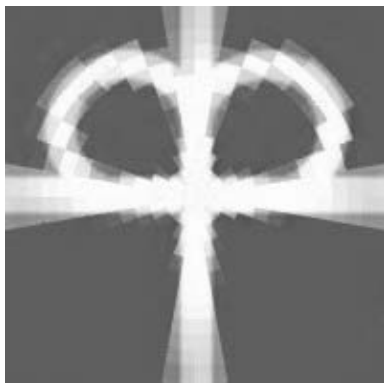


50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut

Ergebnisse und Aufgaben
der Diakoniewissenschaft



herausgegeben von
Volker Herrmann

DWI-INFO Sonderausgabe 5
Diakoniewissenschaftliches Institut
der Theologischen Fakultät
Heidelberg 2005 – ISSN 1612-0388



DWI-Info Sonderausgaben

hg. von VOLKER HERRMANN

Einführung in die Theologie der Diakonie.

Heidelberger Ringvorlesung,

unter Mitarbeit von TANJA RAACK hg. von ARND GÖTZELMANN,
(DWI-Info Sonderausgabe 1), Heidelberg 1999, 238 S. Kart.

Ethikunterricht in diakonischen Bildungseinrichtungen

(Alten- und Krankenpflegeschulen). Dokumentation und Materialien

zum Workshop der Diakonischen Akademie Deutschland,
hg. von ARND GÖTZELMANN,
(DWI-Info Sonderausgabe 2), Heidelberg 2000, 186 S. Kart.

„Liturgie und Diakonie“.

Zu Leben und Werk von Herbert Krimm,

hg. von VOLKER HERRMANN,
(DWI-Info Sonderausgabe 3), Heidelberg 2003, 174 S. Kart.

Being in Discourse on Concepts of Diakonia,

hg. von STEFAN HEINEMANN/JULIA KALBHENN,
(DWI-Info Sonderausgabe 4), Heidelberg 2004, 213 S. Kart.

50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut.

Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft,

hg. von VOLKER HERRMANN,
(DWI-Info Sonderausgabe 5), Heidelberg 2005, 186 S. Kart.

Zu beziehen über: Diakoniewissenschaftliches Institut,
Karlstr. 16, 69117 Heidelberg, Fax: 06221 / 54 33 80.

Noch vorrätig sind auch folgende DWI-Infos:

Diakonische Aussichten. Festschrift für Heinz Schmidt

(DWI-Info 35), hg. von VOLKER HERRMANN,
Heidelberg 2003, 334 S. Kart.

Diakoniewissenschaft im Dialog

(DWI-Info 36), hg. von VOLKER HERRMANN,
Heidelberg 2004, 294 S. Kart.

50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut
Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft

DWI-INFO – Forum, Materialien, Informationen

Herausgegeben von
Volker Herrmann

Sonderausgabe 5

50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut

Ergebnisse und Aufgaben
der Diakoniewissenschaft

Herausgegeben von
Volker Herrmann

DWI-Info Sonderausgabe 5



Diakoniewissenschaftliches Institut
Heidelberg 2005

DWI-Info Sonderausgabe 5

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

50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut

Ergebnisse und Aufgaben der
Diakoniewissenschaft,
herausgegeben von Volker Herrmann,
Diakoniewissenschaftliches Institut der
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg,
Heidelberg 2005
(DWI-Info Sonderausgabe 5)
ISSN 1612-0388

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, Schwalmstadt
Druck und Bindung: Baier Copierservice GmbH, 69120 Heidelberg
© 2005 Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg
Karlstr. 16, 69117 Heidelberg, Tel. 06221/54 33 36
Printed in Germany

ISSN 1612-0388

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

Inhaltsverzeichnis

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

1. Zu den Grundlagen von Diakonie und Diakoniewissenschaft

CHRISTOPH KÄHLER Diakonisches Wort. Der Gleichniserzähler Jesus als Therapeut	12
FRITZ LIENHARD Leiden tragen, teilen und überwinden. Christologische Grundlagen der Diakonie	26
GOTTFRIED HAMMANN Diakonie, Diakonat und Nächstenliebe in ihrer Geschichte – eine krisenreiche Entwicklung	34
VERENA KAST Abschied von der Opferrolle. Anreiz zur Gestaltung des eigenen Lebens	48

2. Zur Frage der Armutsorientierung in der Diakonie

STEFFEN FLEßA Armutsorientierung in der Diakonie? Betriebswirtschaftliche Grundlagen eines diakonisches Leistungsprogramms	70
GERHARD V. KRÖNES Eigenarten diakonischer Einrichtungen als Rahmen für strategische Geschäftsfeldentscheidungen – eine Stellungnahme zur Frage der Armutsorientierung in der Diakonie	91

DISKUSSIONSBETRÄGE VON	
MARTIN MICHEL	104
HENRY VON BOSE	110
MARTIN GERHARDT	114
STEFFEN BAUER	118
JÜRGEN STEIN	122
STEFFEN FLEßA	127
GERHARD V. KRÖNES	131

3. Zur Geschichte des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

JOCHEN-CHRISTOPH KAISER	
Von Berlin nach Heidelberg – Diakonie als Wissenschaft. Anmerkungen zum Vorläuferinstitut des Heidelberger Diakoniewissenschaftlichen Instituts	
	136
RENATE ZITT	
Zeitzeugengespräch mit Paul Philippi, Theodor Strohm und Heinz Schmidt	
	144
CHRISTOPH KLEIN	
Diakoniewissenschaftliches Denken auf der Grenze – Paul Philippi zwischen Sibiu/Siebenbürgen und Heidelberg	
	160
THEODOR STROHM	
Rückblick auf 15 Jahre Arbeit im Diakoniewissenschaftlichen Institut .	
	166

4. Festakt zur 50-Jahr-Feier des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

PETER HOMMELHOFF	
Feierliche Eröffnung	
	176
ULRICH FISCHER	
Grußwort des Landesbischof der Evangelischen Kirche von Baden ...	
	179
JOHANNA LICHY	
Grußwort des Sozialministerium Baden-Württemberg	
	181
JÜRGEN GOHDE	
Grußwort des Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD	
	183
LORE VOGEL	
Grußwort der Stadt Heidelberg	
	185

Vorwort

Das am 18. Februar 1954 gegründete Diakoniewissenschaftliche Institut beging am 21. und 22. Juli 2004 feierlich sein 50-jähriges Bestehen. Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge der Jubiläumstage sowie noch einige weitere.¹ Daher sei kurz in Aufbau und Inhalt des Bandes eingeführt.

„Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft“ – so lautet der Untertitel des vorliegenden Bandes. Damit wird auf die beiden Pole des Jubiläumsprogramms Bezug genommen: In der Einladung zu den Feierlichkeiten hieß es: „Das Diakoniewissenschaftliche Institut der Universität Heidelberg feiert Geburtstag. 50 Jahre lang hat es Studierende der Theologie und vieler anderer Fächer mit der Diakonie bekannt gemacht und sie für ihre Geschichte und Probleme sensibilisiert. Es hat Grundlegendes zur theologischen Identität der Diakonie beigetragen sowie Dokumentationen und Lösungsvorschläge für eine Reihe diakonischer Handlungsfelder erarbeitet. Das Zusammenwachsen Europas hat es zum Anlass genommen, seine internationalen Verbindungen auszubauen, und es hat diese Verbindungen für die Entwicklung einer europäischen diakonischen Programmatik genutzt. Angesichts beschleunigter sozialpolitischer Veränderungen und Umstrukturierungen im Wohlfahrtsbereich bietet das 50-jährige Jubiläum die Gelegenheit zur Rückschau und zu konzeptioneller Reflexion über die zukünftige Entwicklung. Unser Festprogramm will beiden Perspektiven gerecht werden. Der Rückblick bezieht sich am Mittwoch, 21. Juli, auf die theologischen und geschichtlichen Grundlagen und auf die Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts. Am Donnerstag, 22. Juli, geht es in erster Linie um die Zukunft von Diakonie und Diakoniewissenschaft, freilich unter Rückbezug auf die biblischen Grundlagen unserer Arbeit. Wir laden Sie herzlich zu diesen zwei Tagen gemeinsamen Nachdenkens und Feierns ein und hoffen auf ein anregendes Zusammentreffen und auf weiterführende Diskussionen mit vielen unserer Freunde und Kritiker in Deutschland und weltweit.“

Eingerahmt wurden die Feierlichkeiten durch zwei Festakte. Am Beginn stand die Promotionsfeier der Theologischen Fakultät, in der erstmals auch die Diplomandinnen und Diplomanden des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

¹ Ähnlich aufwändig wurde das 25-jährige Jubiläum des Instituts begangen und dokumentiert, vgl. Diakonische Antworten auf protestantische Grundfragen (Diakonie. Beiheft 3), Stuttgart 1979.

ihre Zeugnisse erhielten, zu den elf Prüflingen aus Heidelberg kamen dreizehn aus dem Kontaktstudium Diakoniewissenschaft, das in der Kooperation mit der Diakonischen Akademie Deutschland für die Absolventinnen und Absolventen des Weiterbildungsstudiengangs „Management in sozialen Organisationen“ angeboten wird.² Den Abschluss der Feierlichkeiten bildete der Festakt zum 50-jährigen Bestehen des Instituts. Die feierliche Eröffnung durch den Rektor der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg, Prof. Dr. Peter Hommelhoff, sowie die Grußworte seitens der Evangelischen Kirche in Baden durch Landesbischofs Dr. Ulrich Fischer, der Landesregierung von Baden-Württemberg durch Staatssekretärin Johanna Lichy, MdL, des Diakonischen Werkes der EKD durch Präsident Dr. h.c. Jürgen Gohde sowie der Stadt Heidelberg durch Stadträtin Lore Vogel werden im vorliegenden Band dokumentiert.

Im Rahmen des Festaktes hatte der herzliche Dank an Altbischof Prof. Dr. Klaus Engelhardt für seine langjährige Tätigkeit als Vorsitzender des Beirats des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, die 16 Jahre zuvor im Juni 1988 begann, seinen würdigen Ort. Hier wurde ebenso der neue, vom Rat der EKD bestimmte Vorsitzende, Eberhard Cherdron, Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche der Pfalz und zugleich Vorsitzender des Diakonischen Rates, in seinem Amt begrüßt. Den Hauptvortrag des Festaktes hielt der stellvertretende Vorsitzende des Rates der EKD, der thüringische Landesbischof Prof. Dr. Christoph Kähler zum Thema: „Diakonisches Wort. Der Gleichniserzähler Jesus als Therapeut“.

Während die feierliche Eröffnung durch den Rektor sowie die Grußworte – der Chronologie entsprechend – auch in diesem Band den Abschluss bilden, wurde der Vortrag von Christoph Kähler aus inhaltlichen Gründen dem ersten Kapitel *zu den Grundlagen der Diakonie und Diakoniewissenschaft* zugeordnet. Hier folgen auch die beiden Festvorträge vom ersten Tag des Jubiläums: Unter dem Titel „Leiden tragen, teilen und überwinden. Christologische Grundlagen der Diakonie“ entwickelte Prof. Dr. Fritz Lienhard, der in Montpellier als Praktischer Theologe wirkt und im Sommersemester 2004 zugleich auch als Gastprofessor in Heidelberg lehrte. Prof. Dr. Gottfried Hammann, Professor für Kirchengeschichte in Neuchâtel/Schweiz sprach zum Thema „Diakonie, Dia-

² Einige ausgewählte Diplomarbeiten werden in überarbeiteter Form in Kürze publiziert werden: Volker Herrmann/Heinz Schmidt (Hg.), *Im Dienst der Menschenwürde. Diakoniewissenschaft und diakonische Praxis im Umbruch des Sozialstaats* (VDWI 25), Heidelberg 2005.

konat und Nächstenliebe – eine krisenreiche Entwicklung“. Den Abschluss des ersten Kapitels bildet der Vortrag „Abschied von der Opferrolle. Anreiz zur Gestaltung des eigenen Lebens“ der Züricher Psychologin und Psychotherapeutin Prof. Dr. Verena Kast. Aus terminlichen Gründen fand dieser Vortrag im Rahmen eines Institutsabends bereits am 18. Juni 2004 statt.

Das zweite Kapitel widmet sich der stärker aktualitätsbezogeneren Thematik einer Armutsorientierung der Diakonie und ihrer Konsequenzen für das gegenwärtige Handeln. Damit werden die Vorträge sowie die Diskussion vom Donnerstag vormittag aufgenommen. Basierend auf seiner aktuellen Buchveröffentlichung „Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie“ (Göttingen 2003) trug Steffen Fleßa, Professor für Internationale Gesundheitsökonomik am Institut für Tropenhygiene und Public Health an der Universität Heidelberg und Ende 2004 auf den Lehrstuhl für Allgemeine Betriebswirtschaftslehre und Gesundheitsmanagement an der Universität Greifswald berufen, seine Forderung einer Armutsorientierung in der Diakonie vor. Gerhard V. Krönes, Professor für Allgemeine Betriebswirtschaftslehre/ Personalmanagement an der Fachhochschule Ravensberg und Privatdozent an der Universität Rostock, stellte seine Position dagegen. In der anschließenden Diskussion wurde die Frage der Armutsorientierung aus unterschiedlichen Perspektiven betrachtet. Auf dem Podium saßen Dr. Martin Michel, ehemaliger Leiter einer diakonischen Einrichtung und Lehrbeauftragter am Diakoniewissenschaftlichen Institut, Kirchenrat Henry von Bose vom Diakonischen Werk Württemberg in Stuttgart, Martin Gerhardt, stellvertretender Referent für Diakonie im Evangelischen Oberkirchenrat Karlsruhe sowie der Heidelberger Dekan Dr. Steffen Bauer. Zusätzlich zu diesen Beiträgen hat auch Dr. Jürgen Stein, ehemaliger Assistent am Diakoniewissenschaftlichen Institut und seit nahezu einem Jahrzehnt Koordinator in der Diakonie in Bremen, seinen Beitrag aus der zum Plenum geöffneten Diskussion verschriftlicht.

Der dritte Abschnitt fokussiert die Entwicklung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts. Einen Einblick in die Geschichte des Vorläuferinstituts des DWI, das Berliner Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission von Reinhold Seeberg, gab Jochen-Christoph Kaiser, Professor für kirchliche Zeitgeschichte und historische Frauenforschung an der Philipps-Universität Marburg. Daran schloss sich die Zeitzeugenbefragung der drei noch lebenden Institutsdirektoren, Prof. Dr. Drs. h.c. Paul Philippi, Prof. Dr. Dr. Theodor Strohm und Prof. Dr. Heinz Schmidt, durch Renate Zitt, ehemalige Mitarbeiterin des Instituts und nun Professorin für Religionspädagogik/ Gemeindepädagogik an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt, an. Es folgen im vorliegenden Band zwei weitere Beiträge über das Wirken der ehe-

maligen Institutsleiter Paul Philippi und Theodor Strohm: Am 2. Dezember 2003 fand aus Anlass des 80. Geburtstags des ehemaligen Institutsdirektors (1971-1986) Prof. Dr. Drs. h.c. Paul Philippi ein diakoniewissenschaftliches Kolloquium statt. D. Dr. Christoph Klein, der Bischof der Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien mit Sitz in Sibiu/Hermannstadt, hatte am 21. November 2003, dem Geburtstag Philipps, bereits in Sibiu Philipps Ansatz als diakoniewissenschaftliches Denken auf der Grenze charakterisiert und Paul Philippi als Grenzgänger zwischen Sibiu/Siebenbürgen und Heidelberg dargestellt. Dieser Beitrag erreichte uns ursprünglich zur Aufnahme in ein vom Institut initiiertes „Grußbuch“, einer Sammlung von Geburtstagsgrüßen und -glückwünschen, die Paul Philippi am 2. Dezember 2003 überreicht wurde, und findet nun Aufnahme in das vorliegende DWI-Info. Der Beitrag von Theodor Strohm stellt den geringfügig überarbeiteten Rückblick auf seine 15-jährige Tätigkeit im Diakoniewissenschaftlichen Institut dar, den er im April 2001 anlässlich der Institutsleitungsübergabe an Heinz Schmidt vortrug.

Das Erscheinen der vorliegenden Dokumentation des DWI-Jubiläums wäre nicht möglich gewesen ohne die engagierte redaktionelle Mitarbeit von Frau Diplom-Diakoniewissenschaftlerin Marit Günther, inzwischen Vikarin in Recklinghausen. Beim abschließenden Korrekturlesen hat ebenso Frau Vikarin Diplom-Diakoniewissenschaftlerin Wiebke Ahlfs, Bad Oldesloe, mitgewirkt. Beiden sei an dieser sehr herzlich gedankt.

Eine anregende Lektüre wünscht

Heidelberg/Schwalmstadt, im Dezember 2004

Volker Herrmann

1. Zu den Grundlagen von Diakonie und Diakoniewissenschaft

CHRISTOPH KÄHLER

Diakonisches Wort. Der Gleichniserzähler Jesus als Therapeut

Vorbemerkung

Das Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg feiert in diesen Tagen sein 50-jähriges Bestehen. Angesichts des raschen Wandels und des ebenso raschen Endes mancher akademischer Institutionen ist das ein durchaus beachtliches Datum. Ich habe selbst diesen Wandel seit 15 Jahren sehr intensiv erlebt und zu einem kleinen Teil mit gestaltet. Die Hochschule, in der ich zunächst akademischer Lehrer war, schloss ihre Pforten nach etwa 38 Jahren ihres Bestehens. So bleiben die 50 Jahre dieses Institutes ein Grund zum Gratulieren und für hoffnungsvolle Wünsche im Namen der EKD – auch wenn Heidelberg als älteste dauerhaft bestehende Universität in Deutschland auf imponierende Jahrhunderte zurückschauen kann.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut feiert heute auch mit gutem sachlichen Grund, denn es ist von seinem Thema und seiner Form her etwas nahezu Solitäres in der wissenschaftlichen Landschaft. Nur in einem Fall ließ sich in Deutschland eine Verbindung von wissenschaftlicher Theologie, Diakonie und Kirche in ähnlicher Weise in der Entstehung und Ausrichtung einer Einrichtung beobachten, nämlich in der 1905 von Bodelschwingh in Bethel gegründeten Theologischen Schule (deren beide erste Lehrer Samuel Jäger und Walter Kähler waren).

Mein Festvortrag stellt sich darum der Verbindung zwischen diesen drei Größen, also dem helfenden Handeln als Konsequenz des Glaubens, der Verkündung der freien Gnade Gottes in der und durch die Gemeinschaft der Glaubenden sowie dem Bedenken dessen, inwieweit in Reden und Handeln diese Gemeinschaft noch bei ihrer Sache, bei ihren Mitmenschen und damit bei ihrem Auftrag ist.

Meine Überlegungen sollen allerdings nicht die 1.001. begrifflich deduzierende Abhandlung über den Zusammenhang von Diakonie, Theologie und Kirche auf der Metaebene sein, sondern als eine gewisse Art von Zeugnisrede an einem Gegenstand, der mich als Neutestamentler länger beschäftigt hat, vorführen, wie theologische Forschung und Ausbildung, kirchliche Verkündigung und diakonisches Handeln sich – wie ich hoffe – gegenseitig befruchtet und weitergebracht haben.

1. Zwei offene Probleme post Bultmann locutum

Sie erinnern sich gewiss an die berühmten Sätze Rudolf Bultmanns in seinem viel gescholtenen, aber nicht von jedem Kritiker gänzlich gelesenen Aufsatz „Neues Testament und Mythologie“.¹ Sie stellten jeweils das mythische Weltbild des Neuen Testaments und die moderne „Welterfahrung und Weltbemächtigung in Wissenschaft und Technik“² einander gegenüber. Das Dröhnen der vielfach wiederholten rhetorischen Formel „Erledigt...“ hat die Aufnahme dieses Aufsatzes viel mehr geprägt als der wesentlich umfangreichere Teil des Vortrages, der die Denkmöglichkeiten christlichen Glaubens in der Moderne umschrieb, die sich auch ohne die Verhaftung in einem antiken Weltbild ergeben. Berühmt wurde allerdings der Satz: „Man kann nicht elektrisches Licht und Radioapparat benutzen, in Krankheitsfällen moderne medizinische und klinische Mittel in Anspruch nehmen und gleichzeitig an die Geister- und Wunderwelt des Neuen Testaments glauben.“³ Gerade dieser Satz ist schon im Dritten Reich auch von solchen als unzureichendes theologisches Argument kritisiert worden, die die historisch-kritische Methodik keineswegs ganz und fundamental in Frage stellten.

In diesem unmittelbaren Zusammenhang steht auch der letzte der „Erledigt“-Sätze: „*Die Wunder des Neuen Testaments* sind damit als Wunder erledigt, und wer ihre Historizität durch Rekurs auf Nervenstörungen, auf hypnotische Einflüsse, auf Suggestion und dergleichen retten will, der bestätigt das nur.“⁴ Diese Position nötigt Respekt ab, weil sie den nicht ganz einfachen Versuch unternimmt, eine in sich konsistente Haltung zu begründen, in der theologisch zentrale Gesichtspunkte nicht einfach aufgegeben, sondern interpretiert werden sollen, ohne das *sacrificium intellectus* einer Verleugnung heutiger kultureller Selbstverständlichkeiten und ohne das Auswandern in eine jeweils andere Welt.

Mit diesen Sätzen radikalisierte Bultmann Beobachtungen und Schlüsse, die er 1926 in seinem Jesusbuch vorgelegt hatte, in dem das Faktum von Wunderheilungen unbestritten blieb: „(...) zweifellos hat er (sc. Jesus) Kranke geheilt, Dämonen vertrieben.“⁵ Aber auch dort schon rangierte die Wertigkeit dieses

¹ Rudolf Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Hamburg 1960, 15-48.

² A.a.O., 17.

³ A.a.O., 18.

⁴ Ebd.

⁵ Rudolf Bultmann, *Jesus*, Tübingen 1951, 146.

Phänomens am Rande des Beachtenswerten: „(...) jedenfalls ist er nicht wundersüchtig und schwelgt nicht in seinem Vermögen, Wunder zu tun, wie andere antike und moderne Heilande.“⁶

An zumindest zwei Punkten war und ist Bultmann korrektur- bzw. ergänzungsbedürftig:

a. Der Versuch der Ausmerzungen mythischer Sprache berücksichtigt nicht die in der Sache liegende Bildhaftigkeit jeder Rede von Gott. Uns kann im 21. Jahrhundert schon die Wiederkehr der mythischen Stoffe – wenn auch in ihrer märchenhaften und damit oft wenig ernsthaften Form – eines Besseren belehren. Offenbar braucht jede Kultur Mythen und Legenden, um ihre Grundfragen und Hoffnungen auszudrücken.

b. Zum anderen sind sein Wunderbegriff „wider die Natur“⁷ und seine Auffassung von Heilungen bei aller beiläufigen Akzeptanz psychosomatischer Vorgänge noch stark den Naturwissenschaften und den medizinischen Vorstellungen des 19. Jahrhunderts verhaftet.⁸ Das lässt ihn auch nicht die besondere Beziehung zwischen der Predigt Jesu und seinen Heilungen erkennen. Sachlich-theologisch werden diese eher nicht gewürdigt.

2. Gott als Geheimnis der Welt und der apokalyptische Wundercharismatiker Jesus

Beide Fehlstellen bei Bultmann sind nach ihm, sozusagen in der späten Schülergeneration Barths und Bultmanns, bearbeitet und zu weiterführenden Thesen geformt worden.

1. Um mit der Frage nach dem religionsgeschichtlichen und theologischen Stellenwert der Wunder zu beginnen und damit dem akademischen Ort Heidelberg die Reverenz zu erweisen, ist hier an Gerd Theißens Habilitation von 1972 zu erinnern. Er erkennt als eines der wesentlichen Charakteristika des historischen Jesus die singuläre Verbindung zweier geistiger Welten: einmal dem apokalyptischen Ungenügen an dieser Welt samt der Erwartung der „universalen Heilszukunft“⁹ einerseits und andererseits der präsentischen Heilvermittlung durch die Wunder. Diese Verbindung sieht Theißen bei keinem anderen antiken Wundercharismatiker bzw. umgekehrt bei keinem damaligen Apo-

⁶ A.a.O., 147.

⁷ A.a.O., 146. Vgl. zur Kritik Ullrich Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, Bd. II, Neukirchen-Vluyn 1990.

⁸ Wie auch anders. Jede Wissenschaft rezipiert die Erkenntnisse der universitären Nachbarn erst mit Zeitverzögerung – oft der einer Generation.

⁹ Gerd Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten* (StNT 8), Gütersloh 1974, 274.

kalyphtiker gegeben. „Modifiziert wird somit beides: der Wunderglauben durch seine eschatologische Aufwertung, die apokalyptische Abwertung der Gegenwart durch den Wunderglauben. Die Wunder sind ‚allemal schon neuer Himmel, neue Erde im Kleinen.‘“¹⁰ Damit werden bei Theißen die Wunder in einer notwendigen Weise – zwar nicht zu einem Gottesbeweis, der sind sie auch im Neuen Testament nicht – wohl aber zum Anspruch Jesu gerechnet. Dennoch bleiben bei Theißen und seiner Schülerin Annette Merz Wort und Wunder, der Prophet, Lehrer, Dichter auf der einen und der Heiler auf der anderen Seite deutlich getrennte Kapitel ihrer Darstellung und zwei sachlich verschiedene Komplexe.¹¹ Die These vom apokalyptischen Wundercharismatiker wäre für mich noch überzeugender, wenn Verkündigung und heilendes Handeln deutlicher aufeinander bezogen, ja als ineinander verwoben nachgewiesen werden könnten.

2. Für eine zweite Entwicklung möchte ich exemplarisch die nahezu lebenslange Bemühung von Eberhard Jüngel, die Sprachformen zu beschreiben, nennen, in denen Gott zu Wort kommen und sachgemäß verstanden werden kann. Von seiner Dissertation „Paulus und Jesus“ von Anfang der 1960er Jahre über die – Mitte der 1970er mit Paul Ricoeur gewagten – Versuche über „Metaphorische Wahrheit“ bis zu seinem opus magnum „Gott als Geheimnis der Welt“ zieht sich dieses Thema wie ein roter Faden durch das Werk des Tübingers. Es zeigt sich von Anfang an, dass manche (nicht alle) Deutungen von gleichnishafter Rede durch Adolf Jülicher (reichlich 50 Jahre zuvor) insofern verfehlt waren, als Gleichnisse und Metaphern nicht zu rein pädagogischen Zwecken gemeint sein und auf einen Lehrsatz bzw. eine Satz Wahrheit reduziert werden können. Sie sind also keineswegs uneigentliche und damit ersetzbare Rede. (Immerhin zeugen noch Jüngels pointierte Sätze wie „Der Anfang hat es in sich“ zum Gleichnis vom Senfkorn,¹² wie anregend Adolf Jülicher und Ernst Fuchs Versuche waren, die Pointen der Gleichnisse Jesu treffend zu formulieren). Mit Paul Ricoeur und vielen anderen hat sich eine – hier nicht darstellbare – Vielfalt der Bemühungen um die aufdeckenden, unverwechselbar kreativen Potenzen metaphorischen Redens im letzten halben Jahrhundert ergeben. Das konnte und musste verbunden werden mit einer differenzierten Sprachphilosophie in praktischer Absicht, für deren Anfänge Karl Bühlers klassisches Werk „Sprachtheorie“ zu nennen wäre. Dabei ist wissen-

¹⁰ Gerd Theißen/ Annette Merz, *Der historische Jesus*, Göttingen 1996, 279; unter Aufnahme eines Zitats von Bloch.

¹¹ Vgl. a.a.O., § 10 bzw. §§ 9.11.12.

¹² Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus*, Tübingen 1986, 153 zu Mk 4,30-32 par.

schaftsgeschichtlich schon beachtlich wie hermeneutische Theologie, die streng bei ihrer Aufgabe blieb, im befruchtenden Austausch mit den universitären Nachbarn bleiben und zugleich Maßstäbe für kirchliches Reden formulieren konnte.

Dennoch blieb Jüngel, wenn ich recht sehe, bei seinem Ansatz aus „Paulus und Jesus“, bewusst nicht nach den Hörern zu fragen. Er wollte nicht in den klassischen Fehler deutsch-christlicher Theologie verfallen, die Botschaft von der freien Gnade Gottes von dem Vorverständnis und den Intentionen der Hörer abhängig zu machen. Er erklärte die Gleichnisse zu einer Form der Selbstoffenbarung.¹³ Er teilte damit eine auch in der sprachästhetischen Debatte vertretene Position, nach der man ein Kunstwerk nach der vermuteten oder wirklichen Wirkung auf den Hörer nicht interpretieren und beurteilen dürfe. Zugleich blieb auch Jüngel bei einer klaren Trennung von Wort bzw. Verkündigung einerseits sowie dem heilenden Handeln Jesu andererseits. Die „nahe Zukunft der Gottesherrschaft“¹⁴ ist die Nähe des Wortes. Die Frage, ob und wie die Gleichnisse Jesu auf den Hörer gewirkt haben, wird für die ethischen Konsequenzen verfolgt,¹⁵ aber nicht für das unmittelbare Miteinander von Sprecher und Hörern der Gleichnisse selbst. Es wäre für mich überzeugender, wenn die Nähe Gottes, die Jesus repräsentierte, auch in seinen offensichtlich spürbaren Folgen für die Umgebung des Predigers aus Nazareth nachgezeichnet werden könnte.

3. Eine Zwischenbemerkung

Die säuberliche Trennung zwischen Wundertätigkeit Jesu, die inzwischen durch die Zunft in ihrer Historizität etwas optimistischer beurteilt wird als bei Bultmann, und seiner Predigt hat für mich ihr Analogon in der schieflich-friedlichen, z.T. eher praktizierten als reflektierten Trennung zwischen Diakonie, Theologie und verfasster Kirche. Ich will ihre verschiedenen Organisationsformen, die nicht immer harmonisch miteinander kooperieren und sich nicht immer gut ergänzen, nicht in diesem Vortrag erörtern und problematisieren. Die institutionelle Differenz hat und behält ihr relatives Recht in einer Gesellschaft, die viele soziale Lösungen institutionalisiert und damit professionalisiert hat, die aber auch an das Ende der Spezialisierung und Professionalisierung stößt. Doch frage ich mich, ob nicht die Schnittmenge zwischen be-

¹³ Christoph Kähler, *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie*, Tübingen 1995, 7 ff.

¹⁴ Eberhard Jüngel, *Paulus und Jesus*, 181.

¹⁵ Vgl. a.a.O., 195, 197 ff.

ruflicher sozialdiakonischer Hilfe durch die Institutionen der Diakonie und der Arbeit in der Gemeinde oft viel größer ist, als es von beiden Seiten gelegentlich zu sehen ist.

Vieles von dem, was ich meine in Bezug auf die klinische Seelsorge gelernt zu haben, ist erprobt, gelernt und erforscht worden in den Überschneidungsbereichen von akademischer Theologie, Gemeindedienst und Diakonie, ohne dass die ersten Vertreter sofort eine offizielle Heimat dort oder dort gefunden hätten. Diese Überlegungen, Übungen und Institutionen sind erst langsam eingewandert in die drei traditionellen Institutionenfelder von Kirche, Diakonie und Theologie.

4. Diakonisch-therapeutisches Wort

Die eigentliche These, die ich selbst nach diesem forschungsgeschichtlichen Vorlauf versucht habe zu etablieren, lautet kurz und knapp: Wort und Handeln Jesu sind so weit, wie es oftmals dargestellt wurde, nicht auseinander. In den Gleichnissen Jesu liegen auch nicht nur kleine Kunstwerke, poetische Bildungen vor, die auf dem damaligen kulturellen Hintergrund von einigem Neuheitswert waren und vor allem als ästhetische Gebilde zu interpretieren wären. Sie sind auch nicht allein von der Situation der Hörer abstrahierende Verkündigung der Herrschaft Gottes. Ziemlich sicher stellen sie ebenfalls keine Polemik dar, wie es Joachim Jeremias darstellte. Auch der akademische Diskurs als Modell der Kommunikation durch Gleichnisse zwischen Jesus und den Pharisäern nach Habermas'schen Diskursparametern, wie es Edmund Arens vorschlug, scheint mir als Parallele eher weit hergeholt.

In den Gleichnissen Jesu handelt es sich m.E. dagegen um wirksam gewordenen Wort, eingreifend heilendes Wort, wenn Sie so wollen, diakonisches Wort. Die Gleichnisse waren nach dieser These Höhepunkte und Lösungen schwelender, z.T. langwieriger Konflikte und Problemlagen. Sie waren konkrete Hilfestellungen, neue Perspektiven auf Gott, Mensch und Welt zu gewinnen. Sie sind wiederholt und weitergegeben worden, weil sie sich als Lösungen, Orientierungen zu neuem Leben, bewährt hatten.

Wenn die Kommunikation zwischen dem Gleichniserzähler und seinen Hörern mit einem Modell umschrieben werden soll und kann, dann spricht vieles dafür, sie als Therapie zu beschreiben. Denn sowohl im therapeutischen Gespräch heute wie in der Gleichnisverkündigung damals ist in einem oft wenig bekannten Ausmaß bildhafte Rede als heilendes Wort, als Knoten der Veränderung zum Besseren, zur Therapie zentral und unverzichtbar.

Über die Verwendung von Poesie, poetischen Formen, Märchen und gleichnishafter Rede in der Therapie gibt es eine Fülle von Untersuchungen,

die ich hier nicht einmal ansatzweise referieren kann. Sie zeigen aber eine Koinzidenz von sprachwissenschaftlichen, psychotherapeutischen und praktisch-theologischen Ansätzen, die als Analogon und Fragestellung auch in der Exegese zu berücksichtigen sind.

Als einzelne historische Momente der Ähnlichkeit lassen sich folgende Faktoren nennen: Das Verhältnis zwischen Therapeuten und Patienten bzw. Jesus und seinem „Publikum“ ist als asymmetrisch zwischen Hilfsbedürftigem und Helfer zu beschreiben. Das mehr oder weniger gerichtete Hilfsverlangen bzw. die Hilfsbedürftigkeit (der Leidensdruck) einerseits und das Orientierungsangebot andererseits erlauben, dieses therapeutische Gefälle zu erkennen.

Voraussetzung der therapeutischen Lösung ist eine wahrnehmbare Empathie des Sprechers, die sich in der einführenden Aufnahme und Beschreibung der Situation der Hörer manifestiert und damit eine vorlaufende Verständigung zwischen Sprecher und Hörern voraussetzt. Vermutlich werden auch Kategorien, Erfahrungen und Sprache der Hörer in den Lösungsvorschlägen verwendet.

Offene Metaphern bzw. offene Gleichnisse, die eben nicht durch eine lehrhafte Deutung schulmäßig festgelegt werden, fordern das Mitdenken, ja ein Meditieren des Hörers; heben also auf seine Aktivität zum Gelingen des Prozesses der Neuorientierung ab.

Die kreativen, für die Hörer überraschenden und aufdeckenden Momente sind im Sinne einer Intervention bzw. eines Lösungsvorschlages zu beschreiben. Das bedeutet: Sie sind der erkennbare Versuch, zunächst für die konkreten Hörer neue Perspektiven in das Gespräch einzubringen, die Erlebensweisen verändern sollen und daraufhin (erst) Verhaltensweisen zu verändern erlauben.

Das Bild vom Arzt bzw. Heiler, also Therapeut, hat dabei den Vorteil, dass es eine Rolle aufnimmt, die selbst in die Nähe eines biblisch verwendeten christologischen Titels rückt (ἰατρός Mk 2,17 par.) und eine – gemeinhin mit den Gleichnissen nicht verbundene – Praxis Jesu aufgreift.

5. Ein Beispiel: Das Gleichnis von der verlorenen Drachme Lk 15,8-10

Das Gleichnis von der verlorenen Drachme steht häufig im Schatten seines Zwillinges Lk 15,3-7. *(8) Oder welche Frau, die zehn Drachmen besitzt, wird, wenn sie eine Drachme verliert, nicht ein Licht anzünden und das Haus fegen und sorgfältig suchen, bis sie sie gefunden hat? (9) Und wenn sie sie gefunden hat, ruft sie die Freundinnen und Nachbarinnen zusammen und sagt: Freut euch mit mir, denn ich fand die Drachme wieder, die ich verloren hatte. (10) So, sage ich euch, wird Freude sein vor den Engeln Gottes über einen jeden Sünder, der Buße tut.*

Von der Form her steht das Gleichnis zwischen den besprechenden und den erzählenden Texten, also in der Mitte zwischen Gleichnis und Parabel. Einerseits wird das beteiligte Urteil: „So ist es! So macht es jede Frau!“ durch die einleitende Frage „Ἡ τις γυνή δραχμῆς ἔχουσα δέκα“ provoziert, andererseits erleben die Hörer die Spannung mit: „Wird die Suche Erfolg haben?“ Sie sind darum dann auch Teilnehmerinnen der fröhlichen Nachbarschaftsrunde.

Besonders wichtig für dieses Gleichnis dürfte die wirtschaftsgeschichtliche Erläuterung sein. Denn bis in die neuere Exegese hinein hat die Übersetzung von „δραχμῆ“ mit „Groschen“ irreführend gewirkt. In einer Zeit, in der das Geld andere Funktionen als heute hatte, sollte man bei dieser Münze nicht so sehr an Zahlungsmittel eines womöglich täglichen Geschäftsverkehrs denken, erst recht nicht an Groschen. Die zehn Drachmen dürften den gesamten pekuniären Besitz dieser Frau darstellen und dienen also als Brautschatz und Notgroschen in einem. Es handelt sich bei dem Geld in unserem Gleichnis also um die Funktion des Wertaufbewahrungsmittels, das gerade nicht für den Umlauf bestimmt ist, sondern möglichst unangetastet bleiben muss. Die üblichen Vergleiche mit verlorenen Geldbörsen sind demzufolge irreführend. Analog wäre eher ein verloren gegangener kostbarer Familienschmuck.

Dass der Text zu Beginn die Zahl zehn nennt, ist keineswegs zufällig oder nebensächlich, sondern bedeutet, dass das Problem, das sich den Hörern darstellt, nicht nur im Verlust eines für die Frau relativ bedeutenden Geldbetrages besteht. Vielmehr ist die Zusammengehörigkeit einer Ganzheit ähnlich wie bei der Relation „1 : 100“ in den Versen 4-7 gestört. Die folgenden Aktionen zum Auffinden der Münze, malen – wie häufig gesehen – das fensterlos dunkle, einräumige Haus der kleinen Leute aus, das auch am Tage mit einem Leuchter erhellt werden muss und Ziegel- oder Felsboden hat, auf dem die Münze klirren kann. Dass Συγγάροντέ μοι ein Fest mit Bewirtung meint, scheint wohl mehr eine Forschungslegende zu sein. Als Forum für die Freude der Frau (am Brunnen?) werden Freundinnen und Nachbarinnen (aber nicht Familienangehörige) benannt. Zur Mitfreude werden sie aufgefordert mit einer Bemerkung, die zum Anfang der kleinen Inszenierung zurücklenkt: Die Freude bezieht sich auf die bestimmte Münze (τῆν), die verloren war, und damit auf die wiederhergestellte Vollzahl des Besitzes.

Die Pointe auf der Bildspenderseite muss insofern von der landläufigen Interpretation verschieden sein, als sie sich nicht nur auf das Einzelstück beziehen kann, sondern die gemeinsame Freude am wiederhergestellten Ganzen betrifft.

Auf der Suche nach einem Kontext, in dem eine solche Geschichte wirkte, muss zunächst nach einer Situation gefragt werden, in der ein Ganzes zur Disposition stand.

