis von Theorie und Praxis in Kirche und Diakonie nicht zu definieren, wie H. Krimm es darstellt (366 [*im vorliegenden Band: 149 f.*]). Es handelt sich um ein vielfältiges Unterschieden- und zugleich Verwobensein. Ich habe bisher bei den modernen christlichen Sozialethikern nichts gelesen, was auf eine Verwechslung von Theorie (der gesellschaftlichen Diakonie, des sozialen Handelns der Kirche oder der Diakonie im Sinne von H. Krimm) mit der Praxis hinauslief. Auch in der sogenannten „Sozialarbeit“ der Kirche pflegen wir Theorie und Praxis (Tat der Hilfe) sorgfältig zu unterscheiden und die Praxis von ideologischen Verfärbungen der notwendigen theologischen Theorie immer wieder zu reinigen.

3. Erstaunlicherweise will H. Krimm im Neuen Testament ein „scharf geschnittenes Profil“ der Diakonie entdecken (362 [im vorliegenden Band: 145]). Hier muss doch wohl *zweierlei* unterschieden werden:

a) Der *Wortgebrauch* von diakonia und diakonein ist sehr weit und umfasst die verschiedensten Möglichkeiten (vgl. 1.Kor 12,5): Der Apostel Paulus kann sein Apostelamt als „diakonia“ bezeichnen (Röm 11,13 vgl. 2.Kor 5,18), also ein Amt der Verkündigung und der Kirchenleitung. Die Kollekte für Jerusalem, die er in seinen Gemeinden einsammeln lässt, kann als „diakonia“ bezeichnet werden (2.Kor 8,4; 9,1.12), obwohl es sich keineswegs um eine Kollekte für Arme im ökonomischen Sinne handelt, wie die neuere neutestamentliche Wissenschaft gezeigt hat. So könnte man fortfahren (vgl. Apg 6,4). Das bedeutet m.E.: Der Wortgebrauch des Neuen Testaments berechtigt uns, von dem diakonischen Grundelement allen Redens und Handelns der Kirche zu sprechen, vom Gottes „Dienst“ und der Predigt zur Unterweisung und Seelsorge, einschließlich der sogenannten „Sozialarbeit“ der Kirche und der Diakonie im Sinne des Sprachgebrauchs von H. Krimm. Da Christus als „Knecht“ und „Diener“ zur Erlösung der vielen in der Welt erschienen ist (Mk 10,45 par.), so haben *alle* von ihm ausgehenden fundamentalen Wirkungsweisen der Kirche diakonischen Grundcharakter; nicht umsonst wird vom „Dienst (diakonia) am Wort“ gesprochen (Apg 6,4).

b) Soweit es sich um die Forderung der Taten der Liebe und ihre Beschreibung handelt, die an Notleidenden zu vollziehen sind (vgl. z.B. Mt 25,31 ff. oder die paränetische Er- [103:] zählung vom barmherzigen Samariter Lk 10,29 ff.), sind die von H. Krimm behaupteten „klaren Konturen“ (362 [im vorliegenden Band: 145]) der *Sache* nach vorhanden. Jedoch unterliegen die neutestamentlichen Texte nicht dem Zwang, hierbei in jedem Falle von „Diakonie“ zu sprechen; die Sache kann ganz und gar *ohne* dieses Wort zur Sprache gebracht werden. Der traditionelle Sprachgebrauch von „Diakonie“ des 19. und 20. Jahrhunderts ist demnach mit der neutestamentlichen Rede-weise nicht einfach identisch, sondern stellt eine bestimmte Konzentration des neutestamentlichen Sprachgebrauchs dar, die man nützlich und sachgemäß finden kann, ohne den weiten Horizont von diakonia und diakonein aus dem Auge zu verlieren. Gehe ich von dem von H. Krimm für richtig gehaltenen Wortgebrauch aus, so kann schon der neutestamentliche als „Verschwommenheit“ und „gefährliche Unklarheiten“ enthaltend erscheinen, Vorwürfe, die H. Krimm gegen Namen und Sache der gesellschaftlichen Diakonie erhoben hat (367 [im vorliegenden Band: 151 f.]).

Jedenfalls kann man nicht vom Neuen Testament her schlankweg jenen engeren Sprachgebrauch ausschließend legitimieren, den einige (oder viele?)

Mitarbeiter innerhalb des „Diakonischen Werkes der Ev. Kirche“ heute handhaben.

4. Meine nächste „Anti-These“ besagt, dass das „Diakonische Werk“ selbst der Sache nach – gleichviel, ob es den Namen diskriminiert oder nicht – gesellschaftliche Diakonie betreibt und betreiben muss, zum Beispiel dann, wenn eine Einwirkung auf die staatliche Gesetzgebung wie im Fall des Sozialhilfegesetzes erfolgt; hier wird mit profanen, politischen Mitteln auf dem Wege über den Staat und seine Gesetzgebung versucht, der Diakonie an notleidenden Mitmenschen einen Weg frei zu machen und zu diesem Zwecke die Gesetzgebung des Staates und seine Institutionen zu verändern bzw. Rechte der kirchlichen Diakonie in der Gesellschaft zu wahren oder neu zu gestalten. Analog handelt die gesellschaftliche Diakonie in der „Sozialarbeit“ der Kirche im Bergbau oder der Textilindustrie, hinsichtlich der sozial- und menschengerechten Gestaltung der Betriebs-Struktur oder in der Mitarbeit an der sozialpolitischen Gesetzgebung oder in der Hilfeleistung für bisher unbeachtet gebliebene bzw. sogar diskriminierte Gruppen der Gesellschaft.

Auch gibt es ohne Rechtsverfasstheit keine diakonischen Institutionen. Also muss für die Sachdienlichkeit der Rechtsformen Sorge getragen werden. Das geschieht doch wohl heute wie seit jeher im „Diakonischen Werk“? Das dient doch wohl dem notleidenden Mitmenschen, und zwar gerade durch die *Vermittlung* von Rechtsformen und Institutionen, die sach- und menschengerecht gestaltet werden müssen. *M. Kohnstamm* hat auf der Genfer Konferenz über Kirche und Gesellschaft (Juli 1966) eindrucksvoll von der „*Liebe durch Strukturen*“ gesprochen.

Also ist dieser Umweg zum Notleidenden über rechtliche und institutionelle Vermittlungen verschiedenster Art notwendig für die Tat-Diakonie in concreto, und schon zu Wicherns Zeiten hat die Diakonie begonnen, sich solcher rechtlich-gesellschaftlicher Einrichtungen – mit gutem Grunde! – zu bedienen, von der bürgerlichen Vereinsform angefangen. Da diese nicht nur technisch benutzt werden können, sondern diakonisch sach- und menschengerecht verfasst werden müssen, so wird die Diakonie *um ihrer selbst willen* auch *gesellschaftliche* Diakonie betreiben, und sie tut es täglich, während H. Krimm den Namen für diese Sache ablehnt, obwohl der Name die notwendige Arbeit an der Ver- [104:]änderung von Gesetzen, Institutionen und Rechtsformen im *Dienste* des Mitmenschen bezeichnet und trifft.

Schon früher habe ich festgestellt, dass auch die zahlreichen sozialpädagogischen Handlungsformen und Einrichtungen innerhalb der Diakonie zugleich auch den Charakter der gesellschaftlichen Diakonie tragen. Wenn praktische Sozialpädagogik einen weiten Raum innerhalb des „Diakonischen Wer-

kes“ einnimmt, warum soll es dann verboten sein, von „pädagogischer Diakonie“ zu sprechen, da doch mit den pädagogischen, psychologischen u.a. Mitteln Diakonie am Menschen geschieht? – Freilich nicht nur an Blinden, Lahmen, Tauben, Geisteskranken, entwicklungsgehemmten Kindern usw., sondern auch an anderen Hilfsbedürftigen, welche sozialpädagogische Stützung und Führung nötig haben. Resozialisierung zum Beispiel ist immer auch ein Dienst an dem Gesellschaftskörper, in dem wir leben.

H. Krimm hat mit Recht ausgeführt (362 [*im vorliegenden Band: 144 f.*]), in welchem Maße die heutige Diakonie allenthalben die soziale und gruppenförmige Bedingtheiten der Notlage und des Leidens des einzelnen Menschen erfasst und diese bei ihren Handlungen im Auge hat. Das ist auch den Vertretern der gesellschaftlichen Diakonie nicht unbekannt. Mein „Verdacht“, es liege ein Erbe des pietistischen Individualismus im Sprachgebrauch von H. Krimm vor, ging *nicht* aus der Unkenntnis jener längst allseits bekannten Tatsache hervor, sondern richtete sich lediglich gegen eine früher in Diskussionen über die Diakonie von H. Krimm gebrauchte Formel, Diakonie sei die Hilfe des Christen für den einzelnen, notleidenden Mitmenschen. Diese Formel kehrt in seinem Aufsatz nicht mehr wieder, was ich mit Dank verzeichne, weil diese Definition bei weitem zu eng sein dürfte. Wenn die frühere Formel gelten soll, ist meine kritische Rückfrage theologisch berechtigt; entfällt diese Definition, so mit ihr zugleich auch die an ihr geübte Kritik.

H. Krimm spricht mit begrifflich starker Betonung von der Ausrichtung des diakonischen Handelns auf die „unmittelbaren aktuellen Existenznöte“ (367 [*im vorliegenden Band: 151*]). Ich wüsste nicht, dass die genannten christlichen Sozialethiker, welche die Sache der gesellschaftlichen Diakonie vertreten, hiergegen jemals etwas eingewendet hätten. Aber wir fragen weiter: war das grauenvolle Elend des Proletariats in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Europa etwa keine „aktuelle Existenznot“? Wenn jetzt in den Großstädten und Industriegebieten Afrikas neue Proletariate, Slums und alle Phänomene des sozialen Elends auftreten, sind dies keine aktuellen Existenznöte? Sollen die christlichen Kirchen dort passive Zuschauer der sozialen Misere sein? Ist es nicht Diakonie am notleidenden Mitmenschen, wenn Christen für eine gerechtere, soziale Ordnung und ein menschenwürdiges Existenzminimum kämpfen? Eben allein durch den Dienst an der Veränderung der gesellschaftlichen *Gesamtordnung* durch umfassende Sozialpolitik und Gesellschaftsplanung lassen sich derartige Existenznöte beheben. Die Diakonie muss sozialordnend arbeiten, und zwar gerade dann, wenn sie dem *Einzelnen* in solchen Gesellschaftskrisen faktisch helfen will. Handelt es sich um das mitverantwortliche Dienen von Christen in den sozialen Umwälzungen der Gegen-

wart, warum soll das nicht „Diakonie“ heißen dürfen?! Hier gibt es kein Tabu, das uns im Wege stünde, weder vom Neuen Testament noch von der christlichen Dogmatik und Ethik her. [105:]

5. Der Verfasser hat in seinem früheren Aufsatz über „Das Recht des Begriffes gesellschaftliche Diakonie“ (1966, Heft 3, 171 ff. dieser Zeitschrift [im vorliegenden Band: 137-141]) eine Unterlassungssünde begangen. Denn er hat den von ihm mehrfach in früheren Schriften entwickelten Begriff der „weltlichen *Christenheit*“ nicht eingeführt, der zum Verständnis des Anliegens der gesellschaftlichen Diakonie unerlässlich ist; denn er beantwortet die Frage nach dem *Subjekt* derselben.

Die Träger des so bezeichneten Dienstes in und an der Gesellschaft sind die „Welt-Christen“, das heißt die in gesellschaftlichen, politischen, ökonomischen und kulturellen Positionen und Funktionen tätigen Christen, die in der säkularen Gesellschaft den Dienst christlicher Mitverantwortung und einer sach-gerechten und mensch-gerechten, situationsgerechten Hilfe wahrzunehmen haben. Es darf daran erinnert werden, dass Luther durch seine Zusammenfügung der „*vocatio spiritualis*“, die den Glauben schafft, mit der „*vocatio externa*“, die uns eine soziale Position zuweist, das Problem bereits scharf ins Auge gefasst hat.

Die Kirche, das Volk Gottes in der Welt, hat die Folgegestalt der weltlichen *Christenheit*, und aus dieser gehen, zumal seit den Anfangszeiten der „Inneren Mission“ und der christlich-sozialen Bewegungen (einschließlich des „religiösen Sozialismus“) immer neue Dienstgruppen der weltlichen *Christenheit* hervor, zu denen heute zum Beispiel die Sozialpfarrer und die evangelischen Sozialsekretäre, die Mitarbeiter der kirchlichen Sozialämter und der evangelischen Akademien, der Kammer für soziale Ordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, freie Arbeitsgemeinschaften von Christen im politischen Leben u.a. Kreise und Institutionen gehören. Diese alle sind die Subjekte, Träger und „Verwalter“ jenes Dienstes von Christen, der die Anwaltschaft am Menschen in der Gesellschaft ausübt, insbesondere an den abhängigen, arbeitenden Menschen der Industriegesellschaft, für welche die Humanisierung der ökonomischen und sozialen Institutionen und Positionen ein aktuelles und existentielles Anliegen ist, ohne dass durch diese Richtung des Dienstes andere Gesellschaftsgruppen mit den für sie charakteristischen Bedrängnissen ausgeschlossen werden dürften, Vertriebene und Flüchtlinge oder Arbeitslose, Gastarbeiter oder Angehörige einer in einer bestimmten Gesellschaft entrechteten Rasse. Daher ist die gesellschaftliche Diakonie, wie P. Tillich dies an dem christlichen Begriff der Liebe aufgewiesen hat, diesem gemäß universal und *konkret* zugleich. Das ist es, was hinter der „Ver-

schwommenheit“ in Wirklichkeit steht, welche der gesellschaftlichen Diakonie zum Vorwurf gemacht wird. Die Universalität des Dienst-Auftrages und der Dienst-Bereitschaft macht überhaupt erst den konkreten Dienst der Tat in bestimmten historisch-sozialen Situationen und Gesellschaftskörpern möglich. Es ist daher abwegig zu behaupten, dass die gesellschaftliche Diakonie „auf alles und nichts“ (Krimm, 366 [im vorliegenden Band: 150]) angewendet werde.