Wenn die Pointe nicht nur auf die Rettung einzelner zielte, sondern auf die Wiederherstellung einer durch Verlust zerstörten Ordnung, dann ist der Hintergrund dieses Gleichnisses zur Zeit Jesu dort zu suchen, wo die Einheit aller damals in Frage stand. Als Bezug bietet sich die (nicht nur) im zeitgenössischen Judentum wirksame Tendenz zur Ausgrenzung und Schismatisierung aller derer an, die nicht zur eigenen Gruppe gehörten. Das Konzept zur Lösung der jüdischen Krise war von Bewegung zu Bewegung verschieden, enthielt aber an vielen Stellen bis hin zur Jesusbewegung selbst exklusive Elemente, nach denen nur in der eigenen Gruppe und durch ihr Rezept das Heil zu erlangen war. Die Ordnung Gottes, unter welchem Namen sie auch immer figurierte, konnte nach einem verbreiteten Muster nur so hergestellt werden, dass die Sünder, die Unreinen, die Kollaborateure, die Feinde des Tempels, die Gesetzesverächter, die Unversiegelten, Uneingeweihten usw. entfernt bzw. ausgeschlossen wurden. So traf das Gleichnis auf die latente Bereitschaft der Hörer zur Abgrenzung, ohne dass diese einer bestimmten Gruppierung allein zugerechnet werden dürfte, eine Bereitschaft, die auch in die synoptische Tradition Eingang fand: Mt 12,30; Mt 22,14 u. a.

So stellt sich die Pointe auf der Bildempfängerseite so dar: Der Gleichniserzähler nimmt das Sprachspiel seiner Gesprächspartner auf und bestätigt es zunächst: Gott will Ordnung haben (vgl. 1. Kor 14,33). So weit – so gut. Aber Gottes Heilsordnung – im Unterschied zu dem sonst weit verbreiteten Paradigma – ist auf Integration angelegt und erst dann erreicht, wenn das Ganze als Ganzes wiederhergestellt ist. Heil im Sinne der Gottesherrschaft, von der der Text wohlweislich nicht spricht, die er aber sehr wohl meint, ergibt sich erst in und mit der gemeinsamen Freude über die Heimholung auch des letzten Verlorenen.

Besonders überraschend wirkt die Pointe, weil in diesem Gleichnis die Hausordnung einer eher armen Frau als Analogie für die Ordnung Gottes genutzt wird eine Verletzung von Konventionen der gebräuchlichen Metaphern für göttliches Handeln, die bis heute gelten. Üblich war die Metapher „König“ für Gott.

Die Hörer werden zu einem Wechsel ihres latent zwanghaften Denkens und Handelns mit dem leisen Zwang der Plausibilität angeregt. Sie sollen die Trennung von anderen unzuverlässigen „Elementen“ der im Hinblick auf Gott definierten Gemeinschaft als eigenen Verlust empfinden, in der Perspektive Gottes denken lernen und die Freude an der Rückkehr eines Verlorenen in die

von Gott bestimmte Gemeinschaft mitempfinden. Sie wird für so selbstverständlich gehalten, wie die Mitfreude der Nachbarinnen. Ein direkter Appell ist damit zunächst nicht verbunden, sondern eine Veränderung des Blicks, die aus sich heraus zu neuen Verhaltensweisen führen dürfte.

Eine solche Gleichnisdeutung bedarf eines Kontrollvorgangs, da im Laufe der Überlieferung nur der Kern, also das Gleichnis, aber nicht sein ursprünglicher Kontext tradiert wurde. Als Kontrollgröße bietet sich die Logienüberlieferung an. So lassen sich für diese Deutung von Lk 15,7ff. einige Parallelen in der Jesustradition aufweisen. Am nächsten scheinen die Texte zur Feindesliebe Mt 5,43-48 par. in Paränese und Begründung dem so verstandenen Gleichnis zu kommen. Sachliche Berührungen ergeben sich auch zu den Warnungen vor Ausgrenzung wie Mt 7,3ff., Lk 18,10-14a oder der Mahnung zur Vergebungsbereitschaft Mt 18,21f par. bzw. zur Toleranz gegenüber dem fremden Exorzisten Mk 9,38-40.

Wie sich diese Art von Exegese in der Predigt umsetzen lässt möchte ich an Auszügen einer Predigt, die ich am 20. September 2003 in Eisenach zum Ökumenische Stadtkirchentag gehalten habe, zeigen:

Ich möchte Ihnen eine Geschichte erzählen – aus alter Zeit! Der Mann könnte Uri heißen haben. Er machte sich Sorgen – um seine Familie, sein Volk, das ganze Land. Die Welt um ihn herum wurde immer schlimmer, nichts wurde besser. Die guten alten Zeiten – sehr weit weg. Wenn er sich die Jugend ansah, dann trugen die Kleider, bei denen hätten sich früher sogar die Bettler geschämt. Wenn er seine ehemaligen Schulkameraden traf, dann gaben die ihren Kindern fremdländische Namen wie Pferderrarr oder Mannskerl, keine einheimischen, frommen, hergebrachten, wie Gottfried oder so. Und ob seine Brüder und ihre Frauen zu Hause wirklich die Gebote – auch die vielen, kleinen über das saubere, das richtige Essen – einhielten, da war er sich gar nicht sicher.

Wenn er sich im Lande umsah, dann machten sich da die Ausländer breit. Sie hatten jetzt die Macht. Aus dem Westen waren sie gekommen und sprachen ganz anders. Aber ihr Geld hatten sie mitgebracht. Klar, dass die in Gottes eigenem Land nicht zu den wahren Gottesdiensten gingen, sondern zu den falschen. Vor allem aber besuchten sie das Theater und die Sportarena, statt sich zu bilden und in der Bibel zu lesen.

Uri hatte nur etwas Freude an seinen eigenen Kindern und an ein paar wenigen Freunden. Die konnten noch unterscheiden zwischen dem, was Gott geboten und was er verboten hatte. Sie lehnten alles Fremde und vor allem alle fremden Götter und Gebräuche ab. Am liebsten wäre Uri mit ihnen ausgezogen, hätte ein eigenes Dorf, irgendwo am Rande der Wüste gegründet, damit

die Kinder und Enkel nicht dauernd diese Standbilder mit nackten Frauen oder Männern sehen müssten. Ja, am liebsten wäre es ihm gewesen, wenn Gott endlich wieder Pech und Schwefel regnen lassen würde wie damals in Sodom und Gomorrha. Aber nein, den Heidenkindern ging es besser als seinen eigenen; die unsicheren Brüder machten glänzende Geschäfte; ihm selber aber ging es wirtschaftlich gar nicht gut. Müsste da Gott nicht endlich mit Blitz und Donner eingreifen, die Guten von den Bösen trennen? Wäre es nicht endlich an der Zeit, dass wieder Ordnung einkehrt und klare Trennung?

Uri wandte sich mit seinen Gedanken an einen heiligen Mann. Der kam gerade durch sein Dorf. Viel Gutes hatte er von ihm gehört, auch schon sehr strenge Predigten, Predigten vom kommenden Gottesgericht. „Jeschua“ sagte er, (oder „Jesus“?) „wann wird Gott endlich eingreifen und Ordnung machen? Wann wird er uns von den Fremden befreien und auch in unserem Volk aufräumen und sauber machen?! Das ist doch alles nicht mehr zum Aushalten. Wann kommt das große Reinigungsgericht?“ Der Wanderer schaute ihn ernst an: „Du hast recht. Es ist vieles in Unordnung in unserem Land. Deine Sehnsucht nach klaren Verhältnissen kann ich gut verstehen. Du möchtest wissen, woran du mit Gott bist. – Ja, es stimmt. Gott will Ordnung und er wird Ordnung machen. Darauf kannst du dich verlassen. Aber überleg mal einen Moment, was ist das für eine Ordnung? Denk mal an deine Frau zu Hause. Wenn sie etwas Kostbares – etwas, was ihr wichtig ist, zum Beispiel einen Teil von ihrem Brautschatz – wenn sie davon ein Silberstück verloren hat, schließt sie dann den Rest in die Truhe? Reicht ihr dann die sichere Verwahrung des Restes? Das wird doch wohl anders sein: Sie macht sauber und kehrt bis in die letzte Ecke, und sie wird dabei Licht brennen lassen, solange bis sie alles wieder zusammen hat, den ganzen Schatz ihrer zehn Silbermünzen. Ordnung ist erst wieder, wenn alles an seinem Platz ist. Gott ist wie eine gute Hausfrau. Er hat erst Ordnung in seinem Haus, wenn alles, was ihm wichtig ist, an seinem angestammten Platz ist.“ Uri fragte zurück: „Meinst du wirklich? Wie bei mir zu Hause, wo nichts fehlen darf?“ „Ja“, erhielt er zur Antwort, „denk mal drüber nach!“

Uri hat darüber nachgedacht, er hat die Geschichte von Gottes Ordnung, die wie die Ordnung einer guten, sorgsamen Hausfrau ist, lange bedacht. Darf man Gott wirklich mit einer Frau vergleichen? Darf man sein Reich mit einer kleinen dunklen Bauernkate vergleichen? Und vor allem: Gehören wirklich alle Menschen dazu? Ist es nicht doch besser, in so schweren Zeiten die Reihen fest zu schließen und mit wenigen Getreuen sich abzuschotten vor den vielen unsicheren Kandidaten?

Er hat die Geschichte schließlich immer wieder erzählt, wenn ihn Freunde und Verwandte fragten: „Mensch, Uri, du hast dich ja mächtig gewandelt. Früher hast du uns alle immer misstrauisch beäugt, hast immer deinen Glaubenszollstock hervorgeholt und geprüft, ob wir denn Gottes Gnade auch verdienen. Und heute, da gefällt dir uns viel besser. Du bist so ansteckend fröhlich und so geduldig mit Anderen, Fremden. Wie kommt das nur?“

Die Geschichte von Uri und seinen Freunden, auch den neuen und denen, die aus dem Westen gekommen waren, hat viele Fortsetzungen, 2000 Jahre lang. Was von ihr blieb, war die ansteckend schöne Geschichte von Gottes Hausfrauenordnung, die finden sie im Evangelium nach Lk 15,8-10.

6. Zu den Inhalten des therapeutischen Redens in den Gleichnissen Jesu

Dieses eine Beispiel müsste nun durch weitere und tendenziell deutlich unterschiedene Texte und ihre Interpretation vertieft werden. Dies kann ich hier nicht leisten. Immerhin stellt sich ja die Frage, ob sich, wenn in Lk 15 ein anankastisches Sprach-, Denk und Verhaltensmuster verändert wird, nicht auch andere Grundformen der Angst als therapeutisches Ziel des Gleichniserzählers Jesus ausmachen lassen. M.E. lässt sich ohne Gewaltsamkeit an den Texten nachweisen, auf welche möglichen Gestalten der Angst (bzw. der Sünde) sie eingehen:

Während einige Gleichnisse – wie gesagt – sichtlich ein eher zwanghaftes, sich abgrenzendes Sprach- und Denkspiel aufzuheben suchen, scheinen andere einen realitäts- und d.h. leidensfremden Willen zum Engagement mit der ungeschminkten Wirklichkeit der Nachfolge zu konfrontieren. Ich interpretiere das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden bzw. Talenten, das sich bis in die letzten Kommentare hinein als eine „*crux interpretum*“ erweist, als die Konfrontation eines Nachfolgewilligen. Dem wird am Beispiel einer Bande, die als Minimum kriminellen Verhaltens die verbotenen Zinsen fordern kann, verdeutlicht: Die Nachfolge kann gesetzeswidriges Verhalten erfordern. Dazu wäre als Logion die unerträgliche Forderung: „Lass die Toten ihre Toten begraben!“ (Mt 8,22 par) zu stellen.

In weiteren Texten scheint sich der Sprecher vor allem denen zuzuwenden, die an sich und aller Welt verzweifeln und nur noch nach jener kommenden Katastrophe Heil erwarten mögen, u.U. also schizoide Züge aufweisen. In dieser Richtung verstehe ich etwa das Gleichnis vom Senfkorn und den Chancen des Anfangs. Endlich lässt sich wohl auch die Hinwendung zu denen erkennen, die an sich und ihrer eigenen Erfolglosigkeit verzweifeln und zugleich dabei von Gott nicht hoch genug denken können, so dass dabei der isolierende

Abstand zwischen Mensch und Gott eine heilvolle Beziehung faktisch nicht erlaubt. Mit aller Vorsicht könnten solche Gefühls- und Denkstrukturen depressiv genannt werden. Am deutlichsten scheint Lk 11,5-7 Gott als einen zu zeigen, zu dem Menschen zu jeder Tages- und Nachtzeit und mit allem kommen können – wie zu einem vertrauten Nachbarn. Schließlich könnte man die Aufforderung zum Durchhalten auf einen hysterischen Charakter beziehen. Dabei ist die soeben geübte Beschränkung auf vier Grundformen der Angst nach Riemann weder als Generalschlüssel für die Gleichnisauslegung noch als exklusive Zusammenfassung aller Menschen in jeweils eine bestimmte Gruppe gemeint, auch nicht als Beschreibung eines antiken Vorläufers moderner Medizin in dem bekannten reduktionistischen Sinne des „Nichts-weiter-als...“. Riemanns Schema ist mit Sicherheit nur eine didaktische Differenzierung der einen Grundangst, die in der „Bedrohung der Integrität und der Unversehrtheit des Individuums“ (Eagle) liegt.¹⁶

Es soll vielmehr nur mit ihrer Hilfe aufgewiesen werden, dass die Reduzierung der Botschaft der Gleichnisse auf eine schlichte Alternative zwischen „Leben gewinnen oder Leben verlieren“ den beschreibbaren Reichtum dieser Texte verschleudert und den anscheinend sehr differenzierten Umgang Jesu mit seinen Mitmenschen auf das Entweder-Oder gewisser Prediger reduziert. Die von Riemann beschriebenen Ängste oder andere ähnlich griffige (und ähnlich angreifbare) Schemata könnten für uns ein nützliches Instrument sein, mit unseren begrifflichen Mitteln die *Verschiedenartigkeit* und *Wirksamkeit* der Gleichnisse zu rekonstruieren. An sie zu binden ist die Bedingung vom Gleichniserzähler als Therapeuten nicht.

Denn verschiedene Formen der Angst lassen sich keineswegs kategorial auf jeweils eine Menschengruppe beschränken, sondern beschreiben wohl Grunderfahrungen der Unbehautheit, die trotz ihrer Differenzierung keinem Menschen fremd sein müssen. So müssen auf solche Weise befragte und gedeutete Gleichnisse keineswegs zu Spezialmedikamenten verkümmern, die in besonders definierten Situationen, für bestimmte klinische Bilder gebraucht wurden und wirken dürften bzw. wirksam sind.

Allerdings verweist die Bearbeitung und Veränderung der Gleichnisse darauf, dass ihre ursprünglich überraschende Plausibilität im Lauf der Tradition verloren geht. Bei der fünften Erzählung derselben Geschichte ist die Pointe eben nicht mehr so überragend wie beim ersten Mal. Dass die Prediger dann

¹⁶ Christoph Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie, 54.

andere Züge der Metaphern und Gleichnisse homiletisch nutzen, kann nur der schelten, der einem historistischen Purismus frönen will.

Die eigentliche Frage an uns bleibt, wie und wo wir – angestoßen von diesem begnadeten Erzähler und Poeten – die Bilder unserer Zeit finden, die lange Abhandlungen und Kanzelerörterungen auf den springenden Punkt bringen, der die Verständigung mit den Hörern signalisiert, ihnen eine neue Perspektive eröffnet und so zum Leben hilft – in einer Verkündigung, die Heilung herbeiführt.

7. Fazit

Es ist, so hoffe ich, ausdrücklich und indirekt deutlich geworden, dass ein solcher exegetischer Ansatz, der nach dem therapeutischen Handeln in und mit den Gleichnissen Jesu fragt, nicht im luftleeren Raum entstanden ist. Er hat beschreibbare Voraussetzungen innerhalb der „universitas litterarum“, etwa die hier nicht im Einzelnen zu behandelnden Sprechakttheorie, die diese aufnehmende Philosophie des kommunikativen Handelns nach Habermas, bibelwissenschaftliche und religionsgeschichtliche Überlegungen, aber im Entscheidenden auch die Einsichten der im Grenzbereich zwischen Theologie, Kirche und Diakonie entstandenen und rezipierten Seelsorgebewegung.

Ich wünsche dem Diakoniewissenschaftlichen Institut, denen die dort forschen und lehren, studieren und sich weiterbilden, aber auch den Vertretern der Trägereinrichtungen, die stete Neugier, die die klassischen Disziplinen und Institutionengrenzen immer wieder aufbricht, um neue Felder des gemeinsamen Interesses zu beobachten, zu reflektieren und so neue Praxis zu stiften.

FRITZ LIENHARD

**Leiden tragen, teilen und überwinden.
Christologische Grundlagen der Diakonie**

Fünfzig Jahre Diakoniewissenschaft in Heidelberg, das ist eine kurze Zeit, auch wenn diese Spanne so ziemlich einem wissenschaftlichen Leben entspricht. Schließlich hat die Diakonie eine fast 2.000-jährige Geschichte. Aber was in dieser kurzen Periode zum Vorschein kommt, hat gewissermaßen paradigmatischen Charakter. Die Untersuchungen und Überlegungen in dieser Zeit stehen nämlich stellvertretend für das Nachdenken über Diakonie zu allen Zeiten und an vielen Orten.

Ein Ergebnis dieser fünfzig Jahre, das auffällt, wenn man diese Geschichte als Außenstehender studiert, ist die Breite des Faches „Diakoniewissenschaft“. Es beginnt in der Christologie, hat seinen Ort in der praktischen Theologie und mündet in sozialetische Betrachtungen aus, wobei die diakonischen Erfahrungen als solche ihren menschlichen und christlichen Wert haben, gleichzeitig aber auch sozusagen als Laboratorien für gesellschaftsrelevante Aussagen dienen.¹

In meinem heutigen Beitrag möchte ich mich auf die christologische Seite konzentrieren. Der Hauptgedanke, den ich entfalten möchte, ist folgender: Die Beziehung zwischen Diakonie und Christus kommt daher, dass der Weg Jesu Christi aus seiner eigenen Dynamik heraus zur Begegnung mit dem Übel führt. Dieser Gedanke geht zusammen mit dem anderen: Diakonie als Dienst des Menschen und Begegnung mit der Not beruht auf der Möglichkeit, Leiden zur Sprache zu bringen, und diese Möglichkeit wird geschenkt mit dem Wort des Kreuzes. Deswegen gehören Diakonie und Christologie zusammen. Die Trennung von beiden kann – für beide – nur schädlich sein.

Ihre Haltung dem Übel gegenüber wäre also sozusagen der gemeinsame Horizont von Diakonie und Christologie. Der Begriff „Übel“ ist natürlich sehr breit gefasst. Im klassischen Sinne versteht man darunter Sünde, Tod und Teufel. Im Folgenden werde ich den Teufel auf sich beruhen lassen; statt-

¹ Von daher ist es nicht verwunderlich, dass die verschiedenen großen Gestalten der Diakoniewissenschaft sich innerhalb des Faches spezialisieren mussten, so dass zum Beispiel Paul Philippi sich mehr auf die Christologie konzentrierte, Theodor Strohm eher auf die Sozialethik.

dessen möchte ich meine Überlegungen auf das die Diakonie veranlassende Phänomen beziehen, nämlich auf das Leiden, das ich von vornherein als ein Übel bezeichne. Diese Beziehung kann natürlich nur durch eine konzeptionelle Übertragung hergestellt werden.

Bei dem Versuch, eine christlich-diakonische Haltung dem Leiden gegenüber zu explizieren, müssen zunächst verschiedene mögliche Positionen diskutiert werden, um dann die Eigenart der christlichen Haltung und schließlich die diakonischen Konsequenzen zu erörtern.

I. Leid rechtfertigen oder verweigern

Wie oft in der Theologie scheinen wir zunächst in einem Gegensatz gefangen zu sein, nämlich in dem Gegensatz zwischen der Rechtfertigung des Leides und seiner Verweigerung. Lange galt es als Weisheit, dass der Mensch das Leiden annehmen soll, weil es seinen Sinn in der kosmischen Ordnung hat. Im Gegenzug wurde der Gedanke stark gemacht, dass das Leiden sinnlos sei und dass folglich der Mensch mit seinem Streben nach Glück und vernünftiger Weltgestaltung gegen jedes Übel Recht hat und sich durchsetzen soll.

1. Das Recht der Welt

Das Leiden wird gerechtfertigt durch den Stoizismus und die Theodizee. Wir reduzieren diese Haltungen auf ihre Hauptzüge.

Stoizismus

Für den Stoizismus ist der Kosmos in Ordnung. Es ist also unmöglich, die Welt zu verändern. Sie ist als solche gut. Wenn man glücklich sein will, muss man die eigene Haltung dieser Welt anpassen. Es geht daher darum, die Welt und die Leiden, die damit zusammenhängen, nicht bis in das Innere der Seele eindringen zu lassen. Vor allem soll der Stoiker auf die Lust der Welt gegenüber verzichten, damit er auch nicht an ihr leidet. Von dieser Sicht aus werden die Dinge in ihrer Bedeutung für das menschliche Leben entwertet. Der Philosoph muss gleichermaßen darauf achten, nicht von anderen Menschen abhängig zu werden. Die Stoiker glauben schließlich auch, dass sie zur richtigen Haltung Gott gegenüber gelangen, indem sie die göttliche Ordnung anerkennen und jeden Gedanken an Auflehnung ausschließen.

Kritisch sind vor allem drei Fragen zu stellen: Ist Verzicht auf das Begehren nicht Verzicht auf das Leben? Läuft es nicht darauf hinaus, dass der Stoiker das Leben meidet, um sich nicht seinen Unwägbarkeiten auszusetzen? Daher wäre das Ziel des Stoizismus nicht Glück, sondern Beherrschung. Die zweite Frage ist typisch modern: Ist die Welt nicht eher zu verändern als anzuneh-

men? Geht es nicht darum, gemeinsam die Lebensbedingungen zu verändern, um glücklicher zu werden und nicht zu leiden? Und schließlich, verbietet der Stoizismus nicht die Klage und macht damit jede Trauerarbeit unmöglich?

Theodizee

Die zweite Art, mit dem Leiden umzugehen, hat mit dem Begriff „Theodizee“ zu tun. Es geht darum, die Gerechtigkeit Gottes zu beweisen. Der klassische Vertreter dieser Haltung, der Philosoph Leibnitz, schlägt eine synthetische Betrachtung der Welt vor, die darin besteht, dass man jede einzelne Wirklichkeit in ihrem Zusammenhang sieht. Wenn also diese Welt als Ganzes gesehen wird, erscheint sie als Schöpfung Gottes und muss daher als die beste mögliche Welt betrachtet werden. So kann man im Leiden mit Hilfe von Meditation „rester content“, zufrieden bleiben.

Die Konzeption von Leibnitz wurde bald als ein Versuch durchschaut, das Übel gedanklich zu eliminieren. Konnte man „zufrieden bleiben“ angesichts des Erdbebens von Lissabon, kann man die Harmonie der Welt feiern nach Auschwitz? Ist es nicht angemessener, die Welt zu verändern, weil – nach der Formel von Voltaire – unser schöner Garten bepflanzt werden muss? Dazu führt bei Leibnitz die Rechtfertigung der Ordnung der Welt zu einer Anklage des Menschen, der Übles erleidet, weil er Übles getan hat. Hat aber nicht letztlich der Mensch Recht gegen die Ordnung der Welt?

2. Die Revolte

Die Rechtfertigung des Leidens wurde allmählich in der europäischen Kultur unerträglich, sei es, weil man fortschreitend das Gefühl hatte, die technischen Mittel zu haben, um dem Leiden entgegenzuwirken, sei es, weil das Individuum zunehmend als unbedingter Wert verstanden wurde, folglich nicht mehr als Material für eine gegenwärtige oder zukünftige Harmonie dienen konnte.

Literarisch gab Dostojewski mit der Figur des Iwan Karamasow die Signale zur Revolte. Bezeichnenderweise war es für Iwan vor allem das Leiden der Kinder, das sich als unerträglich erwies. Alle Wissenschaft der Welt ist die Tränen eines Kindes nicht wert. Dadurch bekommt sein Argument eine große emotionale Kraft. Gleichzeitig ist aber die Revolte nicht zu trennen von ihrem christlichen Ursprung. Das Leiden eines Kindes ist unerträglich, weil Gott seine Liebe gerade zu den Kindern – wie zu allen Kleinen – in Christus offenbart hat.

In der Literatur des 20. Jahrhunderts ist es Albert Camus, der diese Gedanken weiterentwickelt hat. Sein Ausgangspunkt ist die Absurdität, die Fremdheit der Welt dem Menschen gegenüber und die Abwesenheit jedes Erklärungs-

prinzips. Aber das Absurde kann nicht das letzte Wort behalten, weil das menschliche Leben nach Sinn verlangt. „Atmen ist urteilen.“ Leben – und besonders: reden – heißt, dass man der Welt einen Sinn gibt, entweder einen vorgegebenen Sinn empfängt oder einen Sinn, der aus dem Willen und der Vernunft des Menschen der Welt beigelegt wird. Camus spricht deswegen von der Revolte, die den Kosmos als Chaos empfindet und ihm einen menschlichen Sinn abzugewinnen sucht.

Interessanterweise hat sich Camus auch mit der Figur Jesu Christi auseinandergesetzt, freilich nur bis zu seinem Weg nach Golgatha. Was er ablehnt, ist der Gedanke einer Auferstehung. Daher identifiziert sich Gott nicht mit Jesus und bleibt ein blindes, empfindungsloses Schicksal, und Jesus ist ein zusätzliches Opfer der menschlichen, absurden Tragödie.

Auch wenn Camus sich gegen die revolutionäre Versuchung wehrt, kann man sich kritisch fragen, ob er sich nicht den Schwierigkeiten der Moderne im Allgemeinen aussetzt. Wie kann man vermeiden, dass die Gestaltung der Welt totalitäre Formen annimmt? Wie kann man der Beherrschung der Natur, des Menschengeschlechtes, der Sprache und anderer Menschen, der Kolonisierung anderer Kulturen, vom Standpunkt Camus' aus widerstehen? Es stellt sich auch die diakonische Frage. Der Philosoph Michel Foucault hat gezeigt, wie in der Moderne die Ablehnung der Armut, des Leidens und des Todes dazu führt, den Armen, den Leidenden und den alten Menschen gesellschaftlich zu marginalisieren. Favorisiert nicht die Revolte eine Haltung, die darauf abzielt, das Übel zu vermeiden? Und beruht nicht diese Haltung auf der Illusion, man könne das Übel abschaffen, indem man es verdrängt?

Darüber hinaus stellt sich wieder die Frage nach der Klage. Wenn diese kein Gegenüber hat, ist sie dann nicht zum Schweigen verurteilt? Camus' Umgang mit der christlichen Tradition ist ganz interessant. Er trennt Gott von dem Gekreuzigten. Der Ruf Jesu „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“ verhallt daher in kosmischer Leere.

Ich habe Ihnen zwei entgegengesetzte Haltungen vorgestellt – Leiden annehmen oder Leiden verweigern –, die weder Raum lassen für die Klage noch für eine Überwindung des Leidens in der Nähe. Leiden lässt sich ja nicht durch Fernbedienung überwinden, sondern nur durch Nahbedienung, d.h. jemand muss das Leiden auf sich nehmen, es gemeinsam mit dem Leidenden tragen und so überwinden. Das geschieht mit Jesus Christus.

II. Auf dem Weg zu einer diakonischen Christologie

Um aus dieser Alternative herauszukommen, braucht man eine andere Haltung dem Leiden gegenüber, die weder das Übel rechtfertigt noch es verdrängt.

Dabei geht es auch um Sinn, nicht um Sinn des Leidens als dessen Rechtfertigung, sondern um Sinn des Leidenden und seines Lebens. Sinn kann als Erklärung verstanden werden oder als Gegenwart, die Sprache und Vertrauen ermöglicht. Genau um diese Gegenwart geht es in der Christologie, wenn auch deren Erfüllung bis zum Jüngsten Tag ausbleibt.

1. Erlösungsverständnis

Traditionell, seit Anselm von Canterbury, wird das Kreuz als Kauf verstanden: Durch sein Leiden stellt Christus die Ehre Gottes und also die durch die Sünde zerstörte Ordnung der Welt wieder her. Nach diesem Verständnis ist die Welt in Ordnung und der Mensch ihr Verderber. Außer den kritischen Fragen, die schon an den Stoizismus und an die Theodizee gestellt wurden, ist das Problem dieser klassischen Lösung das Gottesbild, das damit vermittelt wird. Was ist das für ein Gott, der das Leiden seines Sohnes braucht, um vergeben zu können?

Ein anderes traditionelles Verständnis des Kreuzes Christi will das Heil als Veränderung des Menschen verstehen. Vor allem Albrecht Ritschl hat diese Gedanken vertreten. Es geht darum, die Liebe Gottes zu offenbaren, den Menschen zum Vertrauen zu bringen und ihn also dazu zu befähigen, die Welt zu verändern. Das Kreuz ist hier nicht für Gott da, sondern für den Menschen. So trägt die christliche Theologie zum modernen Projekt der Welt- und Menschveränderung bei. Sie teilt damit auch einen gewissen Optimismus. Demgegenüber ist jedoch die ständige Warnung Anselms nicht zu vernachlässigen: „non conderasti quandum ponderis sit peccatum“. Das Übel wird letztlich nicht ernst genommen.

Gibt es eine dritte Lösung? Die Christologie, die wirklich diakonisch ist, ist die, die der skandinavische Theologe Gustav Aulen die klassische genannt hat, nämlich dass Christus das Übel besiegt hat, und zwar dadurch, dass er es auf sich genommen hat. Die chalzedonensische Formel, dass Christus zugleich wahrer Mensch und wahrer Gott ist, versucht diese Teilnahme Gottes am menschlichen Schicksal zu erfassen. In dieser Tradition ist das Kreuz der Sieg über Sünde, Tod und Teufel. Sie hat aus heutiger Sicht verschiedene Vorzüge. Erstens stellt sie das Kreuz in den Kontext der Reich-Gottes-Theologie, verbunden mit dem irdischen Jesus. Zweitens ermöglicht sie, das Kreuz nicht miserabilistisch zu verstehen, sondern als einen Sieg. Dennoch handelt es sich drittens nicht um Triumphalismus, weil das Übel nicht vermindert und nicht verdrängt wird, sondern in das Herz christlicher Theologie rückt. Es betrifft Gott selbst. Der mythologische Aspekt solcher Christologie kann dadurch vermieden werden, dass das Übel und der entsprechende Sieg sprachlich ver-

standen werden. Sünde, Tod und Leiden werden im Keim dadurch überwunden, dass es möglich wird, darüber zu sprechen. Es geht jedoch um einen Sieg im Keim, der in seiner definitiven und sichtbaren Form noch aussteht.

2. Wort vom Kreuz

Wie sieht nun dieser sprachliche Sieg über das Übel aus? Er besteht in der Möglichkeit, die Unterbrechung der Sprache in Worte zu fassen. Der Bruch der Kommunikation wird dadurch überwunden, dass er selbst zum Gegenstand der Kommunikation wird. Was bedeutet das für das Leiden und das Absurdum, das daraus entsteht?

Das Wort *vom Kreuz* wird als Wort *am Kreuz* thematisiert. Es geht um das Hören des Satzes Jesu „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?“. Dieser ist in seiner Paradoxie zu verstehen. Wenn Gott mein Gott ist, dann hat er mich nicht verlassen. Und wenn er mich verlassen hat, ist er nicht mehr mein Gott. Diese Formel gilt nicht als Behauptung, als Aussage, sondern als Tat. Durch sie bringt Jesus am Kreuz seine Verzweiflung vor Gott selbst. Er bringt die Beziehung zu Gott in der Not und im Absurdum zur Geltung. Die Abwesenheit Gottes wird vor ihn selbst gebracht. Von sich aus, als Not und Beziehungsbruch mit Gott, führt das Kreuz zum Schweigen. Jesus aber bringt Worte mitten in dieses Unsagbare. So wird das Feld der Sprache bis zu seinem Gegenteil erweitert und die Möglichkeit geschenkt, im Leiden zu *klagen*.

Die Klage ist die erste Form der Sprache in der Not, und sie führt auch zu den einzigen tauglichen konkreten Haltungen dem Leiden gegenüber: dem Trauern und der Tat. Es geht um Trauerarbeit, die darin besteht, die Nichtgöttlichkeit des Menschen anzunehmen; es geht um militante Tat, die darin besteht, miteinander das Leiden zu bekämpfen und manchmal sogar zu überwinden. Beide Haltungen beruhen auf der Möglichkeit eines Wortes im Leiden, die am Kreuz geschenkt wird. Durch seinen Gebrauch des Psalms 22 macht Jesus die Unmöglichkeit der Sprache in Not und Einsamkeit zur Möglichkeit.

Durch diese Aussage vor Gott wird also die Fremdheit der Welt überwunden, weil eine Brücke zwischen dem leidenden Menschen und dem Schöpfer geschlagen wird. Durch die Auferstehung wird die Gegenseitigkeit dieser Beziehung geschenkt, weil Gott sich zu dem Gekreuzigten bekennt. Wahrlich, und Camus kann uns das bestätigen: Wenn Christus nicht auferstanden ist, ist unsere Predigt absurd, und unser Glaube ist nichtig (siehe 1. Kor 15, 14).

Diesem paradoxalen Wort entspricht ein paradoxaler Glaube. Was bei Camus auffällt, ist, dass er schließlich an der ganzen Welt verzweifeln kann, nur nicht an sich selbst. Die Welt ist undurchsichtig, unvernünftig und grau-

sam. Der Mensch aber hat eigentlich Recht mit seiner Vernunft und seinem Streben nach Glück. Im Gegensatz zu dem Schriftsteller führt das Kreuz die Verzweiflung an ihr Ende. Indem Jesus zu dem ihn verlassenden Gott „mein Gott“ sagt, ergibt er sich dem Vater. Er proklamiert sich nicht als Sinninstanz, sondern verzichtet auf jede Erklärung. Die Verzweiflung führt ihn nicht dazu, sich durchsetzen zu wollen, sondern zu einer Selbsthingabe. Der selbst erfundene Sinn wird aufgegeben, ebenso wie der vorgegebene, erklärbare Sinn der Welt. Das Leiden wird weder gerechtfertigt noch verweigert, aber es wird dem Leidenden eine Gegenwart geschenkt, die ihm einen Sinn gibt.

3. Diakonie und Sprache

Inwiefern ist die Diakonie von diesen Überlegungen betroffen? Die Theologen der Diakonie haben aus dem Gespräch mit dem Exegeten John Collins lernen müssen, dass der Diakoniebegriff nicht zu schnell auf ein Handeln für Notleidende und eine Selbsterniedrigung reduziert werden darf. Der Vermittlungsbegriff und die Kommunikation sind genauso wichtig.

Aus dem Neuen Testament entstehen drei Kennzeichen der Diakonie:

- Aus dem Text Mt 25, 31-45, wo „dienen“ die im Alten Orient üblichen Barmherzigkeitstaten ersetzt, lässt sich auf einen gewissen Pragmatismus der Diakonie schließen. Es geht um die schlichte Entsprechung zwischen Not und Tat. Jedoch ist was evident sein sollte nicht selbstverständlich, sonst würde es in diesem Text keine Verworfenen geben. Es ist ein in Christus vollbrachtes Sprachgeschehen, das die Evidenz der Tat zum Vorschein bringt.
- Aus Lk 22, 24-27 lässt sich zwar nicht Selbsterniedrigung schließen, aber die Niedrigkeit des Dieners. Der Mensch braucht sich nicht zu erniedrigen, weil er sowohl als Gattung wie als Individuum zerbrechlich und mangelhaft ist. Diese biologische Schwachheit gehört genuin zu seinem Menschsein. Aber um sie anzunehmen, muss der Mensch lernen, mit dem Tod umzugehen, und da geht es um nichts Geringeres als um das Heil, um die von Christus geschenkte Möglichkeit, von den Grenzen des Lebens und also der Sprache zu reden.
- Im gleichen Text steht der Diakoniebegriff in Beziehung zum Tischdienst. Tischgemeinschaft ist Lebensgemeinschaft. Also wäre der gemeinschaftliche Zug das dritte Kennzeichen der Diakonie. Kommunion verlangt aber auch Kommunikation, und also auch die Möglichkeit, die Grenzen der Gemeinschaft auszusagen, um sie durch Vergebung zu überwinden.

Wir sehen, dass alle drei Kennzeichen auf die Möglichkeit verweisen, in Not zu reden und zu klagen. Die Diakonie findet ihre Quelle im Wort des Kreuzes. Der Dienst ist die Nahbedienung, die konkret das Leiden annimmt, teilt und deswegen von innen her überwindet.

III. Konsequenzen

Ich möchte drei Konsequenzen aus der gezeigten Beziehung zwischen Kreuz und Diakonie nennen.

Was die Diakonie als Institution und als alltägliches Handeln betrifft, bedeutet das Wort vom Kreuz, dass man nicht auf das Reden von Jesus Christus verzichtet. Die christliche Botschaft ist in der Not relevant und wird nicht von dieser als irrelevant erklärt. Es ist das geschenkte Wort vom Kreuz, das die Diakonie erst zu sich selbst kommen lässt.

Zweitens braucht die Kirche die Diakonie. Ohne Diakonie wird sozusagen das kirchliche Wort nicht Fleisch, verliert die Kirche die Beziehung zur menschlich gemeinsamen Welt, hat sie keine zwischenmenschliche Glaubwürdigkeit und entbehrt der subjektiven Echtheit. Die gemeinsame Not der Menschheit wird nicht von der kirchlichen Gemeinschaft mitgetragen, wenn Diakonie nicht ihr Alltag ist.

Drittens befinden wir uns in einer Gesellschaft, in der Leiden, Tod und Schuld verdrängt werden. Der Versuch, das Übel zu beseitigen, führt oft zu seiner Verdrängung und damit zur Ausgrenzung seiner Träger. Das Wort vom Kreuz stellt das Übel in die Mitte, und zwar nicht um es passiv hinzunehmen, sondern zu seiner Überwindung. Gegen die Illusion einer vergöttlichten Menschheit und gegen das Nichtannehmen der Schwachen, das daraus entsteht, sprechen wir von dem Kreuz, das durch Diakonie konkretisiert wird.

Schluss

Das Seminar des bisherigen DWI-Assistenten und jetzigen Professors Volker Herrmann, an dem ich die Freude hatte teilzunehmen, hatte als Titel „Konzepte und Ansätze der Diakoniewissenschaft in den letzten 50 Jahren“. Die vorgeschlagenen Überlegungen tendieren dazu, ein diakonisch-christologisches Modell zu entfalten. Ein Modell hat metaphorischen Wert, und die Entsprechung zu seinem Gegenstand ist immer konstruiert. Das Ziel ist nicht eine abstrakte *adaequatio intellectus et re*, sondern eine innere Kohärenz aufzuspüren, um ein fruchtbares diakonisches Denken und Handeln zu ermöglichen. Diese Relevanz kann sich nur in der Vielfalt der diakonischen Kommunikationen erweisen. Deswegen hat dieser Beitrag letztlich nur einen Sinn: dem Diakoniewissenschaftlichen Institut weitere interessante fünfzig Forschungs- und Ausbildungsjahre zu wünschen.

GOTTFRIED HAMMANN

Diakonie, Diakonat und Nächstenliebe in ihrer Geschichte – eine krisenreiche Entwicklung

I.

Bei einem Treffen an der Theologischen Fakultät in Montpellier, veranstaltet von meinem Freund und Kollegen Fritz Lienhard, zum Thema der christlichen Diakonie und ihres karitativen Spezifikums im Vergleich zur Sozialarbeit unserer modernen bürgerlichen und zivilrechtlichen Gesellschaft, hat mich im Februar Heinz Schmidt zu diesem heutigen Treffen eingeladen. Und zwar mit der Bitte, ich sollte Ihnen die Hauptthesen meiner historischen Forschung und die mitunter überraschenden Ergebnisse zum Thema der christlichen Diakonie vorstellen, zu welchen mich diese Forschung in mehr als dreißigjähriger kirchlicher und akademischer Arbeit geführt hat.

Ich tue dies sehr gerne, möchte aber einleitend erwähnen, dass ich nur sehr, sehr selten die Gelegenheit habe, einen Vortrag auf Deutsch zu halten, da ich doch stets in einem kulturell „welschen“ Rahmen in der Westschweiz gelebt, geforscht und unterrichtet habe! Dahinter steht das Ihnen vielleicht nicht unbekannte elsässische Schicksal!