Auch die theologische Theorie des sozialen Handelns der Kirche ist universal und konkret zugleich, und dies gilt für die gesamte theologische Ethik. Solche Theorie ist kein ideologisches Gerede, sondern die notwendige theologische Analyse und Reflexion, ohne welche keine Praxis, auch nicht die Diakonie im Sinne von H. Krimm, auskommt; wie sollte denn sonst von „Diakonie-Wissenschaft“ gesprochen werden können?

Da das christliche Handeln in Gesellschaft und Staat nicht auf die „christliche Gesin- [106:] nung“ oder das isolierte Einzelgewissen reduziert werden kann, ist die Entstehung von Dienst-Gemeinschaften sachlich notwendig und theologisch legitim. Der Raum des diakonischen Handelns in der Sozialhilfe, der Krankenpflege, der Fürsorge für die Alten oder alle anderen Arten von Leidenden wird durch die gesellschaftliche Diakonie weder okkupiert noch auch nur einengt.

6. Die gesellschaftliche Diakonie setzt den Tatbestand der säkularen *Gesellschaft* in allen ihren Handlungen und Einrichtungen voraus. Sie ist niemals dem Idol der „christlichen Gesellschaft“ nachgelaufen. Die moderne christliche Sozialethik hat diesem Leitbild längst abgesagt. Das steht bei *Arthur Rich* oder *Ernst Wolf* ebenso zu lesen wie bei dem Verfasser dieser Zeilen. Offenbar ist auch dies H. Krimm unbekannt geblieben. Wenn Ernst Wolf u.a. die Herrschaft Christi über alle menschlichen Lebensbereiche in den Mittelpunkt ihres sozialetischen Denkens stellen, so bedeutet dies keineswegs den Rückfall in die Utopie der christlichen Gesellschaft. Allerdings bedarf die Sozialethik und die gesellschaftliche Diakonie der Erschließung der Dimension der *Zukunft* der Gesellschaft, das heißt des kritischen Leitbildes einer menschenwürdigen Gesellschaft, in der die „Maximen sozialer Entscheidung“ (A. Rich), die sozialetischen Fundamental-Kriterien der personalen Freiheit, der sozialen Gerechtigkeit, der mitmenschlichen Partnerschaft u.a. im ständigen Ringen mit den Pervertierungen der sozialen Gefüge durch Unterdrückung, Klassenherrschaft, Rassen-Diskriminierung u.a. – immer von neuem um der Zukunft des Menschen willen zur Geltung gebracht und in aktuellen Forderungen konkretisiert werden. Mit dem Reiche Christi verwechseln wir dieses gesellschaftskritische Zielbild nicht. Es dient dem Kampfe um die Humani-

sierung der Gesellschaft und nicht ihrer „Verchristlichung“; und so hat die gesellschaftliche Diakonie weder etwas mit faktisch-sozialer Vorherrschaft noch mit der alleinigen moralischen Vormundschaft der Kirche über die säkulare Gesellschaft zu tun. Als Erkenntnismittel der Weltlichkeit von Staat und Gesellschaft bleibt die ursprüngliche Intention der Zwei-Reiche-Lehre Luthers in Kraft, welche freilich nicht mit ihren spätlutherischen Entstellungen im 19. und 20. Jahrhundert in eins gesetzt werden darf, deren dualistische Scheidungsmanöver die Kirche spiritualisiert und den Dienst der Kirche an dem verelendeten Proletariat vor hundert und hundertdreißig Jahren unmöglich zu machen geholfen haben. Die industrielle Arbeiterschaft sagte und sagt noch heute mit Recht, dass es für sie um soziale Gerechtigkeit gehe, und dass diese nicht durch „Almosen“ ersetzt werden dürfe. In der Tat, auch der Kampf für soziale Gerechtigkeit ist eine konkrete Geschichtsgestalt der dienenden Liebe; in diesem Sinne gibt es „politische“ und „soziale Diakonie“, und auch von der „politischen Diakonie“ wird daher schon seit fünfzehn Jahren immer wieder gesprochen (zuletzt von Bischof *D. K. Scharf* auf der westlichen Regionalsynode der Berlin-Brandenburgischen Kirche im Dezember 1966).

7. Auch die Vertreter der gesellschaftlichen Diakonie wissen um die Tatsache der unterdrückten und leidenden Kirche der östlichen Welt, und es ist wahrlich niemandem von uns die sündhafte Torheit in den Sinn gekommen, diese der „Feigheit“ zu „bezeichnen“ (Krimm, 367 a.a.O. [*im vorliegenden Band: 151*]), weil ihnen jene Wirkungsmöglichkeiten geraubt worden sind, welche die Kirchen in der so genannten westlichen Zivilisation besitzen (ohne übrigens diese Freiheiten in Taten der dienenden Liebe ausreichend realisiert zu haben). In meinem [*107:*] Aufsatz „Diakonie zwischen Kirche und Welt“ heißt es (Botschaft an die soziale Welt, Hamburg 1959, 255), „dass auch die Kirche in der Situation der Verfolgung und des Leidens als *ecclesia pressa*, nicht ihren diakonischen Ur- und Grundcharakter verlieren kann; hängt sie an Christus und lebt sie von ihm als sein Leib, so ist sie und bleibt sie diakonische Gemeinschaft, ja lernt sie auch von Neuem und besser als andere Kirchen, dass die Gemeinde als ganze wie als Ortskirchengemeinde nach außen und nach innen die Gemeinde des gegenseitigen Dienstes und der Liebe zu dem Nächsten ist ... Mögen die bisherigen besonderen Formen der Diakonie in einer bedrängten Kirche belagerte Festungen sein, ja von allen äußeren Existenzmitteln abgeschnitten werden, mag das alles zugrunde gehen, was wir bisher etwa als „spezielle Diakonie“ bezeichnet haben, die Gemeinde bleibt diakonische Gemeinschaft, lebt ... in den Taten der Liebe, da sie von Christus lebt ...“

Warum beachtet H. Krimm derartige Darlegungen nicht, bevor er verfehlt, weil gegenstandslose Argumente gegen die gesellschaftliche Diakonie ins Feld führt?

Auch *wir* haben es übrigens erlebt (1933-1945), wie schnell aus einer „freien“ Kirche eine verfolgte und bedrängte Kirche werden kann, die mit den Mitteln der Gewalt „in den Raum des Kultus eingeschlossen“ wird (G. Jacob).

8. H. Krimm stellt fest, dass es eine christliche Gesellschaftslehre „nach evangelischem Verständnis im Sinne eines geschlossenen Systems überhaupt nicht“ gebe. Aber, so fragen wir, welcher christliche Sozialethiker der Gegenwart hat denn dies behauptet oder ein solches System intendiert? Das kann ja nicht einmal von H. Thielicke großer Ethik der Politik und der Gesellschaft behauptet werden. Was aber H. Krimm als positive Möglichkeit sozialetischer Stellungnahmen andeutet, das dürfte durch die Schriften von H. Gollwitzer, Fr. Karrenberg, A. Rich, W. Schweitzer, E. Wolf u.a. bereits in umfassender Weise durchgedacht und über die von H. Krimm bezogene Position weit hinaus fortentwickelt worden sein. (Natürlich konnte er in seinem Aufsatz nur Andeutungen zu diesem großen Problem machen, und auch die Antwort muss sich summarischer Kürze bedienen.) Auch an diesem Punkte durften wir erwarten, dass H. Krimm sich an den vorliegenden Arbeiten zur christlichen Sozialethik und ihrem heutigen Stande orientieren würde. Die von ihm aufgestellte Alternative eines geschlossenen Systems auf der einen und einiger Mahnungen und Warnungen auf der anderen Seite existiert überhaupt nicht.

Die Zustimmung von „katholischer Seite“ (vgl. Krimm, 363 f. [im vorliegenden Band: 147]) schreckt mich nicht; im Gegenteil. Dialog und Kooperation mit der katholischen Moralthologie, Soziallehre und Sozialpraxis sind notwendig und in vollem Gange. Die heutige katholische Kritik an den scholastischen und neuscholastischen Naturrechtstheorien und Gesellschaftslehren hat eine neue Basis für den kritischen Dialog zwischen der katholischen und evangelischen Sozialtheologie geschaffen, und der Dienst der Kirche an der Welt wird, zumal seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, nicht mehr im Stile des Integralismus und der klerikalen Vormundschaft interpretiert (vgl. vor allem die Schriften Karl Rahners, Joseph Ratzinger, H. Küng, H. Fries u.a.).

9. Fassen wir zum Schluss eine *praktische* Konsequenz ins Auge, die H. Krimm nicht gezogen hat und die ihm auch nicht unterlegt werden soll – welche jedoch, aus seiner Art der Argumentation abgeleitet werden *könnte*. [108:]

Das wäre ein Monopol-Anspruch des „Diakonischen Werkes“ derart, dass allein dasjenige, was unter seinem Dach geschieht, Diakonie heißen darf, selbstverständlich eingeschlossen die Gemeinde-Diakonie. Was die so-

genannte „Sozialarbeit“ der Kirche, was das Evangelische Arbeiterwerk tut, oder faktische diakonische Impulse und Taten in anderen Bereichen der Kirche, etwa im Evangelischen Frauenwerk oder wo immer, das alles dürfte nicht „Diakonie“ genannt werden. Ich unterstelle nicht einen solchen Monopol-Anspruch, aber ich mache auf die Gefahr aufmerksam, die anderen Diensten der Kirche drohen könnte, wenn ein derartiges Tabu für den Wortgebrauch „Diakonie“ geschaffen werden würde.

Das von mir „gesellschaftliche Diakonie“ genannte soziale Handeln (und sozialetische Denken) der Kirche behält seinen diakonischen Grundcharakter auch dann, wenn eines Tages eine noch bessere *theologische* (und nicht nur profane) Bezeichnung des beschriebenen Dienstes zur Verfügung stehen sollte.

Vorerst aber bringt der genannte Begriff den Charakter eines Dienstes der evangelischen Kirche aus der Agape in und an der Gesellschaft u.E. sachgemäß zum Ausdruck, zumal das Gesamtverhalten der Kirche zur säkularen Gesellschaft als ein *dienendes* verstanden werden muss, in ökumenischer Bruderschaft mit den anderen Kirchen und Christen, in weltweiter Partnerschaft mit allen Menschen, auch den „säkularen Nach-Christen“, die bereit sind zum Dialog und zur Kooperation, weil auch sie sich an dem Kampf für eine von Ausbeutung und Unterdrückung, Ungerechtigkeit und Entmenschlichung befreite Gesellschaft beteiligen.

HERBERT KRIMM

Zur Wesensbestimmung der Diakonie (1968)

Die Diskussion der Frage, ob von einer gesellschaftlichen Diakonie gesprochen werden könne oder nicht (vgl. dazu zuletzt *H.-D. Wendland* in ZEE 2/1967, 101 ff. [im vorliegenden Band: 153-162]), wird kaum mehr auf allgemeines Interesse hoffen dürfen, zumal es sich hier, wie immer wieder betont, nicht um eine Sachfrage, sondern lediglich um eine Frage des richtigen Namens handelt. Kein Vertreter der Diakonie in ihren klassischen Formen denkt daran, einer christlichen Gesellschaftswissenschaft, einer christlich bestimmten Sozialpolitik oder gar einer christlichen Sozialethik das Daseinsrecht abzuspreehen; wohl aber fürchten nicht wenige dieser Vertreter, dass die Verwendung des Begriffes in diesem weitgespannten Sinne das proprium der Diakonie so zurücktreten lassen könnte, dass dieses ihr eigentliches Wesen nicht mehr erkennbar bleibt. Es wäre nicht das erste Mal, dass sich in der Christenheit zwei Meinungen gegenüberstehen, während die fortschreitenden Ereignisse sich wenig um den fortbestehenden Dissensus kümmern.