Wenn ich dies beiläufig anführen darf, so nicht nur als *captatio benevolentiae*, sondern um schon gleich auf eine der Motivierungen meines persönlichen und historisch-wissenschaftlichen Interesses für die Geschichte der Diakonie zu kommen. Und zwar für die grundlegende diakonisch-karitative Bedeutung eines Landes und einer kulturell wie sozial gemischten Gesellschaft, welche durch ihre geschichtliche Instabilität und wegen ihres krisenhaften permanenten Hin- und Hergerissenseins ein fast symbolhaftes historisches Beispiel für die bedenkliche Rückläufigkeit einer ekklesialen, karitativ unterentwickelten Diakonie darstellt, dies im weitesten Sinne des Wortes „Diakonie“. In unserem christlich geprägten Abendland trägt die Geschichte eines wenn auch noch so kleinen Landes mittels seiner christlichen und ekklesialen Diakonie die Merkmale seines biblisch-karitativen Bewusstseins und seiner Auswirkungen. Eine lebhaft, neu erstarkte Diakonie hätte sich für das Schicksal jenes Landes während der zwei großen Weltkriege und danach sicherlich beschwichtigend auswirken können. Doch das ist eine andere Seite des diakonischen Problems in unserer heutigen Kirche und Gesellschaft, ein Blatt, das augenscheinlich bis jetzt noch unbeschrieben geblieben ist ...

Es lässt sich anhand vieler Beispiele durch die zweitausendjährige Geschichte der christlichen und kirchlichen Diakonie aufzeigen: Die abendländischen Kirchen haben im Laufe ihrer Geschichte und hauptsächlich in der Neuzeit seit Renaissance und Humanismus den Stellenwert ihrer karitativen Aufgabe und deren historische Ausprägungen nicht immer im Sinne der ursprünglichen, vom Evangelium und den Anfängen des Christentums her bestimmten Motivationen angemessen herausgestellt. Die Theorie des karitativen Auftrags der christlichen Kirchen stimmt mit ihrer Geschichte nicht unbedingt überein, auf alle Fälle nicht in dem Maß, wie es ihrem von Beginn an als gottgegeben begriffenen Auftrag entsprochen hätte.

So kam es im Laufe der Geschichte immer wieder zur Krise. Ähnliche Krisen kennen wir zwar auch auf anderen Gebieten der christlichen Theologie und Praxis, die diakonische Krise weist aber einen spezifischen Charakter auf: Nicht nur zwischen Theorie und Praxis erscheint innerhalb der Kirchen im Laufe der Zeiten stets aufs Neue diese spannungsreiche Kluft, sondern auch zwischen ekklesialer und weltlicher Sozialarbeit. Dies lässt sich besonders in der Neuzeit im Säkularisierungsprozess nachweisen. Und nach fünf Jahrhunderten westlicher, humanistisch inspirierter und bürgerlich geprägter Gesellschaft stehen wir heute möglicherweise wieder an einer Wende, welche die wesentlichen Verschiedenheiten der Grundmotivationen der beiden karitativen Felder – des politischen, laizistischen Staates einerseits, des kirchlichen, besser gesagt ekklesialen Feldes andererseits – augenfällig macht. Seit dem 16. Jahrhundert, d.h. seitdem die bürgerlichen und im Abendland vor allem die städtischen Behörden die diakonischen Aufgaben der allgemeinen Gesellschaft zu bestimmen und zu übernehmen versuchten, hat sich eine doppelspurige Diakonie oder Sozialarbeit angebahnt, eine krisenreiche, mitunter von Rückschlägen gezeichnete Spannung, die wir, als abendländische Kirchen jeglicher Konfession, bis heute nicht bewältigt haben. Sei es nun in Form einer schwer erprobten Zusammenarbeit, sei es in Form einer krisenhaften Rivalität.

Sei es von der Alten Kirche bis zur Epoche von Humanismus und Reformation, sei es in der Neuzeit und in der säkularisierten modernen Gesellschaft: An der Geschichte der Diakonie und der praktizierten Nächstenliebe lässt sich erweisen, dass die christliche Kirche im Abendland auf dem Gebiet ihrer Diakonie und ihres gesellschaftlichen Engagements ein Spezifikum hinsichtlich ihrer Unsicherheit, ihrer Unmittelbarkeit, ihrer Vergänglichkeit aufweist: Sie hat eben hier, in dieser weltlichen Gesellschaft, keine gesicherte Stellung, keine „bleibende Stadt“ wie der Hebräerbrief (13,14) uns belehrt! D.h. sie hat auch in unserer modernen, verstaatlichten Gesellschaft ihren Platz nicht zu verteidigen noch zu sichern, noch hat sie sich deshalb zu überfordern. Kurz gesagt:

Armut, im Sinne von Misserfolg und Dürftigkeit, sei sie nun materieller oder auch geistlicher, spiritueller Art, ist christlich wie auch kirchlich gesehen kein Manko, kein Defizit, kein Mangel an Erfolg oder an Kompetenz, sondern ein eigenständiges, positiv einzuschätzendes Charakteristikum. Armut und Gefährdetsein, menschliche Mangelhaftigkeit oder weltliche Dürftigkeit, welcher Art auch immer, sind im Laufe ihres geschichtlichen Daseins für die christliche Kirche weder als ein Zeichen ihres Mangels an geschichtlicher Reife oder an organisatorischen Fähigkeiten, noch als Mangel an Macht oder als Beweis ihrer erbärmlichen Durchsetzungsfähigkeit gegenüber der Weltlichkeit zu interpretieren. Im Sinne der Seligpreisungen (Mt 5) sind Armut und Leidtragen nicht Folge einer ethischen Unzulänglichkeit der christlichen Kirche oder Gesellschaft – das wäre einmal mehr Ausdruck einer nicht evangeliumsgemäßen Werktheologie –, sie sind auch keine so gut wie möglich auszulöschende Randerscheinung, sondern ein von der Welt und vom Menschen her bedingtes, von der göttlichen Gnade her gesehen, unverdientes Schicksal.

Armut als diakonisches Theologumenon ist für das Christentum und praktisch gesehen für die sich als christlich verstehenden Kirchen eine wesentliche, von außen her – „*extra nos*“ – verliehene Gegebenheit, welche nicht nur ihr geschichtliches Dasein wesentlich fundiert, sondern es auch rechtfertigt und immer wieder bestätigt. Und dies trotz aller Versuchungen, von diesem theologischen wie christologischen Grundsatz abzuleiten und sich den weltlichen, selbstbezogenen Machtmotivationen anzupassen, welcher Art (weltlich oder geistlich) sie auch seien.

Mit dieser originellen und paradoxen Gottesgabe, mit diesem Kreuzesverständnis der Armut muss sich die christliche Kirche abfinden – dies gilt sowohl für die Kirche als theologisches, prophetisches Projekt als auch für die historische Institution. Anderenfalls muss sie in der Welt auf ihr wesentliches Spezifikum als christliche Kirche verzichten und vor sich selbst und der Welt verbllassen. Oder sie muss als eine unter anderen sozialen Instanzen versuchen, ohne Rückbindung an ihre besondere, auf Macht verzichtende und anscheinend kraftlose Besonderheit, immer besser mit der gesellschaftlichen Sozialarbeit „weltlich“ zu rivalisieren.

Noch anders gesagt: Im Gegensatz zu dem weltlichen, innergesellschaftlichen Verständnis der Armut und der ihr innewohnenden Gefährdung, welche immer wieder interpretiert sein soll als Misserfolg der ideologischen, politischen und sozialen Glaubwürdigkeit einer weltlichen Gesellschaft, ist die Armut in ihrer theologischen und praktischen Eigentümlichkeit für die Kirche ein positives Prädikat, welches sie vom Evangelium, d.h. von einem „anderen

Wort“ her zu verstehen und als zukunftsreiches praktisches Attribut zu bewältigen und zu verarbeiten hat.

Dies ist das Spezifikum, mit welchem die christliche, kirchliche Diakonie als Verwirklichung der karitativen Nächstenliebe der Armut und der Gefährdung in unserer Welt zu begegnen und sie aufzuwerten hat. Dabei wird der prophetische und eschatologische Charakter dieser Diakonie und auch ihrer diakonischen Ämter zur absoluten Priorität in der institutionellen Existenz jeglicher Kirche. Oder: Es sollte wenigstens theoretisch wenn nicht praktisch so sein!

Warum eigentlich? Eben weil diese prophetische, eschatologische Interpretation der Armut, d.h. jeder unwillkürlichen, das menschliche Leben gefährdenden Entbehrung weltlicher oder geistlicher Güter, zur grundsätzlichen Aufgabe der Kirche gehört. In diesem Sinne ist eben jegliche unwillkürliche Entbehrung, sei sie nun individueller oder gemeinschaftlicher Art, ein vorrangiges Feld kirchlicher Besorgnis und kirchlichen Engagements. Eben weil Jesus Christus – so sagt es uns das Evangelium – keine andere Kirche wollte als eine karitative, auf die Armen und Machtlosen aufgebaute, eine nicht auf sich selbst, sondern auf den Nächsten bezogene Gemeinschaft. Der Herr als Haupt der Kirche selbst wollte diese neue, prophetische und eschatologische Behauptung in seiner eigenen, menschlichen Existenz vor der Welt verkörpern. Anders gesagt: Die Andersartigkeit wie auch die Schwäche oder auch die Erfolglosigkeit der Kirche auf dem Gebiet der materiellen wie auch geistlichen Armut ist eine Konsequenz der im Evangelium gepredigten Christologie! So kann man sagen: Die Armut und die aus ihr herausinterpretierte christliche Diakonie haben als christologisches Zeichen sakramentalen Charakter! Unter den protestantischen Reformatoren ist der Straßburger Martin Bucer diesem sakramentalen Sinn der christlich praktizierten Nächstenliebe schon vor fünf Jahrhunderten wieder auf die Spur gekommen, als er seinem ersten Traktat im Jahr 1523 den Titel gab: „Dass ihm selbst niemand sondern andern leben soll“!

Beispiele zur Erläuterung dieser Besonderheit der christlichen Diakonie und ihrer kirchlichen immer wieder aufzuwertenden Priorität liegen auf der Hand, sowohl in den Urtexten als auch in den Dokumenten und Lebenszeugnissen der Kirchengeschichte. Doch stellt sich im Laufe der Geschichte immer dringender die Frage: Warum sollte die diakonische Aufgabe der Kirche im Laufe der Geschichte immer von neuem als zweitrangig angesehen und praktiziert werden? Warum wurden die Diakonie und die diakonischen Ämter – in der Neuzeit besonders der Diakonat – immer von neuem als zweitrangige Funktionen in den Hintergrund kirchlicher Arbeitsfelder oder an Randorganisationen abgeschoben und – institutionell gesehen – in der Praxis wie auch in

der Ämtertheologie als nicht unbedingt wesentlich für die Existenz der Kirchen in der Welt betrachtet und auf einen nebensächlichen Platz verwiesen? Wie konnte es so lange zu jener Degradierung der Caritas in unseren Kirchen kommen? Auf die Gegenwart bezogen lautet die Frage: Kann die weltliche Sozialarbeit, vom modernen Staat ersonnen, begründet und aufgebaut, die christliche Diakonie einfach übernehmen, ohne deren theologisch-prophetische Dimension zu eliminieren? Würde die christliche Kirche dadurch etwa in die Lage versetzt, sich wesentlicheren Aufgaben zuzuwenden, d.h. andere Prioritäten zu setzen – z.B. die Rechtfertigung ihrer selbst gegen die Erosion ihres historisch so lange gesicherten Status oder gegen das Einschrumpfen ihrer finanziellen und menschlichen Ressourcen?

II.

Sind diese meine Fragen zu kritisch gestellt? Wie konnte es in der Geschichte der abendländischen Kirchen zu dieser Situation kommen? Lassen sich Beweise bzw. Dokumente beibringen, welche diesen Befund bestätigen? Halten diese meine Behauptungen einer historisch-kritischen Untersuchung der Diakonie und des Diakonats stand?

Im zweiten Teil meines Referats möchte ich Ihnen zusammenfassend die Ergebnisse meiner Untersuchungen vortragen und damit meine Interpretation der krisenhaften Entwicklung der Diakonie und ihrer Ämter begründen. Ich werde mich dabei auf die Entwicklung von der Urkirche bis zur Reformationszeit beschränken – auch deshalb, weil wir bis zu diesem Zeitpunkt im Abendland für die römisch-katholische und für die evangelischen Kirchen hinsichtlich der Geschichte der Diakonie eine gemeinsame Tradition aufweisen können.

Für den Historiker der Diakonie und der praktizierten christlichen Nächstenliebe erweist sich in der Mitte des 2. Jahrtausends die Reformationszeit als historischer Knotenpunkt, als Endeffekt dieser Entwicklung. Der Reformation kommt auch auf diesem Gebiet eine Schlüsselstellung zu: Die Entwicklung der Diakonie und ihrer Praxis hat seither und bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts keine bemerkenswerten, fundamentalen Änderungen aufzuweisen. Was im 17. und 18. Jahrhundert geschah, war schon im Mittelalter „*in ovo*“ angelegt. Was der Protestantismus dann später im 18. und 19. Jahrhundert als neues karitatives Bewusstsein und als neue diakonische Praxis vorzuweisen hat, sind Auswirkungen reformatorischer, ja humanistischer Vorahnungen oder reformatorischer bis dahin unrealisierbarer Entwürfe, dies in manchmal sehr deformierter Form (so z.B. das diakonische Amt in manchen reformierten Kirchen calvinistischer Tradition!). Es war sehr wohl ein Anliegen der Refor-

mation, die besondere kirchliche Bedeutung der christlichen Diakonie wieder zur Geltung zu bringen. Doch wir können heute immer wieder feststellen: Trotz einiger Erfolge gelang es den Reformatoren und ihren Nachfolgern aufs Ganze gesehen nicht, den Diakonat als ekklesiales Amt nach dem Vorbild der Urkirche und der Alten Kirche in der Praxis wiederherzustellen. Und doch sollten Urkirche und Alte Kirche, wie auch auf anderen Gebieten der Theologie und der kirchlichen Praxis, für die protestantische Tradition normativer Wegweiser sein und bleiben!

Was bedeutet nun dieses Ergebnis für die oben angeführten kritischen Fragen, wenn man sie historiographisch beleuchtet und in ökumenische Perspektive stellt? Anhand von zehn thesenartigen Beschreibungen möchte ich hier auf die gestellten Fragen Antwort geben:

1. In der gemeinsamen, ökumenischen, vorreformatorischen Tradition gilt es zunächst herauszustellen, dass es von Anbeginn der christlichen (vor allem paulinischen) Gemeinden kein besonderes Diakonenamt gab. Die ersten Christen waren sich wohl der mit der Sendung der Kirche verbundenen diakonischen Verantwortung voll bewusst, aber diese wurde von allen Gemeindegliedern unter der Leitung der Apostel – wie z.B. im Falle der von Paulus gegründeten Gemeinden – übernommen. Die Kirche war diakonisch, d.h. karitativ, oder sie war nicht christlich, d.h. nicht christozentrisch! Das Diakonenamt entstand erst, als praktische Umstände die Apostel daran hinderten, die gesamte kirchliche Mission angemessen – d.h. dem Evangelium gemäß – auszuüben.

Dies heißt, die apostolischen Kirchen konnten frei entscheiden, wie sie die karitative auf den Herrn zurückgehende Diakonie praktizieren konnten, und ob sie ein besonderes Amt neben dem apostolischen Amt einrichten wollten oder nicht, wenn dies zur Verwirklichung ihrer doppelten Verpflichtung – Verkündigung und Diakonie – notwendig wurde.

Mit der Einsetzung und der Ordination des Diakons durch Handauflegung war dieses ekklesiale Diakonenamt durch drei wesentliche Eigenschaften gekennzeichnet: Es war karitativ, im Gottesdienst integriert und für Frauen zugänglich. Diese drei Aspekte bestimmten seinen Stellenwert und seine Aufgaben.

Für das Amt der Kirche standen nun zwei sich ergänzende, aber unterschiedliche Ämter zur Verfügung: das Verkündigungsamt (apostolisches Amt) und das Amt des karitativen Dienstes (Diakonenamt). Das Seelsorgeamt wirkte weiter in der Welt, ließ durch die Verkündigung des Wortes immer neue christliche Gemeinden entstehen. Das diakonische Amt hingegen betreute diese

„Kirchen“ mit praktischer Fürsorge und karitativem Handeln gemäß der Aufforderung des Herrn und in Treue zu seiner „guten Nachricht“. War das erste Amt gottesdienstlich und liturgisch durch die Auslegung des Wortes und die Leitung bei den Abendmahlsfeiern geprägt, so galt dem zweiten die Sorge um das alltägliche Leben der Schwachen und Armen und um das Teilen der zeitlichen Güter.

Die weibliche Diakonie und das Diakonenamt für Frauen lassen sich ausdrücklich als Dienst in den Primärquellen bezeugen. Trotz der zeitbedingt ungünstigen Absicherung dieses Amtes für Frauen und dessen Reduzierung zu einer Randerscheinung des Priesteramtes konnte die ekklesiale Entwicklung der Alten Kirche den weiblichen Diakonat nicht einfach wirkungslos ausscheiden. Bezeichnenderweise galt trotz allem schon in den ersten Gemeinden der Anspruch der evangelischen Botschaft, dass es weder Männer noch Frauen gebe (vgl. Gal 3).

2. In den Urgemeinden und den Kirchen der ersten Jahrhunderte manifestierte sich das karitative Diakonenamt vor allem im sonntäglichen Gottesdienst. Im Sinne der eschatologischen Erwartung bestand die Aufgabe des Diakons darin, die ganze Gemeinde an der Gegenwart Christi als verkündigtes und sakramentales Wort teilnehmen zu lassen. Dazu gehörte die Verbundenheit mit den Armen und das Teilen der weltlichen Güter. So war die christliche Kirche in ihrem Herzen karitativ!

Folglich entsprach die liturgische Bedeutung der Diakonie und des Diakons der eines Zeugen, eines Verkünders, d.h. eines Hermeneuten: Er war aufgerufen, die soziale Wirklichkeit der Welt und der Gemeinde im Licht der Nächstenliebe zu überdenken und zu interpretieren, die Bedeutung der weltlichen Güter auf ihrer geistlichen Ebene hervorzuheben, indem er sie stets als „Dankopfer“ und als alltägliches Kennzeichen gemeinschaftlichen Lebens aufwertete. In dieser ursprünglichen, stark eucharistisch-sakramental betonten Tragweite lag im Anfang der christlichen Kirche die theologische und gottesdienstliche Grundlage der Diakonie und des Diakonats. Sollte diese nicht mehr oder nur unvollkommen wahrgenommen werden, so würde der diakonische Dienst seinen ursprünglichen Sinn verlieren und sich auf untergeordnete Aufgaben beschränken.

3. Die Diakonie, speziell das Diakonenamt hatte zur Linderung der „Plagen der Zeit“ und in der ergänzenden Arbeit zum Seelsorgeamt, die eben keine Unterordnung zuließ, seine institutionellen Ausformungen in den Städten der hellenistischen und römischen Antike erhalten. Deshalb gehörte die Bekämp-

fung der sozialen Probleme in den Städten zu seinen primären Aufgaben. Auf diese Weise wurde die Gegenwart der christlichen Kirche im städtischen Leben besonders durch das Diakonenamt bezeugt. Wenn sie ihre diakonische Verantwortung vor allem auf die benachteiligten Schichten der städtischen Gesellschaft konzentrieren wollte, war folglich jede Generation aufgerufen, ihre Möglichkeiten zur Hilfe neu zu überdenken. Sollte sich jedoch die Kirche von ihrer karitativen Ausrichtung entfernen und der Diakonat durch Fehlentwicklungen oder Krisen geschwächt werden, musste man versuchen, diese karitativen Mängel durch kirchlich-strukturelle Reformen zu korrigieren.

4. Die Diakonie und das Diakonenamt erlebten solche Fehlentwicklungen am Ende der Antike und zu Beginn des Mittelalters. Nachdem der Diakon auf einen untergeordneten und zweitrangigen Dienst für den Bischof reduziert worden war, konnte er die ursprünglichen diakonischen Aufgaben, für die er eingesetzt war, nicht mehr erfüllen. Trotz der drängenden und vielfältigen Formen der Armut und ihrer verschiedenen Auswirkungen hatte das verordnete, zu stark von der kirchlichen Hierarchie abhängige Diakonenamt in einer christlich gewordenen, aber von tiefen Veränderungen erschütterten Gesellschaft keine Möglichkeit mehr, den karitativen Erfordernissen der Stunde nachzukommen, und schließlich verlor es zusammen mit dem nachlassenden Verantwortungsbewusstsein für Nächstenliebe bei den klerikalen Behörden seine wesentliche Substanz. Es wurde danach von neuen – nicht klerikalen! – vor allem gemeinschaftsbezogenen Stiftungen abgelöst, die genügend Autonomie besaßen und das Bestreben hatten, die christliche Diakonie im Sinne ihrer ursprünglichen Deutung als praktizierte Nächstenliebe zu reformieren. Diese Reformen haben die karitativen Mängel der klerikalen Diakonie und des eingesetzten Diakonenamtes zum Teil behoben, und sie haben dauerhaft versucht, dieses Amt in Entsprechung zur ursprünglichen Tradition der Kirche wiederzubeleben.

5. Die Bedeutung der Liebe – der „Minne“ – im Bewusstsein und in der Mentalität des Mittelalters gab der christlichen Diakonie und dem Diakonat wieder einen neuen Impuls zur Belebung der Nächstenliebe, sowohl in theologischer als auch in praktischer Hinsicht. Nachdem das klerikale Diakonenamt von neuen karitativen Gemeinschaften abgelöst und von Laien – d.h. von nicht ordinierten Männern und Frauen – übernommen worden war, verlor es seinen streng klerikalen Charakter und fand sich zum Teil wieder in den Händen der Gemeinschaft aller Gläubigen. Dieses allgemeine diakonische Priestertum bestimmte demnach dessen Struktur und Praxis seit dem Mittelalter und war

gleichzeitig mit einer auf die Werkgerechtigkeit konzentrierten Frömmigkeit verbunden. Gleichzeitig wurden die kirchlichen, also auch die karitativen Ordnungen zunehmend durch das Erstarren des städtischen Bürgertums beeinflusst. So bildete sich neben dem herkömmlichen ordinierten Amt ein zweiter diakonischer Dienst mit säkularen Tendenzen heraus, der immer eigenständiger wurde.

6. Mit dieser Aufspaltung verlor das kirchliche, ordinierte Diakonenamt allmählich seine karitative Vormachtstellung in der Gesellschaft. Nichtklerikale Stiftungen wurden jetzt wirksamer als der ordinierte Diakonat und die von ihm bestimmte Diakonie. Frühere Aufgabenbereiche der kirchlichen Diakonie (z.B. Unterstützung für Arme, Einsammeln von Naturalgaben oder Bargeld, Gründung von Spitälern, Bereitstellung von Herbergen usw.) wurden zunehmend von nichtklerikalen Instanzen oder von weltlicher Obrigkeit übernommen und weiter ausgebaut. Doch der prophetische, eschatologische ehemalige Aspekt der Diakonie versandete immer mehr. Der Widerstand klerikaler Behörden gegen diese Entwicklung war wirkungslos. Die im Humanismus des 14. und 15. Jahrhunderts parallel verlaufende weltliche Sozialfürsorge wurde zu einer unleugbaren Tatsache. Vergleichbar mit der Entwicklung in der antiken Gesellschaft, wenn auch nicht im strengen Gegensatz zur weltlichen Ordnung, musste nun für das Diakonenamt ein anderes Charakteristikum gesucht werden als jenes, das es in der mittelalterlichen Christenheit noch innehatte.

7. Diese Veränderung zugunsten einer Sozialfürsorge unter weltlicher Obrigkeit brachte für die praktizierte Nächstenliebe und den Diakonat einen Verlust an ekklesialer Spiritualität und Identität mit sich. Die wachsende Bedeutung der städtischen Wirtschaft unterwarf die soziale Diakonie den politischen und wirtschaftlichen Spielregeln des Frühkapitalismus: Verordnungen über die Armut, Kampf gegen die Bettelei und gegen die Zuchtlosigkeit wurden zu Hauptzielen dieses Diakonats. Die Gesellschaft war allmählich auf dem Weg zur Säkularisierung und kümmerte sich auf ihre Art und Weise um die Fürsorge, mit dem Ziel, ihre Sicherheit zu gewährleisten und ihren Fortbestand damit zu garantieren. Ihr karitatives Handeln orientierte sich vornehmlich am Wechselspiel der gesellschaftlichen Kräfte, nicht jedoch an den ursprünglichen Erfordernissen der christlichen Nächstenliebe, die sie künftig eher aufzuschieben oder in die Privatsphäre ihrer Bürger abzuleiten bemüht sein wird.

Damit wäre für die ekklesiale Diakonie noch ein genügend großes Betätigungsfeld zu karitativem Handeln übriggeblieben. Als bekennende Gemeinschaft hätte die Kirche Mittel und Wege zur Erneuerung ihrer karitativen Pra-

xis und ihres besonderen Fürsorgeamtes finden können. Im Gegensatz zur Entwicklung in der Antike war die Kirche jedoch zu sehr in ihren Ordnungen erstarrt, ihre Behörden waren am Ende des Mittelalters und in der Renaissancezeit zu schwach und unbeweglich geworden, um diese Möglichkeiten zu ergreifen – und damit die Diakonie und ihre Ämter den Erfordernissen der Zeit anzupassen. Trotz seines geweihten Charakters blieb das ordinierte Diakonenamt seiner Bedeutungslosigkeit und seiner karitativen Unfähigkeit verhaftet. So stand für die protestantischen Reformatoren des 16. Jahrhunderts mit der Diakonie in Theorie und Praxis die Frage auf dem Spiel, ob ihre Reformen dieses Manko der etablierten Kirche ausgleichen konnten.

8. Mit der Orientierung an seinen biblischen und antiken Grundsätzen versuchten die Reformatoren das besondere Diakonenamt in Theorie und Praxis wiederherzustellen. Einmütig waren sie darin, dem Diakonat den zweiten Platz nach dem Seelsorgeamt zuzuweisen. Wie die Werke eine Folge des Glaubens waren und diesen ergänzten, so folgte der Diakonat dem Seelsorge- oder Predigtamt und ergänzte dieses. Doch wurde eine erstrangige, wiedergewonnene Diakonie, welche als prophetisches, eschatologisch-sakramentales Zeichen christlicher karitativer Eigenart wieder belebt sein sollte, meines Wissens nur von dem Straßburger Reformator Martin Bucer theologisch bekräftigt. Schon in der Theorie gingen die diakonischen Entwürfe der einzelnen Reformatoren auseinander und spiegelten die Unterschiede ihrer jeweiligen Ekklesiologie wider. Wenn Luther, Bucer und Calvin mehr oder weniger überzeugt und mehr oder weniger umfassend versuchten, der Diakonie und dem Diakonat ihre ehemaligen Kennzeichen der Ekklesialität zurückzugeben, so übertrug Zwingli der weltlichen Obrigkeit die Sorge um die karitative soziale Diakonie. In seiner theokratischen Theologie wurde der Diakon zu einem von der herkömmlichen kirchlichen Autorität losgelösten Sozialfürsorger. Das eigentliche ekklesiale Diakonenamt ging im Feld sozialer Werke verloren. Dies war der Preis für den Erfolg von Zwinglis Projekt, welches bis heute die Mehrheit der evangelischen Kirchen prägen sollte. Die Entwürfe von Luther, Bucer und Calvin hingegen scheiterten größtenteils. In der Praxis setzten sich nun einmal die Richtlinien der weltlichen Obrigkeit durch und nahmen diesen Entwürfen jeden kirchlichen Charakter, der sie in die Nähe eines neuen Klerikalismus hätte rücken können. Der zwinglische Protestantismus ausgenommen, fielen vom 16. Jahrhundert an die verschiedenen evangelischen Kirche den sozialen und politischen Konstellationen zum Opfer, weil sie sich aus ekklesiologischen bzw. theologischen Gründen den Anordnungen des beginnenden Säkularisierungsprozesses nicht ohne weiteres fügen konnten. Trotz viel versprechender diako-

nischer Entwürfe zögerten die reformatorischen Kirchen bei deren praktischer Umsetzung, so dass es misslang, die besondere, rein kirchliche Diakonie samt ihrem Diakonenamt in diesem neuen Kontext wiederherzustellen.

9. Damit werden zum größten Teil die aus der evangelischen Reformation des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen in gleicher Weise wie die römische Kirche bei dem Versuch scheitern, neben dem Seelsorgeamt ein davon unterschiedenes, gleichrangiges und spezifisch kirchliches Diakonenamt wieder aufzubauen. Wenn auch jene Kirchen in der Theorie das Bewusstsein ihrer diakonischen Verpflichtung entwickelten, so wird es ihnen jedoch nicht gelingen, diese Verantwortung in einem immer deutlicher von der Säkularisation geprägten Umfeld zu konkretisieren. In dem Prozess der Aufspaltung der abendländischen Christenheit in „Kirche“ und „Staat“ wird sich ein spezifisch karitatives Feld erschließen, das die staatliche Sozialfürsorge nicht im Stande, ja nicht gewillt sein wird, nach den Grundsätzen rein christlicher Nächstenliebe abzudecken. Neue Formen der Armut, die jeder Epoche zu Eigen sind, werden zutage treten: überraschende oder irritierende „Plagen der Zeit“, die jedoch für die weltliche Gesellschaft weder bedrohlich noch gewinnbringend sein sollten; verborgene oder versteckte Leiden, durch eine Scheinwelt oder verfälschte Lebensweisen hervorgebracht, Erwachsene oder Kinder, die in anonymer Einsamkeit gefangen, rechtlos, versteckten Lügen oder brutaler Gewalt ausgesetzt sein werden; daneben verborgene Armutformen, die die öffentlichen Behörden übergehen werden, weil sie das Leben innerhalb einer Bürgerschaft, die auf Ungleichheiten und der Ausgrenzung der Bedürftigen basiert, nicht in Gefahr bringen sollen.

Diese städtische Gesellschaftsform, allmählich entklerikalisiert und säkularisiert, wird eben nicht die christliche Nächstenliebe als eine ihrer wesentlichen Grundlagen aufnehmen. Hinzu werden noch zweitrangige Notfälle kommen, deren Gefahr oder Schmach von keiner politischen Behörde erkannt sein sollte. Gerade hier könnte sich die ekklesiale Diakonie auf der Linie der utopischen (d.h. der prophetischen) Vorstellungen der Reformationszeit entfalten, und Möglichkeiten der Unterstützung für diese neuen Armutformen anbieten und aufbauen. Dies sollte zwar nicht geschehen, um aus der Gesellschaft „in dieser Welt“ ein Reich christlich ethischer Vollkommenheit zu machen, sondern um in ihr die geschenkte Gegenwart Christi vorgreifend (eschatologisch!) in die Tat umzusetzen, jene liebende Gegenwart, die gerade bei denen zum Tragen kommen sollte, welche diese säkularisierte Gesellschaft ausschließen oder verlassen würde.

10. Trotz des offenkundigen Scheiterns einer praktizierten prophetisch-eschatologischen Nächstenliebe und eines Diakonenamtes, das besonders für die kirchlich-karitative Fürsorge verantwortlich sein würde, werden die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchengemeinschaften wie auch später die römisch-katholische Kirche bestrebt sein, jederzeit diese Verantwortung zu übernehmen und neu zu beleben. Zu ihrer Verwirklichung werden zwei Wege offenstehen: Der erste Weg konnte sich an Apg 6,1-6 orientieren, wonach die christliche Kirche verpflichtet war, einen zweifachen Dienst einzusetzen (apostolische Predigt und karitative Diakonie), der zu diesem Zweck zwei ordinierte Ämter verlangte. Dies war jedoch nur am Anfang des Christentums der Fall, weil seit dem Ende der Antike diese Gleichwertigkeit von zwei Ämtern auf Kosten der karitativen Verantwortung aufgegeben wurde. Schon im ausgehenden Mittelalter wich der ursprüngliche zweifache Weg einer Ordnung mit nur einem Amt. Allein von dem Priesteramt wird folglich erwartet werden, dass es auch die karitative Verantwortung übernehme. Nachdem das kirchlich eingesegnete Diakonenamt seine Wirkung im karitativen Bereich eingebüßt hatte, sollte in der Neuzeit das Priesteramt die doppelte Verantwortung übernehmen, selbst wenn sie dann auf alle Getauften übertragen werden sollte.

Dies wird vom 16. Jahrhundert und seinen reformatorischen Strömungen an der Fall sein. Die doppelte kirchliche Ämterkonstellation von Wort und Diakonie sollte überdies noch eine zusätzliche Ambivalenz erzeugen: Die Erneuerung und parallele Wiedereinsetzung der beiden ursprünglichen Dienste – Wortamt und Diakonenamt – erwiesen sich angesichts dieser neuen Konstellation als undurchführbar. Die aus der Reformation Luthers und Calvins hervorgegangenen evangelischen Kirchen mussten sich trotz ihrer Bemühungen um die Wiederherstellung von zwei unterschiedlichen ordinierten Ämtern mit einem einzigen kirchlichen Amt (eben dem Wortamt) begnügen. Der evangelische Pfarrer musste demnach mit seiner Gemeinde sowohl die ihm eigenen Aufgaben übernehmen als auch diejenige Verantwortung, die einem karitativen Dienstamt hätte zustehen können, weil die staatlichen Behörden nun einmal diese Verpflichtungen nicht abdeckten. Diese neue Situation wird sich in der protestantischen Reformation durchsetzen und die praktische Umsetzung der von den Reformatoren entworfenen diakonischen Projekte auf lange Zeit verhindern.

In der Folgezeit wird diese unklare Situation alle Kirchen – sowohl die evangelischen als auch die römisch-katholische – zu einer neuen Definition der beiden Ämter hinsichtlich ihrer theologischen und praktischen Identität *nolens volens* auffordern. Damit steht einmal mehr ihr Ruf und ihre Treue zum ursprünglichen Evangelium auf dem Spiel.

III.

Und nun zum Schluss meiner historiographischen Feststellungen und Fragen! Es kam in den letzten fünfzig Jahren zu einer sowohl theologischen als auch praktischen Wiederbelebung des diakonischen Verantwortungsbewusstseins der europäischen Kirchen. Die katastrophalen Auswirkungen der beiden letzten Weltkriege trugen viel zu dieser Neubelebung bei. Das 2. Vatikanische Konzil auf römisch-katholischer Seite wie auch z.B. das Jubiläum Ihres Instituts auf evangelischer Seite sind sicherlich Zeichen dafür, wie dieses Bewusstsein das Leben und Denken der abendländischen Kirchen in diesen Jahrzehnten immer mehr beunruhigt und angespornt hat. Die „Plagen der Zeit“ – wie der französische Historiker des Mittelalters Jean Delumeau die damaligen diakonischen Notstände bezeichnete – haben sich heute so weltweit vermehrt, und dies auch in unseren reichen Gesellschaften und Staaten, dass eine neue Untersuchung der karitativen Verantwortung der christlichen Kirche, sowohl theoretisch als auch praktisch, dringend notwendig erscheint. Dabei könnte sich das Problem der Hauptmotivationen der christlichen Diakonie und ihrer diakonischen Ämter mehr denn je in den Vordergrund drängen.

Die Hauptfrage könnte wohl lauten: Welcher Art ist die grundsätzliche Eigentümlichkeit der kirchlichen Diakonie? Welchen Stellenwert wollen ihr die kirchlichen Instanzen in ihrer prophetisch-eschatologischen Besonderheit gewährleisten?

Christliche Kirche ist karitative Gemeinschaft. Nicht für sich selbst, d.h. nicht als Selbstzweck für ihr institutionelles Gefüge, sondern als immer wieder neu zu gestaltendes Projekt karitativer Nächstenliebe für alle Bedürftigen. Wollen die Kirchen der karitativen auf ihren Herrn zurückgehenden Aufgaben den absoluten, den theoretischen, d.h. theologischen und besonders auch den praktischen Vorrang geben, als Zeichen ihres andersartigen, „sakramentalen“ Verständnisses der Bedürftigkeit und Armut in dieser unserer Gesellschaft? Das hieße dann aber auch, dass die Kirchen der Diakonie und den diakonischen Ämtern den Platz, die Rolle und die Mittel dafür zur Verfügung stellen, auch wenn es dabei auf Kosten anderer, traditioneller und in der Vergangenheit weniger vernachlässigter Formen kirchlichen Lebens und geistlicher Praxis geht.

Wie wir es aufzuweisen versuchten, brachte der allmähliche Mangel an diakonischem, prophetisch-eschatologischem Bewusstsein in den christlichen abendländischen Kirchen, samt dem ständigen Versuch, ihrem Schwund an institutioneller, kultureller, weltlicher Bedeutung und sozialer Stellung zu wehren, ein nicht bewältigtes institutionelles Unbehagen, ja eine Krisis mit sich: In der Theorie (und in der Theologie!) wissen wir genügend Bescheid über das

spezifisch Christliche (und Christologische!) einer dem Evangelium treuen Diakonie und praktizierten Nächstenliebe. In der Praxis hingegen stehen die Diakonie und die diakonischen Ämtern weit hinter anderen Prioritäten. Vielleicht aus Angst vor einer vorrangigen Werktheologie? In der gesellschaftlichen gegenwärtigen Doppelseitigkeit von Säkularisierungsprozessen und dem verschwommenen Durcheinander aller Normen und Regeln gilt es auf diesem Gebiet zu einer neuen Einsicht zu kommen.

Hier stehen wahrscheinlich die Kirchen vor einer wesentlichen Entscheidung, einer Entscheidung zwischen der Treue zu ihrer Uraufgabe, so wie sie sie aus Gottes Wort immer wieder zu hören haben, und mühevoller Anpassung an weltliche, anscheinend erfolgreichere Ideale, etwa in Form eines von der politischen, säkularisierten Gesellschaft und ihrem Zeitgeist bestimmten Projekts sozialer Fürsorge, samt ihrem Selbstschutz der Wohlhabenden.

VERENA KAST

**Abschied von der Opferrolle.
Anreiz zur Gestaltung des eigenen Lebens¹**

Die Aggressor-Opfer-Dynamik im Alltag erkennen

Bitte erschrecken Sie nicht, ich bin Psychologin; ich werde also nicht in einer theologischen Perspektive sprechen, sondern aus einer psychologischen Sichtweise. Das Thema lautet „Abschied von der Opferrolle“. Es geht dabei um „Aggressor“ und „Opfer“, „Angreifer“, „Angreiferin“ und „Opfer“, und zwar in einem alltäglichen Kontext. Es geht mir also nicht um Trauma, nicht um wirklich dramatische Formen von „Aggressor“ und „Opfer“, es geht mir auch nicht um Krieg. Es geht mir darum, zu sensibilisieren, dass diese Dynamik auch bei uns im Alltag eine große Rolle spielt. Dabei werden Sie bald herausfinden: Es ist gar nicht so klar, wer eigentlich Angreifer und Angreiferin ist, und wer Opfer ist. Denn meistens sind wir beides. Aber wir bilden uns oft ein, wir wüssten eindeutig, wer was ist. Wenn wir über dieses Thema nachdenken, dann denken wir über das Themenfeld Macht und Ohnmacht nach. Das ist wohl auch der Grund, dass dieses Thema in vielen Geschichten vorkommt. Wir werden aber auch über Ärger und Angst nachdenken, über deren Verhältnis sowie über den Zusammenhang von ärgerbedingter Aggression und Rückzug.

Wir alle kennen Menschen, die sich als Opfer darstellen, die sagen: „Mir geht es schlecht“, „die anderen sind schuldig“, „ich bin elend“, „jemand anderes muss für mich die Verantwortung übernehmen“. Ich begleite viele Supervisionen mit angehenden Psychotherapeutinnen und Psychotherapeuten und stelle immer wieder fest, dass diese das Leben des Klienten jeweils ganz dramatisch schildern: „Was für ein schreckliches Leben dieser Mensch gehabt hat, furchtbare Eltern, furchtbare Schule.“ Wenn ich zuhören konnte, bis diese angehenden Kolleginnen und Kollegen geschlossen haben, dann sage ich jeweils: „Mich wundert, dass dieser Mensch überlebt hat!“

¹ Geringfügig überarbeitete und um Anmerkungen ergänzte Fassung eines Vortrags im Rahmen eines Institutsabends am 18. Juni 2004 im Diakoniewissenschaftlichen Institut Heidelberg als Auftakt der Feierlichkeiten zum 50-jährigen Institutsjubiläum. Der Vortragsstil wurde bewusst beibehalten.