Neuerdings hat nun auch *Dietrich von Oppen* in dankenswerter Weise zur Verständigung zwischen den beiden bisherigen Gesprächspartnern beizutragen versucht (vgl. ZEE 5/1967, 305 f.). Sein Hinweis darauf, dass „in der Evangelischen Kirche sehr verschiedene Geisteshaltungen und Frömmigkeitstypen gleichzeitig bestehen“, ist unbestreitbar richtig. Die Frage bleibt offen, ob sich von hier aus etwas zur Verständigung beitragen lässt. Der offenbar fortbestehende Dissensus wird sofort deutlicher, wenn man nicht vom Frömmigkeitstypus, sondern von der Frage nach den Objekten der Diakonie ausgeht, das heißt nach den Menschengruppen, denen sie gegolten hat, nach den Nöten, auf die sich die vorhandenen Kräfte der Hilfe gerichtet haben. Dann ist bald zu erkennen, dass es unter dem wechselnden Mond der zeitgeschichtlichen Verschiedenheiten stets die Krüppel, Blinden, Lahmen und Tauben des Neuen Testaments waren (man mag sie ruhig die Gehbehinderten, Sehbehinderten, Gehörgeschädigten, Geistesbehinderten, Gefährdeten, Süchtigen oder wie immer nennen, sofern man nur hinter den immer euphemistischer werdenden Bezeichnungen den bleibenden Ernst der wirklichen Situation zu erkennen bereit ist), denen das gegolten hat, was sich in der Kirchengeschichte Diakonie nannte: bestimmte, übersehbare Menschengruppen in einer akuten Not, in der sie auf Hilfe angewiesen sind. Was sich dieser Not

aus Mitteln des Opfers und der Liebeskraft entgegengesetzte, wurde Diakonie genannt, und der Verfasser ist überzeugt, dass es besser wäre, den Begriff auch weiterhin bloß in diesem begrenzten Sinn, nämlich mit dem Blick auf schwer getroffene Mitmenschen und auf die für sie zu erweckenden Opferkräfte zu gebrauchen. Andernfalls könnte der tragische Irrtum entstehen, als wäre für die akuten Notzustände dank dem modernen Sozialstaat und seinem von alters her christlich infizierten Verantwortungsgefühl genug geschehen und die Diakonie der Kirche könnte sich nun größeren, moderneren, wohl auch interessanteren Aufgaben zuwenden. Eine bessere Spiegelfechtereierlei aber könnte dem alt bösen Feind kaum gelingen. Denn in Wahrheit ist mit der im 19. Jahrhundert neu erstandenen Diakonie nur ein Anfang gemacht, höchstens der Ansatz einer Aufgabe gelungen, einer Aufgabe, die in den Anstalten und Einrichtungen der Diakonie (von ihrer baulichen Überalterung, ihrem drückenden Personalmangel und ihrer inneren Problematik ganz abgesehen) höchstens begonnen hat, sich aber von dort, gerade im Zusammenhang der umwälzenden medizinischen Fortschritte auf dem Gebiet der Rehabilitation, in die Gemeinden fortsetzen muss, wenn anders die bisher getanen ersten Schritte ihren Sinn behalten sollen. Diese immer näher rückende Aufgabe wird in breiter Front ebenso verkannt, wie sie in Wahrheit riesengroß ist. Der Verfasser kann sich nicht vorstellen, wie die Christenheit in ihrem gegenwärtigen Zustand bestehen soll, wenn nicht alle Kräfte, die sich diakonisch nennen, darauf geworfen werden und alles andere unter dem Namen einer christlichen [50:] Gesellschaftswissenschaft, einer christlichen Soziallehre oder einer christlichen Sozialethik wie bisher den berufenen Fachleuten überlassen bleibt, deren Arbeit zwar – hoffentlich! – auf Gesetzgebung, auf Städtebau, auf Auseinandersetzungen im Arbeitskampf Einfluss haben kann, an die Liebes- und Opferkraft der Gemeinde aber kaum direkte Anforderungen stellt. Angesichts dieser noch überhaupt nicht bewältigten Aufgabe ist hier im Grunde auch unerheblich, ob die Säkularisierung mehr als legitime Frucht des Glaubens oder als Abfall von ihm betrachtet wird. Man kann sie genetisch ruhig auch als das Erstere gelten lassen, wenn man zugleich erkennt, in welche Gefahrenzone hinein diese Frucht geraten ist. Man lese dazu bei Wilhelm Claussen („Kein Verlass auf Vater Staat“, Oldenburg 1967) nach, in welchem Ausmaß ein wachsender Teil des privaten Einkommens durch die öffentlichen Kassen geht, wie der Spielraum der persönlichen Verfügungsgewalt über das erarbeitete Einkommen immer geringer wird, wie die Hilfsbedürftigen die Mittel, die ihnen zufließen sollen, unweigerlich erst selbst aufbringen müssen und wie trotz aller Rede über eine mündig gewordene Menschheit der Mensch sowohl als Wildhüter wie als Wild an dieser Massen-Futterkrippe

immer tiefer in den Zustand würdeloser Unmündigkeit versinkt. Die Christenheit hat keinen Anlass, eine solche Entwicklung als reife Frucht aus ursprünglich christlicher Wurzel freudig zu bejahen. Wer in die zwielichtigen Motive und Hintergründe dieses offenbar unaufhaltsamen Vorgangs hineinleuchtet, der kann die fortschreitende soziale Automation zwar realistisch als eine *dura necessitas*, eine leider notwendige Konsequenz des industriellen Zeitalters anerkennen, muss aber gleichzeitig die akuten Gefahren wachsender Entmenschlichung darin durchschauen. Das alles aber ist eine Aufgabe der Lehre, der Forschung, der Klärung im Kreis berufener Fachleute, also der Gesetzespredigt an zuständiger Stelle, aber nicht die Aufgabe einer Diakonie der Christenheit.

Es scheint zunächst ganz gegen den Verfasser zu sprechen, dass der Begriff Diakonie im Neuen Testament tatsächlich in einem sehr viel weiteren, zuletzt das ganze irdische Christenleben in seiner mitmenschlichen Verantwortung deckenden Weise gebraucht wird. Wer sich eine Klärung davon versprechen kann, es in diesem weiten Ursprungssinn (also ohne Beschränkung auf die akut Notleidenden und die ihnen zufließenden Opferkräfte) neu zu beleben, dem könnte vom biblischen Wortbefund her nicht widersprochen werden. Nur sollte man dann auch bei den anderen biblischen Urworten wie *Leitourgia* oder *Martyria* zu ihrem ursprünglichen, ebenfalls das ganze Christenleben deckenden Sinn zurückkehren. Dann aber wäre auch die Rede von einer gesellschaftlichen Diakonie insofern wiederum eine Einschränkung, als es neben ihr dann mit gleichem Recht eine medizinische, eine pädagogische, eine juristische, eine psychologische, eine agrarische, eine politische Diakonie geben könnte, sofern sich doch die mitmenschliche Verantwortung des Christen nie bloß auf die gesellschaftliche Bestimmtheit des Menschen engen dürfte. Was wäre aber mit einem so weitherzigen Sprachgebrauch anderes gewonnen als eine zunehmende Verallgemeinerung und Verschwommenheit? Man sollte deshalb überhaupt nicht mehr versuchen, von zwei offensichtlich unvereinbaren Ausgangspunkten her zu immer schärferen, immer besser ausgeklügelten Definitionen zu kommen, sondern sollte, von dem Bilde einer Zielscheibe mit immer größeren Kreisen ausgehend, „das Schwarze“ zu treffen sich bemühen. Das heißt: man versucht, das idealtypische Bild der Diakonie mit möglichst vielen Kennzeichen zu umschreiben. Man nimmt dabei in Kauf, dass in der rauhen Wirklichkeit nur selten sämtliche Kennzeichen zugleich vorhanden sein werden. Dafür gewinnt man aber die Möglichkeit, je nach der Zahl der vorfindlichen Kennzeichen eine mehr oder weniger deutliche Beziehungsnähe feststellen zu können. Auch ist man damit der Notwendigkeit eines strikten Ausschließens und Absprechens überhoben,