Was ist passiert? Die Klienten wurden als Opfer gesehen und als Opfer beschrieben. Dass diese Menschen auch Ressourcen haben, dass ihnen im Leben auch etwas Gutes geschehen ist, dass sie ebenso Normales erlebt haben, dass sie in gewissen Bereichen oft auch sehr gut funktionieren, wird übersehen. Es geht nicht darum, dass man das Leiden der Menschen weg erklärt, aber das Leiden ist die eine Seite, und das Ressourcen-Haben – auch in sehr schweren Lebenserfahrungen – ist die andere Seite.² Wenn wir den Menschen die Ressourcen absprechen, wenn wir einfach nicht danach fragen, weil die Menschen doch endlich einmal klagen sollen oder klagen dürfen sollen, dann stoßen wir sie noch mehr in die Opferrolle hinein. Das ist aber auch eine Dynamik: Könnten die anwesenden Kolleginnen und Kollegen so einem Menschen helfen, so wäre das ein ganz großer Erfolg. Wir alle brauchen Anerkennung, und je unsicherer wir noch sind, ob wir wirklich gut sind in unserem Beruf, umso mehr Anerkennung brauchen wir. Daraus ergibt sich hier aber eine Schwierigkeit für die angehenden Psychotherapeutinnen und -therapeuten, wenn sie das Gegenüber auf diese Weise zu einem Opfer gemacht haben, dass sie dann um jeden Preis helfen müssen. Ist Hilfe nicht möglich, wird der Helfer oder die Helferin nun zum Opfer und der Patient bzw. die Patientin wird plötzlich zum Angreifer oder zur Angreiferin. Hier wird deutlich, dass man ganz schnell von einem Angreifer oder einer Angreiferin zu einem Opfer wird. Oder wenn Sie z.B. an Therapien oder vielleicht auch einfach an Gespräche mit depressiven Menschen denken: Da versuchen Sie hilfreich zu sein, und der Depressive oder die Depressive schaut Sie freundlich an und sagt: „Das geht leider nicht.“ Und plötzlich sagt dieser Mensch zu Ihnen: „Wenn Sie doch wenigstens mal aufhören würden, mir Vorschläge zu machen!“ Zuerst waren Sie also hilfreich und nun Sie sind plötzlich ein Aggressor geworden.

Wir kennen diese Opfer-Aggressor-Dynamik aber auch intra-psychisch, etwa wenn Sie mit sich selber so richtig zerfallen sind. Ich nehme an, das kommt auch bei Ihnen vor, dass Sie sich manchmal selber richtig angreifen und von sich selber finden, dass Sie wirklich nichts taugen oder wieder einmal alles falsch und verkehrt gemacht haben. Hier haben Sie intrapsychisch genau eine solche Kommunikation zwischen einem Aggressor bzw. einer Aggressorin und einem Opfer. Sie sind dann beides, und die Frage ist natürlich, wie kommt man aus dieser Verklammerung heraus? Ich möchte Sie ein bisschen für diese Dynamik sensibilisieren. Würde ich Sie fragen: „Wann sind Sie Opfer, wann

² Vgl. Verena Kast, *Lass dich nicht leben – lebe. Die eigenen Ressourcen schöpferisch nutzen*, Freiburg i.Br. 42004.

werden Sie zu einem Opfer?“ So fällt die Antwort in der Regel ganz leicht. Wir haben viele Assoziationen, wie wir zum Opfer werden können, beispielsweise zum Opfer der Umstände; so werden wir etwa auch vom Politischen her ganz leicht zu Opfern. Wenn ich Sie frage: Wo sind Sie Angreifer oder Angreiferin? Dann haben die Menschen sehr viel weniger Assoziationen. Wir stehen nicht dazu, dass wir auch Angreifer oder Angreiferin sind. Wir deuten die Situation beispielsweise als ein Missverständnis.

Kann man dieser Verklammerung von Aggressor und Opfer entgehen? Wie kann man ihr entgehen? Von der Psychologie aus gesehen, gibt es verschiedene Zugänge, von denen ich hier nur einige behandeln möchte. Das Erste ist: Man muss überhaupt erst einmal merken, dass es diese Verklammerung gibt, d.h. man muss sie enttarnen. Man muss sich darüber bewusst werden und moralisch Verantwortung dafür übernehmen, dass man jetzt Opfer ist, oder dafür, dass man in einer bestimmten Situation Angreifer oder Angreiferin ist. Dafür kann man z.B. Anleihen aus Märchen übernehmen. Es gibt Märchen, die zeigen, wie man damit umgehen kann. Weiterhin kann man mit verschiedenen theoretischen Konzepten und mit psychologischen Konzepten arbeiten. In diesem Zusammenhang möchte ich hier das Konzept der Komplexe kurz vorstellen. Es bietet die Möglichkeit, über Ärger nachzudenken, über passive Aggression, über ärgerbedingte Aggression und Angst, über Dominanz und Unterwerfung. Das Ganze mündet in der Frage: Wann haben wir ein gutes Selbstwertgefühl? Je besser unser Selbstwertgefühl ist, umso weniger werden wir Opfer sein müssen oder Angreifer bzw. Angreiferin. Der Weg aus dieser Verklammerung ist nämlich, dass wir Gestalter oder Gestalterin werden, sprich nicht Opfer, nicht Angreifer, oder nur vorübergehend in der Rolle des Opfers bzw. des Angreifers verbleiben. Dies ist ein Versuch, aus dieser Dynamik herauszukommen.

Blaubart – ein Märchen zur Thematik

Ich erzähle Ihnen zuerst ganz kurz ein Märchen. Das Märchen heißt Blaubart, es ist ein französisches Märchen von Charles Perrault.³ Es ist m.E. eines der schrecklichsten Märchen, die es überhaupt gibt, aber für die Thematik „Opfer – Aggressor“ ist es perfekt. Dieses Märchen zeigt uns auch, wie ein Opfer aufhören kann, ein Opfer zu sein.

³ Vgl. ausführlicher Verena Kast, Abschied von der Opferrolle. Das eigene Leben leben, Freiburg i.Br. 2004, 14-21; vgl. auch Charles Perrault, Märchen aus alter Zeit, Buchschlag 1976.

Blaubart ist ein steinreicher Mann, er hat einen blauen Bart und einen erheblichen Frauenkonsum. Immer wieder hat er neue Frauen, die nach und nach jeweils wieder verschwinden. Seine Nachbarin hat zwei wunderschöne Töchter, von denen Blaubart gerne eine heiraten möchte, jedoch will dies keine. So lädt Blaubart die beiden Töchter zu einem üppigen Fest in seine Landhäuser ein. Acht Tage und acht Nächte wird gefeiert, und Blaubart vergibt Titel und Würden. Die jüngere Tochter findet alsbald seinen Bart jeden Tag etwas weniger blau und heiratet ihn schließlich.

Als sie einen Monat verheiratet sind, muss Blaubart verreisen. Er sagt, er müsse für sechs Wochen fortgehen, sie könne gern einmal ihre Freundinnen einladen und sich die Zeit vertreiben. Zum Abschied gibt Blaubart ihr alle Schlüssel des Hauses und fügt hinzu: „Dieser Schlüssel hier ist für ein kleines Gemach, das Dir aber strengstens untersagt ist zu betreten.“

Ihre Freundinnen kommen schnell zu Besuch. Ihre Neugier war groß, doch der blaue Bart hatte sie bisher vom Besuch abgehalten. Die Frau von Blaubart hingegen packt die Ungeduld, sie eilt hektisch hinab in Richtung des mysteriösen Gemachs. An dem kleinen Zimmer angekommen, öffnet sie die Tür und sieht zunächst nichts. Sie öffnet einen Fensterladen und bemerkt nun Blut auf dem Boden. Ihr Blick wandert durch den Raum und bleibt an den Leibern von toten Frauen, die an den Wänden festgebunden sind, erstarrt hängen. Sie hat das Gefühl, vor Furcht zu sterben, und lässt in ihrem Grauen den Schlüssel aus der Hand fallen. Sie hebt ihn langsam auf und bemerkt ein Blutfleck auf dem Schlüssel, der sich durch nichts beseitigen lässt.

Blaubart kommt noch am selben Abend zurück, verlangt die Schlüssel und fragt: „Warum ist Blut an diesem Schlüssel?“ Sie antwortet: „Das weiß ich nicht.“ Blaubart kontert: „Du weißt es genau, und so sollst auch du in das kleine Gemach!“ Darauf entgegnet sie: „Wenn ich dann sterben muss, gib mir doch noch ein wenig Zeit, um zu Gott zu beten.“ Sodann geht sie mit Blaubarts Einverständnis in ihr Zimmer, doch nicht um zu beten, sondern um ihre Schwester zu rufen und zu bitten: „Steig auf den Turm, schau herüber, ob die Brüder kommen, aber bitte beeile dich!“ Und ihre Schwester ruft herunter: „Ich sehe nur die Sonne, die scheint, und das Gras, das grünt.“ Unterdessen brüllt Blaubart: „Komm sofort herunter!“ Die Frau befragt aber nochmals ihre Schwester: „Meine Schwester, siehst du nichts kommen?“ Zur Antwort erhält sie: „Ich sehe eine große Staubwolke – ach, aber nein, das sind nur Schafe.“ Blaubart brüllt derweil wieder: „Komm herunter!“



Abb. 1: Illustration aus: Märchen nach [Charles] Perrault neu erzählt von Moritz Hartmann, illustriert von Gustav Doré, Stuttgart [1867], 64; Blaubart, vgl. a.a.O., 63-68.*

Blaubart stürmt daraufhin in das Zimmer der Frau und packt sie an den Haaren, nimmt einen Hirschfänger in die Hand und brüllt: „Befehl deine Seele

Gott!“ Da klopft es plötzlich an die Tür und Blaubart hält inne, denn die Brüder sind gekommen. Blaubart versucht zu fliehen, doch die Brüder sind schneller und packen ihn, bevor er die Freitreppe erreicht hat – und töten ihn.

Als Witwe von Blaubart erbt die Frau Blaubarts riesigen Reichtum, mit dem sie ihre Schwester vermählt und den Brüdern den Hauptmannsrank erwirbt. Sie selbst heiratet später einen höchst ehrenwerten Mann.

Das ist die Geschichte vom Blaubart. Ich denke, am Anfang ist es noch klar, Blaubart ist der Aggressor, die Frau ist das Opfer. Aber sie ist nicht ständig ein Opfer, und das ist sehr wichtig. Sie wird dadurch ein Opfer, indem sie ihr Gefühl verrät, weil ihr Macht und Ansehen lieber ist. Sie findet anfangs den blauen Bart auch blau und abstoßend, aber als sie sieht, welche Reichtümer Blaubart besitzt, vergisst sie dies. Wenn wir also unsere Gefühle verraten, dann passiert es sehr leicht, dass wir zu Opfern werden. Aber die Frau erschrickt über das Opfersein, und sie übernimmt die Opferrolle nicht total, sondern sie wird zu einer verzweifelten Gestalterin ihres Schicksals. Zuerst schindet sie Zeit, sie sagt, sie will beten, dann bezieht sie sich auf ihre Schwester, von der wir vorher gar nichts gehört hatten, und auch auf ihre Brüder. Beides sind tragende Beziehungen aus der Zeit vor Blaubart. In anderen Fassungen des Märchens gibt es einen alten Mönch namens Bruder Jacques. Dort bezieht sie sich nicht auf ihre Schwester, sondern immer auf diesen Mönch, und fragt ihn, ob ihre Brüder kommen. Man könnte sich vorstellen, dass sie sich auf etwas Transzendentes bezieht.

Aber was heißt das? Wenn wir die Schwester, die Brüder usw. ansehen, dann verstehen wir – psychologisch gesehen – die Märchen oft so, dass die Gestalten, die in den Märchen vorkommen, Persönlichkeitszüge von uns selber sind. Man nennt das die subjektstufige Deutung, man versteht Märchen als symbolische Geschichten. Wenn man das Märchen subjektstufig nimmt, dann heißt dies: Die Frau von Blaubart muss sich an solche Seiten wenden, die nichts mit Blaubart zu tun haben. Betrachten wir den Blaubart intrapsychisch, bedeutet dies, sie muss sich an Seiten wenden, die nichts zu tun haben mit Destruktivität – denn die Frauen zu töten, ist destruktiv. Sie muss sich aber auch an Gestalten wenden, die nichts mit dem Opfersein zu tun haben. Sie darf also weder destruktiv werden noch zum Opfer. Wenn wir nun überlegen, was es heißt, dass die Brüder gegen Blaubart vorgehen, so kann dies als Aggression gegen die Destruktivität verstanden werden. Hier haben wir eine psychologische Regel: Sind wir destruktiv, so müssen wir aggressiv gegen unsere Destruktivität vorgehen, wir müssen uns unsere Destruktivität verbieten. Es ist immer wieder die Frage, was man machen kann, damit Menschen

weniger destruktiv sind. Da ist sehr vieles möglich. Aber in dem Moment, indem wir destruktiv sind, kann man nicht auf genug Selbstwertgefühl warten. Sondern in dem Moment, in dem wir destruktiv sind und dafür Verantwortung übernehmen, müssen wir uns einfach sagen: „Ich erlaube mir das nicht, jetzt bin ich einmal nicht destruktiv.“ Das wäre ein Beispiel für ein Selbstgespräch. Will ich dennoch destruktiv sein, dann bedeutet das, „jetzt bin ich doch einmal etwas schattenhaft“, ich bin also hinter meinen Möglichkeiten zurückgeblieben.⁴ Es geschieht ja auch, dass man einfach einmal destruktiv sein will.

Dieses Märchen sagt uns nun, die Dynamik zwischen Aggressor und Opfer hört auf, wenn das Opfer aufhört, ein Opfer zu sein, denn am Schluss ist nämlich Blaubart das Opfer. Der Aggressor hätte allerdings mehr tun können, er hätte merken müssen, dass ein anderes Verhalten gefragt ist. Also: Wenn das Opfer aufhört, ein Opfer zu sein, dann muss auch der Aggressor aufhören, ein Aggressor zu sein, oder er wird sonst zu einem Opfer.

Wenn wir das nun intrapsychisch anschauen, also die Situation, die ich vorhin schon angedeutet habe, wenn wir mit uns zerfallen sind und aggressiv mit uns sprechen, dann haben wir eine Aggressorseite in uns, und wir haben eine Opferseite in uns. Sehr oft ist das zusätzlich mit Schuldgefühlen verbunden. So etwas bezeichnet man in der Jung'schen Psychologie auch als einen Komplex.

Komplexe und ihre Entstehung

Was ist ein Komplex? Unter einem Komplex versteht man schwierige Beziehungserfahrungen, die wir generalisiert haben und die durch eine deutliche Emotion gekennzeichnet sind.⁵ Nehmen wir einmal an, man hat Ihnen im Laufe Ihres Lebens immer wieder gesagt: „Aus dir wird nichts Rechtes.“ Wenn man einem Kind sagt, „aus dir wird nichts Rechtes“, muss es nicht immer nur mit Worten geschehen, sondern man kann das Kind auch verächtlich anschauen usw. Dann wird das Kind mit diesem „aus dir wird nichts Rechtes“ eine Emotion verbinden. Das kann Angst sein, es kann aber auch Ärger sein, oder es kann Aggression sein. Ein solches Kind kann sagen: „Warte nur, bis ich groß bin“ – das wäre die vitale Reaktion. Eine andere Reaktion wäre: „Mein Gott, aus mir wird nichts Rechtes.“ Wenn nun immer wieder solche Interaktionen erfolgen, dann verinnerlichen wir das.

⁴ Vgl. Verena Kast, Modelle für Schattenakzeptanz, in: Dies., Der Schatten in uns. Die subversive Lebenskraft (dvtv 35160), München 2002, 84-123.

⁵ Vgl. Verena Kast, Komplexe, in: Dies., Schlüssel zu den Lebensthemen – Konflikte anders sehen, Freiburg i.Br. 2004, 143-148.

Wir haben hier in der Regel das Kind und eine erwachsene Person, es kann die Mutter sein, es kann der Vater sein,⁶ es können Geschwister sein, es können ganz verschiedene Personen sein. Es wird gesagt, „aus dir wird nie etwas Rechtes“, und entsteht eine Emotion, entweder Ärger oder Angst. Es kann auch etwas anderes sein, aber Ärger und Angst sind immer damit verbunden. Machen wir jetzt immer wieder solche Erfahrungen, verinnerlichen wir diese, und man spricht von einer Komplexepisode. Schaut Sie heute jemand nur so an, wie Ihr Vater Sie angeschaut hat, als er dachte, aus Ihnen werde nichts Rechtes, so reagieren Sie mit einer ungeheuer großen Emotion. Das Gegenüber wird sagen: „Du reagierst deutlich über. Ich habe schließlich nur die Augenbraue hochgezogen!“ Oder: „Ich bin noch gar nicht soweit, dass ich überhaupt etwas gedacht habe.“ Diese Komplexe werden also konstellierte, wenn wir in eine ähnliche Situation hinein kommen.

Wenn sich ein Kind sagen wird, „warte nur, bis ich groß bin“, wäre dies eine progressive Form. Wenn es sich aber sagt, „aus mir wird nie etwas Rechtes“, dann wird es ein Opfer. In diesen Komplexen haben wir immer ein Opfer und einen Angreifer. Da wir entsprechende Erfahrungen natürlich häufig gemacht haben, ist es so leicht, in diese Opfer-Aggressor-Thematik hinein zu kommen.

Über das Episoden-Gedächtnis verinnerlichen wir solche Episoden und generalisieren sie. Wenn wir uns erinnern, heißt das nicht, dass es damals genau so geschehen ist, unser Gedächtnis hat vielmehr ein paar Erinnerungen zusammengezogen. Das Problem ist jedoch, dass wir in der Regel den Angreifer projiziert haben. Wir würden daher nie sagen: „Ich habe den Angreifer und das Opfer in mir drinnen.“ Zu Beginn meiner Ausführungen habe ich mit einem Trick begonnen, indem ich ihre intrapsychische Kommunikation angesprochen habe. Wenn wir aber normalerweise das Gefühl haben, wir seien mal wieder ein Opfer – z.B. von Sparmaßnahmen –, dann würden wir sagen: „Das sind die bösen Leute, die mich zum Opfer machen.“ Solche Opfer-Aggressor-Themen sind in uns vorhanden, und wir neigen dazu, dass wir den Angst-Anteil immer mit unserem Kindpol verbinden, während wir den Angreifer eher mit Ärger verbinden. Ärger aber verbinden wir mit Aggression. Es ist relativ einfach, sich in das Kind einzufühlen. Das ist auch wichtig, wenn wir uns in das Kind einfühlen können, auf diese Weise erfahren wir, was uns geschehen ist. Also angenommen, man hat Ihnen gesagt, „aus dir wird nie etwas Rech-

⁶ Vgl. hierzu Verena Kast, *Vater-Töchter, Mutter-Söhne. Wege zur eigenen Identität aus Vater- und Mutterkomplexen*, Stuttgart 82002.

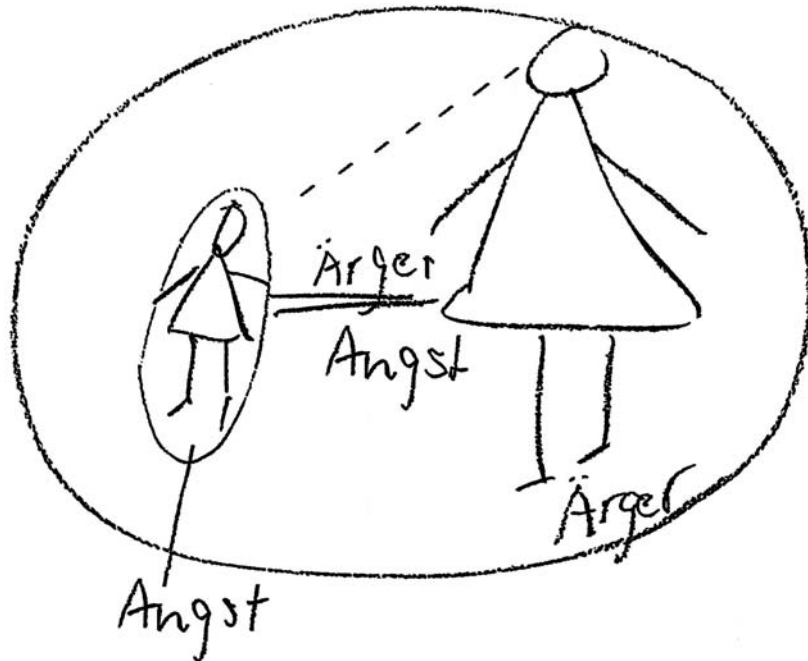


Abb. 2: Wandtafelbild beim Institutsabend am 18. Juni 2004 (Digitalaufnahme)

tes“, und sie haben sich gesagt, „warte nur, bis ich groß bin“. Haben Sie genug Vitalität, so haben Sie ein sehr arbeitsreiches Leben vor sich, da Sie sich die ganze Zeit sagen müssen: „Ja, warte nur, bis ich groß bin.“ Sie merken aber gar nicht mehr, dass Sie schon groß sind, weil es immer noch in Einzelfällen funktioniert, dass die anderen größer sind.

Wir können uns in das Kind einfühlen, um zu wissen, was geschehen ist. Wir können uns aber schlecht in den Aggressor oder in die Aggressorin einfühlen. Diese projizieren wir. Was uns nicht passt, projizieren wir, und das hat auch einen Sinn. Projektion ermöglicht, dass wir für einen Moment in unserem psychischen Haushalt wieder Ruhe haben. Aber es bringt uns auf Dauer nicht weiter. Man weiß heute: Wenn ich z.B. in der Angst stecken bleibe und die Aggression projiziere, dann werde ich immer mehr Angst haben, und die Welt wird immer böser. Man wird dann paranoid. Ich habe den Eindruck, dass die Leute – auch die Politiker – im Moment ungeheuer paranoid sind. Bei uns in der Schweiz – hier in Deutschland ist es vermutlich ähnlich – hat man das

Gefühl, alle Menschen, die ein Amt haben, wollen nur das Allerböseste und sind zudem auch noch unfähig. Es wird gefragt: „Wohin soll das eigentlich alles noch führen?“ Das heißt, man identifiziert sich mit der Angst, die anderen erscheinen immer aggressiver, sie werden immer ‚angriffiger‘, und man selbst wird immer ängstlicher und immer mehr zum Opfer. Wir brauchen aber die Aggression, wir brauchen den Ärger.

Vom Sinn des Ärgers: Anreiz zu mehr Selbstentfaltung

Ärger ist die Emotion, die entsteht, wenn jemand unsere Grenze überschreitet,⁷ etwa wenn uns jemand angreift oder uns bzw. unsere Grenzen nicht respektiert, aber auch dann, wenn wir unsere Grenzen erweitern möchten und das nicht erlaubt ist. Sie kennen das sicher: Sie haben eine gute Idee, und Sie sagen: „Ich habe eine gute Idee.“ Dann kommen Kolleginnen und Kollegen und stellen sie in Frage: „Was das wieder kostet? Das ist zu teuer, das gibt zuviel Arbeit, und überhaupt geht das nicht. Außerdem müssen wir auch abklären, ob das erlaubt ist.“ Wenn Sie einige Vitalität haben, dann werden Sie zumindest innerlich sagen, „Ihr könnt mich mal.“ Sie werden es vielleicht nicht nur innerlich sagen. Und der Ärger drückt aus: „Hier stimmt etwas mit den Grenzen nicht.“ Oder wenn wir von jemand nicht respektiert oder gar verachtet werden, dann fordert uns der Ärger auf, dass wir für uns einstehen. Das ist etwas ganz Wichtiges. Wir brauchen den Ärger und die ärgerbedingte Aggression auch; es ist eine vitale Kraft für uns. Überlegen Sie sich einmal, wie anders Sie sind, wenn Sie sich ärgern oder wenn Sie Angst haben. Stellen Sie sich einmal einen mittleren Ärger vor, nicht einen ganz kleinen und auch nicht einen ganz großen, sondern so einen mittleren – das ist ein vitales Gefühl. Eine mittlere Angst hingegen ist nicht sehr vital. Wir brauchen also den Ärger, wir brauchen auch die Aggression, die damit verbunden ist. Es ist wichtig, dass wir an etwas herangehen (lat. *aggredior* = herangehen). Projizieren wir das einfach, haben wir nichts davon, sondern wir fürchten uns nur noch. Langer Rede kurzer Sinn: Um an so einem Komplex arbeiten zu können, muss man sich auch mit dieser Angreifergestalt identifizieren.

Das können wir verhältnismäßig leicht, wenn man z.B. fragt: Wann reden Sie sich an wie der Vater Ihres Komplexes? Wann sagen Sie sich selber: „Aus mir wird nie was Rechtes?“ Wann sagen Sie das auch entschuldigend zu sich selber? Ich habe einmal mit einer Frau gearbeitet, die hat mich strahlend ange-

⁷ Vgl. insgesamt Verena Kast, *Vom Sinn der Ärgers. Anreiz zu Selbstbehauptung und Selbstentfaltung*, Stuttgart 2002.

schaut, als ich gesagt habe, jetzt müssen wir mal an diesem Thema arbeiten, und antwortete: „Das müssen wir nicht, aus mir wird sowieso nie etwas.“ Das war wirklich eine sehr bequeme Haltung. Sie hat mich auch absolut ausgehebelt, denn sie hat das so strahlend gesagt, dass ich nicht einmal sagen konnte, sie habe es groß verdrängt. Sie hat sich einfach mit ihren Leben eingerichtet. Es bleibt die Frage, was eine Psychotherapeutin dabei noch soll. Wenn man sich so einrichtet, muss man ja keine Psychotherapie machen. Wir haben es auch irgendwann doch noch geschafft. Aber das ist nicht das Normale.

Normal ist, dass wir uns anreden, wie die Angreifer und Angreiferinnen unserer Komplexe. Dabei fühlen wir uns nicht gut, sondern wir fühlen uns schlecht. Noch wichtiger ist jedoch, dass wir auch herausfinden, wo wir uns anderen gegenüber so benehmen wie die angreifenden Personen in unseren Komplexen. Das können wir natürlich nicht durch und durch. Es ist auch ungeheuer schwierig, weil wir manchmal schon ein halbes Leben damit verbracht haben, den Menschen zu erzählen, was für schreckliche Eltern wir gehabt haben oder was sonst für schreckliche Menschen unseren Lebensweg gekreuzt haben. Wenn man jetzt plötzlich sagen muss: „Ja, so arrogant wie mein Vater war, so kann auch ich zu anderen Menschen sein. Ich kann andere genauso zu diesem Opfer machen.“ Gelingt es uns, dies wahrzunehmen – was ungeheuer schwer ist, denn dabei fällt das ganze Selbstwertgefühl für einen Moment einfach in den Keller –, so kann man feststellen, dass diese Komplexe sich verändern und dass dann aus diesen Komplexen sehr viel mehr Lebensthemen entstehen, Themen, die erkennen lassen, was man eigentlich brauchen würde. Wenn man sich sagt, ich will beweisen, dass aus mir etwas Rechtes wird, ich will mich hinaufarbeiten, dann ist das ein Lebensthema, mit dem man nicht alt werden kann, denn irgendwann ist man dann entweder hinaufgearbeitet oder man hat keine Kraft mehr. Man muss sich vielmehr ein anderes Lebensthema suchen. Das kann hier aber nicht unserem Thema werden,⁸ unsere Frage lautet vielmehr: In wie vielen Komplexen steckt diese Opfer-Aggressor-Thematik drin? Man kann es nicht verhindern: Kinder sind Kinder, und Erwachsene sind Erwachsene. Sehr oft erfährt man als Kind etwas, das einen sehr verletzt, aber der Erwachsene hat es nicht einmal böse gemeint, was Kinder allerdings nicht zusammenbringen können. Man muss nicht immer davon ausgehen, dass alle Menschen so furchtbar böse sind. Geht man durch die Welt und schaut, wie Eltern zum Teil mit sehr schwierigen Kindern umgehen, dann finde ich, dass diesen Kindern ein ungeheures Maß an Liebe entgegen-

⁸ Vgl. hierzu ausführlicher Kast, *Lebensthemen*, 102-109.

gebracht wird. Und wenn ich mir dann überlege, was die später sagen, wenn sie zum Therapeuten kommen? Aber vielleicht kommen sie ja nicht zum Therapeuten ... !

Wenn wir jetzt also diese Komplextheorie nehmen, dann heißt dies, dass man sich aus dieser Verklammerung lösen kann, wenn man an diesen Komplexen arbeitet, und vor allem, wenn man eben auch einsieht, wo man die Aggressorrolle hat. Wichtig dabei ist – ich habe es schon gesagt –, dass meistens Ärger und Aggression beim Angreifer ist, während beim Opfer Angst ist, und dass jetzt zur Frage steht: Gestattet man sich den Ärger? Kann so ein Opfer sich den Ärger gestatten? Das ist eine wichtige Frage, denn wenn man sich den Ärger nicht gestattet, dann bleibt einem nur die Opferposition, und weil wir Menschen unser Selbstwertgefühl aufrecht erhalten müssen, ist es dann so, dass man wenigstens ein großartiges Opfer sein muss, denn ein großartiges Opfer ist auch schon großartig. Selbstwertgefühl entscheidet darüber, ob man auch aggressiv sein darf oder nicht. Und auch da haben wir einen Ausweg, und den möchte ich Ihnen sehr nahe legen, weil das etwas ist, was man ganz dringend haben muss. Man geht ja verschieden mit Aggression um. Es gibt Menschen, die greifen einen ständig an; man tut gar nichts, aber sie blaffen einen immer wieder an. Man nennt das den Angreifertyp. Es gibt Leute, die, wenn man nur eine Frage in etwas entschiedener Form stellt, sofort zusammenschrecken und fragen, „habe ich etwas falsch gemacht?“ und dann auch aggressiv wirken, weil man sie dann vielleicht sogar noch trösten muss. Des Weiteren gibt es eine so genannte passive Aggression.

Passive Aggression – Wege der Konfliktvermeidung

Passive Aggression – das haben wir alle.⁹ Passive Aggression brauchen wir dann, wenn wir das Gefühl haben, ich will jetzt nicht irgend einen Konflikt heraufbeschwören. Es gibt aber auch Leute, die haben passive Aggression einfach fürs ganze Leben gelernt. Wenn mir jemand gegenüber steht, mit mir spricht, ich aber sage, „wissen Sie, ich höre Ihnen jetzt nicht zu“, – dann ist das offen aggressiv. Alle anderen rundherum werden dann sagen: „Aha, was tut sie?“ Wenn ich aber genau gleich dastehe, diesem Menschen freundlich ins Gesicht schaue und auf Durchzug gestellt habe, ich also gar nicht zuhöre, dann wirkt das nach außen überhaupt nicht. Das nennt man eine passive Aggression. Es gibt so eine Situation, die immer wieder in der Paartherapie geschildert wird, es ist – glaube ich – schon ein bisschen geschlechtsspezifisch. Die Frau

⁹ Vgl. Kast, Sinn des Ärgers, 89-105.

sagt, „wir müssen die Ferien buchen“, der Mann liest Zeitung und brummt irgend etwas, und sie fährt fort, „aber wir müssen jetzt darüber wirklich sprechen“, er brummt, „ja, ja“. Sie äußert dann, „ich würde ja wirklich sehr gern nach Elba reisen“, und der Mann sagt, „ja, mach nur“. Irgendwann kommen die Reiseunterlagen, und der Mann ist vollkommen empört und sagt, „also man hätte mich ja mindestens fragen können!“ Solche Frauen klagen dann: „Wenn du bloß einmal zuhören würdest!“ Empirische Untersuchungen zeigen zwar, dass es auch Frauen gibt, die nicht zuhören, aber es scheint eher eine männliche Untugend zu sein.

Es gibt aber auch andere Formen von passiver Aggression, z.B. das Vergessen. Ich denke nicht an die Menschen, die schon ein etwas löchriges Gedächtnis haben, sondern es gibt Vergessen als eine Art Stil. Also man sagt nicht, ich möchte das nicht machen, sondern man vergisst es einfach. Es gibt „wunderschöne“ Beispiele aus der Paartherapie: Am Morgen verteilt man die Aufgaben, der Mann soll Brot mitbringen, soll die Wäsche abholen und soll einen Salat kaufen. Am Abend kommt er nach Hause, und man fragt: „Wo ist das Brot?“ – „Oh, vergessen!“ „Wo ist die Wäsche?“ – „Oh, vergessen!“ „Wo ist der Salat?“ – „Das hab ich vergessen! Du hast keine Ahnung, wie schwierig das Leben ist, wenn man so vergesslich ist!“

Das Problem der passiven Aggression ist, dass man als Co-Vergesser nicht weiß: Darf man wütend sein, oder soll man Erbarmen haben mit diesem Menschen? Man wird natürlich wütend. Was ist passiert? Dieser Mann – das ist ein ganz konkretes Beispiel, an das ich denke – hat nach vier Monaten Therapie gesagt: „Ich kann einfach dieses Auftragswesen nicht aushalten, besonders nicht am frühen Morgen.“ Die Frau kam zu dem Ergebnis, sie kann ihn ja zwischendurch anrufen, oder er kann überhaupt selber im Haushalt schauen, was fehlt, und er muss keinen Auftrag entgegennehmen. Das sind manchmal Dinge, die sehr schwer zu organisieren sind. Jetzt kann man sich fragen, wer ist da Opfer, wer ist da Aggressor? Da werden beide Opfer und Aggressor, und aus dieser Falle kann man erst dann heraus, wenn der Co-Vergesser aufhört mitzuspielen. Denn wenn man so einen Vergesser hat und einen Co-Vergesser, dann muss ja immer jemand mitspielen. Der Vergesser sagt beispielsweise immer wieder: „Du hast ja keine Ahnung, wie dankbar ich dir bin, dass du mir immer wieder hilfst, doch an die wichtigsten Dinge zu denken. Ohne dich wäre ich am Flughafen ohne Ticket und ohne Pass.“ Solange genug Anerkennung kommt, können diese Dinge über lange Jahre funktionieren. Es geht dann nicht mehr, wenn keine Anerkennung mehr kommt oder wenn es dem Co-Vergesser oder der Co-Vergesserin einfach zu blöd wird. Deshalb auch der Begriff „Co-Vergesser“: Das Gegenüber spielt da auch mit,

es ist ja auch ganz schön, jemanden zu haben, der so sehr abhängig von einem selber ist. Will man etwas ändern, muss man ganz klar erklären, dass man in Zukunft nichts mehr ausbaden wird, man muss ganz klar sagen, was man noch tun wird. Daraufhin folgt ein großer Konflikt und eine große Krise, und vielleicht werden dann beide nicht mehr nur passiv aggressiv, sondern sie können dann beide wirklich miteinander etwas aushandeln. Es geht ja immer noch um Ärger und darum, dass man sich in den eigenen Grenzen auch spüren muss und für die eigenen Grenzen auch Verantwortung übernehmen muss.

Es gibt noch andere Möglichkeiten, z.B. das Nicht-Verstehen, das auch solch eine passive Aggression sein *kann*. Es gibt ja Menschen, denen man etwas sagt, und sie antworten: „Du, ich habe das überhaupt nicht verstanden, sag es noch einmal.“ Wir sind alle darin geschult, in Situationen, in denen jemand etwas nicht verstanden hat, den Satz zu „reframen“, also eigentlich das Gleiche noch einmal vereinfacht zu sagen. Schaut uns dieser Mensch nun noch immer mit offenen und weit aufgerissenen Augen an und sagt erneut, „ich hab dich immer noch nicht verstanden“, wiederholen wir es noch einmal, einfacher – und sind einfach verzweifelt. Je nachdem, wie man selbst auf Verzweiflung reagiert, ist man eben unter Umständen auch sehr ärgerlich. Aber andererseits hat man das Gefühl, man darf nicht ärgerlich sein, wenn jemand so begriffstutzig ist. Mit Nicht-Verstehen kann man Menschen zur Weißglut treiben.

In eine ähnliche Richtung geht das „ich weiß nicht“. Ich meine nicht solche Situationen, in denen man sie fragt, „wann war der Westfälische Frieden“, und sie antworten, „ich weiß nicht“. Sondern wenn man Sie z.B. fragt, „was spürst du jetzt?“ oder „was geht jetzt in dir vor?“, und sie antworten, „ich weiß nicht“. Das ist mit hoher Wahrscheinlichkeit eine passive Aggression. Sagen Sie, „ich brauche noch zwei Minuten, bis ich es richtig spüre“, ist es keine.

Es gibt auch körperliche Varianten der passiven Aggression: Menschen bekommen von einer Sekunde auf die andere Kopfschmerzen, wenn man ein bestimmtes Thema anspricht. Auch das Gähnen kann – muss nicht – eine tolle passive Aggression sein. Stellen Sie sich vor, man hat jemanden eingeladen, und der fängt einfach an, hemmungslos zu gähnen. Gähnen hat ja auch schon etwas Verschlingendes, besonders wenn die Hand nicht vor den Mund genommen wird, und wirkt doch eigentlich recht aggressiv. Fragt man, „sag einmal, ist etwas, bist zu krank, kriegst Du eine Grippe?“, dann erhält man zur Antwort: „Nein, nein. Weißt du, es ist bei dir so toll, dass ich mich so wunderbar entspannen kann.“ (Gegenwärtig ist es ein bisschen zurückgegangen, aber es gab in den 1980er Jahren diese riesige Entspannungswelle, wo alles so aus dem Bauch heraus kam. Damals kamen solche Argumente.) Es wird also weiter gähnt und weiter gähnt, und man erlebt es einfach als Aggression, man

erlebt es als Angriff. Besprochen wird es aber nicht, und das ist das Problem bei einer passiven Aggression.

Was ist das Ziel einer passiven Aggression? Wer passiv aggressiv ist, sagt: „Ich will den Frieden.“ Aber friedlich ist man eben dann, wenn man auch Konflikte austragen kann. Ich glaube, dass die Menschen, die Konflikte angehen können, eigentlich die friedlichsten Menschen sind. Denn es ist ein fauler Friede, der mit der passiven Aggression hergestellt wird, und vor allem, man kann das Problem nicht bearbeiten. „Opfer“ und „Aggressor“ werden hin und her geschoben, so dass man überhaupt nicht mehr weiß, ist man jetzt Opfer oder ist man Aggressor. Haben Sie einen Partner bzw. eine Partnerin, die so wunderbar vergessen kann, werden Sie sich ganz klar als Opfer vorkommen. Würde man aber mit diesem Partner oder mit dieser Partnerin sprechen, dann würden die sagen: „Ach, mein Partner/meine Partnerin ist ja immer so aggressiv wegen diesem kleinen bisschen Vergessen.“ Sie erkennen, da wird herumgeschoben, aber der Sinn des Ärgers, dass man etwas in die eigene Verantwortung nimmt und man auch schaut, dass man etwas wieder in Ordnung bringen muss, geht verloren. Ärger bedeutet eben auch, dass irgendetwas zwischen uns beiden nicht stimmt, doch das In-Ordnung-bringen schafft man nicht.