was ja leicht den unerwünschten Anstrich von selbstgerechtem Pharisäismus erwecken kann. Die Frage, wie viele immer größere, aber auch immer weiter entfernte Ringe diesen gedachten Mittelpunkt umgeben, ist dann von sekundärer Bedeutung und könnte auf sich beruhen. Immerhin ist nach einem Jahrtausend christlicher Geschichte der Dienstgedanke im Herzen Europas so tief verwurzelt, dass er sich unschwer auch dort nach- [51:] weisen lässt, wo eine christliche Verwurzelung oder Herkunft gar nicht mehr bewusst, ja sogar nicht mehr erwünscht ist. Freilich verschwimmen dann oft die Linien am Horizont der Geistesgeschichte. Insofern hält der Verfasser an seiner Meinung fest, dass es heute, wo der Begriff Diakonie seine Konturen wegen allzu weitherzigen Gebrauchs zu verlieren droht, besser ist, ihn nach Kräften an seinem Herzpunkt zu umschreiben. Diesen Dienst sollen die nachfolgenden Thesen tun. Mit Absicht ist auch hier wiederum jede polemische Auseinandersetzung, jede Nennung eines Kontrahenten vermieden. Der Kundige weiß auch so, welche Persönlichkeiten und welche Publikationen im Sinne der Zustimmung oder der Abgrenzung die stillen Partner gewesen sind.

1. Diakonie gibt es nur „im Namen Christi“. Daraus folgt ihre Eigenständigkeit und Abgrenzung gegenüber aller sonstigen, etwa staatlichen, kommunalen, humanitären, karitativen oder sozialen Arbeit. Mag das, was hier und dort geschieht, sich in der Methodik und im Vollzug auch völlig gleichen, mag das, was nicht „im Namen Christi“, sondern im Namen der sozialen Gerechtigkeit, der öffentlichen Ordnung, der Menschenfreundlichkeit geschieht, nach Zeitgemäßheit, Tatkraft und Erfolg die Bemühungen „im Namen Christi“ sogar beträchtlich übersteigen – wofür es beschämende Beispiele gibt –, es muss bei dem strengen Sprachgebrauch bleiben, nach dem man zwar von staatlicher Sozialhilfe oder von gesellschaftlicher Sozialarbeit, nicht aber von einer Diakonie des Staates oder der Gesellschaft sprechen kann. Dabei bleibt es eine besondere Frage, ob die Diakonie ihr Merkmal „im Namen Christi“ gleich einem Stempel bis zuletzt behalten muss. Sofern sie einer Rechtfertigung durch missionarische Erfolge nicht bedarf, müsste dies nicht unbedingt der Fall sein. Andererseits erfüllt sie ihren Sinn nur dann in vollem Maße, wenn ihr Wesensmerkmal „im Namen Christi“ auch dem deutlich wird, dem sie gilt.

2. Unter Diakonie ist ihrem Wesen, ihrem Motiv und ihrem Ziel nach der Kampf gegen die unmittelbaren, lebensbedrohenden Existenznöte der Menschheit, wie ihn Jesus Christus selbst geführt hat und durch seinen irdischen Leib immer noch führt, zu verstehen. Obwohl sich die Liste dieser Nöte, je höher der Kulturstand ist, nach Belieben erweitern und verfeinern lässt, wird die Diakonie immer von den ernstesten, gefährlichsten, primi-

tivsten Nöten ausgehen müssen und diesen Kreis darum nur im Maße ihrer eigenen Kräfte erweitern können. Krankheit, Hunger, Einsamkeit, Gefährdung (gesundheitliche, soziale oder sittliche), Ratlosigkeit, Vertreibung, politische Verfolgung bezeichnen ungefähr den Kampfplatz, auf dem die Christenheit mit den Mitteln ihres Geistes, ihrer Hilfsbereitschaft, ihrer Opferkraft gewiesen ist, ganz unabhängig davon, ob sie dabei die Unterstützung, den Widerstand oder die Duldung der politischen Gewalten findet. Wenn sie im letzteren Fall den Kampfplatz verlassen wollte, so würde sie einen empfindlichen Verlust an ihrer eigenen Substanz erleiden.

3. Diakonie ist eine Funktion des Leibes Christi. Der Leib Christi – und damit jede seiner örtlichen oder sonstigen Manifestationen – atmet im Gebet, gibt Zeugnis im gesprochenen, verkündigenden, missionarischen Wort und leistet seinen Beitrag im Kampf gegen alle Not in der Diakonie. Wer als Einzelner dabei mitwirkt, tut es als Glied dieses Leibes, als Teil eines größeren Ganzen, dabei zugleich für alle anderen stehend. Dieser Zusammenhang bedeutet eine folgenschwere gegenseitige Haftung und enthält damit eine Warnung vor Willkür, Leichtsinn und Schwärmerei.

4. Wer im Kampf gegen die Existenznöte der Welt von seiner Kirche mit einem bestimmten Auftrag an einen bestimmten Platz gestellt wird, ist damit Träger einer Vollmacht und eines Mandats, ganz unabhängig davon, ob dieses Mandat ehrenamtlich oder beruflich ausgeübt wird. Dieses Mandat unterscheidet ihn von allen, die zwar in gleicher Arbeit stehen, deren Mandat aber von anderer Seite kommt. Das gilt unabhängig von der persönlichen Gesinnung des Einzelnen.

5. Diakonie hat ihren Schwerpunkt immer im personalen Bereich. Sie hat nicht die Gesellschaft als solche im Auge, sondern immer nur bestimmte, größere oder kleinere Gruppen in ihr, die in besonderer Weise der Hilfe bedürftig sind. Diesen Wesenszug hat sie mit jeder modernen Sozialhilfe gemeinsam. Während die [52:] Systeme der Versorgung und Versicherung versuchen, die Risiken des Lebens ohne Ansehen der Person auf eine möglichst große Anzahl von Menschen in gleicher Lage zu verteilen und insofern die Strukturlinien des gesellschaftlichen Aufbaus entscheidend bestimmen, bleibt es das anerkannte und nun auch gesetzlich verankerte Ziel der Sozialhilfe, dem einzelnen Menschen in seiner besonderen Lebenslage und unter Berücksichtigung möglichst vieler Variationen gerecht zu werden. Wenn dadurch auch Änderungen der gesellschaftlichen Strukturen eintreten, dann ist das eine Folge, nie aber ein Ziel. Angesichts solcher einschneidender Unterschiede trägt es nichts zur Klarheit bei, wollte man auch die gesellschaftspoliti-

schen Bestrebungen um eine andere Gesellschafts- und Sozialordnung als Diakonie bezeichnen.