Hinter der passiven Aggression steckt eigentlich die Angst vor Liebesverlust. Liebesverlust ist für uns etwas ganz Schlimmes. Die Idee dahinter ist folgende: Wenn ich aktiv aggressiv bin, dann werde ich vielleicht nicht mehr geliebt, also bin ich passiv aggressiv. Da passive Aggression eine Interaktion zwischen zwei Menschen ist, kann man es dadurch verändern, dass man das Verhalten einfach nicht mehr akzeptiert. Ich hatte einmal ein Paar in der Therapie, da hat die Frau einfach gesagt: „Wenn Du Deine Autoschlüssel nicht mehr findest, dann machen wir es eben morgen.“ Ich gehe ins Musikzimmer und schließe ab. Vorher lief das immer so: Er findet die Autoschlüssel nicht, die Frau und die Kinder laufen im ganzen Haus herum und suchen die Autoschlüssel, und irgendwann findet er sie in seiner linken Hosentasche. Hier kann man klare Abmachungen treffen: „Ich mache es einfach nicht mehr, ich suche nicht mehr.“ Dann kommt natürlich beim Vergessener auch eine gewisse Aggression hoch: „Du liebst mich nicht mehr. Du unterstützt mich nicht mehr.“ Jetzt kann man die Probleme tatsächlich ansprechen. Es gibt Paare, bei denen die Probleme wirklich so groß sind, dass sie einen Mediator brauchen oder einen Therapeuten oder eine Therapeutin. Aber es gibt auch harmlosere Fällen: Hört mir z.B. der Partner oder die Partnerin nicht zu, kann ich mir sagen: „Das ist jetzt wunderbar, nun kann ich alles durchdrücken, was ich sonst nicht durchdrücken konnte oder wo wir sonst stundenlang diskutieren mussten. Ich gedenke jetzt, dies und jenes zu machen.“ Allein schon dadurch, dass ich Freu-

de habe, wenn ich die Punkte benenne, wird das Gegenüber sofort aufgestört. Menschliche Kommunikation wandelt sich enorm, wenn sich bereits einer ein bisschen verändert. Wir haben oft den Eindruck, man muss sich ungeheuer ändern, aber das stimmt nicht, meist reicht schon ein kleiner Schritt aus.

Hinter der passiven Aggression steckt eine wirkliche ärgerbedingte Aggression, die sehr wichtig wäre anzusprechen, denn in einer Beziehung müssen immer wieder die Grenzen neu ausgehandelt werden. Besonders eine Liebesbeziehung lebt daraus, dass man sich gegenseitig über die Grenze gehen darf, was andere Menschen nicht dürfen. Aber gleichzeitig sind wir doch einzelne Menschen und müssen für unsere eigenen Grenzen sorgen. Wir haben nur dieses eine Leben, für das wir einstehen müssen. Hatte man in einer Beziehung sehr lange keinen Ärger, ist das alles sehr verschwommen, und es baut sich eine enorme Angst vor einem Streit auf. Hier kommt wieder die Angst vor dem Liebesverlust ins Spiel. Dieses Grenzen-Bestimmen geht sehr viel besser, wenn man einander versichert, „ich mag Dich, auch wenn Du ärgerlich bist“, „ich mag Dich vielleicht sogar noch lieber, wenn Du Dich ärgern kannst“.

Gestalter oder Gestalterin des eigenen Lebens werden

Hört man auf, ein Opfer zu sein, und hört man auch auf, Angreifer oder Angreiferin zu sein, fehlen zwei Verhaltensweisen, die man immer hatte, und man muss etwas Neues gestalten. Es geht folglich eher darum, etwas Bekanntes *nicht* zu tun. Es ist gar nicht so sehr die Frage: Was soll ich dann tun? Das fällt Ihnen schon ein, unsere Psyche ist sehr kreativ. Ein wichtiger Punkt ist dabei, in einer guten Weise mit Ärger umzugehen. Es kommt darauf an, dass man den Ärger formuliert, bevor man so ungeheuer ärgerlich wird. Wenn man den Ärger im Ansatzstadium formuliert und einfach sagt, „Ich habe das Gefühl, damit gehst Du bei mir über die Grenze – das finde ich nicht in Ordnung“, dann kann man darüber sehr gut sprechen. Dann wird man nicht zum Aggressor und nicht zum Opfer. Es ist zwar manchmal mühsam, und in Beziehungen braucht es Zeit, aber es ist lohnend.

Was kann einen in der Opferrolle halten? Die meisten von uns haben doch ein Ideal von Gewaltfreiheit, und als Opfer bin ich nicht so primitiv wie die Angreifer, das ist das eine. Und das andere: Haben Sie es als Kind nie erlebt, dass alles schief lief? Man ist im Schnee nass geworden, man hat die Ski verloren und dann hat man auch noch vergessen, dass man Brot mitbringen sollte, – da hatte man doch das Gefühl: Mein Leben ist ganz elend. Aber das hatte auch etwas Tolles an sich, weil es zugleich auch so ein Gefühl von Identität gab. Ich denke, man kann auch über das Opfersein eine sichere Identität entwickeln. Hinzu kommt aber, dass sehr viele, die in der Opferposition sind,

auch sehr depressiv werden können, weil sie selbst nichts mehr wagen. Wenn jemand Angst hat und sich bei allem, was Angst macht, dem Leben nicht stellt und zurückweicht vor allem, was Angst macht, dann liegt er am Schluss im Bett und fürchtet sich vor der Luft um ihn herum.¹⁰ Ich denke, es gibt so eine Zwischenphase, wo die Menschen immer wieder das Gefühl haben, sie müssen sich gar nicht der Welt stellen, denn sie ertragen ja so vieles. Oft ist es auch so, dass dies einem Größe vermittelt. Wir Menschen müssen ja bedeutsam sein, aber das geht auf ganz verschiedene Art und Weise. Wir können es dadurch sein, dass wir das, was wir tun, anständig tun, oder wir können es dadurch sein, dass wir gute Beziehungen haben. Wenn uns das alles nicht gelingt, und wenn wir das Gefühl haben, dass uns das alles nicht gelingt, dann müssen wir zumindest noch das Gefühl haben, dass wir es eben ertragen.

Es gibt auch Menschen, die bieten sich schon geradezu als Opfer an, und die anderen werden entsprechend aggressiv. Ich merke das auch selber in Beratungssituationen, wenn bestimmte Menschen hereinkommen und sich auf die vorderste Kante des Stuhles setzen, so dass ich eine bissige Bemerkung auf den Lippen habe. Schon bin ich in der Aggressorrolle. Eignet sich das in der Therapie, kann man das sofort ansprechen: „Jetzt geschieht hier etwas, das passiert Ihnen wahrscheinlich auch sonst.“ Hier würde ich stärker verhaltenstherapeutisch vorgehen und einfach einmal sagen: „Probieren Sie es doch einmal aus, aufrecht zu sein, aufrecht zu sitzen.“ Manchmal verändert ganz wenig sehr viel. Aber die Frage ist immer auch die: „Was hat man davon?“ Wenn wir Menschen gewisse Eigenheiten haben, dann werden sie irgendwann zu Selbstläufern. Möglicherweise hat man nichts mehr davon, dass man Opfer ist, aber da man vielleicht einmal etwas davon gehabt hat, muss man lernen, das aufzugeben. Dieses Aufgeben, dieses Opfern ist furchtbar schwer.

Ich hatte es bereits eingangs gesagt: Das Gegenbild zu Opfer und Aggressor ist der Gestalter bzw. die Gestalterin. Man sollte dann nicht leiden und zerstören, sondern leben und leben lassen. Man muss in beiden Fällen Macht opfern. Ist man mit dem Angreifer identifiziert, hat man sowieso Macht, aber auch wenn man mit dem Opfer identifiziert ist, ist Macht vorhanden. Opfern heißt freiwillig etwas weggeben im Dienste einer übergreifenden Idee, und diese übergreifende Idee wäre eben, dass wir nicht versuchen, Machtstreben dominant zur Unterwerfung zu benutzen, sondern menschliche Beziehungen anzustreben, die man miteinander gestaltet und deren Reichtum man auch

¹⁰ Vgl. insgesamt Verena Kast, *Vom Sinn der Angst. Wie sich Ängste festsetzen und wie sie sich verwandeln lassen*, Freiburg i.Br. 52004.

gestalten kann. Das geht übrigens nur bei der unverletzten Intersubjektivität. Jürgen Habermas wird in diesen Tagen 75 Jahre alt, von ihm stammt der Satz von der unverletzten Intersubjektivität. Er besagt, dass man nur streiten kann, wenn es eine unverletzte Intersubjektivität gibt, d.h. man kann nur streiten, wenn alle gleichwertig sind, wenn es nicht von vornherein Menschen gibt, die mehr gelten, und Menschen, die weniger gelten. Das gilt auch für Opfer und Aggressor. Wenn es eben keine unverletzte Intersubjektivität gibt, wenn der, der lauter brüllt, der ist, der wertvoller ist, dann geht es nicht, dann kann man sich nur noch aus dem Weg gehen.

Die Frage, inwieweit das „Opfersein“ mit Traditionen des Christentums zu tun hat, sozusagen mit einer christlichen „Leidensideologie“, kann ich Ihnen nicht beurteilen. Mein Ansatz hinsichtlich der Integration des Leidens wäre folgender: Man muss das Beste aus diesem einen Leben, das man hat, machen. Wir müssen noch genug leiden, denn es ist ja nicht so, dass man nicht leiden muss im Leben. Aber man muss nur die Dinge tragen, die man wirklich tragen muss, und wo man etwas verändern kann, da sollte man die Veränderung anstreben. – Aber im Christentum gibt es auch so etwas wie eine „Liebesideologie“. Ich halte Jesus immer wieder für eine ganz faszinierende Gestalt: Er ist doch gerade jenseits von Opfer und Aggressor. Ich sehe ihn als eine Gestalt, die unheimlich viel aufbricht. Schaut man sich jetzt nicht die 2000 Jahre Christentumsgeschichte an, sondern den Jesus des Neuen Testaments, so ist das geradezu ein Archetypus von Aufbruch und von Gestaltung. Und mit dem biblischen Liebesgebot – „liebe Deinen Nächsten wie Dich selbst“ – ließe sich auch eine aktuelle empirische Untersuchung von Astrid Schütz in Verbindung bringen. Sie kommt zu dem Ergebnis: Man kann sich selber nur lieben und andere anerkennen, wenn man sich selbst mit Ecken und Kanten liebt. Menschen, die sich mit Ecken und Kanten lieben, können auch andere Menschen anerkennen.¹¹

Zur Bedeutung des Selbstwertgefühls

Ich habe gesagt, das Selbstwertgefühl entscheidet im Grunde genommen sehr deutlich, ob man zu Angst und Aggressivität stehen kann, ob man auch miteinander streiten kann, ob es überhaupt möglich ist, aus dieser Opfer-Aggressor-Haltung herauszugehen. Selbstwertgefühl ist das Gefühl, das wir im Zu-

¹¹ Vgl. Astrid Schütz, *Psychologie des Selbstwertgefühls. Von Selbstakzeptanz bis Arroganz*, Stuttgart u.a. 2000.

sammenhang mit unserer Identität haben.¹² Man stellt es sich heute von der Entwicklungspsychologie her so vor: Die Emotionstheoretiker behaupten, ein Kind habe im Alter von etwa einem halben Jahr ca. 30.000 Lächelinteraktionen mit den Erwachsenen gehabt. Das heißt, man lächelt ein Kind an, das Kind lächelt zurück. Die Idee ist, dass nach 30.000 Lächelinteraktionen die Botschaft sitzen muss: „Du bist ein erfreulicher Anblick.“ Das hält man heute für die Grundlage von einem Selbst, von einem Selbstgefühl und von einem guten Selbstwertgefühl. Der Gegensatz dazu wäre, wenn man z.B. die Information, die Botschaft übermittelt bekommt: „Du Ekelpaket!“ Ich weiß nicht, wie diese Lächelinteraktionen gezählt wurden, und es kann mir auch nie jemand sagen; doch in der Literatur wird immer wieder die Zahl 30.000 genannt. Ich denke, es sind sehr viel mehr als 30.000 Lächelinteraktionen. Die kleinen Kinder holen sich das ja auch regelrecht von Erwachsenen. Es ist ja nicht so, dass man anfangen muss mit Lächeln, sondern die kleinen Kinder fordern es nahezu heraus. Es braucht Interesse für ein gutes Selbstwertgefühl, also es braucht nicht nur dieses freudige Anschauen, es braucht auch freundliches Interesse. Das benötigen wir, nicht nur als Kinder, als kleine Kinder, sondern das ganze Leben lang, bis wir sterben. Nun ist es aber leider so, dass wir einander nicht besonders oft freudig anschauen. Es ist sogar fast so, lächeln wir einmal auf der Straße, so empört sich jemand. Kürzlich hat mich daraufhin jemand gefragt: „Wollen Sie etwas von mir?“

Das Selbstwertgefühl stützen wir natürlich im Laufe des Lebens, aber es wäre schon wichtig, dass wir einander dieses freudige Interesse immer wieder geben würden. Wir haben sehr viele Techniken, um einander das Selbstwertgefühl zu destabilisieren, anstatt es einander zu stabilisieren. Ein gutes Selbstwertgefühl haben wir im Laufe des Lebens natürlich auch durch die Selbstwirksamkeit: Was kann ich bewirken? Was kann ich? Nicht einfach, was habe ich für einen Beruf, sondern bin ich ein Mensch, der im Alltag auch etwas bewirken kann? Wir verstehen die Selbstwirksamkeit als etwas ganz Wichtiges. Ein weiterer ganz wichtiger Aspekt des Selbstwertgefühls ist es, sich wehren zu können. Weiterhin haben wir alle viele Möglichkeiten, etwas zu tun, damit wir uns besser fühlen. Würde ich Sie fragen, „was tun Sie, wenn es Ihnen nicht so gut geht, damit Sie sich besser fühlen?“, da kämen jede Menge Ideen zusammen. Das sind in der Regel ganz banale Dinge. Die einen sagen, ich gehe joggen, die anderen sagen, ich nehme ein Bad oder ich nehme ein Bad mit

¹² Vgl. Verena Kast, *Trotz allem Ich. Gefühle des Selbstwerts und die Erfahrung von Identität*, Freiburg i.Br. 2003.

Champagner, wieder andere sagen, ich schaue mir ein schönes Bild an, ich höre Musik oder ich mache Musik. Wir alle haben jede Menge Ideen, wie wir mit uns umgehen können, wenn es uns nicht so gut geht. Wir müssen nur daran denken. Denn geht es uns nicht gut, so werden wir auch leicht trotzig und finden, jetzt mach ich erst recht nichts. Wenn wir es aber tun, dann haben wir auch ein Gefühl von Selbstwirksamkeit für uns, und wir können in unserem Leben etwas bewirken. Dann haben wir wieder ein besseres Selbstwertgefühl, wir haben mehr Selbstvertrauen. Es entsteht ein Zirkel: Je vertrauensvoller wir sind, umso besser fühlen wir uns, umso eher können wir vertrauen, dann können wir auch riskieren, dass uns mal jemand hereinlegt. Es ist vielleicht vernünftig, allen Menschen zu misstrauen, aber es macht nicht glücklich.

Über Selbstwertgefühl könnte man natürlich noch ganz lange sprechen. Doch möchte ich zum Schluss einen Aspekt wieder aufnehmen, mit dem ich auch begonnen habe. Ich nenne es: „der andere Blick“. Wir haben so eine Tendenz, das zu sehen, was nicht geht, was pathologisch ist. Neben diesen Pathologien sehen wir aber viel zu wenig, dass jeder Mensch sich selber realisieren möchte und jeder Mensch nach etwas strebt. Wir haben bewusste und unbewusste Strebungen, Sehnsüchte, Wünsche, wir haben Grundbedürfnisse, die wir verwirklichen müssen. Bindung ist ein Grundbedürfnis, Selbstwirksamkeit ist ein Grundbedürfnis, etwas erreichen im Leben ist ein Grundbedürfnis, Lust ist ein Grundbedürfnis. Wir haben also nicht nur eine Pflicht-Ökonomie, wir haben auch eine Lust-Ökonomie. Wir haben spirituelle Bedürfnisse, die wir verwirklicht haben möchten, und wenn es uns gelingt, diese Intentionen, die wir haben, in etwa zu verwirklichen – sie werden natürlich auch durchkreuzt – dann erleben wir Sinn. Das ist etwas, was ungeheuer wichtig ist, dass wir uns selber und auch andere Menschen mit einem Doppel-Euphem anschauen. Also nicht nur die Frage zu stellen: Was geht bei mir nicht? Sondern auch zu fragen: Was geht? Was verwirklichst du hier in deinem Leben? Auf dass wir auch alle diese vitalen Strebungen, die kraftvollen Wünsche und die ernsthaften Absichten sehen. Man muss manchmal genauer hinsehen. Es ist bei sich selber manchmal gar nicht so einfach, herauszufinden, was man eigentlich will. Was sind eigentlich meine Lebensthemen? Eine Frage, die diese recht gut zeigen kann, lautet: „Was muss unbedingt von Ihnen gesagt werden, wenn jemand Sie einmal am Grab würdigen soll? Was wollen Sie, dass man von Ihnen sagt?“ Da merkt man nämlich, was die wichtigen Lebensthemen sind.

Wenn wir nur die Pathologie sehen, wenn wir uns zu Opfern machen, wenn wir die anderen zu Opfern machen, dann favorisieren wir eine Versorgungsmentalität. Wenn wir Opfer sind, dann muss irgend jemand dafür gerade stehen und wir müssen in irgendeiner Weise versorgt werden. Ich meine jetzt

nicht die Leute, die wirklich in besonderer Hinsicht versorgt werden müssen, sondern ich denke, es gibt bei uns – auch bei denen, die nicht versorgt werden müssen – so etwas wie eine Versorgungsmentalität. Irgend jemand soll dafür gerade stehen, irgend jemand soll dafür bezahlen usw. Sehen wir ‚beidäugig‘, erkennen wir vielleicht sogar die Lebensdinge, unsere vitalen Strebungen, so merken wir, dass auch Selbstsorge eine Würde hat, dass sie auch für das Selbstwertgefühl sehr gut ist. Auch deshalb ist es ungeheuer wichtig, dass wir aus dieser Verklammerung von Opfer und Aggressor herauskommen.

2. Zur Frage der Armutsorientierung in der Diakonie

STEFFEN FLEßA

Armutsorientierung in der Diakonie?

Betriebswirtschaftliche Grundlagen eines diakonischen Leistungsprogramms

Die Diakonie ist in der Nachfolge Christi berufen, dem Beispiel des barmherzigen Samariters zu folgen. Deshalb suchen Theologen und Diakone, Sozialpädagogen und Mediziner, Lehrer und Krankenschwestern gemeinsam nach immer neuen Wegen, um ihren Nächsten Christi Liebe erfahrbar zu machen. Es ist folglich verständlich und richtig, dass diese Berufsgruppen auch danach fragen, wie sie den Armen unserer Zeit begegnen können, wie eine Armutsorientierung der Diakonie heute aussehen kann. Es mag jedoch überraschen, dass ausgerechnet ein Betriebswirt heute einen Vortrag zur Armutsorientierung in der Diakonie hält.

In den Augen vieler Christen ist die Betriebswirtschaftslehre die Wissenschaft vom Geldverdienen. Ein Betriebswirt optimiert die Abläufe eines Unternehmens, sodass am Schluss für den Eigentümer möglichst viel Geld rauskommt. Dieses Vorgehen – so erkennen viele zu Recht – passt nicht zur Diakonie. Und vor allem ist es nicht in Verbindung mit einer Armutsorientierung zu bringen, denn Armut widerspricht dem Ziel des Geldverdienens. Armutsgruppen sind schlechte Kunden, und somit sollte ein Betriebswirt sich besser nicht zur Armut äußern.

In diesem Vortrag möchte ich aufzeigen, dass die Armutsorientierung nicht nur keinen Widerspruch zur Betriebswirtschaftslehre darstellt, sondern dass sie vielmehr das Ergebnis einer betriebswirtschaftlichen Analyse ist. Hierzu möchte ich im ersten Schritt kurz das systemische Denken der Betriebswirtschaftslehre entfalten und fragen, wie ein Diakoniebetrieb zu definieren ist. Als Ergebnis werden wir festhalten, dass jeder Betrieb vor allen Dingen nach den Leistungen fragen muss, die er seinen Kunden anbietet. Hierzu ist es notwendig, die Kundengruppen zu definieren. Im zweiten Schritt werden die Begriffe Portfolio bzw. Leistungsprogramm anhand eines Beispiels genauer analysiert. Es zeigt sich, dass bei begrenzten Mitteln stets Prioritäten gesetzt werden müssen. Deshalb begibt sich das dritte Kapitel auf die Suche nach den Prioritäten der Diakonie. Da die Betriebswirtschaftslehre selbst kein Wertesystem entwickelt, sondern dieses von den Entscheidungsträgern der Betriebe erhält, wird es fragen, welche Zielgruppen höchste diakonische Priorität haben. Hierzu erfolgt ein Rückgriff auf die ökonomischen und die biblischen Grundlagen. Es

zeigt sich, dass Armutsgruppen die höchste Priorität für diakonische Sozialleistungsunternehmen haben sollten. Im vierten Kapitel wird gefragt, wie die Dienstleistungen für die Armutsgruppen zu finanzieren sind. Insbesondere wird analysiert, ob eine Kreuzsubventionierung alla Robin Hood („Take from the rich and give to the poor!“) möglich ist. Wir schließen mit einem Appell zu einer völlig neuen Leistungsprogrammplanung diakonischer Sozialleistungen.

1. Diakoniebetriebslehre: *wie* oder *was*?

Es ist offensichtlich, dass diakonische Sozialleistungsunternehmen unter dem Druck knapper werdender Mittel professionell geführt werden müssen.¹ Die Führungspraxis diakonischer Betriebe greift hierfür immer häufiger auf Instrumente und Herangehensweisen der Betriebswirtschaftslehre zurück, die in der wirtschaftswissenschaftlichen Literatur ausreichend beschrieben sind.² Unklar ist hingegen, wie der Begriff „Diakoniebetrieb“ zu definieren ist. Bevor wir eine Leistungsprogrammplanung für Diakoniebetriebe durchführen, muss deshalb zuerst geklärt werden, was unter dem Begriff „Diakoniebetrieb“ zu verstehen ist. Abbildung 1 zeigt den Betrieb als offenes System, dessen Funktion darin besteht, Inputfaktoren so zu transformieren, dass Outputs entstehen, die vom Umsystem als nützlich und wertvoll erkannt werden. Auf Grundlage dieses Modells können vier Konzeptionen eines diakonischen Betriebes abgeleitet werden:

– *Inputorientierung*: Diakonie definiert sich vornehmlich über die kirchlichen Inputfaktoren. Der Satz „Diakonie ist jede soziale Tätigkeit der Kirche“ fasst diese Sicht kurz zusammen. Von besonderer Bedeutung war hier traditionell der Inputfaktor dispositive Arbeit. Es wurde jede soziale Aktivität als Diakonie geführt, die von einem Pfarrer initiiert und geleitet wurde. Aus dieser Sicht ist es auch kein Problem, wenn ein Pfarrer ein Altenheim für ältere Millionäre gründet, denn er leitet dieses Heim und allein dadurch ist es diakonisch.

¹ Vgl. Steffen Fleßa/Barbara Städler-Mach, Konkurs der Nächstenliebe? Diakonie zwischen Auftrag und Wirtschaftlichkeit, Göttingen 2001.

² Vgl. z.B. Steffen Fleßa, Geistlich Denken – Rational Handeln, Frankfurt/M. 2003.

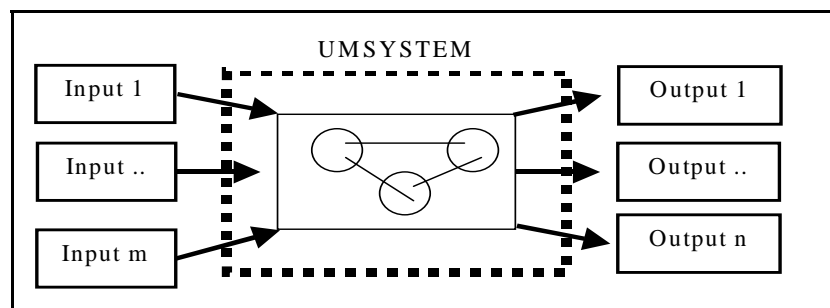


Abb. 1: Systemtheoretisches Modell

– *Prozessorientierung*: Die meisten Ansätze der Prozessorientierung erwarten nach wie vor die kirchliche Bindung (Inputorientierung), setzen jedoch zusätzlich voraus, dass die Erstellung der Leistungen nach christlichen Prinzipien verläuft. Alfred Jäger und seine Schüler sind hier zuzuordnen. Sie fordern einen diakonischen Führungsstil, betonen also den wichtigsten Prozessaspekt im Dienstleistungsbereich. „Diakonie ist ein Sozialleistungsunternehmen, das nach christlichen Prinzipien geführt wird bzw. werden sollte.“

– *Outputorientierung*: Dem betriebswirtschaftlichen Denken entspricht die Ausrichtung an dem Leistungsergebnis. Als Output diakonischer Betriebe können dabei Sozialleistungen definiert werden, die von den Klienten (Kunden) als Nächstenliebe empfunden werden. „Diakonie ist, was als Diakonie bei den Kunden ankommt.“ Die reine Outputorientierung hinterfragt allerdings nicht, ob die bisherige Kundengruppe tatsächlich die richtige ist. Der Prozess mag technisch effizient sein, die allokativen Effizienz wird nicht hinterfragt.

– *Allokationsorientierung*: Eine konsequente Ausrichtung an den Grundbedürfnissen der Menschen fordert eine Orientierung diakonischer Betriebe an der richtigen Zielgruppe. Es sollen überwiegend diejenigen Menschen als Klienten angesehen werden, die die diakonischen Leistungen am meisten benötigen, da sie ihre Grundbedürfnisse nirgends anders selbständig decken können. „Diakonie sind Sozialleistungsunternehmen in kirchlicher Trägerschaft, die den Armutgruppen effizient helfen“, könnte diese Sicht zusammenfassen. Eine Allokationsorientierung fordert eine komplett neue Leistungs politik diakonischer Betriebe.

Die Diakoniebetriebslehre – soweit man davon überhaupt sprechen kann – hat sich bislang fast ausschließlich mit der Input- bzw. Prozessorientierung beschäftigt. Sie analysiert Finanzierungsalternativen und Führungsstile, um das,

was sie tut, noch besser und damit effizient durchführen zu können. Sie erstrebt eine Erhöhung der technischen Effizienz. Die Frage des „Was?“ wird selten gestellt, weder aus theologischer noch aus wirtschaftswissenschaftlicher Sicht.

Die alles unterliegende Voraussetzung der Wirtschaftswissenschaft ist jedoch die Ressourcenknappheit. Wir können nicht alles machen. Dazu reichen unsere Gelder, unsere Mitarbeiter und unsere Managergehirne nicht aus. Wir müssen uns entscheiden, ob wir das, was wir derzeit tun, weiterhin perfektionieren und richtig machen, oder ob wir lieber etwas anderes, vielleicht Neues tun, das unserem Auftrag mehr entspricht.

Es mag für manche überraschend sein, dass der Ruf nach dem Auftrag, die Frage nach der Sendung oder die Diskussion des Propriums der Diakonie hier von keinem Theologen gestellt wird, sondern von einem Betriebswirt. In der Tat versteht sich die Betriebswirtschaftslehre eben nicht als die Lehre vom Geldverdienen oder vom Gewinnemachen. Sie ist vielmehr die Wissenschaft, die uns zeigt, wie wir in unseren Betrieben unsere Ziele bestmöglich erreichen. Sie muss deshalb fragen, welche Ziele wir haben, welche Zielgruppen wir erreichen wollen und welche Leistungen diese Zielgruppen eigentlich wollen. Die Definition von Zweck und Ziel diakonischer Sozialleistungsunternehmen ist deshalb eine notwendige Bedingung guten Managements. Es wird daher notwendig, die diakonische Leistungs politik zu analysieren. Erst kommt das „was?“, dann das „wie?“. Erst kommt die Analyse der Leistungen, dann die Frage, wie man Mitarbeiter motiviert oder „christlich“ führt.

2. Denkaufgabe: Gates kommt!

Zur Illustration dessen, was man unter Leistungsprogrammplanung versteht, soll eine kurze Denkaufgabe dienen. Stellen wir uns vor, Bill Gates würde heute zu dieser Festveranstaltung kommen. Am Ende der Vorträge ist er so begeistert von uns, dass er uns eine Milliarde Euro schenkt. Wir sind nun gefragt zu entscheiden, was wir mit dem Geld machen wollen. Sicherlich sprudeln jetzt unzählige tolle Ideen durch unseren Kopf. Wir können Krankenhäuser renovieren, neue Rehakliniken und Werkstätten für die Menschen mit Behinderung bauen, wir können Wohnungslose mit ambulanter Hilfe versorgen, Einrichtungen der Drogentherapie entwickeln, Schuldnerberatungen fördern, Einrichtungen des Betreuten Wohnens wie Pilze aus dem Boden schießen lassen und vieles, vieles mehr. Doch ich garantiere, dass wir selbst mit dieser Milliarde irgendwann an den Punkt kommen, wo wir nicht alles finanzieren können, was wir uns so sehr wünschen. Die Mittel sind begrenzt.

Immer wenn Mittel knapp sind, und sei es auf hohem Niveau, ist die Ökonomie gefragt. Sie versteht sich als Wissenschaft von der Knappheit und entwickelt Lösungsmöglichkeiten. Jede Lösung erfordert die Setzung von Prioritäten. Was ist das Wichtigste für uns? Was erfüllt unsere eigenen Ziele am besten? Sollen wir Krankenhäuser bauen oder Schuldnerberatungsstellen einrichten? Bei begrenzten Mitteln können wir nicht beides vollständig tun. Stattdessen müssen wir uns entscheiden. Wir brauchen also Prioritäten.

Die Prioritätensetzung bzw. die entsprechende Entscheidung ist ein ganz normaler Prozess der Betriebswirtschaftslehre. Ein Betriebswirt würde zuerst das Wertesystem analysieren. Was möchte mein Auftraggeber grundsätzlich erreichen? Möchte er einen möglichst hohen Lebensstandard? Möglichst viel Freiheit bzw. Freizeit? Möchte er etwas für seine Familie, seine Freunde oder sogar den fernen Nächsten tun? Ohne das Wertesystem ist keine betriebswirtschaftliche Entscheidung möglich.

Anschließend fragt der Betriebswirt, wo das Vermögen grundsätzlich eingesetzt werden soll. Sollen wir die Milliarde von Bill Gates verwenden, um eine Reifenfabrik, eine Hotelkette oder Sozialleistungen aufzubauen? Diese grundsätzliche Entscheidung ist die so genannte Geschäftsfeldplanung. Die Antwort muss unser Wertesystem widerspiegeln. Anschließend erfolgt die (strategische) Leistungsprogrammplanung. Wir wissen jetzt zwar, dass wir Sozialleistungen anbieten möchten, aber welche? Krankenhäuser oder Altenheime, Schuldnerberatung oder Kindergärten, ...? Erst wenn diese Entscheidung gefallen ist, kümmert sich der Betriebswirt um die Beschaffung der Produktionsmittel, z.B. der Maschinen im Rahmen der Investitionsplanung. Später folgt die taktische Produktionsprogrammplanung (z.B. wie viele Knie und Hüften möchte ich dieses Jahr operieren?) und die operative Planung (z.B. in welches Bett lege ich den Patienten?).

Für die Diakonie ist das Geschäftsfeld vorgegeben. Bevor wir uns aber mit den täglichen Entscheidungen befassen, müssen wir die wichtigste Frage stellen: Welche Leistungen wollen wir überhaupt anbieten? Und damit verbunden: Wer ist unsere Zielgruppe? Wer und was hat Priorität?

3. Armutsorientierung: Auf der Suche nach der Priorität

Im Folgenden soll dargestellt werden, dass die Bekämpfung der Armut und die Unterstützung der Armutsgruppen die höchste Priorität diakonischer Sozialleistungsunternehmen haben sollte. Hierzu wird im ersten Schritt dargelegt, dass Armut ein großes soziales Problem in Deutschland ist. Im zweiten Schritt wird begründet, warum in einer Marktwirtschaft die Bekämpfung der Armut für die Diakonie wichtiger ist als jede andere Aufgabe. Hierzu wird im dritten Schritt

in aller Kürze die biblische Grundlage einer armutsorientierten Diakonie diskutiert.

3.1 Armut in Deutschland

Der Bericht „Lebenslagen in Deutschland“ nennt verschiedene Armutsgrenzen. Zum ersten berechnet er die 50 %- und die 60 %-Grenze. Danach gilt als relativ arm, wer höchstens 50 % bzw. 60 % des durchschnittlichen Einkommens erzielt. Es muss jedoch, zweitens, exakt definiert sein, was man unter dem „durchschnittlichen“ Einkommen versteht. Es gibt zwei statistische Maße für den Durchschnitt, die hier sinnvoll sind: der Median und das arithmetische Mittel. Drittens ergibt sich noch eine weitere Variationsmöglichkeit der Armutsgrenzen, da sie jeweils für die alten und die neuen OECD-Äquivalenzskalen ausgegeben werden. Äquivalenzskalen dienen der Vergleichbarkeit von Haushalten unterschiedlicher Größe.

Tabelle 1: Äquivalenzskalen

	Alte OECD-Skala	Neue OECD-Skala
Bezugsperson	1,0	1,0
Personen ab 15 Jahre	0,7	0,5
Personen unter 15 Jahre	0,5	0,3

In Kombination aus 50% bzw. 60%-Grenze, Median und arithmetischem Mittel sowie alter und neuer Skala ergeben sich acht verschiedene Armutsgrenzen, die in Tabelle 2 für das Jahr 1998 (Jahr des letzten Armutsberichtes) ausgewiesen sind. Betrachtet man die gesamte Bundesrepublik Deutschland, so lag 1998 die Armutsgrenze zwischen 1.220 DM und 1.953 DM. Der niedrigste Wert ergibt sich, falls der Median, eine 50 %-Grenze und die alte OECD-Skala verwendet werden. Der Median des Einkommens ist geringer als das arithmetische Mittel. Entsprechend liegt auch die Armutsgrenze niedriger. Die alte OECD-Skala errechnet für alle Haushalte mit mehr als einer Person höhere Äquivalenzwerte, sodass das gewichtete Einkommen dieser Haushalte entsprechend geringer ist. Damit ist die Armutsgrenze geringer als bei der neuen OECD-Skala.

Eine niedrigere Armutsgrenze impliziert ceteris paribus einen geringen Anteil an relativ Armen. Er liegt zwischen 5,7 % und 19,9 %. Hierbei ist zu beachten, dass die neue OECD-Skala zwar zur Erhöhung der Armutsgrenze führt, jedoch zu einer relativen Verbesserung des Einkommens von Familien mit Kindern. Dieser gegenläufige Effekt gleicht sich zum Teil aus, zum Teil überwiegt der eine oder der andere Effekt. So führt der Übergang von alter zu

neuer Äquivalenzskala in Ostdeutschland zu einer Reduktion des Anteils relativ Armer an der Gesamtbevölkerung, wenn die Armutsgrenze auf 50 % des arithmetischen Mittels festgelegt wird (15,0 % auf 14,7 %). In Westdeutschland führt die neue Skala hingegen zu einer Erhöhung des Anteils (9,0 % auf 9,1 %). Dieser Unterschied ist primär auf eine andere Haushaltsgröße in Ostdeutschland zurückzuführen.

Tabelle 2: Armutsgrenzen in Deutschland (DM/Monat [% der Gesamtbevölkerung])

			BRD	West	Ost
Alte Skala	Median	50 %	1.220 DM [5,7%]	1.290 DM [5,6%]	1.021 DM [7,7%]
		60 %	1.464 DM [12,4%]	1.547 DM [10,9%]	1.225 DM [18,8%]
	Arith. Mittel	50 %	1.394 DM [10,1%]	1.462 DM [9,0%]	1.106 DM [15,0%]
		60 %	1.672 DM [19,6%]	1.754 DM [17,2%]	1.327 DM [29,6%]
Neue Skala	Median	50 %	1.439 DM [6,2%]	1.519 DM [5,6%]	1.196 DM [8,5%]
		60 %	1.727 DM [12,5%]	1.822 DM [11,0%]	1.435 DM [18,7%]
	Arith. Mittel	50 %	1.628 DM [10,2%]	1.707 DM [9,1%]	1.295 DM [14,7%]
		60 %	1.953 DM [18,7%]	2.048 DM [16,3%]	1.553 DM [28,9%]

Quelle: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung. Lebenslagen in Deutschland, Bonn 2001, 26.

Unabhängig von der Wahl der Methodik kann festgehalten werden, dass ein nicht zu vernachlässigender Anteil der Bevölkerung Deutschlands als relativ arm einzustufen ist. Die relative Armut in Ostdeutschland ist deutlich häufiger als in Westdeutschland. Je nach Methodik fallen bis zu 30 % der Bevölkerung unter die Armutsgrenze. Sie sind auf Grund ihrer finanziellen Situation von der Lebensweise ausgeschlossen, die in der Bundesrepublik Deutschland als Minimum annehmbar ist.

Die Entwicklung der Ungleichverteilung muss beunruhigen. „Das Ausmaß relativer Einkommensarmut nahm im früheren Bundesgebiet seit Beginn der 80er Jahre kontinuierlich zu“,³ seit der Wiedervereinigung auch in Ostdeutschland. Obwohl das Bruttosozialprodukt und das verfügbare Ge-

³ Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung. Lebenslagen in Deutschland, 27.

samteinkommen der Deutschen erheblich stiegen, verschlechterte sich die Situation der relativ Armen. So erhöhte sich das arithmetische Mittel des realen Nettoäquivalenzeinkommens von 1973 bis 1998 um 33,34 %, während das entsprechende Einkommen der 10 % Ärmsten Deutschlands nur um 13,05 % stieg. Es kommt folglich zu einer stetigen Verschlechterung der Situation Armer.

Der Gini-Koeffizient als Maß der Ungleichverteilung unterstreicht diese Entwicklung. Betrug er 1973 für Westdeutschland noch 0,3860, so stieg er bis 1988 auf 0,4503. Bis 1998 ging er geringfügig auf 0,4435 zurück (bezogen auf die Verteilung der Marktäquivalenzeinkommen nach der alten OECD-Skala).⁴ Der Gini-Koeffizient für Ostdeutschland stieg seit 1993 von 0,4678 auf 0,4813 an. Deutschland entwickelt sich immer stärker zu einer Klassengesellschaft.

Dieses Ergebnis erstaunt umso mehr, als das Armutsmaß nicht vom Lohn- bzw. Kapitaleinkommen (so genanntes Faktoreinkommen) errechnet wird, sondern vielmehr die staatlichen Transferleistungen sowie die Steuern berücksichtigt. Das frei verfügbare Einkommen nach allen staatlichen Eingriffen steigt für die Reichen schneller als für die Armen, d.h., die Einkommensverteilung wird ungleicher. Armut wird damit zu einer immer größeren Herausforderung für die Politik, die Kirche und ihre Diakonie.

Neben der Einkommensverteilung zeugt auch die Vermögensverteilung von einer starken Ungleichheit in Deutschland. Das Bruttogesamtvermögen wird hierbei als Summe aller Privatvermögen, Geldvermögen und Immobilien berechnet. Nach Abzug der Bau- und Konsumschulden erhält man das Nettogesamtvermögen.

Im Durchschnitt betrug das Bruttogesamtvermögen der Bevölkerung der alten Länder 254.000 DM bzw. der neuen Länder 88.400 DM. Den größten Teil des Nettovermögens stellen Immobilien. 49 % der Haushalte der alten Bundesländer haben Immobilienbesitz. In den neuen Bundesländern beträgt diese Statistik 34 %. Zwar hat sich der Anteil der Immobilienbesitzer in den letzten Jahrzehnten deutlich erhöht, was zum Teil darauf zurückzuführen ist, dass der Anteil von Eigentumswohnungen gestiegen ist, die auch für kleinere Vermögen erschwinglich sind. Trotzdem sind noch immer über die Hälfte der Westdeutschen und fast zwei Drittel der Ostdeutschen Mieter.

⁴ Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, Lebenslagen in Deutschland. Materialband zum ersten Armuts- und Reichtumsbericht der Bundesregierung, Bonn 2001, 45.

Die Verteilung des Vermögens ist sehr ungleich. Die 20 % vermögensärmsten Haushalte in den früheren Bundesländern haben im Durchschnitt nur ein Geldvermögen von 2.000 DM. Auch der Wert ihrer Lebensversicherungen beträgt lediglich 1.200 DM. Sie sind damit nicht nur monetär arm, sondern auch hochgradig verletzlich. Kleinste Einkommenseinbußen, z.B. durch Kurzarbeit, Arbeitslosigkeit oder Krankheit, oder auch nur geringfügige Ausgabenerhöhungen, z.B. durch Preiserhöhungen oder Krankheit stürzen diese Haushalte in die Verschuldung. Der durchschnittliche Immobilienbesitz von 1.600 DM in diesem Quantil zeigt auf, dass praktisch alle Haushalte dieser Schicht in Miete wohnen. Mieterhöhungen führen unmittelbar zur Verschuldung.