6. Diakonie findet ihre Erfüllung in der möglichst deutlichen Unmittelbarkeit ihres Vollzugs. Gewiss ist es nötig, auch mittelbar – etwa durch Einwirkung auf die Gesetzgebung – tätig zu werden, doch bleiben dies Stufen auf dem Wege zur Entfaltung einer zeitgemäßen und wahrheitsgetreuen Diakonie. So sind auch alle diagnostischen Bemühungen um Erhebung von Tatbeständen, Analyse von Ursachen, Feststellung von Umfang und Auswirkung in sich noch keine Diakonie, schaffen aber oft ihre Voraussetzungen und können daher soweit dazu gerechnet werden, als sie den Bezug auf ihre Erfüllung entwickeln. Nicht einmal die bloße Ausarbeitung von Plänen oder Vorschlägen kann schon Diakonie heißen. Diese beginnt immer erst dann, wenn die Gedanken in die Tat umgesetzt werden.

7. Diakonie hat es mit Menschen zu tun, die in irgendeiner Weise – hier besteht eine gewaltige Variationsbreite – ihren Subjektcharakter ganz oder teilweise verloren haben. Je größer dieser Verlust ist, um so größer ist die Notwendigkeit und Verpflichtung der Diakonie. Ein Mensch, der sich selbst zu helfen, der sich zur Verfechtung seiner Rechte, sei es allein, sei es im genossenschaftlichen Zusammenschluss durchzusetzen weiß, bedarf ihrer nicht. Je weniger der Mensch von seinem Subjektcharakter behalten konnte, um so mehr bedarf er des Helfers und manchmal auch des Anwalts. So steht die Beziehungsnähe der Diakonie zu dem ihr anvertrauten Menschen in umgekehrtem Verhältnis zu seinem Nutzwert für Staat und Gesellschaft. Selbstverständlich gilt die Liebe Christi allen Menschen in gleicher Weise. Gerade sie ist es, die der Christenheit das Bestreben gab, dem Menschen recht bald die volle Würde des Subjekts zurückzugeben, die Zeit seiner Abhängigkeit möglichst kurz zu halten. Dennoch betrachtet sie, je länger diese Abhängigkeit andauern muss, die zum Objekt-Sein verurteilten Menschen als ihr besonders anvertraut und steht insofern in radikalem Gegensatz zu jeder Theorie vom lebensunwerten Leben.

8. Diakonie lebt vom Opfer. Das Opfer kann beim Geld beginnen und bei der Lebenshingabe enden. Dazwischen stehen Zeit, Geduld, Gesundheit, Verzicht und vieles andere. Der Umfang des Opfers entzieht sich jeder Schätzung, da es sich meist im Verborgenen ereignet. Die beschämend niedrigen Beträge, auf die man bei der Umlage je Kopf kommt, haben wenig Aussagekraft. Das Nebeneinander von Steuer- und Opfergeldern erklärt sich zwar durchaus aus der Geschichte Europas, ergibt aber keinerlei Anhaltspunkte für grundsätzliche Unterscheidungen. Über Nacht könnte das ganze Kirchenwesen in allen seinen Lebensäußerungen von der freiwilligen Opfer-

kraft der Mitglieder abhängig werden. Eine Scheidung, nach der das Aufkommen an Steuermitteln primär für die geordnete Erhaltung von Predigt und Unterricht bestimmt ist, während die Diakonie allein aus freien Gaben zu leben hätte, ist völlig willkürlich. Kostenübernahme durch öffentliche Träger ist völlig gerechtfertigt, sofern von der kirchlichen Diakonie öffentliche Aufgaben wahrgenommen werden, entbinden aber die Kirche nicht der Pflicht, diakonische Aufgaben, die weder aufgebbar noch delegierbar sind, auch unter den widrigsten Verhältnissen fortzusetzen.

9. Da die Funktionen des Leibes Christi untereinander in einem unzerreißbaren und organischen Zusammenhang stehen, ergibt sich ein solcher Zusammenhang auch von der Diakonie her und zwar sowohl nach der Seite des Zeugnisses und der Mission wie nach der Seite des Sakramentes und der Liturgie. Während der erstere immer wieder betont und manchmal [53:] sogar nicht ohne peinliche Nebentöne hervorgehoben wird, ist der letztere auf protestantischer Seite noch kaum durchdacht. Der Zusammenhang ist in den Agapen der Urchristenheit einmal sinnbildlich zutage getreten und täte es heute wieder, würde etwa das Opfer in engerer Beziehung zum Altarsakrament gebracht. Vollends eindeutig aber würde die Verbindung, würde dem Menschen der im Namen Christi und im Auftrag seiner Gemeinde – oder einer besonderen Dienstgruppe – als Diakon (oder Diakonin) tätig ist, auch die Befugnis zum hilfreichen Dienst bei der Spendung des Abendmahls eingeräumt.

Anhang

Vita Herbert Krimm

geboren am 6. November 1905 in Przemysl/Galizien

1911-15 Volksschulen in Przemysl, Wien III und Brünn

1915-18 Gymnasium in Wien XIII

1918-23 Gymnasium in Salzburg

1923-24 Universität Wien, Theologische Fakultät

1924-25 Universität Kiel (Hermann Mandel)

1925-26 Universität Zürich (Emil Brunner)

1926-27 Universität Wien (Gustav Entz)

1927 Examen „Geistliche Hilfskraft“ bei Senior Stökl, Ordination

1932 Promotion zum Dr. theol. mit der Dissertation über „Die Agende der niederösterreichischen Stände vom Jahre 1571“

1936 Berufung nach Leipzig durch den Centralvorstand des Gustav-Adolf-Werks als „Referendar“ des Generalsekretärs Dr. Bruno Geißler zur Leitung des „Franz-Rendtorff-Hauses“, eines Heims für auslanddeutsche Theologiestudenten

1937 Heirat mit Bertha Rohde, standesamtlich in Leipzig, kirchlich am 4. Juli 1937 in Reit im Winkl

1938 Dr. theol. habil. mit der Arbeit „Der Gottesdienst. Gehalt und Gefüge“

1940 Einberufung zur Wehrmacht

1945 Amerikanische Gefangenschaft im Kloster Marienstatt

1946 Berufung in die Leitung des Hilfswerks der EKD nach Stuttgart

1952 Privatdozent in Heidelberg

1954 Gründung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg

1956 Pfarrer in Heidelberg-Schlierbach

1961 Berufung als Ordinarius für Diakoniewissenschaft

1970 Emeritierung

bis 1977 Versehung der Stelle eines Geistlichen an der Nervenlinik Landeck

gestorben am 22. Januar 2002

Nachweis der Beiträge

1. Akademische Gedenkfeier für Herbert Krimm

Erstveröffentlichungen

2. Ausgewählte Beiträge von Herbert Krimm

Die Ämter und Dienste der Kirche, in: Kirche in der Öffentlichkeit, Stuttgart 1948, 23-59.