Tatsächlich sind die meisten dieser Haushalte stark verschuldet. Ihr Bruttovermögen ist deutlich geringer als ihr Gesamtvermögen. Da ihr Einkommen in der Regel gerade für die Deckung des Existenzminimums ausreicht, sind sie kaum mehr in der Lage, ihre Schulden zurückzuzahlen. Sie sind überschuldet. Da kaum Immobilienbesitz vorliegt (bzw. eine Überschuldung von Immobilien faktisch ausgeschlossen ist), ist anzunehmen, dass die meisten der 20 % vermögensärmsten Haushalte durch Konsumkredite in die Armut geraten sind. Die Situation in den neuen Bundesländern ist ähnlich dramatisch.

In den letzten Jahrzehnten wurde intensiv daran gearbeitet, dass die Vermögensverteilung gleichmäßiger wird. Tatsächlich führte insbesondere die Förderung des Immobilienbesitzes zu einer Verbesserung. Allem Anschein nach erreichte diese Förderung jedoch eher den Mittelbau der Gesellschaft als die Ärmsten.

Für eine armutsorientierte Diakonie sind die Haushalte unterhalb des Existenzminimums bzw. der Verschuldung als primäre Zielgruppe relevant. Selbst wenn sie ihren Lebensunterhalt stark einschränken („Wohlverhalten“), können sie ihren laufenden Zahlungsverpflichtungen nicht aus dem Einkommen nachkommen. „Sie geraten in eine ernste Unterversorgungslage, sind im alltäglichen Leben eingeschränkt und Stress sowie psychischem Druck ausgesetzt. Finanzielle und psychosoziale Destabilisierung verstärken sich oft gegenseitig.“⁵ Wie Tabelle 3 zeigt, ist die Zahl der Überschuldungsfälle in den letzten Jahren stark angestiegen. Schuldnerberatung, Entschuldung und Restschuldbefreiung müssen deshalb Schwerpunkte diakonischer Armutsarbeit sein.

⁵ Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung. Lebenslagen in Deutschland, 68.

Tabelle 3: Überschuldungsfälle in Deutschland

Jahr	Westdeutschland	Ostdeutschland	Gesamt
1989	1,20 Mio.	-	-
1994	1,50 Mio.	0,50 Mio.	2,00 Mio.
1997	2,10 Mio.	0,58 Mio.	2,68 Mio.
1999	1,90 Mio.	0,87 Mio.	2,77 Mio.

Quelle: Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, *Lebenslagen in Deutschland*, 69.

Mit diesen wenigen Ausführungen soll belegt werden, dass Armut in Deutschland ein schwerwiegendes Problem großer Bevölkerungsgruppen ist. Das Fehlen von Einkommen und Vermögen hindert diese Menschen daran, sich die Güter zu beschaffen, die ihre existentiellen Grundbedürfnisse befriedigen können. Sie sind damit nicht mehr in der Lage, ein „normales“ Leben zu führen und werden aufgrund der monetären Armut marginalisiert. Kinder aus Haushalten unter der Armutsgrenze erhalten eine schlechtere Schulbildung, Arme sind öfter krank.

Letzteres soll anhand von Tabelle 4 verdeutlicht werden. Sie zeigt deutlich, dass die altersstandardisierte Sterblichkeit für koronare Herzkrankheiten bei Männern stark von der sozialen Schicht abhängt. Der Herzinfarkt ist zum großen Teil ein Armutsproblem. Die unteren Schichten ernähren sich fettreicher und treiben weniger Sport als die oberen, da eine gesunde Ernährung teuer und körperliche Fitness in den billigeren Wohngebieten schwierig oder kostenintensiv ist. Interessant ist hierbei insbesondere, dass das Sterberisiko in der Oberschicht von 1970 bis 1991 um 54 % abnahm, während es in der Unterschicht um 10 % stieg. Noch deutlicher ist die Risikoerhöhung bei Diabetes Typ II: „Frauen und Männer in un- und angelernten Positionen haben im Vergleich zu Angehörigen der höchsten Berufspositionen ein vierfach erhöhtes Erkrankungsrisiko.“⁶ Armut führt folglich zu einer weiteren Steigerung der gesundheitlichen Ungleichheit – ein Teufelskreis von Armut und Krankheit beginnt.

⁶ Siegfried Geyer, Krankheit und soziale Ungleichheit. Untersuchungen mit Krankenkassendaten, in: *Forum Public Health*. Vol. 9 No. 33, 7.

Tabelle 4: Altersstandardisierte Mortalitätsraten für koronare Herzkrankheiten pro 100.000 Männer im Alter von 20-64 Jahren nach Sozialschicht, England und Wales

	Risiko per 100.000
Oberschicht	80
Obere Mittelschicht	90
Mittelschicht	140
Untere Mittelschicht	160
Unterschicht	240
Durchschnitt	130

Quelle: U. Helmert/Wolfgang Voges, Herz- und Kreislaufkrankheiten. Von der Managerkrankheit zur Krankheit der sozial Benachteiligten, in: Forum Public Health Vol.9 No. 33, 5-6.

Ähnliche Zusammenhänge lassen sich auch für die anderen Faktoren aufzeigen: eine hohe Zahl von Kindern führt zu materieller Armut, wobei jedoch eine Tendenz nachzuweisen ist, dass Arme überdurchschnittlich viele Kinder haben. Ebenso führt eine geringe Bildung zu Armut, während Armut keine Ressourcen für Weiterbildung bereitstellt. Besonders problematisch an diesen Teufelskreisen ist, dass sich die Armutsspirale oftmals unablässig weiter dreht, wenn sie einmal angestoßen wurde. Die größte Zahl der Armen in Deutschland liegt in der Schnittmenge der Risikogruppen: Familien mit Kindern, geringer Ausbildung, schlechten Wohnverhältnissen, Arbeitslosigkeit und chronischen Krankheiten. Das interdependente System aller Faktoren führt zu einem Abwärtsprozess, der von den Betroffenen selbst kaum aufgehalten werden kann. Deshalb kommt der Armutsbekämpfung eine hohe Bedeutung zu: Der autokatalytische Prozess muss rechtzeitig gestoppt werden.

Aus diesen Gründen ist die Bekämpfung der Armutsursachen und die Versorgung der Armen eine wichtige diakonische Aufgabe. Christen werden sich deshalb auch in der Armenhilfe engagieren. Eine armutsorientierte Diakonie verlangt jedoch mehr. Die Armen müssen die höchste Priorität haben. Erst wenn ihre Bedürfnisse gestillt sind, kann sich die Diakonie auch um nachgelagerte Prioritäten kümmern. Diese Konzentration ist bislang noch nicht begründet worden. Dies soll in den nächsten zwei Abschnitten erfolgen.

3.2 Armut in der Sozialen Marktwirtschaft

Das Problem der Armut besteht darin, dass der Arme nicht in der Lage ist, seine Bedürfnisse selbst zu befriedigen. Der Hungernde kann sein Bedürfnis

nach Nahrung nicht selbständig stillen, deshalb hungert er. Der Durstige hat keinen Zugang zu sauberem Wasser, weil er sich dieses entweder nicht leisten kann oder weil ihm die Kraft fehlt, bis zur Quelle zu gelangen. Der Nackte hat ein Bedürfnis nach Privatsphäre, doch ist er selbst nicht in der Lage, sich Kleidung zu beschaffen. Der Gefangene hat ein Bedürfnis nach jemandem, der zu ihm hält, aber er kann von sich aus nichts unternehmen, um dieses Bedürfnis zu befriedigen. Jemand muss kommen. Man könnte die Liste fortsetzen: Die Zielgruppe der Diakonie sind Menschen, die nicht in der Lage sind, ihre Bedürfnisse selbständig zu stillen. Sie brauchen Hilfe, sie benötigen Diakonie.

Bedürfnisse sind Mangelerlebnisse, von denen ein starker Impuls zur Beseitigung des Mangels ausgeht. Ein Mensch fühlt in seinem Magen, dass er Hunger hat. Der Mangel an Nahrung wird für ihn handlungsleitend, d.h. er versucht, seinem Magen Nahrungsmittel zuzuführen, er isst. Falls eine Person nicht in der Lage ist, diesen Mangel zu stillen, ist sie hilfsbedürftig. Dabei spielt es keine Rolle, ob sie sich aus finanziellen Gründen keine Nahrung leisten kann, wie dies bei einer großen Zahl der Menschen dieser Erde der Fall ist, oder ob sie beispielsweise bettlägerig ist und ohne Hilfe den Weg zum Kühlschrank nicht schafft. In beiden Fällen führt die Unfähigkeit, das eigene Bedürfnis zu stillen, zur Vulnerabilität. Falls der Hungrige über lange Zeit sein Bedürfnis nicht stillen kann, wird dies ernsthafte Konsequenzen für sein Leben haben.

Es gibt zahlreiche Versuche, Bedürfnisse zu strukturieren. Hier soll kurz die Strukturierung nach Maslow dargestellt werden.⁷ Maslow unterscheidet fünf Ebenen der Bedürfnisse. Auf unterster Ebene befinden sich die physiologischen Grundbedürfnisse. Ein Mensch benötigt Nahrung, Flüssigkeit, Kleidung und einen seiner Gesundheit zuträglichen Wohnraum. Ohne die existenziellen Grundbedürfnisse zu stillen, wird er nicht überleben. Der Mensch bedarf dieser Mittel jedoch nicht nur heute, sondern auch in Zukunft. Er wird deshalb auch danach trachten, für zukünftige Notlagen Vorsorge zu treffen. Er hat Sicherheitsbedürfnisse.

Weiterhin bestehen soziale Bedürfnisse, d.h. das Streben nach Gemeinschaft und befriedigenden Beziehungen, und Wertschätzungsbedürfnisse, d.h. das Verlangen nach Selbstachtung, nach Ansehen und Geltung bei anderen Personen sowie nach Prestige. An oberster Spitze steht für Maslow das Bedürfnis nach Selbstverwirklichung. Er definiert es so, dass ein Mensch stets

⁷ Abraham Maslow, *Motivation and personality*, New York 1954.

danach trachtet, seine eigenen Anlagen zu entfalten, seine Vorstellungen durchzusetzen und gemäß seinen eigenen Plänen zu leben.

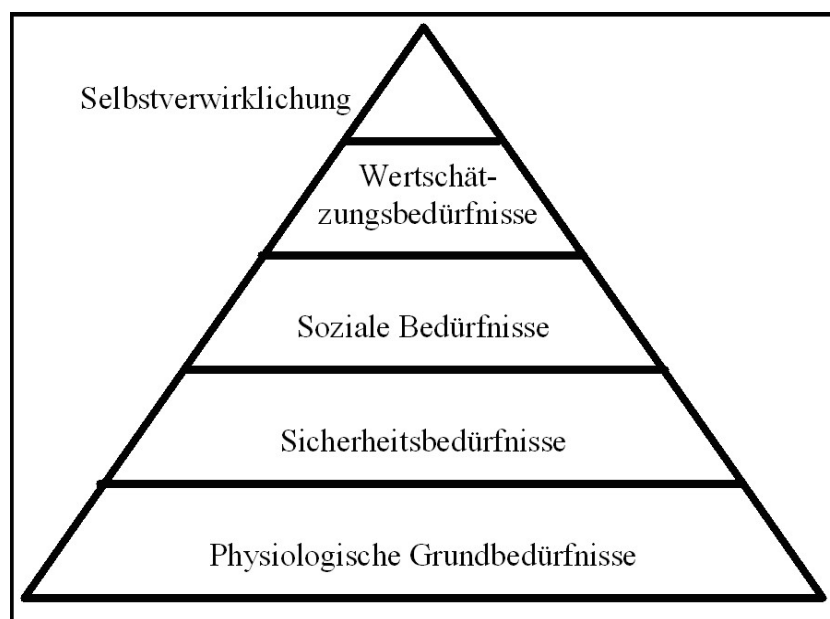


Abb. 2: Bedürfnispyramide nach Maslow

Die Strukturierung nach Maslow wirft die Frage auf, ob es eine Hierarchie der Bedürfnisse gibt. Ist beispielsweise die Stillung des Bedürfnisses nach Nahrung (physiologisches Grundbedürfnis) wichtiger als die Befriedigung des Bedürfnisses nach einer stabilen Partnerschaft (Wertschätzungsbedürfnis)? Maslow behauptet, dass das Sicherheitsbedürfnis erst relevant wird, wenn die physiologischen Grundbedürfnisse gedeckt sind, da es keinen Sinn mache, über die Zukunft nachzudenken, wenn man nicht einmal heute genug zum Überleben hat. Ebenso postuliert er für die anderen Bedürfnisse eine derartige Hierarchie. Ein höheres Bedürfnis wird erst handlungsleitend, wenn die unteren Bedürfnisse gestillt sind.

Die Strukturierung der Bedürfnisse nach Maslow ist für die diakonische Leistungspolitik insoweit relevant, als auch sie sich fragen muss, ob es nicht eine Wertigkeit der Bedürfnisse gibt. Sollte sich ein diakonisches Unternehmen

primär um Menschen kümmern, deren existentielle Grundbedürfnisse nicht gestillt sind, oder sollte es sich derer annehmen, die sich ungeliebt fühlen, d.h., die niemanden haben, der ihre Wertschätzungsbedürfnisse erfüllt? Angesichts knapper diakonischer Ressourcen ist jedoch eine Konzentration auf das eine oder das andere nicht immer zu vermeiden. Die Antwort kann auf Grundlage der Analyse der Bedürfnisse nur lauten: Existentielle Grundbedürfnisse gehen vor, da das Recht auf Leben ein Grundrecht ist, das eine absolut höhere Priorität hat als alles andere. Wo das Leben eines Menschen gefährdet ist, müssen andere Bedürfnisse zurücktreten.

Die Existenz eines Bedürfnisses postuliert noch keine Verletzlichkeit. Als notwendige Voraussetzung muss noch hinzutreten, dass diese Person nicht in der Lage ist, sich selbständig die Bedürfnisbefriedigung zu ermöglichen. Die Mittel, mit denen dies geschieht, sind abhängig von der Bedürfnisschicht. Physiologische Grundbedürfnisse können in einer Demokratie und Sozialen Marktwirtschaft fast ausschließlich durch käufliche Güter befriedigt werden. Wer Geld hat, ist hier nicht hilflos. Wer Geld hat, um Nahrung, Kleidung, Flüssigkeit und Wohnraum zu bezahlen, benötigt deshalb auch keine Hilfe diakonischer Einrichtungen – zumindest nicht auf dieser Ebene seiner Bedürfnispyramide. Selbst die wenigen Ausnahmen von diesem Grundsatz können in der Regel mit Hilfe von Geld Kräfte am freien Markt anwerben, die ihnen helfen können. So mag eine gebrechliche Seniorin selbst nicht mehr in der Lage sein, ihre Nahrung in ihre Wohnung zu holen. Wenn sie über ausreichende monetäre Mittel verfügt, kann sie jedoch einen privaten Pflege- und Versorgungsdienst (Essen auf Rädern) beauftragen. Geld löst das Problem physiologischer Grundbedürfnisse. Hilflos und damit Zielgruppe diakonischen Handelns sind die Armen, die nicht genug Geld haben, um ihre physiologischen Grundbedürfnisse zu stillen.

Auch die Sicherheitsbedürfnisse lassen sich zum großen Teil finanziell stillen. Der Abschluss eines Versicherungsvertrages ist das klassische Instrument zur Befriedigung eines Sicherheitsbedürfnisses. Allerdings gilt auch hier, dass dieser Weg nur Menschen offen steht, die über ausreichend Einkommen verfügen, sodass sie die Versicherungsprämie bezahlen können. Armut macht unfähig, die eigenen Bedürfnisse zu stillen. Da weitere Wege der Zukunftssicherung (z.B. Aufnahme in das Beamtenverhältnis) Armen in der Regel verwehrt sind.

Die höheren Bedürfnisse (soziale Bedürfnisse, Wertschätzungsbedürfnisse, Selbstverwirklichung) sind teilweise durch Güter stillbar, die mit Geld erworben werden können. In einem Sportverein findet man Freunde, Anerkennung und ein Stück Selbstverwirklichung. Doch kostet die Ausstattung (z.B. Sport-

schuhe, Uniformen, etc.) Geld, das Arme nicht haben. Wer einen Partner sucht, wird sich schön kleiden, sein Äußeres pflegen und interessante Orte aufsuchen. Ohne finanzielle Ressourcen ist dies nicht möglich. Notfalls kann sich der Partnersuchende an eine Partnervermittlung wenden – doch auch hier ist Geld eine Grundvoraussetzung. Selbst die meisten Meditationsangebote sind für Arme nicht bezahlbar. Armut schließt folglich auch von der Befriedigung höherer Bedürfnisse aus.

Der Unterschied liegt in der Bedingungskonstellation: Während Geld für die Befriedigung physiologischer Grundbedürfnisse und der Sicherheitsbedürfnisse eine hinreichende Voraussetzung ist, sind die finanziellen Mittel für die Befriedigung der höheren Bedürfnisse nur eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Reichere Menschen können ihre existentiellen Grundbedürfnisse und die Sicherheitsbedürfnisse stillen und haben eine Voraussetzung erfüllt, ihre höheren Bedürfnisse zu befriedigen. Eine Garantie hierfür bietet Geld jedoch nicht. Arme können die ersten beiden Bedürfnisschichten nicht selbständig abdecken und haben nur sehr begrenzte Möglichkeiten, ihre höheren Bedürfnisse zu stillen.

Menschen mit ausreichenden finanziellen Ressourcen können ihre Bedürfnisse selbständig befriedigen, weil sie entweder am Markt bestehende Angebote wahrnehmen oder mit Hilfe ihrer Kaufkraft Angebote hervorrufen, die genau ihren Anforderungen entsprechen. Wer Geld hat, kann seine Bedürfnisse überwiegend selbst stillen, und zwar auch ohne Hilfe diakonischer Anbieter. Daraus kann schließlich gefolgert werden, dass die Armutgruppen die eindeutige Zielgruppe diakonischer Unternehmen sind. Sie benötigen die Dienstleistungen der Diakonie, weil sie sich anderswo keine entsprechenden Angebote leisten können. Armut und Arme sind das eigentliche Problem, mit dem sich die diakonische Leistungspolitik auseinandersetzen muss.

3.3 Armutsorientierung in der Bibel

Diese ökonomische Analyse stimmt vollständig mit dem überein, was wir an ökonomisch relevanten Aussagen in der Bibel finden. Tatsächlich ist die Aufforderung des Alten Testaments „Es soll kein Armer unter Euch sein!“ (Dtn 15,4) lediglich eine Zusammenfassung des roten Fadens, der hier in der begrenzten Zeit und mit dem Instrumentarium des Ökonomen nur sehr spärlich aufgenommen werden kann. Trotzdem soll in wenigen Zeilen dieser rote Faden der Armutsorientierung skizziert werden.

Das Alte Testament enthält zahlreiche Regelungen zum Schutz der Armen. Sie sichern nicht nur ihr physisches Überleben, d.h., sie gewähren nicht nur eine Garantie gegen absolute Armut, sondern garantieren ihre Teilhabe an es-

senziellen Rechten der jüdischen Volksgemeinschaft. Beispielsweise mussten die Israeliten einen Teil ihrer Ernte auf den Feldern, an den Weinstöcken und an den Olivenbäumen belassen, sodass die Armen, die Ausländer, die Witwen und Waisen zur „Nachlese“ gehen konnten (Lev 19,9-10; 23,22; Dtn 24,19-20). Individual-ökonomisch betrachtet ist dies eine unglaubliche Verschwendung, denn es musste ja das Bestreben eines Landwirtes sein, möglichst viele Früchte selbst zu ernten. Gott schützt jedoch die Verletzlichen und ermöglicht ihnen das Überleben in der Volksgemeinschaft.

Das Gebot der Nachlese war ein wirkungsvoller Schutz für die Armen. Vor allem zeigt es jedoch über die zeitlich begrenzte Umsetzung hinaus die Priorität Gottes auf. „Im Herzen Gottes liegt liebevolle Fürsorge für die Zerbrochenen und Verzweifelten. Durch das Gesetz der Nachlese verankerte Gott in der israelitischen Volkswirtschaft die Fürsorge für diejenigen, die benachteiligt waren, was immer auch die Gründe dafür gewesen sein mochten. Es schien fast völlig gleichgültig zu sein, ob jemand seine Armut verschuldet hatte. Die einfache Tatsache, dass ein Mensch nichts hatte, war Grund genug, ihn in seiner Not zu versorgen.“⁸ Die Armen liegen Gott besonders am Herzen, auf sie verpflichtet er sein Volk.

Der Gedanke gnädiger Fürsorge Gottes für die Hilflosen durchzieht die ganze Bibel. So sorgt Gott dafür, dass die Armen, die nur ein Kleidungsstück besitzen, dieses am Abend auch dann wieder erhalten, wenn sie es tagsüber zum Pfand gegeben haben. Sie könnten in der kalten Nacht krank werden, deshalb muss es ihnen ungeachtet jeder ökonomischen Rationalität vor dem Abend zurückgegeben werden (Dtn 24,12-13). Witwen dürfen überhaupt nicht ihrer Kleidung entledigt werden (Dtn 24,17). Das Recht auf Leben wurde auch durch Vorschriften geschützt, die heute in ihrer buchstäblichen Ausführung längst überholt sind. So durfte ein Mühlstein nicht zum Pfand genommen werden (Dtn 24,6), denn wie sollte ein Armer sich sonst sein Essen bereiten? Löhne mussten jeden Tag bezahlt werden, damit die Armen, die keine Rücklagen bilden konnten, jeden Tag genug zum Essen hatten (Dtn 24,14). Schließlich diente der Schutz des Sabbat (Ex 23,10-12) der Erholung und damit dem Leben der Menschen. Sogar Tiere wurden in diesen Schutz einbezogen.

In der Zusammenschau entsteht das Bild eines liebenden, gütigen Gottes, der seine ganze Wärme den Hilflosen gibt. Er verpflichtet die Habenden und Reichen, sich der Verletzlichen anzunehmen und ihnen zu helfen. Die Propheten führen diese Linie fort und rufen zur Gerechtigkeit für die Armen auf.

⁸ Richard Foster, *Das Geschenk der Einfachheit*, Wuppertal 1998, 32.

Auch im Neuen Testament finden sich zahlreiche Beispiele für eine konsequente Armutsorientierung. Stegemann und Stegemann zeigen für das jüdische Volk zur Zeit Jesu, dass „ein enorm großer Teil der Bevölkerung unterhalb der Armutsgrenze existierte“.⁹ Bevölkerungsgruppen unterhalb des Existenzminimums werden in der Sprache des Neuen Testaments als „ptochoi“ bezeichnet. Ihr Einkommen war so gering, dass sie ständig hungrig und durstig waren, in Baracken oder Höhlen wohnten und nur mit Fetzen gekleidet waren. Die Gehirnentwicklung der Kinder wurde verzögert. Typische ptochoi waren Bettler, Behinderte, Wítwen, Waisen, Fremde, Prostituierte, aber auch Tagelöhner und Bauern mit zu kleinen Subsistenzhöfen.

Den größten Teil der Unterschicht stellten so genannte „penetes“, d.h. relativ Arme. Sie „mussten hart arbeiten (und häufig auch ungesunde Tätigkeiten verrichten), um sich und ihre Familien mit dem Lebensnotwendigen zu versorgen. Zu den Wohlhabenden unter den kleinen Leuten gehörte jemand wohl schon, wenn er seine Familie regelmäßig mit Essen, Trinken und Kleidung unterhalten konnte und in einigermaßen annehmbaren Wohnverhältnissen lebte.“¹⁰ Ohne soziale Sicherung waren sie stets gefährdet, in die absolute Armut abzusteigen. Etwa 90 % der Israeliten zur Zeit Jesu waren *penetes* oder *ptochoi*.

Jesu selbst gehörte als Bauhandwerker wohl der Schicht der relativ Armen (*penetes*) an, d.h., er entstammte der Unterschicht, konnte in der Regel jedoch sein Existenzminimum decken.¹¹ Mit hoher Wahrscheinlichkeit hat er jedoch Hunger und Durst persönlich erfahren. Die konsequente Armutsorientierung der Evangelien ist folglich Ausdruck des Gottes, der nicht nur Mensch geworden ist, sondern das Leid der Hungernden und Durstenden schmerzlich erfahren hat.

Der Evangelist Lukas stellt die Armutsorientierung in besonderer Weise in den Mittelpunkt seines Evangeliums. Lukas beschreibt Jesus als Menschen, der in ärmlichsten Verhältnissen geboren wurde, ja sogar obdachlos war (Lk 2,7). Johannes der Täufer mahnt zum radikalen Teilen allen Besitzes (Lk 3,11). In seiner Heimatstadt bezieht Jesus die alttestamentliche Verheißung auf sich selbst, auf den Messias der Armen: „Der Geist des Herrn ist auf mir, weil er mich gesalbt hat, zu verkündigen das Evangelium den Armen; er hat mich gesandt, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen, und den Blinden, dass sie sehen sollen, und den Zerschlagenen, dass sie frei und ledig sein

⁹ Ekkehard W. Stegemann/Wolfgang Stegemann, *Urchristliche Sozialgeschichte*, Stuttgart u.a. 1997, 73-94:89.

¹⁰ A.a.O., 90.

¹¹ A.a.O., 178.

sollen, zu verkündigen das Gnadenjahr des Herrn“ (Lk 4,18-19). Die Seligpreisungen der Bergpredigt (Mt 5,3-12) erlauben noch eine geistige Interpretation, Lukas hingegen macht klar, dass es um *ptochoi* geht, d.h. um Menschen unterhalb des Existenzminimums: „Selig seid ihr Armen [*ptochoi*]; denn das Reich Gottes ist euer. Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert; denn ihr sollt satt werden“ (Lk 6,20-21a).

Im Gleichnis vom großen Abendmahl (Lk 14,15-24) werden die Armen eingeladen und die Habenden ausgeschlossen. Der arme Lazarus (*ptochos*) erhält ewige Tröstung, während der Reiche ewige Qual erleidet (Lk 16,19-31). Die Fülle von Gleichnissen, Predigten und Berichten ist so überwältigend, dass man nicht anders kann, als von dem „Evangelium der Armen“ nach Lukas zu sprechen. Lukas ermahnt seine Leser inständig, sich der Armen anzunehmen. Jede Interpretation, die Armut ihrer materiellen und existenzbedrohenden Dimension rauben möchte, scheitert an den klaren Worten des Lukas.

Auch in den anderen Schriften des Neuen Testaments finden sich zahlreiche Textstellen, die die Nachfolgenden zur Armutorientierung ermahnen. Ausschließlich bei Matthäus findet sich die Rede vom Weltgericht (Mt 25,31-46), in der Menschen als Zielgruppe diakonischen Handelns definiert werden, die aufgrund ihrer Armut nicht in der Lage sind, ihre eigenen Bedürfnisse zu stillen: Hungrige, Durstige, Nackte, Fremdlinge. Es war den Jüngern deshalb von Anfang an ein Anliegen, sich der Armen anzunehmen. Hierfür wurde sogar ein eigenes Amt eingerichtet (Apg 6,1-7). Das Diakonenamt diente ursprünglich der Versorgung der Witwen, einer traditionellen Armutgruppe. Die finanziellen Ressourcen wurden durch eine urkommunistische Gütergemeinschaft gewonnen (Apg 4,32-37), in der jeder dem anderen gab, der in Not war (V. 35). Der Apostel Paulus sammelte Spenden für „die Armen unter den Heiligen zu Jerusalem“ (Röm 15,26-31) und ermahnte die Korinther zum freudigen Geben (1. Kor 16,1-2; 2. Kor 8,7-14; 9,6-11).

Der biblische Befund ist so eindeutig und die innere Logik einer armutorientierten Nachfolge so klar, dass die Diakonie keine andere Wahl hat, als Armutgruppen zu ihrer höchsten Priorität zu erklären. Eine konsequente Armutorientierung ist sowohl biblisch geboten als auch ökonomisch sinnvoll. Sie garantiert, dass die Gleichwertigkeit der Würde aller Menschen gewahrt bleibt, sie praktiziert Gerechtigkeit für die Armen und Liebe für diejenigen, die in der Welt sonst keine Liebe erfahren.

Diakonische Unternehmen haben deshalb den einen Zweck, Armen in ihrer Verletzlichkeit zu helfen, damit sie ihre eigenen existentiellen Grundbedürfnisse befriedigen können. Würde Bill Gates uns heute eine Milliarde Euro schenken – wir müssten sie vollständig für die Armenhilfe aufwenden. Nur

haben wir ein Problem: Bill Gates kommt nicht! Es stellt sich deshalb die Frage, wie die Bekämpfung der Armut und die Unterstützung der Armen heute finanziert werden kann.

4. Zielkonflikt: Brauchen wir Robin Hood?

Eine Möglichkeit der Finanzierung ist die Kreuzsubventionierung. Dies bedeutet, dass die Diakonie Unternehmenszweige betreibt, die Überschüsse erzielen, mit denen die Tätigkeit für die Armen unterstützt werden kann. Dies würde dem Vorgehen von Robin Hood entsprechen, der die Reichen überfallen hat und es den Armen gab. Sollte die Diakonie ein moderner Robin Hood sein?

Zuerst muss man feststellen, dass es nur sehr wenige Beispiele gibt, wo die Kreuzsubvention wirklich funktioniert. In der Regel sind die Einrichtungen, die sich an die Mittel- und Oberschicht wenden, selbst auf Zuschüsse und Spenden angewiesen. Wenn beispielsweise in der Behindertenhilfe Deckungsbeiträge erwirtschaftet werden, mit denen die Verluste in den Einrichtungen des Betreuten Wohnens gedeckt werden, spricht dies eher dafür, dass Robin Hood es von den Armen nimmt und den Reichen gibt.

Gewinne werden tatsächlich in diakonieeigenen Unternehmen erwirtschaftet, die rein kommerziell betrieben werden. So haben manche diakonische Sozialleistungsunternehmen Bäckereien, Metzgereien, Gärtnereien oder gar kleine Fabriken, die tatsächlich Überschüsse abwerfen. Ursprünglich wurden sie als Versorgungseinrichtungen und auch als Arbeitsplatz für Menschen gegründet, die anderswo nicht so einfach einen Platz finden. Die heutige Situation ist allerdings oftmals anders: sie arbeiten rein kommerziell, bieten ihre Waren am freien Markt an und haben (fast) eine durchschnittliche Belegschaft. Gegen diese Unternehmen und ihre Gewinne ist grundsätzlich nichts einzuwenden. Sie sind jedoch nicht mehr Teil der Diakonie und haben ein völlig anderes Zielsystem. Auch der Besitzer eines kommerziellen Unternehmens hat durchaus ethisch hoch stehende Ziele, wenn er Gewinne erstrebt. Er möchte seinen Kindern eine gute Ausbildung und seiner Frau ein schönes Leben ermöglichen. Das ist durchaus eine Form der Nächstenliebe, wenn auch der Kreis der Geliebten etwas kleiner ist.

Wir können folglich festhalten, dass die Kreuzsubvention eines diakonischen Bereiches für den anderen tatsächlich selten funktioniert. Wenn wirklich noch Gewinne anfallen, handelt es sich wahrscheinlich um Monopolgewinne, die in den nächsten Jahren mit zunehmender Konkurrenz verschwinden werden. Die schlechte finanzielle Situation vieler Krankenhäuser und Einrichtungen des Betreuten Wohnens weist darauf hin, dass hier keine Gewinne zur

Unterstützung der Armenhilfe zu erwarten sind. Sie brauchen selbst Subventionen.

Ein zweites Fragezeichen soll hinter den „goldenen Mittelweg“ gleichzeitiger kommerzieller und armutsorientierter Diakonie gesetzt werden. Er würde zweifelsohne eine 2-Klassen-Diakonie implizieren, eine Luxusdiakonie für die Reichen und eine qualitativ deutlich schlechtere für die Armen. Dies widerspräche dem biblischen Gerechtigkeitsanspruch, es sei denn, dass durch den Luxus der einen das Leiden der anderen gemildert wird.¹² So ist bereits die Existenz von Wahlleistungen in kirchlichen Krankenhäusern nur zu rechtfertigen, wenn die erzielten Überschüsse verwendet werden können, um die Gebühren für die Patienten der dritten Klasse zu reduzieren. Die Existenz einer Privatstation ist auch akzeptabel, wenn dadurch ein besonders qualifizierter Arzt angeworben werden kann, der auch den Patienten der gesetzlichen Krankenversicherung nützt. Diakonische Krankenhäuser sind jedoch den Beweis schuldig, dass die Zwei-Klassen-Medizin tatsächlich den ärmeren Patienten nützt. Die Zwei-Klassen-Diakonie ist abzulehnen, wenn nicht explizit ihr Vorteil für die Ärmsten erwiesen werden kann.

Schließlich entsprechen Transparenz und Ehrlichkeit dem christlichen Wertesystem. Eine Zwangssubventionierung durch die Reichen ist deshalb fragwürdig. Manche Bewohner würden sicherlich mehr als die Kosten ihres Aufenthaltes im Altenheim bezahlen, um damit einem Ärmeren die Möglichkeit zu geben, auch in einer diakonischen Einrichtung seinen Lebensabend zu verbringen. Viele würden oder könnten es wahrscheinlich nicht. Es ist unehrlich, ihnen zu sagen, dass die Monatsgebühr tatsächlich nur die Kosten ihres Aufenthaltes abdeckt.

Damit bleibt eigentlich nur eine mögliche Schlussfolgerung: Diakonische Sozialleistungsunternehmen müssen sich bewusst der Armutshilfe zuwenden. Sie wird das ausschließliche Betätigungsfeld der Diakonie, denn eine rein kommerzielle Diakonie widerspricht auch dann dem christlichen Wertesystem, wenn sie konkurrenzfähig ist. Ein „Hinken nach beiden Seiten“, ein „Robin Hood System“ und ein Mitmischen auf den Konkurrenzmärkten bei gleichzeitiger Verwirklichung christlicher Werte erscheint unmöglich: entweder widerspricht es den diakonischen Zielen oder die zunehmende Konkurrenz auf den Sozialmärkten beendet in wenigen Jahren diese Versuche.

¹² Vgl. John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Berlin 1998.

5. Zero-Base-Programmplanung: Kreativität ist gefragt

Aber was bedeutet dies nun für die Praxis? Welche Dienstleistungen sollen nun tatsächlich von der Diakonie für wen angeboten werden? Hierbei muss zwischen einer kurz- und langfristigen Perspektive unterschieden werden. Kurzfristig und mittelfristig sind die Leistungen der Diakonie unveränderlich, da die diakonischen Anbieter in Versorgungsverträge eingebunden sind (z.B. im Krankenhauswesen), die bisherigen Kunden ein Recht auf eine verlässliche Leistung und die Mitarbeiter einen Anspruch auf einen sicheren Arbeitsplatz haben. Die kurzfristige Aufgabe eines Geschäftsfeldes würde Verträge brechen, Mitarbeiter und Kunden schädigen und erhebliche finanzielle Verluste implizieren. Die Umstrukturierung der Diakonie kann deshalb nur in Zeiträumen von 10-20 Jahren erfolgen, und die folgenden Ausführungen betreffen ausschließlich das strategische Management.

Grundlage dieses strategischen Managements ist ein „Zero-Base-Planning“, d.h. eine Planung ohne Vorbedingung. Nichts ist geschützt, alles wird neu hinterfragt. Gesucht ist dabei ein langfristiges Leistungsprogramm, das der Priorität der Armutsorientierung Rechnung trägt. Alle möglichen Alternativen diakonischer Tätigkeit werden hierzu in eine Reihenfolge gebracht, wobei die Armutsorientierung das entscheidende Kriterium ist. Natürlich gibt es bei manchen Reihenfolgen Uneinigkeit, aber eine tendenzielle Rangfolge ist sicherlich möglich. Schritt für Schritt werden dann alle potentiellen Leistungen in der Reihenfolge ihrer Armutsorientierung abgearbeitet. Sobald die Ressourcen erschöpft sind bzw. die Managementkapazität überlastet ist, bricht der Prozess ab. Am Ende steht eine Liste mit Leistungen, die wir in Zukunft erbringen möchten – und es entsteht ein klarer Plan, welche der derzeitigen Leistungen wir nicht mehr erbringen und aufgeben möchten.

Zum Schluss bleibt jedoch immer noch das Finanzierungsproblem. Hätten wir doch Bill Gates, der uns eine Milliarde schenkt, dann könnten wir all das durchführen, was hier vorgeschlagen wird! Doch – und mit dieser Provokation soll dieser Beitrag enden – wir brauchen Bill Gates überhaupt nicht. Durch die zunehmende Kommerzialisierung des Sozialsektors ergibt sich nicht nur Konkurrenz, sondern auch die Möglichkeit, Einrichtungen mit Gewinn zu verkaufen. Würden beispielsweise alle evangelischen Krankenhäuser und alle Altenheime der Diakonie im Laufe der nächsten 20 Jahre an private Träger verkauft werden (natürlich nicht auf einmal, da sonst die Preise fallen würden), so würden wir wahrscheinlich mehr als die Mittel von Bill Gates haben, um eine Stiftung für armutsorientierte Diakonie zu gründen. Mit dieser Stiftung könnten wir langfristig Armenhilfe betreiben: betriebswirtschaftlich konsequent, biblisch fundiert – und ganz ohne Abhängigkeit von Staat und Bill Gates.

GERHARD V. KRÖNES

**Eigenarten diakonischer Einrichtungen
als Rahmen für strategische Geschäftsfeldentscheidungen –
eine Stellungnahme zur Frage der Armutsorientierung in der Diakonie**

Zur praktischen Relevanz des Themas: Ein Problemaufriss

Ein chinesisches Sprichwort sagt: „Grabe den Brunnen, bevor du Durst hast!“ Die Entscheidung des Wüstenwanderers, einen Brunnen zu bauen oder auf eine Oase am Wegesrand zu hoffen, ist eine strategische: Sie ist richtungweisend, ja gar überlebenswichtig. Und sie ist nur schwer oder gar nicht revidierbar: Ist der Wüstenwanderer erst vom Durst geschwächt, ohne dass er auf eine Oase gestoßen ist, so reicht seine Kraft vielleicht nicht mehr aus, beim Graben bis zum Grundwasser vorzustößen. Wenn er an der falschen Stelle gräbt und die Wasserader verfehlt, reicht seine Energie eventuell nicht für einen zweiten Versuch. Strategien geben allerdings nur die grobe Richtung an und bedürfen der Operationalisierung, d.h. der Konkretisierung. So sagt der Imperativ „Baue hier einen Brunnen!“ noch nichts über den Zeitraum aus, in dem die Arbeit stattfinden soll (z.B. nur in der Kühle der Nacht), nichts über die Ausmaße des Brunnens, nichts über das zu verwendende Werkzeug oder über die Arbeitstechnik.

Strategische Entscheidungen,¹ wie das Beispiel gezeigt hat, sind Grundsatzentscheidungen. In Betrieben können sie sich auf unmittelbare Existenzfragen beziehen, nämlich „Gründung“, „Sanierung“ und „Liquidation“, und auf die mittelbaren Existenzfragen „Betriebszweck“ und „Gegenstand“ bzw. „Geschäftsfelder“, „Rechtsform“, „Standort“ und „Betriebszusammenschlüsse“. Hier soll im weiteren der Blick auf die Geschäftsfelder konzentriert werden: Welche Leistungen sollen für welche aktuellen oder potentiellen Abnehmer erstellt werden? Die Frage erfordert je nach Gestalt und Fortentwicklung des betrieblichen Umfelds, wie der eigenen Ziele und Potentiale unterschiedliche Antworten. Diakonische Einrichtungen sind in einem Umfeld tätig, das sich in jüngerer Zeit stark verändert hat und noch immer im Wandel begriffen ist. Die externen Veränderungen beziehen sich insbesondere auf polit-ökono-

¹ Z.B. Harald Hungenberg, Strategisches Management in Unternehmen, Wiesbaden 2001.

mische, demographische und natürliche Aspekte und sind strategierelevant. Überdies zeigt das Thema des heutigen Symposiums, dass ein theologisch motivierter Paradigmenwechsel möglich ist und die strategische Orientierung diakonischer Einrichtungen stark beeinflussen kann.

Diakonische Einrichtungen stehen wie andere Anbieter der freien Wohlfahrtspflege in dreifacher Hinsicht unter polit-ökonomischem Druck:² Sie bestreiten einen beträchtlichen Teil ihrer Finanzierung mit Leistungsentgelten aus (quasi) öffentlichen Quellen; daher ist für sie das Reglement öffentlicher Leistungsfinanzierung von herausragender Bedeutung. Vor wenigen Jahren wurde das Selbstkostendeckungsprinzip durch das Leistungsprinzip abgelöst.³ Konnte zuvor von einer Erstattung nachgewiesener Kosten ausgegangen werden, so sind heute Kontrakte abzuschließen über qualitativ und quantitativ geplante und kalkulierte Leistungen. Die veränderten öffentlichen Finanzierungsmodalitäten werden begleitet von einer neuen Interpretation des Subsidiaritätsprinzips.⁴ Galt bisher der Vorrang der freien Wohlfahrtspflege sowohl vor öffentlichen als auch privaten Anbietern, sind nunmehr – nicht zuletzt zwecks Vereinheitlichung innerhalb der Europäischen Union – freigemeinnützige und privatgewerbliche Anbieter gleichrangig.⁵ Dort, wo Leistungsangebote lukrativ zu sein scheinen, haben Private inzwischen beträchtliche Marktanteile errungen; so sind es etwa bei der ambulanten Pflege mehr als die Hälfte.⁶ Wie sollen sich diakonische Unternehmen auf denjenigen Geschäftsfeldern verhalten, auf denen sie von öffentlichen Finanziers kurz gehalten und von privaten Wettbewerbern unter Druck gesetzt werden? Wie sollen sie dort agieren, wo sie zwar eine Lückenfülleraufgabe versehen und insoweit von gewerblicher Konkurrenz verschont sind, aber von Zuwendungskürzungen der öffentlichen Hände massiv betroffen sind? Manchen Diensten fehlt angesichts wegbrechender Unterstützung durch die öffentlichen Hände schon heute eine auskömmliche finan-

² Gerhard V. Krönes, Nonprofit-Organisationen im Umbruch: Konsequenzen für das Personalmanagement, in: Verbändereport 7. 2003, 1. Teil: Ausgabe 6, 48-51, 2. Teil: Ausgabe 7, 44-51; 2. Teil, 44 f.

³ Roland Berger, Soziale Organisationen im Wandel, in: Joachim König/Christian Oerthel/Hans-Joachim Puch (Hg.), Soziale Organisationen gestalten. ConSozial 2001, Starnberg 2002, 45-54: 47.

⁴ Hubert Oppl, Glanz und Elend der gewerblichen Anbieter – Neue Herausforderungen für die Freie Wohlfahrtspflege, in: Joachim König/Christian Oerthel/Hans-Joachim Puch (Hg.), Wege zur neuen Fachlichkeit. ConSozial 2000, Starnberg 2001, 121-139: 127 f.

⁵ A.a.O., 122.

⁶ Berger, Soziale Organisationen, 47.

zielle Basis; welche Schwerpunkte können bei schwindender ökonomischer Potenz dauerhaft gesetzt werden?

Auch der demographische Wandel⁷ gibt Anlass, Tätigkeitsschwerpunkte diakonischer Einrichtungen zu überdenken: Es ist heute unumstritten, dass ein wachsender Ausländeranteil einen Rückgang der Gesamtbevölkerung in Deutschland nicht zu verhindern vermag. Auch wird die deutsche Bevölkerung in Deutschland noch mehr alterslastig, als sie es gegenwärtig schon ist. War 1995 noch rund ein Fünftel der Deutschen über 60 Jahre alt, so wird es im Jahre 2030 bereits mehr als ein Drittel sein. Die Altersstruktur der Ausländer in Deutschland schlägt dieselbe Entwicklungsrichtung ein wie die der heimischen Bevölkerung. Jedoch werden die Ausländer erst 2030 die Altersverteilung erreicht haben, die die deutsche Bevölkerung bereits 1995 kennzeichnete. Sollen bestehende diakonische Dienste im Prinzip fortgeführt, aber an das jeweilige Marktvolumen angepasst werden? Soll dort, wo die wirtschaftliche Tragfähigkeit diakonischer Arbeit aufgrund der demographischen Veränderungen schwindet, z.B. in der Kindergartenarbeit und der Jugendhilfe, mit anderen kirchlichen Anbietern kooperiert werden, sollen einzelne Dienste gar fusioniert werden? Oder sollen manche Dienste eingestellt werden, um Ressourcen für Altenhilfe und Migrantenarbeit umwidmen zu können? Naturkatastrophen haben in den vergangenen Jahrzehnten zugenommen. Wenn der Trend anhält, wovon leider ausgegangen werden muss, stellt sich die Frage, ob diakonische Einrichtungen einen Schwerpunkt in der Katastrophenhilfe, möglicherweise auch in der Katastrophenprävention setzen sollten. Schließlich geben die genannten externen Einflüsse Anlass, den theologisch verankerten Auftrag der Diakonie für die heutige Zeit neu zu interpretieren. Der besonders enge Ansatz von Fleßa⁸ plädiert für einen Paradigmenwechsel in der Diakonie. Er postuliert eine strategische Fokussierung der Diakonie auf Hilfeleistungen

⁷ Rainer Münz/Ralf Ulrich, Das zukünftige Wachstum der ausländischen Bevölkerung in Deutschland, Demographische Prognosen bis 2030, in: *Demographie aktuell* Nr. 12, hg. v. Lehrstuhl Bevölkerungswissenschaft, Humboldt-Universität zu Berlin, 1997, in: <http://www.demographie.de/demographieaktuell/da12.pdf> vom 5.12.2002, 46 ff.

⁸ Steffen Fleßa, *Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie*, Göttingen 2003.

für Menschen im In- und Ausland, die pekuniär arm sind.⁹ Zu fragen ist also, ob die Armutsorientierung für die Diakonie das Gebot der Zukunft ist.

Die gegenwärtige Geschäftsfeldpolitik diakonischer Einrichtungen muss auf den Prüfstand der Zukunftstauglichkeit gestellt werden.¹⁰ Dabei sind zahlreiche Aspekte zu berücksichtigen, von denen hier nur die wichtigsten genannt werden konnten. Jedenfalls kann die Frage der Armutsorientierung, auch wenn sie hier im Vordergrund der Überlegungen stehen soll, nicht isoliert diskutiert werden, sondern muss in größere Zusammenhänge gestellt werden.

Der Beitrag der Betriebswirtschaftslehre zur Fundierung strategischer Geschäftsfeldentscheidungen diakonischer Einrichtungen

Nachdem wir einen Prüfungsbedarf mit möglicherweise anschließendem Handlungsbedarf diagnostiziert haben, ist zu fragen, welchen Beitrag die Betriebswirtschaftslehre überhaupt leisten kann, um strategische Geschäftsfeldentscheidungen in der Diakonie zu fundieren. Die Frage spricht das Selbstverständnis der Disziplin an: Soll die Betriebswirtschaftslehre ethisch-normative Aussagen treffen, also Zielempfehlungen geben, wie vor allem Heinrich Nicklisch meinte?¹¹ Oder soll sie sich auf praktisch-normative, wertfreie Aussagen beschränken, nämlich Wege zur Zielerreichung empfehlen, an Stelle von Zielsetzungen? Im letzteren Fall sind Ziele notwendige Prämissen rationaler Entscheidungen.¹² Aufgabe der Betriebswirtschaftslehre ist es, die erwartbaren

⁹ Das Thema erfordert, da eine Auseinandersetzung mit dem Fleßa'schen Ansatz diakonischer Arbeit erbeten war, die Verwendung eines rein materiell verstandenen Armutsbegriffs, ohne dass dieser hier konkretisiert, das heißt quantitativ abgegrenzt werden müsste. Generell zweckmäßiger, aber für das Thema nicht brauchbar wäre ein weiter Armutsbegriff, der sämtliche Lebenssphären umfasst: (1) körperliche und seelische Gesundheit, (2) gesellschaftliche Einbindung, (3) Lebenszufriedenheit, (4) persönliche Disposition (Begabungen), (5) Rechte bzw. Handlungsspielräume, (6) ökonomischen Wohlstand in persönlicher und gesellschaftlicher (Infrastruktur) Hinsicht, (7) Gestaltungskraft, (8) kulturelles Umfeld, (9) Heimat und (10) Sicherheit vor Naturkatastrophen und Kriminalität.

¹⁰ Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm, Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Einführende Überlegungen, in: Diess. (Hg.), Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch, Heidelberg ³1998, 9-20: 11.

¹¹ Günther Schanz, Wissenschaftsprogramme der Betriebswirtschaftslehre, in: Allgemeine Betriebswirtschaftslehre, hg. v. Franz Xaver Bea/Erwin Dichtl/Marcell Schweitzer, Bd. 1: Grundfragen, Stuttgart ⁸2000, 80-161: 100 ff.

¹² Edmund Heinen, Der entscheidungsorientierte Ansatz der Betriebswirtschaftslehre, in: Gert von Kortzfleisch (Hg.), Wissenschaftsprogramm und Ausbildungsziele der Betriebswirtschaftslehre, Berlin 1971, 21-38: 22 ff.

Konsequenzen verfügbarer Entscheidungsalternativen in Erfahrung zu bringen¹³ und ihre Wünschbarkeit an empirisch vorfindlichen oder möglichen Zielen von Entscheidungsträgern zu messen.

Hier soll im Grundsatz dem praktisch-normativen Paradigma gefolgt werden. Auf das Thema bezogen bedeutet das den Verzicht auf Plädoyers, die Diakonie solle diese oder jene Richtung einschlagen. Bei der Strategiewahl kann hier aber auch nicht von existenten Oberzielen ausgegangen werden, steht doch gerade zur Diskussion, was künftig gewollt werden soll. Daher soll aus diakoniebetrieblichen Eigenarten, deren Beibehaltung allerdings als erwünscht unterstellt werden muss, auf Eckpunkte der Geschäftsfeldpolitik geschlossen werden. In Anlehnung an Gerhard Weisser können wir auch sagen: Wir gehen vom institutionell gemeinten Sinn¹⁴ diakonischer Einrichtungen aus, um einen Rahmen möglicher Geschäftsfeldpolitik zu konstruieren.

Diakonische Einrichtungen als Nonprofit-Organisationen

Ihr Nonprofit-Charakter prädestiniert diakonische Einrichtungen für die Erstellung eines bestimmten Güertyps. Der Begriff Nonprofit-Organisation¹⁵ knüpft an einer Unterscheidung von Betrieben nach ihren dominanten Oberzielen an. Bei Profit-Organisationen bzw. erwerbswirtschaftlichen Unternehmen steht das Formalziel Rentabilität im Vordergrund. Nonprofit-Organisationen sind dagegen primär auf Sachziele wie etwa Sozialfürsorge, Umweltschutz, Sport- und Kulturförderung fokussiert. Daneben existieren beschränkt erwerbswirtschaftliche sowie Transformations-Organisationen, die wegen annähernder Gleichrangigkeit von Sach- und Formalzielen nicht eindeutig den Profit- oder Nonprofit-Organisationen zugeordnet werden können. Die Heterogenität der Betriebe im Nonprofit-Sektor ist so groß, dass eine weitere Unterscheidung nach dem Kriterium der Trägerschaft zweckmäßig ist. Danach existieren öffentliche Nonprofit-Organisationen (öffentliche Verwaltungen, öffentliche Unternehmen) und private Nonprofit-Organisationen (z.B. Vereine, Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege, Verbände, Parteien, Kirchen). Selbst wenn man den öffentlichen Sektor ausblendet, ist die Heterogenität der übrig bleibenden Nonprofit-Organisationen für manche Untersuchungs- bzw.

¹³ Edmund Heinen, Einführung in die Betriebswirtschaftslehre, Wiesbaden 1985, 157 ff.

¹⁴ Gerhard Weisser, Die Unternehmensmorphologie – nur Randgebiet?, in: Archiv für öffentliche und frei-gemeinnützige Unternehmen 8. 1966/67, 1-48: 1 f.

¹⁵ Peter Eichhorn, Konstitutive Merkmale von Non-Profit-Organisationen, in: Dieter Witt/Claudia Eckstaller/Peter Faller (Hg.), Non-Profit-Management im Aufwind? Festschrift für Karl Oettle zum 75. Geburtstag, Wiesbaden 2001, 45-52: 45.

Darstellungszwecke noch immer zu groß. Daher unterscheiden wir weiter nach der Entgeltlichkeit abgegebener Leistungen zwischen Nonprofit-Unternehmen und Nonprofit-Haushalten. Erstere erhalten für ihre Leistungen namhafte, wenn auch vielleicht nicht oder nicht immer vollständig kostendeckende Entgelte, letztere nehmen keine oder lediglich Entgelte marginaler Größenordnung. Nonprofit-Unternehmen stehen mehr oder weniger die Möglichkeiten der Innenfinanzierung (Finanzierung aus Umsatzerlösen) offen, während Nonprofit-Haushalte¹⁶ ihre Leistungen anderweitig finanzieren müssen; sie stützen sich dabei auf Spenden, Sponsorengaben, Bußgelder, Mitgliedsbeiträge, ehrenamtliche Arbeit und Zuwendungen insbesondere der öffentlichen Hände. Diakonische Einrichtungen können sowohl Nonprofit-Unternehmen als auch Nonprofit-Haushalte sein.

Im Hinblick auf mögliche und tatsächliche Leistungsempfänger können Güter nach der Transparenz ihrer Eigenschaften¹⁷ unterschieden werden. Inspektionsgüter können besichtigt und insoweit auf ihre Qualität überprüft werden. Zu ihnen zählen z.B. Möbel und offen verkaufte Lebensmittel. Kunden können sehen, fühlen, riechen oder schmecken, um sich eine Meinung zu bilden. Die Qualität von Erfahrungsgütern wie Autos und Waschmaschinen erschließt sich erst in einer Gebrauchszeit, die dem Gütererwerb zeitlich nachgelagert ist. Vertrauensgüter schließlich können vom Empfänger weder vor noch nach dem Erwerb beurteilt werden. Bei Gesundheitsleistungen z.B. kann der Leistungsempfänger angesichts einer Vielzahl von Einflussgrößen seines Befindens mögliche Ursachen und Wirkungen einander nicht zuordnen und weiß in aller Regel auch nicht, was ohne die in Frage stehende Behandlung sowie bei Behandlungsalternativen geschehen wäre. Die Erstellung von Vertrauensgütern ist daher eine Domäne von Nonprofit-Organisationen. Diese können zwei unterschiedliche marktliche Rollen¹⁸ übernehmen. Zum einen werden sie sich dort betätigen, wo weder privat-gewerbliche noch öffentliche Angebote vorliegen, weil diese entweder zu wenig lukrativ sind oder der politische Wille und/oder eine hinreichende finanzielle Basis fehlt. Die Schuldnerberatung

¹⁶ Karl Oettle, Gewährleistungsbetrieb, in: Günter Kirchhoff (Hg.), Handbuch zur Ökonomie der Verteidigungspolitik, Regensburg 1986, 315-321: 318.

¹⁷ Holger Mühlenkamp, Die Rolle von Nonprofit-Organisationen bei Vertrauensgütern. Vortrag beim Arbeitskreis Public & Nonprofit Management der Schmalenbach-Gesellschaft für Betriebswirtschaft e.V. am 19. März 2004 in Ulm.

¹⁸ Karl Oettle, Das öffentliche Unternehmen als Instrument der staatlichen Politik in der Bundesrepublik Deutschland, in: Verwaltungswissenschaftliche Informationen o. Jg., 1983, Sonderheft 4, 5-34: 153 f.

etwa ist unter privat-gewerblichen Auspizien – abgesehen vielleicht von Sponsoring-Projekten – uninteressant, die öffentliche Hand reduziert gegenwärtig ihr sozialpolitisches Engagement. Insofern ist sie unbestrittenes Terrain des dritten Sektors, der sich insoweit einer Lückenfülleraufgabe annehmen kann. Zum anderen werden Nonprofit-Organisationen Leistungen auf Märkten anbieten, auf denen auch private Unternehmen aktiv sind. Soweit Informationsasymmetrien bei Vertrauensgütern vorliegen, also die Transparenz der Leistungsqualität für Produzenten größer ist als für Abnehmer, werden sie von gewinnorientierten Unternehmen zu deren eigenen Gunsten verwertet, indem unmerklich die nutzerbezogene Qualität reduziert wird. Erwerbswirtschaftliche Unternehmen werden bei Vertrauensgütern demnach eher nach Kostenführerschaft streben, während sich Nonprofit-Organisationen wegen ihrer Sachzieldominanz eine Qualitätsführerschaft auf die Fahnen schreiben werden. Daher liegt es nahe, dass Nonprofit-Organisationen im gesamtwirtschaftlichen Interesse eine Konkurrenzierungsaufgabe erfüllen. So kann zur Versorgung der Bevölkerung z.B. mit Gesundheitsleistungen auf einem adäquaten medizinischen Niveau beigetragen werden.

Damit ist zu konstatieren, dass der gesamte dritte Sektor sowohl Lückenfüller als auch Konkurrenzierungsaufgaben hat. Einzelne Einrichtungen unter Einbezug der diakonischen sind in ihrer strategischen Ausrichtung dadurch zwar nicht festgelegt. Wenn die Diakonie auf die angebotspolitische Enge einer Armutsorientierung verzichtet, hat sie aber die Chance, namhaften gesellschaftlichen Nutzen zu stiften, womit sie zugleich der verheißungsvollen Aufforderung in Jer 29,7 nachkommt: „Suchet der Stadt Bestes (...) und betet für sie zu Gott, denn wenn's ihr wohl geht, so geht's auch euch wohl.“

Diakonische Einrichtungen als kirchliche Instrumente

Betriebe sind Instrumente ihrer Eigentümer, um bestimmte Zwecke zu erreichen. In einem sozial-marktwirtschaftlichen System besteht der Zweck meist darin, Einkünfte zu erzielen. Darüber hinaus sind sie auch Instrumente sonstiger Stakeholder (Interessengruppen). Die Instrumentalthese¹⁹ hat außerdem eine öffentlich-wirtschaftliche Zuspitzung erfahren: Die Erfüllung öffentlicher Aufgaben erfordert verschiedentlich ein flexibleres und rascheres Reagieren auf

¹⁹ Ralf-Bodo Schmidt, Die Instrumentalfunktion der Unternehmung, Methodische Perspektiven zur betriebswirtschaftlichen Forschung, in: Zeitschrift für handelswissenschaftliche Forschung NF 19. 1967, 233-245; Theo Thiemeyer, Instrumentalfunktion öffentlicher Unternehmen, in: Klaus Chmielewicz/Peter Eichhorn (Hg.), Handwörterbuch der Öffentlichen Betriebswirtschaft, Stuttgart 1989, Sp. 672-683.

marktliche Veränderungen, als es die öffentliche Verwaltung selbst zu leisten vermag. In solchen Fällen, etwa im öffentlichen Personennahverkehr und in der Energieversorgung, wurde häufig die Wahrnehmung von Aufgaben aus der Verwaltung ausgegliedert, indem öffentliche Unternehmen etabliert wurden. Diese waren freilich nicht in die komplette Selbständigkeit entlassen, sondern sollten dem mehr oder weniger deutlich vorgegebenen Zweck als Instrumente, sozusagen als verlängerter Arm der öffentlichen Verwaltung, dienen. In diesem Sinne können auch diakonische Einrichtungen als kirchliche Instrumente begriffen werden. Dies gilt zumindest in bezug auf den institutionell gemeinten Zweck der Einrichtungen, auch wenn deren historische Genese eine andere war. Denn dass aus der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts heraus engagierte Christen wie Johann Hinrich Wichern und Wilhelm Löhe Einrichtungen der Inneren Mission, also der Diakonie, unabhängig von einer Kirche und parallel zu kirchlichen Strukturen ins Leben gerufen haben, ist vornehmlich der Erneuerungsbedürftigkeit der damaligen Kirche und der daraus resultierenden Einseitigkeit ihrer Leistungsangebote zuzuschreiben.²⁰

Wenn die Diakonie Instrumentalcharakter für die Kirche(n) hat, mithin kirchliche Lebensäußerung ist,²¹ dann ist das Wesen von Kirche und ihr Auftrag relevant für strategische Geschäftsfeldentscheidungen diakonischer Einrichtungen. Die in der reformatorischen *Confessio Augustana* von 1530 enthaltene Charakterisierung von christlicher Kirche dürfte trotz beträchtlicher konfessioneller Differenzen weitgehend konsensfähig sein.²² Danach ist Kirche Glaubensgemeinschaft, in der das Evangelium unverfälscht verkündigt wird und die Sakramente der heiligen Schrift gemäß gereicht werden. Allerdings existiert Kirche nicht um ihrer selbst bzw. ihrer Mitglieder willen; vielmehr

²⁰ Theodor Strohm, Entwicklungslinien einer Theologie der Diakonie im 19. Jahrhundert, in: Ders., *Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft*, hg. v. Volker Herrmann (VDWI 16), Heidelberg 2003, 12-46: insbes. 18 ff.; Peter von Tiling, Die karitativen Werke und Einrichtungen im Bereich der evangelischen Kirche, in: Joseph Listl/Dietrich Pirson (Hg.), *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Berlin 1995, Bd. 2, 809-829: 812 f.

²¹ Z.B. Annette Noller, Diakonische Profile in der Sozialen Arbeit. Zur Qualität diakonischen Handelns, in: Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit* (VDWI 18), Heidelberg 2003, 214-228: 222 ff.

²² Harding Meyer/Heinz Schütte, Die Auffassung von Kirche im Augsburgischen Bekenntnis, in: Diess. (Hg.), *Confessio Augustana, Bekenntnis des einen Glaubens. Gemeinsame Untersuchung lutherischer und katholischer Theologen*, Frankfurt/M. 1980, 169-197: 169 f.

versteht sie sich als eschatologisches Instrument Gottes: „(...) die Existenzberechtigung der Kirche [besteht] (...) darin, dass sie ein glaubwürdiger Hinweis auf (...) [den] Heilswillen Gottes ist: Schalom, Frieden, Heil für alle.“²³ Mit Härle kann daher gesagt werden, „dass der kirchliche Auftrag *insgesamt* mit dem Begriff „*Mission*“ (Sendung) beschrieben werden kann, wenn (...) darunter in umfassendem Sinn die Bezeugung des Wortes Gottes gegenüber jedermann verstanden wird.“²⁴

Damit ist Mission nicht eine Kategorie kirchlicher Leistungen neben anderen, sondern der Kern des kirchlichen Auftrags,²⁵ zu dessen Erfüllung alle kirchlichen Aktivitäten beizutragen haben. Es sind dies 1. Verkündigung des Evangeliums, 2. Weitergabe der Sakramente, 3. Hilfeleistungen seelsorgerischer und diakonischer Art, 4. Leistungen in Wissenschaft, Bildung und Erziehung sowie 5. Wahrnehmung gesellschaftlicher Verantwortung, z.B. durch Abgabe von Verlautbarungen.²⁶ Wenn „grundsätzlich jedermann der Zugang zum Evangelium eröffnet“²⁷ werden muss, verbietet sich eine generelle oder dienstzweigspezifische a-priori-Beschränkung auf nur eine Zielgruppe. Theodor Strohm führt dazu aus: „Die Diakonie Gottes ist weder Eigentum einer Kirche, noch steht sie in der Verfügung von Gruppen. Sie gilt vielmehr aller Welt und allen Menschen in gleicher Weise.“²⁸ Eine prinzipielle Fokussierung diakonischer Einrichtungen auf eine materiell arme Klientel steht diesem biblisch-universellen Ansatz entgegen und ist daher abzulehnen. Akzidentielle, also fallweise Prioritätensetzung je nach aktueller Notlage von Menschen und in Anbetracht knapper Ressourcen ist damit nicht ausgeschlossen. Vergessen wir aber nicht, dass Diakonie als kirchliche Lebensäußerung auf allen Gebie-

²³ Richard Friedli, Mission/Missionswissenschaft, in: Peter Eicher (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1991, 373-382: 376.

²⁴ Wilfried Härle, Kirche, VII. Dogmatisch, in: TRE 18, Berlin/New York 1989, 277-317: 294.

²⁵ Friedli, Mission/Missionswissenschaft, 376; Strohm, Theologie, 20.

²⁶ Gerhard V. Krönes, Personalmanagement in der evangelischen Kirche, in: Personalmanagement als Gestaltungsaufgabe im Nonprofit und Public Management, hg. v. Dudo von Eckardstein und Hans-Gerd Ridder unter Mitarbeit von Sven Neumann, München/Mering 2003, 163-179: 166. Mertes unterscheidet nur drei Kategorien: Verkündigungsleistungen, Heiligungsleistungen (Sakramente) und Caritas (Sozial-karitative Leistungen). Martin Mertes, Controlling in der Kirche, Aufgaben, Instrumente und Organisation, dargestellt am Beispiel des Bistums Münster, Gütersloh 2000, 82.

²⁷ Härle, Kirche, 295.

²⁸ Theodor Strohm, Diakonie: Zukunftsperspektiven und Lernaufgaben, in: Ders., Diakonie, 147-156: 151.

ten, auf denen sie sich betätigt, etwas zu bieten haben muss, was auch der materiell Reichste anderswo nicht gegen Geld erhalten kann. Freilich verpflichtet dieser Aspekt diakonische Einrichtungen, ihr christliches Proprium wieder mehr zum Vorschein zu bringen. Das ist, in betriebswirtschaftlicher Terminologie ausgedrückt, eine Differenzierungsstrategie, die durch Ausschöpfen der eigenen Kernkompetenz möglich wird: Man hebt sich von der Konkurrenz ab, indem man spezifische Leistungseigenschaften konfiguriert. Werden diese öffentlichkeitswirksam dargestellt, um einen Vorteil gegenüber (vornehmlich privaten) Wettbewerbern zu erringen, so spricht man von „unique selling proposition“. Insofern bedeutet der vermehrte Eingang betriebswirtschaftlichen Gedankenguts in der Diakonie – recht verstanden – keine Säkularisierung. Allerdings kann nicht dringend genug davor gewarnt werden, betriebswirtschaftliche Erkenntnisse, die auf erwerbswirtschaftliche Industrieunternehmen zugeschnitten sind, ungeprüft auf Nonprofit-Organisationen, insbesondere diakonische Einrichtungen zu übertragen. Zu denken ist hier beispielsweise an die viel zu wenig reflektierten Bestrebungen, leistungsorientierte Vergütungssysteme einzuführen.²⁹

Es gibt noch einen zweiten, sehr handfesten Grund, einer armutsorientierten Diakonie äußerst skeptisch gegenüberzustehen. Wenn diakonische Einrichtungen kirchliche Instrumente sind, so müssen sie von ihrem Träger notfalls alimentiert werden. Dazu allerdings werden Kirchen in der Zukunft noch weniger in der Lage sein als bisher schon. Denn das zentrale finanzwirtschaftliche Problem der Kirchen in Deutschland ist der dauerhafte Rückgang des Kirchensteueraufkommens,³⁰ insbesondere des Aufkommens der bei weitem

²⁹ Hierüber Gerhard V. Krönes, Voraussetzungen für eine leistungsorientierte Mitarbeitervergütung in Nonprofit-Organisationen, erweiterte Fassung eines Vortrags mit dem Thema „Leistung und Lohn in Nonprofit-Unternehmen aus personalwirtschaftlicher Sicht“, gehalten auf der Tagung des theologischen Ausschusses der Diakonischen Konferenz der EKD unter dem Generalthema „Das Leistungsprinzip in der diakonischen Arbeit“ am 13.2.2004 in der Evangelischen Akademie Bad Herrenalb, 20 S., vorgesehen für: VM Fachzeitschrift für Verbands- und Nonprofit-Management des Verbandsmanagement Instituts VMI der Universität Freiburg/CH 30. 2004, Heft 3; siehe auch Beate Hofmann, Fundament oder Verzierung? Zur Funktion der Theologie in der Diakonie, in: Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), Diakonische Konturen. Theologie im Kontext sozialer Arbeit (VDWI 18), Heidelberg 2003, 229-239: 235 f.

³⁰ Gerhard V. Krönes, Kirche im Wandel – Kirchenfinanzierung vor dem Hintergrund rückläufiger Kirchensteuereinnahmen, in: Reinbert Schauer/Ernst-Bernd Blümle/Dieter Witt/Helmut K. Anheier (Hg.), Nonprofit-Organisationen im Wandel: Herausforderungen, gesellschaftliche Verantwortung, Perspektiven, Linz 2000, 119-133.

dominanten Kirchenlohn- bzw. Einkommensteuer. Dafür zeichnen sich folgende Ursachen verantwortlich: (1) Die Mitgliederzahl sinkt sowohl infolge der demographischen Entwicklung als auch durch Kirchenaustritte. Damit verkleinert sich die für Kirchensteuerzahlungen in Frage kommende Mitgliederbasis beträchtlich. (2) Wegen des demographisch bedingten Rückgangs der erwerbsfähigen Bevölkerung sinkt der Anteil steuerpflichtiger Mitglieder. (3) Die Höhe der je Kirchensteuerpflichtigen erfolgenden Kirchensteuerzahlungen wird real allenfalls konstant bleiben, da der intensivierte globale Wettbewerb Einkommenszuwächse wenig wahrscheinlich macht. Alle einschlägigen Bestrebungen zur Reform des Steuersystems tendieren ebenfalls dazu, das Kirchensteueraufkommen zu reduzieren. Aus Akzeptanzgründen ist die Kirchensteuerhebesatzpolitik dagegen machtlos. Die Brisanz der genannten Entwicklungen liegt darin, dass Kirchensteuereinnahmen quantitativ einen Einnahmenanteil von rund der Hälfte bis über drei Viertel ausmachen und qualitativ zu einer relativen Verstärkung von Ressourcenzuflüssen beitragen. Anzumerken bleibt, dass der eben angesprochene globale Wettbewerb, da er Realeinkünfte in Ländern mit einem hohen sozialökonomischen Niveau bereits gegenwärtig senkt, auch negativen Einfluss auf das Spendenaufkommen haben wird. Viele Menschen werden es sich nicht mehr leisten können zu spenden.

Daher entspricht es sowohl dem missionarischen Auftrag von Kirchen und ihren Einrichtungen als auch dem unabweisbaren Eigenwirtschaftlichkeitspostulat, diakonische Dienste für sämtliche Bevölkerungsschichten bereit zu halten. Soweit der rechtliche Rahmen es zulässt, können Erträge aus Diensten für zahlungskräftige Klientel andere Dienste mitfinanzieren helfen. Man spricht in dem Zusammenhang von einer Quersubventionierung, wie sie in Unternehmungen mit mehreren Produkten bzw. Produktarten gang und gäbe ist. Eine armutsorientierte Diakonie würde ihr Leistungsspektrum alsbald nicht mehr an der Armut der Klientel, sondern an der eigenen ausrichten. Dass damit eine auftragsgemäße Aufgabenerfüllung unmöglich ist, steht außer Frage.

Diakonische Einrichtungen als Dienstleister

Kirchliche und daher auch diakonische Leistungen sind immateriell, auch wenn ihre Erstellung nicht ohne Materie auskommt. Es handelt sich also um Dienstleistungen. Bei solchen hängt das Gelingen oft nicht nur vom Dienstleister ab. Vielmehr ist dieser auf das Mitwirken des Leistungsadressaten angewiesen, dessen Bezeichnung als externer Produktionsfaktor sich durchgesetzt

hat.³¹ Bei kirchlichen Diensten tritt eine transzendente Dimension hinzu, sagt doch Jesus unmissverständlich: „Ohne mich könnt ihr nichts tun.“ (Joh 15, 5). Das bedeutet nichts anderes, als dass einzelne Menschen wie Kirche als Ganzes auf Gottes Wirken angewiesen sind, wenn sie auftragsgemäß geistlich Substanzielles hervorbringen wollen. Insofern hat Kirche, profan formuliert, nicht nur einen, sondern zwei externe Produktionsfaktoren. Gott aber ist der „Souverän“, der nicht für kirchlich-diaikonische oder sonstige Zwecke verfügbar ist. Daher ist die transzendente Dimension auch für Geschäftsfeldentscheidungen relevant, womit die kirchenspezifische Spannung zwischen Rationalität und Inspiration auch auf diesem Gebiet ihren Niederschlag findet.

Diakonische Einrichtungen als Nutzer ehrenamtlichen Engagements

Wie die meisten Nonprofit-Organisationen beschäftigen diakonische Einrichtungen sowohl hauptamtliche als auch ehrenamtliche Mitarbeiter, die miteinander eine Dienstgemeinschaft bilden.³² Im Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland sind beide Personalfraktionen mit etwa 400.000 Personen gleich stark,³³ allerdings ist der Anteil der Ehrenamtlichen, in Vollzeitäquivalenten ausgedrückt, wesentlich geringer. Der oben dargestellte universelle Anspruch der Diakonie im Hinblick auf Leistungsgegenstände wie Leistungsadressaten lässt sich auf Dauer nur einlösen, wenn langfristig hinreichend ehrenamtliches Engagement mobilisiert werden kann. Denn „Hilfbedürftige haben Anspruch auf gute, fachlich qualifizierte und ausreichende Hilfe, die in den meisten Fällen ohne ein Zusammenwirken von beruflichen und freiwilligen Kräften nicht gewährt werden kann.“³⁴ Möglicherweise erfordert die Finanzmittelknappheit eine allerdings sozialverträgliche partielle Substitution amtlicher durch ehrenamtliche Kräfte. Daher hängen diakoniebetriebliche Geschäftsfeldentscheidungen auch von der Verfügbarkeit der Ressource „ehrenamtliche Arbeit“ ab.

Fazit

Die nachfolgende Synopse der Eigenarten diakonischer Einrichtungen und deren Konsequenzen für strategische Geschäftsfeldentscheidungen fasst die Argumentation des Beitrags zusammen:

³¹ Rudolf Maleri, Grundlagen der Dienstleistungsproduktion, Berlin u.a. 21991, 34, 107 ff.

³² Strohm, Diakonie: Zukunftsperspektiven und Lernaufgaben, 152.

³³ Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege (Hg.), Die Freie Wohlfahrtspflege. Profil und Leistungen, Freiburg i.Br. 2002, 181.

³⁴ Strohm, Diakonie: Zukunftsperspektiven und Lernaufgaben, 152.

Eigenarten diakonischer Einrichtungen	Konsequenzen für strategische Geschäftsfeldentscheidungen	Kompatibilität mit ausschließlicher Orientierung an einer „armen“ Klientel
Nonprofit-Organisationen	Erstellung von Vertrauensgütern 1. Lückenfülleraufgabe 2. Konkurrenzierungsaufgabe	zum Teil nein
kirchliche Instrumente	1. universeller Anspruch des Missionsauftrags, keine a-priori-Beschränkung auf bestimmte Zielgruppe 2. Eigenwirtschaftlichkeit	nein nein
Dienstleister (in Zusammenhang mit Instrumentalcharakter)	Relevanz der kirchenspezifischen Spannung zwischen Rationalität und Inspiration	zum Teil
Nutzer ehrenamtlichen Engagements	Ressourcenverfügbarkeit als Rahmen für Leistungsspektrum	kein Zusammenhang

Es ist zu diagnostizieren, dass das Postulat der Armutsorientierung mit den meisten Eigenarten diakonischer Einrichtungen, deren Beibehaltung als wünschenswert unterstellt wird, nicht kompatibel ist. Dem Instrumentalcharakter diakonischer Einrichtungen für die Erfüllung des kirchlichen Auftrags kam in der Argumentation eine zentrale Rolle zu. Es konnte gezeigt werden, dass dem nur ein universeller Ansatz der Diakonie in der Lage ist Rechnung zu tragen. Diakonische Leistungen allein an pekuniär Arme zu adressieren, ist demnach theologisch fragwürdig und ökonomisch nicht durchzuhalten. Gleichwohl können Abstriche an dem vorgetragenen universellen Anspruch von Diakonie nötig sein, wenn entweder Quantität oder Qualität verfügbarer Ressourcen unzureichend sind. Der missionarische Auftrag der Diakonie ist nur einlösbar, wenn die Mitarbeiter von ihm überzeugt, also gläubig sind, und das ist heute längst nicht mehr durchweg der Fall.

MARTIN MICHEL

Diskussionsbeitrag

Es ist unzweifelhaft, dass sich diakonische Kirche auf die Seite der Armen zu stellen hat. Es ist ebenso nachvollziehbar, dass diakonische Kirche angesichts der gesellschaftlichen, sozialen und volkswirtschaftlichen Transformationsprozesse und ihrer Verwobenheit in diese, beständig den Versuch zu unternehmen hat, sich neu zu orientieren. Prof. Fleßa ist darin zu zustimmen, dass diakonische Unternehmen sich nicht darin verlieren dürfen, betriebswirtschaftlich alles richtig zu machen, sondern dass sie in ihrer Gesamtausrichtung herauszufinden haben, was das Richtige ist; als primätere Aufgabe der Diakonie sei demnach *Armutsbekämpfung* das Richtige. Dass beispielsweise bestimmte Familienformen besonders armutsgefährdet sind, insbesondere Alleinerziehende, ist durch die Armutsberichterstattung bzw. Armutsforschung bekannt. Das im Dezember 2002 gestartete Forschungsprojekt zur Analyse des Niedrigeinkommens-Panels¹ führt zu Ergebnissen, die noch mehr Einblick darin gewähren, wie sich Einkommensarmut auf die weiteren Lebensbedingungen auswirkt und wie dauerhaft Menschen in Armut leben werden.

Die Definition des Begriffes „Armut“ ist bei der Forderung nach einer „armutsorientierten Diakonie“ offen. Prof. Fleßa begrenzt sich dabei bewusst auf die Menschen in materieller Armut. Ob relative Armut oder das, was beispielsweise die Nationale Armutskonferenz der Schweiz unter akuter Armut versteht – nämlich relative Einkommensarmut *und* Deprivation in zwei von vier zentralen Lebensbereichen – spielt dann eine Rolle, wenn die diakonische Kirche sich im aktuellen Transformationsprozess neu orientieren will, wenn sie ihre Position zwischen Markt und Staat neu bestimmen will und dabei nicht umhinkommt, Form und Inhalt zu prüfen, Organisationsziele und Verkündigungsauftrag zu hinterfragen und dabei das zentrale Paradoxon von Unternehmertum und Selbstlosigkeit auszuhalten.

¹ Vgl. Bundesministerium für Gesundheit und Soziale Ordnung (Hg.), Ergebnisse des Workshops zum Niedrigeinkommens-Panel und sozialpolitische Schlussfolgerungen (Forschungsbericht Nr. 300-W), Bonn 2003; Klaus Kortmann/Thorsten Heien/Peter Sopp/Miriam Thum, Soziale Lage und Einkommensdynamik im unteren Einkommensbereich. Zusammenfassender Bericht zum Niedrigeinkommens-Panel (NIEP), München 2002; <http://www.bmgs.bund.de/deu/gra/publikationen/p-forschung.cfm>.

Die Organisationen der diakonischen Kirche und die Amtskirche als Trägerin des Selbstbestimmungsrechtes i.S. der Verfassung haben eine vormalig freie, aus dem befreienden Gnadenhandeln Gottes ermöglichte Abwendung von der Selbstbezogenheit und Hinwendung zum Nächsten (Samariterintention in Lk 10) mit der erwerbsmäßigen Erbringung einer Dienstleistung verknüpft. Diakonische Kirche hat dabei und zudem vielfach ihre staatskirchenrechtliche Positionierung einem säkularisierten „diakonischen“ Selbstverständnis geopfert. Mit den Worten des Marketingexperten Rosser Reeves ausgedrückt: sie hat vielfach ihre Unique Selling Proposition, ihr Alleinstellungsmerkmal, aufgegeben, um den Besitzstand zu wahren.²

Der Staatskirchenrechtler Isensee beschrieb die Entwicklung mit diesen Worten: „Wenn aber die Kirche (...) das spezifisch Religiöse ihres karitativen Einsatzes nicht mehr deutlich zu machen in der Lage ist und dergestalt notwendig zu einer nur effizienten Sozialagentur mutiert – dann könnte die Kirche dafür längerfristig einen hohen verfassungsrechtlichen Preis zahlen müssen: für säkularen Sozialaktivismus nämlich stehen ihr die staatskirchenrechtlichen Autonomiegewährleistungen nicht zur Seite.“³

Die Leitunterscheidung zwischen Samariterintention und Wirtsfunktion hilft auf der Suche nach dem spezifisch Religiösen. Mit Samariterintention ist hier einerseits die selbstlos auf den Nächsten ausgerichtete Liebesaktivität in der Nachfolge Jesu gemeint. Andererseits wird unter Wirtsfunktion die Hinwendung verstanden, die primär durch ihren Erwerbscharakter geprägt ist und der eigenen Existenzsicherung dient.