Das Opfer im Gottesdienst, in: Evangelische Welt 14. 1960, 332-334, 337-339.

Diakonie und Liturgie, in: Innere Mission 53. 1963, 209-215, auch in: Dienende Kirche, Karlsruhe 1963, 121-128.

Diakonie – Diakoniewissenschaft – Diakoniewissenschaftliches Institut, in: Das Diakonische Werk 6. 1969, H. 3, 3-4.

3. Die Krimm-Wendland-Kontroverse um das Recht einer gesellschaftlichen Diakonie

Herbert Krimm, Diakonie unter Urheberschutz, in: Deutsches Pfarrerblatt 61. 1961, 426-429.

Heinz-Dietrich Wendland, Christus Diakonos, Christus Doulos. Zur theologischen Begründung der Diakonie, in: Heinz-Dietrich Wendland/Arthur Rich/Herbert Krimm, Christos Diakonos. Ursprung und Auftrag der Kirche. Drei Vorträge, Zürich 1962, 13-29.

Herbert Krimm, Diakonie als Gestaltwerdung der Kirche, in: Heinz-Dietrich Wendland/Arthur Rich/Herbert Krimm, Christos Diakonos. Ursprung und Auftrag der Kirche. Drei Vorträge, Zürich 1962, 49-68.

Heinz-Dietrich Wendland, Das Recht des Begriffs „gesellschaftliche Diakonie“, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 10. 1966, 171-176.

Herbert Krimm, Gesellschaftliche Diakonie?, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 10. 1966, 361-367.

Heinz-Dietrich Wendland, Weltweite Diakonie. Antwort an H. Krimm, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 11. 1967, 101-108.

Herbert Krimm, Zur Wesensbestimmung der Diakonie, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 12. 1968, 49-53.

Weiterführende Literatur in Auswahl

- Volker Herrmann, Theologie der Diakonie in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Konzeptionen – Kontroversen – Konstitutiva, in: Ders./Bettina Rost (Hg.), Diakoniewissenschaftliche Perspektiven (DWI-Info 34), Heidelberg 2001, 94-101.
- Olaf Meyer, „Politische“ und „Gesellschaftliche Diakonie“ in der neueren theologischen Diskussion (Arbeiten zur Pastoraltheologie 12), Göttingen 1974, 138-178.
- Annegret Reitz-Dinse, Theologie in der Diakonie. Exemplarische Kontroversen zum Selbstverständnis der Diakonie in den Jahren 1957-1975, Neukirchen-Vluyn 1998, 132-140.
- Gerhard K. Schäfer, Aspekte und Linien der theologischen Diskussion um die Diakonie nach 1945, in: Diakonie 88/89. Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD, Stuttgart 1989, 134-139.
- Gerhard K. Schäfer, Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis (VDWI 5), Heidelberg 1994, 184-194.
- Theodor Strohm, Impulsgeber des diakonischen Wiederaufbaus – die Diakoniewissenschaftler Herbert Krimm, Heinz Wagner, Paul Philippi, in: Ders., Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II, hg. von Volker Herrmann (VDWI 16), Heidelberg 2003, 83-95.
- Theodor Strohm, „Verantwortliche Gesellschaft“. Zur Gegenwartsbedeutung der Sozialethik Heinz-Dietrich Wendlands, in: Ders., Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II, hg. von Volker Herrmann (VDWI 16), Heidelberg 2003, 96-118.

Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

herausgegeben von Volker Herrmann und Heinz Schmidt

Neuerscheinungen

Bd. 13: ADELHEID M. VON HAUFF,

Regine Jolberg (1800-1870) – Leben, Werk und Pädagogik.

„Das ganze Wesen der Kinderpflege ist Liebe“,

Heidelberg 2002, 349 S. Kart., ISBN 3-8253-1430-8.

Bd. 14: MARTIN GERHARDT,

Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission.

Studien zur Diakoniegeschichte,

hg. v. VOLKER HERRMANN, mit einem Geleitwort von JÜRGEN GOHDE,

Heidelberg 2002, XX/242 S. Kart., ISBN 3-8253-1454-5.

Bd. 15: VOLKER HERRMANN,

Martin Gerhardt (1894-1952) – der Historiker der Inneren Mission.

Eine biografische Studie über den Begründer wissenschaftlicher

Diakoniegeschichtsforschung,

Heidelberg 2003, ca. 550 S. Kart., ISBN 3-8253-1464-2.

Bd. 16: THEODOR STROHM,

Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft.

Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II,

hg. v. VOLKER HERRMANN, mit einem Geleitwort von HEINZ SCHMIDT,

Heidelberg 2003, 392 S. Kart., ISBN 3-8253-1465-0.

Zu beziehen über den Buchhandel oder den Universitätsverlag C. Winter,

Postfach 10 61 40, 69051 Heidelberg, Tel. 06221/77 02 60,

Fax: 06221/77 02 69.

„Liturgie und Diakonie“
Zu Leben und Werk
von Herbert Krimm

Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge der Akademischen Gedenkfeier für Prof. Dr. Herbert Krimm. Die Begrüßung des Dekans der Theologischen Fakultät, Prof. Dr. Christoph Schwöbel, das Grußwort des Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD, Pfarrer Jürgen Gohde, sowie die Vorträge des Praktischen Theologen Prof. Dr. Christian Möller sowie des Nachfolgers von Professor Krimm als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Prof. Dr. Dr. h.c. Paul Philippi, geben ein anschauliches und lebendiges Bild der Person und des Wirkens des Gründers und ersten Direktors des Diakoniewissenschaftlichen Instituts. Zudem finden sich hier auch eine Bibliografie der Veröffentlichungen Krimms, die der langjährige Bibliothekar des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Arthur Hermann, erstellt hat, sowie neben vier ausgewählten Veröffentlichungen Krimms die Beiträge der als Krimm-Wendland-Kontroverse aus der Entwicklung der Diakoniewissenschaft nicht mehr wegzudenkenden Auseinandersetzung um das Recht einer gesellschaftlichen Diakonie.

ISBN 0949-1694

Buchrücken

„Liturgie und Diakonie“

Zu Leben und Werk von Herbert Krimm