Aus der Perspektive dieser Leitunterscheidung zwischen selbstloser Samariterintention und bezahlter Wirtsfunktion erscheint mir die (meist angeführte) Spannung zwischen Ökonomie und Diakonie nicht als der primäre Aspekt. Mit all den betriebswirtschaftlich verengten Vorschlägen zur Professionalisierung (die zudem häufig den professionellen Status zahlreicher Einrichtungen übersehen) wird das zentrale Paradoxon von Unternehmertum und bezahlter Wirtsfunktion einerseits und selbstloser Samariterintention andererseits nicht ausgehalten und es besteht die Gefahr, dass es mit betriebswirtschaftlichem Aktionismus negiert werden soll. Damit werden neben der Spannung von Ökonomie und Diakonie weitere Kennzeichen der Transformationsprozesse ausgeblendet, als da wären:

² Rosser Reeves, *Reality in advertising*, New York 1961.

³ Joseph Isensee, *Karitative Betätigung der Kirchen und Verfassungsstaat*, in: *HdbSt-KirchR*, Berlin ²1995, 787 f.

- der insbesondere seit Einführung des SGB XI paradigmatisch gewandelte Gehalt der Subsidiarität;
- die Gleichstellung mit privat-gewerblichen Anbietern;
- die Veränderung vom staatlichen Kooperationsgebot an die Wohlfahrts-pflege hin zum Wettbewerb um die günstigste Dienstleistung in einem monopolisierten Markt (um nicht von planwirtschaftlichen Bedingungen sprechen zu müssen);
- die Entfernung institutioneller diakonischer Kirche von der ihrem inneren Gehalt nach einstmals freien Diakonie zum siamesischen Zwilling des Sozialstaates (um die Beschreibung von Michael Stolleis aus 1988/89 zu verwenden);⁴
- und zentral, insbesondere im SGB-Bereich, vom Partner zum Erfüllungsgelhilfen für bezahlte soziale Dienstleistungen, für die der Staat mittlerweile selbst den Sicherstellungsauftrag übernommen hat.

Der sog. dritte Sektor zwischen Staat und Markt wurde in den vergangenen Jahren zunehmend beleuchtet, öffentlich gemacht sowie (weiter) durchreguliert und per Gesetz dem staatlichen Bereich direkt zugeordnet. Eine Entwicklung, die Wolfgang Seibel bereits Mitte der 1980er Jahre für den Fall annahm, dass der „funktionale Dilettantismus“ des dritten Sektors einmal ausgeleuchtet und transparent gemacht werden wird.⁵ Wenn man nun die institutionelle diakonische Kirche überall dort, wo der Staat den Sicherstellungsauftrag übernommen hat, als quasi-staatliche Organisationen bezeichnen kann, als bezahlten Wirt, dann wird das Fehlen der selbstlosen Samariterintention überdeutlich.

Folgerungen:

1. Diakonie muss um der Menschen willen die heilende Hilfe für Mitbürger und Mitchristen dem staatlich reglementierenden, perfektionistischen, einseitig wirtschaftlich ausgerichteten Zugriff entziehen und eigene Formen des diakonischen Auftrages entwickeln bzw. sich von Gott schenken lassen. Dafür muss parallel der Staat, der entgegen christlicher Soziallehre mehr und mehr das familiäre und subsidiäre Prinzip okkupiert und ausgehöhlt hat und der mit

⁴ Michael Stolleis, Auftrag – Grenzen – Möglichkeiten. Kirchliches Selbstbestimmungsrecht und stationäre Förderung diakonischer Dienste, in: Diakonie heute, hg. vom Diakonischen Werk des EKD und dem Diakonischen Werk Berlin, Stuttgart 1988.

⁵ Wolfgang Seibel, Funktionaler Dilettantismus. Erfolgreich scheiternde Organisationen im „Dritten Sektor“ zwischen Markt und Staat, Baden-Baden ²1994.

seiner bürokratischen Staatswirtschaft der sozialen Marktwirtschaft die Luft abschnürt, zurückgeführt werden.

Kirchliche Diakonie muss sich um des Menschen und seiner Würde willen wieder echte eigene Gestaltungsmöglichkeiten zurückholen, die Identität quasi-staatlicher Anstalten aufgeben, um in ihren eigenen Werken die Liebe Gottes zum Menschen zum Leuchten zu bringen. Mit dem zuvor zitierten Begriff von Rosser Reeves ausgedrückt: diakonische Kirche hat ihr „Alleinstellungsmerkmal“, mit der sie sich von allen anderen unterscheidet, in den Mittelpunkt zu stellen; nämlich: die selbstlose Liebe aus Gottesliebe, die den Hinweis auf das christliche Heil gegenüber den Bedürftigen beinhalten muss.

2. Eine bezahlte Dienstleistung ist keine christliche Liebe. Ebenso wenig ist Diakonie gleich Sozialarbeit. Christliche Liebestätigkeit ist etwas anderes als ein sozialer und bezahlter Vorgang. Diese Aussage zum diakonisch-kirchlichen Alleinstellungsmerkmal stammt von der Trägerin des kirchlichen Selbstbestimmungsrechtes i.S. der Verfassung und ist dem bekannten Goch-Urteil des BVerfG zu entnehmen. Bis heute unwiderrufen, aber wohl häufig vergessen, wurde dort festgestellt: „Christliche Liebestätigkeit sei nach dem Selbstverständnis der christlichen Kirchen etwas anderes als ein sozialer Vorgang.“⁶

Die Standardisierung der Leistung und der Leistungserbringung im SGB-Bereich und die durch weitere gesetzliche Rahmenbedingungen verursachte Quasi-Fremdsteuern der diakonischen Betriebe hat die Gestaltungsfreiheit und das Selbstbestimmungsrecht kirchlich-diakonischer Einrichtungen faktisch in einer Weise eingeengt, dass es zur Nivellierung und Angleichung aller öffentlich geförderter Träger, kirchlicher und nicht-kirchlicher, gekommen ist. Wir stehen am Ende der bisherigen staatlichen Verteilungsmentalität und vor dem Neubeginn grundlegender Reformen im Steuerrecht, dem Abbau bürokratischer Strukturen und Apparate und der Reduzierung der Staatsquote von derzeit ca. 55%. Die Auswirkungen auf die Refinanzierung sozialer Dienstleistungen werden erheblich sein. Diakonisch-kirchliche Einrichtungen müssen sich rechtzeitig neu aufstellen, auch um in Zukunft als Anwalt der Armen überhaupt noch existent zu sein.

Konsequenzen/Alternativen:

1. „*Konsequente Verstaatlichung*“: Aufgabe aller Bereiche, in denen der Staat einen Sicherstellungsauftrag hat und das kirchliche Selbstbestimmungsrecht durch nivellierende und kontrollierende Gesetzgebung faktisch außer Kraft gesetzt ist,

⁶ BVerfGE 24, 236 (249).

zugunsten der Stärkung diakonischer Anwaltsfunktion. Übergabe solcher Bereiche an staatliche Organe, ggf. unter Beibehaltung werthaltiger Immobilien. (Stichworte: operatives Geschäft outsourcen; Begrenzung auf Vermögensverwaltung; Nutzung der Erträge und Möglichkeiten für unabhängige Samariterintention).

2. *Konsequente Privatisierung*: Herauslösung diakonisch-kirchlicher Organisationen, die sich als „Unternehmen“ verstehen, aus ihrem formalen Zusammenhang zu verfasster diakonischer Kirche. Authentische Umsetzung dessen, was inhaltlich bereits praktiziert wird. Denn nicht auf jedem Label mit Diakonie, ist auch Diakonie drin! D.h. die vielfache Organisationslüge vom diakonischen Auftrag beenden, da Betriebe mit einer Organisationslüge nicht wirklich zu steuern sind. Notwendig ist eine Überführung dieser Unternehmen in eine gesellschaftlich übliche organisatorische Systematik eines öffentlichen Sozialleistungsanbieters ohne kirchlich–diakonischen Habitus. Eine wesentliche Erkenntnis ist dabei, dass die Unterscheidung von freigemeinnützig und gewerblich *keine ethische Frage* darstellt. Wirtschaftliche Ausrichtung in allen Bereichen nach dem biblischen Menschenbild ist auch beim christlichen Privatunternehmer gefordert. Christliche Unternehmensethik darf nach protestantischem Verständnis nicht exklusiv vom Segment diakonischer Unternehmen reklamiert werden. Freigemeinnützig oder gewerblich ist keine ethische Frage, sondern allein Sache der Abgabenordnung (AO). Zufällig fallen diakonische Gesellschaftszwecke unter das Steuerprivileg der AO. Freigemeinnützigkeit mit dem Steuerprivileg ist sogar mit privatwirtschaftlicher Ausrichtung denkbar, mit Geschäftsführergehältern wie in der Wirtschaft, mit Betriebsrat etc. Denn die AO zielt lediglich auf die Verhinderung von verdeckten Gewinnentnahmen, da das Steuerprivileg nach AO ja die ansonsten fällige Besteuerung des Gewinns aussetzt.

3. *Konzentrierung auf vorhandene christlich-kirchliche Ressourcen und auf Innovation*. *Konsequente Verkirchlichung*: Quantitäten und Qualitätsziele sind in Übereinstimmung zu bringen und mit dem Alimentationsgedanken und dem Gemeindediakonat zu verbinden. Stichwort: Verkirchlichung!

Quantitativ nur noch den Umfang an Leistungen wahrnehmen, der mit christlichen Mitarbeitern (haupt- und ehrenamtlichen) wahrgenommen werden kann. Diakonische Kirche kann so ihre Funktionen wahrnehmen, christliche Lösungsmodelle für gesellschaftliche Probleme exemplarisch vorzuleben. Eine flächendeckende Versorgung oder gar Behebung von Not und Armut kann sie mit christlichen Kräften in keinem Fall leisten, zudem übersteigt dies ihre Verantwortung im Sinne der Zwei-Regimenten-Lehre. Punktuell und modellhaft und unter Berücksichtigung des eschatologischen Vorbehalts kann diakonische

Kirche dagegen dazu beitragen, dass die Welt innerhalb und außerhalb diakonisch-institutioneller Einrichtungen und kirchlicher Gemeinden in Richtung der Ordnungen Gottes geleitet und Widersprechendes abgewehrt wird. Im Sinne von Johann Hinrich Wichern, der unter „innerer Mission“ verstand: Jede im christlichen Glauben und aus ihm heraus entstandene Aktivität, die dazu angetan ist, die Differenz zwischen dem Soll-Wert der Ordnungen des Reiches Gottes (bzw. Christi) und dem Ist-Wert der ihnen nicht gemäßen gegenwärtigen Welt zu verringern.

Bezogen auf den einzelnen hilfebedürftigen Menschen sind verstärkt personale, selbstlose Geschenke in Form von Lebenszeit, Aufmerksamkeit und Begleitung im geistlichen Sinne notwendig und ihm durch (Mit-)Christen entgegenzubringen. Diakonische Kirche kann den Einzelnen und der Gesellschaft exemplarisch damit aufzeigen, was Menschen durch Gottes Liebe ermöglicht wird. Denn das aktuelle und vermutlich zunehmende gesellschaftliche Problem ist die nicht-frei-verfügbare Liebe und, dass es der Kirche nicht gelungen ist, ihre soziale Arbeit für Christen zu tradieren und den aktuellen quantitativen Verhältnissen anzupassen.

In diesem Licht von nüchterner Wahrheit, christlicher Hoffnung und befreitem, selbstlosen diakonalen Handeln – ohne Instrumentalisierung bedürftiger Menschen – ist zu hoffen, dass christliche Kirche auch das notwendige gesellschaftliche Bewusstsein und Handeln fördert, welches die diakonische Kirche in Zukunft mittragen oder behindern wird.

HENRY VON BOSE

Diskussionsbeitrag

„Armutsorientierung in der Diakonie?“ – unter dieser Überschrift findet sich unsere Diskussion im Festprogramm angezeigt. Mein Anliegen ist ganz schlicht eine Transformation des Fragezeichens in ein Ausrufezeichen: „Armutsorientierung in der Diakonie!“ Aber nicht, wie beim Vortrag von Herrn Fleßa ein wenig der Verdacht entstand, im Sinne einer a priori Beschränkung, sondern um einer Vorrangigkeit willen, hinter der vieles nachrangig auch zu tun ist. Kirche und Diakonie sind seit einigen Jahren im sozialen Auftrag viel verschränkter und befreundeter, als es nach außen den Eindruck hat. Auch in einer Kirche, die stark vom Pietismus geprägt ist, ist es mehr und mehr selbstverständlich, auch öffentlich den sozialen Verantwortungsauftrag zu legitimieren und sich an ihm auszurichten. Ich bin diesem Hause besonders verbunden, nicht nur in der Person von Ihnen, verehrter Herr Professor Strohm, sondern von allen Initiativen her gesehen, die auch in dieses gelbe Heft eingeflossen sind, das ich gerne deswegen vorzeige, weil es zu sehr in Vergessenheit geraten ist: das Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen von 1997 liest sich gerade heute vor der aktuellen Armutsentwicklung im Zusammenhang der Hartz IV Gesetzgebung hochaktuell. Das, was damals als Ergebnis dieses großen Konsultationsprozesses gesagt worden ist, hat Gültigkeit. Ich möchte Sie bitten, nehmen Sie, besonders die Jüngeren, dieses Heft wieder zur Hand und prüfen Sie auch die theologischen Fundierungen. Wir in Württemberg sind der festen Überzeugung, sie sind nach wie vor stichhaltig. Zur Probe Nr. 249: „Die Kirchen stehen in der biblischen und christlichen Tradition von Recht und Erbarmen. Gott fordert die Menschen nachdrücklich dazu auf, aus Erbarmen zu handeln und sich für Recht und Gerechtigkeit einzusetzen. Deshalb bemühen sich Christen um Arme, aber auch um gerechtere Strukturen in der Gesellschaft, die geeignet sind, Armut zu verhindern.“¹ Das ist der Doppelansatz, der sich in kirchlichen Gesetzgebungstexten wieder findet. Es ist an

¹ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland, hg. v. Kirchenamt der EKD und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Gemeinsame Texte 9), Bonn/Hannover 1997, 98.

den Symptomen zu arbeiten, aber auch die Verursachung der Symptome ist bereits aufzugreifen und insoweit nachhaltig zu bearbeiten, dass man zur Behebung der Ursachen beiträgt.

Wir haben auf der Basis dieses Grundtextes der EKD in unserer württembergischen Landeskirche in einer Sondersynode versucht, das in den Alltag der Wirklichkeit von Kirchengemeinden hineinzubuchstabieren. Es ging um das Thema „Gerechtigkeit und Barmherzigkeit“ angesichts der Jugendarbeitslosigkeit. Eine Arbeitsgruppe sah in dem Thema „Armut und Ausgrenzung“ sowie dessen theologischer Reflexion einen zentralen Bestandteil des Theologiestudiums in der ersten Ausbildungsphase und in der Diakonenausbildung. Wenn wir dazu kommen sollen, dass unsere Kirchengemeinden ein starkes, vitales diakonisches Bewusstsein haben, dann müssen die theologischen Hauptakteurinnen und -akteure, das heißt unsere Pfarrerinnen und Pfarrer und Diakoninnen und Diakone, wissen, was es bedeutet, sollten es gut biblisch begründen können und zudem auch operationalisierbar machen. Mit anderen Worten, sie müssen in der Verantwortung der Gemeindeleitung aufgrund deutlicher biblischer Fundierung handlungsleitend tätig sein. Ein orientierender Text ist hier für uns in Württemberg nach wie vor die Bratislava-Erklärung und natürlich neu die Charta Oecumenica. Die Bratislava-Erklärung (1994) zeigt ganz deutlich die Fundierung der Diakonie in der Ortsgemeinde, in klösterlichen Gemeinschaften und in diakonischen Schwestern- und Bruderschaften. Aus dieser Basisorientierung erwächst die These, dass Armut und Ausgrenzung nicht unüberwindbar sind. Das heißt also, wir glauben an die Überwindbarkeit von Notständen und wollen dafür aktivieren. Nun hat eine Landeskirche in einem diakonischen Werk das Instrument, um solches alles zu planen und zu organisieren, in welchen Konfliktlinien das geschieht. Ein diakonisches Werk gibt sich heute ein Leitbild, und ich bin glücklich, dass auch wir in Württemberg ein solches Leitbild haben. Es heißt darin: Aufgabe der Diakonie ist die Mitgestaltung einer gerechten und solidarischen Gesellschaft. Das bedeutet für den Verband, Anwalt der Menschen in Not zu sein und in der sozialpolitischen Auseinandersetzung eindeutig Position für Arme und Ausgegrenzte zu beziehen. Dieses Positionsbeziehen heißt daher, in Gemeindenähe alles das, was wir diakonisch tun, so auszugestalten, dass in der Gemeinde verstanden wird, inwiefern dies eine vitale Lebensäußerung des Glaubens ist. Das Wort „Instrument“, das heute betriebswirtschaftlich immer wieder verwendet wurde, kann einem lieb sein, wenn man Confessio Augustana 5, liest: Predigt und Sakramente als instrumenta, durch die Gott uns den Glauben erschließt, so er denn will. „Instrument“ muss einem also nicht technisch überfremdend vorkommen. Wir stellen fest, dass auch der ökumenische Aspekt wichtig bleibt,

der in der *charta oecumenica* bei der vorrangigen Option für die Armen betont ist. Dort ist in Nr. 7 die – aus der katholischen Soziallehre übernommene Formulierung – „preferential option for the poor“² aufgenommen. Sehr viele Menschen sind eben auch dadurch belastet, dass sie in materieller Armut leben. Man muss das nicht gleich spiritualisieren, es geht tatsächlich um materielle Not.

Allmählich verstehen nun auch unsere öffentlichen Medien, was ab 1. Januar 2005 in Kraft treten soll, wenn jetzt inzwischen selbst in der FAZ zu lesen ist, welche Massen von Menschen durch die Gesetzgebung Hartz IV in die Armut gedrängt werden können. Die kirchlichen Proteste dagegen haben wenig gefruchtet. Ich war immer wieder völlig verblüfft, dass sich unsere Bundestagsabgeordneten aus allen Parteien in unserem Bundesland Baden-Württemberg von der Relevanz ihrer anstehenden Entscheidungen für einzelne Menschen wenig oder auch gar nichts vorstellen konnten. Wir werden wahrscheinlich erst dann unsere Gemeindeglieder besser befähigen, wenn wir sie dabei anleiten, die richtigen Fragen zu stellen. Deshalb ist es hilfreich, dass das Wirtschafts- und Sozialwort der Kirchen von 1997 schon ganz deutlich von der Wahrnehmung Armer und Ausgegrenzter in der Mitte der Kirchengemeinde spricht, die zwar da leben, aber doch an der Peripherie der sensibilisierten Wahrnehmung der Gemeindeglieder auskommen müssen.³ Ich bitte Sie daher, das noch mal zur Hand zu nehmen. Als Letztes möchte ich sagen, Armut ist deswegen auch vorrangig, weil es kaum eine diakonisch wahrzunehmende Notlage der Menschen gibt, die nicht auch eine Armutsrelevanz hat. Es kommt in unsere Beratungsstellen niemand, weder in die Suchtberatung, die Schwangerschaftskonfliktberatung oder in die Ehe-, Lebens- und Familienplanung, der nicht auch irgendwo mit Armutsgefährdungen lebt. Armut ist eben viel, viel verbreiteter als wir in der Regel annehmen.

Ich komme gerade von einer Asylrechtstagung in Südspeanien; dort waren wir mit einem europäisch vernetzten Arbeitskreis, in dem wir jedes Jahr ein anderes Schwerpunktland unter der Fragestellung besuchen, wie die europäische Asylgesetzgebung lokal umgesetzt wird. In diesem Rahmen waren wir dort zu Gast bei der kleinen, etwa 5.000 Gemeindeglieder zählenden spanischen evangelischen Kirche – an der Küste, dort eben, wo aus Nordafrika die Flüchtlinge hinkommen oder hinkommen wollen. Die spanische evangelische Kirche – das ist ein Phänomen, was uns in unserem Protestantismus

² A.a.O., 44 f.: Abschnitt 3.3.2.

³ A.a.O., 101: Nr. 254.

eigentlich stolz machen kann – sagt, wir möchten ein unaufgeregtes, ruhiges Bekenntnis zeigen und uns als Kirche im Dialog bewähren. Wir können nur, um zu verhindern eine Sekte zu werden, in bescheidenem Maße solidarisch handeln. Und ihre Solidarität richten die evangelischen Christen dort in Südsanien auf Asylsuchende und Arbeitsmigranten. Das ist meines Erachtens eine Möglichkeit, vorbildhaft wahrzunehmen, dass eine diakonische Aktivität das Identitätsbewusstsein des Glaubens stärkt. Dort ist mir einmal mehr bewusst geworden, welche Wirkkraft haben kann, was Jochen Klepper so treffend in seinem Mittagslied sagt: „Die Hände, die zum Beten ruhn, die macht er stark zur Tat.“⁴

⁴ EG 457, 11.

MARTIN GERHARDT

Diskussionsbeitrag

Diakonie und unser Thema liegt in dem Spannungsfeld zwischen Hörer und Täter, zwischen hemdsärmeliger Diakonie der Vergangenheit und der betriebswirtschaftlichen Professionalität der Zukunft.

Ich denke, Diakonie hat ihren Ansatz zunächst einmal in einer wesentlich weiteren Breite. Diakonie bedeutet ein Gegenübersein für den Mensch. Damit begegne ich dem Menschen wiederum je in seiner Art. So sehe ich Diakonie begründet als Wesensäußerung unserer Kirche und ebenso durch die Vielfalt des Menschen, wie er ist, wie wir sind. Es ist eigentlich kaum möglich Diakonie einzugrenzen, denn so würde Diakonie auch schnell ausgrenzend. Diakonie im Zusammenhang mit dem Armutsbegriff könnte meines Erachtens nur ausgrenzend werden, wenn es nur professionalisiert oder fokussiert wird auf dem Blickpunkt von materieller Sicherheit oder Unsicherheit. Es wurde bereits die Armutsebene der Menschen angesprochen, der wir in der Diakonie und in der Kirche begegnen. Diese Armutsebene hat materielle Voraussetzungen, aber auch ganz andere Voraussetzungen, gerade wenn ich an das Stichwort „Betreutes Wohnen“ denke. Ich kann es auf der einen Seite als Wirtschaftsfaktor betrachten, ich kann aber auch feststellen, dass die Personen, die Betreutes Wohnen nutzen, nicht nur rein wirtschaftlich zu betrachten sind. Menschen, die vielleicht materiell ganz gut gestellt sind, aber sozial in einer relativen Armut leben, in der Vereinsamung, in dem „Nicht-mehr-eingebunden-Sein“ in Sozialstrukturen und Familie. In diesem Spannungsfeld ist es mir wichtig, auch die Überlegung noch einmal anzustellen, wie begegnet man Diakonie im Rahmen einer Volkskirche, Diakonie im Rahmen der verfassten Kirche und im Spannungsfeld der freien Diakonie. Diakonie einer Volkskirche bedeutet in der Tat, mich der Vielfalt oder dem Spektrum der Vielfalt zu stellen, dem Spektrum zwischen professioneller Diakonie in Einrichtungen, aber auch zwischen der Alltagsdiakonie, die in der Gemeinde passiert.

Ich möchte diesbezüglich ein Bild aus der Sucht aufgreifen. Die Alkoholproblematik oder die Suchtproblematik in der Bevölkerung wird immer an denen festgemacht, die rückfällig werden, weil die sichtbar sind. Die Erfolge in der Suchtarbeit werden leider nicht an denen festgemacht, die später abstinenter leben, weil sie relativ unauffällig in ihren Gemeinwesen verschwinden, umgekehrt dort aber eine fundamentale und oft tragende Funktion im Umgang

mit dem Thema Sucht übernehmen. Diakonie findet in Vielfalt in der Gemeinde statt, findet in Vielfalt in örtlichen Bereichen statt, ohne wahrgenommen zu werden, ohne die Grundvoraussetzungen, die wir als Professionalität bezeichnen. Wenn wir den Sprung zur professionellen Diakonie machen, müssen wir erkennen, dass wir in einem massiven Wandel sind und das ganz speziell auch hier in Baden, wo Diakonie stark geprägt ist. Dort macht es uns in der Tat Probleme, dass Trägervereine überaltern, dass ehrenamtliche Arbeit aufgrund des gesellschaftlich gewollten Wandels von Sozialstrukturen dem Professionellen nicht mehr relevant begegnen kann. Das heißt, wir sind in der Situation, dass eine wesentliche und geschätzte Arbeit plötzlich Trägerfundamentalität verliert und wichtige Instrumentalien dazu führen, dass Diakonie sich schwächt. An diesem Punkt möchte ich einladen: Lasst uns die Türen der Betriebswirtschaft öffnen! Es wäre für mich aber verheerend, dieses Öffnen der Türen dahingehend zu weit zu sagen, Betriebswirtschaft ist jetzt die Dominanz der Diakonie. Sie kann allerdings *ein* wichtiges zukünftiges Instrumentarium sein und sie wird sicher dazu führen, dass wir speziell auch hier in Baden zu neuen Trägerkonstruktionen kommen werden müssen. Die Diakonie, wie wir sie momentan in der verfassten Kirche haben, wird sich durch Zusammenschlüsse zu Veränderung neu formieren müssen. Das wird in kleinen Raumschaften gar nicht so einfach sein aufgrund der lang eingebundenen Tradition.

Ich möchte noch einen anderen Ansatz aufgreifen: Die Diakonie in der Veränderung hat nicht nur etwas mit der Struktur und der Leitung zu tun. Die Diakonie in der Veränderung hat auf der einen Seite etwas mit unserem Gegenüber zu tun – dem Menschen, und auf der anderen Seite etwas mit dem Mitarbeiter, in dessen Verantwortung wir auch stehen. Ich möchte noch mal als Beispiel die Sozialstation nach dem Änderungsprozess in der Gesundheitsstruktur nehmen. Wie schwierig war es, Arbeit in der Sozialstation dem sog. neuen Markt anzupassen. Schwierig auch auf Mitarbeiterenebene, weil es für MitarbeiterInnen bedeutet, loslassen zu können, loslassen von Gewohntem. Auch auf die Sozialarbeiterfraktion übertragen, ist es ebenso dort schwierig neue Aufgaben zu sehen. Oft werden sie zwar gesehen, aber den Wandel als Berufsgruppe mitzumachen, sich dem zu stellen und dementsprechend neue Strukturen aufzutun ist hart. Das Klientel, der Kunde, der Mensch gegenüber hat Erwartungen an uns. Die Erwartungen sind sehr stark wertorientiert. Ich erlebe das gerade durch die Veränderungen der Kostenstrukturen und der Verwaltungsebenen im aktuellen Prozess bei der Kindergartendiskussion. Bei der Fragestellung, wo geben wir Kindergärten auf, wo schließen wir Gruppen, stehen plötzlich in massivster Weise auch Eltern da, die sagen, den kommun-

len Bereich sehen wir als den Finanzierungsbereich, den kirchlichen Bereich sehen wir als den Wertorientierungsbereich und das eine kann das andere nicht ersetzen. Das erstaunt uns manchmal, da wir es oft anders einschätzen. Wir haben vor wenigen Tagen bei uns im Haus festgestellt, dass es scheinbar eine neue protestantische Bewegung vor Ort gibt. Menschen, die sich jahrelang nicht zur Kirche bekant haben, bekennen sich aufgrund der Kindergarten-trägerfrage plötzlich als die Kirchenmäßigen. Das erstaunt und erfreut zugleich.

Diakonie bekommt für mich einen noch wesentlichen Gesichtspunkt und Stellenwert in der veränderten Gesellschaftssituation. Ich möchte es beschreiben mit: je amerikanischer unser System wird, je notwendiger ist Diakonie in den verschiedensten Facetten. Wir haben jahrelang in unserer Gesellschaft mit einem relativen Gleichgewicht zwischen Mittelschicht, der weniger begünstigten Gesellschaft und den sog. Reichen gelebt. Es ist das offene Geheimnis, dass diese Schere sich drastisch verändert. Das heißt aber für das Selbstverständnis der Diakonie, dass Diakonie nicht wohlstandsorientiert sein darf. Sie muss armutsorientiert sein, und damit schließt sich für mich der Kreis. Armutsorientiert bedeutet aber dann in der Tat nicht nur materiell, sondern der Mensch als Ganzes. Ob wir die Mittel zur Verfügung haben, das ist die große Fragestellung, weil die Idealvorstellung, die Sie vermutlich mit mir gemeinsam im Herzen tragen, Diakonie sollte reagieren anstatt agieren, heißt in der Übersetzung, Diakonie und Kirche müssten in der Lage sein, antizyklisch zur Gesellschaft zu reagieren. Das können wir nicht, wir sind eingebunden in die Mechanismen. Das Krankenhaus verkaufen, halte ich zunächst für einen interessanten und auch für einen spannenden Gedanken. Ich bin mir nicht sicher, ob wirklich a) genug Geld reinkommt und b) so die Aufgabe realisiert wird, und ich bin mir noch weniger sicher, ob der Nachfolger die Wertorientierung, die Wertschätzung des Menschen umsetzt, die wir zumindest theoretisch für unsere Häuser immer wieder einfordern. Natürlich hat Herr Michel Recht, wenn er sagt, das Proprium, das wir voraussetzen, ist im Alltag oft gar nicht gegeben. Die Frage ist nur für die Schlussfolgerung, gebe ich deshalb Werke auf oder gehe ich deshalb den neuen Weg der inneren Mission. Ich bin fest davon überzeugt, dass Diakonie nur dann weiterhin ihren Auftrag auch dem Menschen gegenüber gerecht wird, wenn sie eine innere Diakonie ist. Auch eine innere Diakonie gegenüber den Mitarbeitern. Ansonsten glaube ich, stelle ich den Mitarbeiter in ein Leitbild und erwarte, dass etwas zum Selbstläufer wird, ohne dass ich es selber eingepflanzt habe.

Diakonie heißt Faktor Zeit, und diesen Faktor möchte ich noch einmal herausstreichen. Neben dem Faktor Geld, der notwendig ist, heißt Diakonie

Zeit für Menschen zu haben. Und da komme ich noch mal zurück auf die Ehrenamtlichen. Ich glaube wir unterschätzen oft wie viel im Alltag passiert. Schauen Sie sich den Bereich von Besuchsdienst an, wie der sich gewandelt hat. Besuchsdienst hieß früher in vielen Bereichen, die Neuen zu begrüßen, in der Zwischenzeit sehe ich an vielen Rückmeldungen, dass es eigentlich eine interstrukturelle Versorgung von Senioren innerhalb von Gemeinden ist. Sehen Sie, was sich in den letzten Jahren im Hospizbereich neu gestaltet hat. Es ist für mich unzweifelhaft, dass der Bereich Hospiz in den Bereich der Kirche und der Diakonie gehört. Ich bin hoch erfreut über die vielen Menschen, die sich diesem Thema stellen und ich bin genauso erstaunt, dass das Menschen sind, die wir in vielen anderen Arbeitsbereichen überhaupt nicht angesprochen oder erreicht haben. Das heißt: Diakonie öffnet auch immer wieder Türen für neue Menschen.

Unter diesen Gesichtspunkten möchte ich noch einmal mein Anfangszitat mit aufgreifen: Spannungsfeld zwischen Professionalität und Hemdsärmeligkeit. Die Gesellschaft, die Veränderungen, auch der europäische Weg werden uns massive Betonsteine in den Weg werfen oder legen, wenn wir in der Diakonie nicht ein Stück weit Leitung und Führung professionalisieren. Wir dürfen aber den inneren Inhalt der Diakonie und die Wertschätzung gegenüber dem Menschen nicht dieser Professionalisierung opfern, sondern wir müssen den Mittelweg gehen. Das sage ich jetzt nicht salomonisch als Kirchenvertreter, sondern aus meiner persönlichen Überzeugung. Nur wenn wir es schaffen, mehrere Faktoren zu vereinigen, schaffen wir es, den verschiedensten Menschen gerecht zu werden, die unabhängig von unserem Diakonieauftrag ihre Erwartung an uns als Diakonie haben.

STEFFEN BAUER

Diskussionsbeitrag

Vielleicht ist es Ihnen, Herr Fleßa, bei Ihrem Vortrag selber aufgefallen, Sie reden anders als wir Theologen und Theologinnen, und das tut uns gut. Ich bin seit sieben Jahren im Prüfungsamt der Badischen Landeskirche, sowohl für das erste als auch für das zweite Examen. Wenn es gut geht, können die Prüflinge wunderbar die Schulmeinungen der Theologie der 1950er und 1960er Jahre referieren. Auf die Frage, „Wo stehen Sie eigentlich, welcher Schule fühlen Sie sich zugehörig“ setzt oft erst betretenes Schweigen ein, und dann beginnt etwas ganz Merkwürdiges: dann kommen so friedvolle, harmoniesüchtige Versöhnungstheologien dabei heraus, dass irgendwie alles zusammengebracht richtig und wahrhaftig sei, und am Schluss fragt man sich eigentlich „Was hat der jetzt gesagt?“

Bei Ihnen, Herr Fleßa, fragt sich das keiner, es ist deutlich geworden, was Sie gesagt haben. Dass wir heute als Theologen, als Kirche solche Anstöße von, verzeihen Sie, von „außen“ brauchen, um uns selbst in Bewegung zu setzen, sagt vielleicht auch viel über unseren Zustand als Kirche nach innen aus. Ich bin froh, dass es solche Personen, solche Anregungen gibt und nehme Ihr Profil gerne auf – Armutorientierung in dieser eindeutigen Form.

Was mir auffällt, Herr Fleßa, bitte bedenken Sie, Diakonie ist immer mehr und noch anderes als Unternehmensdiakonie, und ich würde immer auch zuerst die Diakonie in den Gemeinden nennen, wenn ich über Diakonie vor Ort reden möchte. Dort geschieht nämlich vieles selbstverständlich, mit hohem Engagement und innerer Überzeugung. Das heißt, die Leute wissen, für wen sie da sind und was sie tun. Das unterscheidet sie vielleicht von Menschen, von denen Wolfgang Huber, der Ratsvorsitzende der EKD, mit Recht in seinem Buch „Kirchen in der Zeitenwende“ folgendes Problem aussagt: Es hätte eine Binnensäkularisierung der Kirche in weiten Bereichen, vor allen Dingen in den 1970er Jahren, stattgefunden. Sprich, in einer Zeit, in der finanziell noch vieles möglich war, viele unternehmensdiakonische Einrichtungen gegründet worden sind, wurde nicht so sehr darauf geschaut, konnte z.T. auch gar nicht darauf geschaut werden, ob diese Menschen, die wir da beschäftigt haben, mit innerer Überzeugung z.B. in einem evangelischen Kindergarten tätig sind. Und solche Fragestellungen holen uns heute noch einmal ganz neu ein. Ich behaupte, die Menschen, die ganz selbstverständlich in den Gemein-

den diakonisch tätig sind, tun das mit einem hohen Engagement und hohen Bewusstsein. Es gibt in Heidelberg seit vielen Jahren – getragen von den ACK-Kirchen – über die Wintermonate eine Frühstückswoche, von Gemeinde zu Gemeinde wandernd. Da nehmen ganz viele Menschen tatkräftig daran teil, in Ihrem Sinne auch für die ärmsten unserer Gesellschaft. Das ist für mich diakonisch-karitative Arbeit – unverzichtbar! Geschieht zwar jenseits der öffentlichen Aufmerksamkeit, ist aber in jedem Fall zu unterstützen, zu hegen und zu pflegen. Das brauchen wir, und ich möchte zuerst von diesen Menschen reden, wenn ich von diakonischer Arbeit rede. Und diese Menschen helfen uns auch, das voranzutreiben, was Sie als Kernaufgabe vorzugeben verstehen. Für wen sind wir da im diakonischen Bereich, aber nicht nur im diakonischen Bereich? Und da gilt heute mehr denn je gleichzeitig der Ausspruch, dass wir natürlich von unserer Theologie her zunächst einmal an alle Menschen gewiesen sind. Das führt dann zu einer unglaublichen Überforderung in Verkündigung, Seelsorge und Diakonie, wenn ich das nicht sofort eingrenze mit der Aussage, wir können nicht alles und wir können auch nicht für alle da sein. Wir müssen Schwerpunkte setzen, und das bedeutet heute auch, wir müssen sagen, was wir nicht mehr können, was wir nicht mehr wollen, um auf der anderen Seite wirklich auch das, was wir tun, konsequent und richtig zu tun. Und da ist mir Ihr Stichwort „Armutorientierung“ unverzichtbar. Ich halte das absolut für wichtig und für richtig. Doch lassen Sie uns noch näher betrachten, wer in Ihrem Sinne arm ist und wer in unserem Sinne vielleicht arm ist. Ich glaube, da tun sich die Diskrepanzen auf. Wer ist arm, wer braucht Hilfe? Da gilt es nach meiner Ansicht über die Frage der materiellen Ausstattung hinaus zu schauen. Wer kann am normalen Lebensprozess einer Stadt wie Heidelberg nicht teilnehmen? Ich halte das übrigens für ganz wichtig. Herr Fleßa, Sie könnten ja genauso gut auch sagen, ich schaue in die Dritte Welt und schaue mir Arme dort an. Das tun Sie ja nicht. Sie schauen auf die Gesellschaft von Deutschland und ich sage Ihnen noch mal, ich bin von meiner Aufgabe her gewiesen an eine Stadt wie Heidelberg, und auch da stellt sich das Problem der Armut noch einmal ganz anders dar, als in einer Industriestadt wie Mannheim beispielsweise. Wer braucht hier Hilfe, um am normalen Lebensprozess teilzunehmen? Und dann ist Folgendes festzustellen: Das ist nicht nur eine diakonisch-kirchliche Aufgabe. Das ist auch eine politisch-kirchliche Aufgabe. Und da dürfen wir als Kirche nicht davor zurückschrecken. Ganz im Gegenteil: Es ist mit der Kommune ganz intensiv darüber zu reden. Für welche gesellschaftlichen Gruppen brauchen wir von welchem Träger welche Hilfe? Ich gebe Ihnen einmal ein ganz konkretes Beispiel, wie das in concreto aussieht: Die CDU-Landtagsfraktion macht eine Bereisung, kommt nach Heidel-

berg ins Diakonische Werk und redet über Sozialpolitik mit uns. Sie können sich vorstellen, bei unserer sozialpolitischen Ausrichtung in Baden-Württemberg, wie das aussieht. Und dann kommt die Frage nach den sozialpsychiatrischen Diensten. Werden die weiterhin vom Land Baden-Württemberg unterstützt? Schweigen! Dann wird über Finanzen geredet, da wird über Parteipolitik geredet, da wird über Machtpolitik geredet, und ich werde nie vergessen, wie die Leiterin unseres Diakonischen Werkes irgendwann gesagt hat: „Können wir auch irgendwann mal wieder über die Menschen reden, die diese Hilfe brauchen und die ansonsten in Heidelberg niemanden hätten oder haben, der diese Aufgabe für und mit ihnen stellvertretend wahrnimmt? Können wir mal wieder über diese Menschen reden? Das möchte ich gerne, das ist unsere Aufgabe!“ Mit der Kommune wirklich zu bestimmen, wenn wir bestimmte Bevölkerungsgruppen – und das kann sehr unterschiedlich sein – wahrnehmen, die nicht am normalen Lebensprozess einer Kommune teilnehmen können, können wir dann über diese Menschengruppen reden und wer muss jetzt für sie tätig werden? Wer kann für sie tätig werden? Das bedeutet in unserem Bereich, bestimmte Aufgabenfelder werden wir hier in Heidelberg im Diakonischen Werk nicht mehr erfüllen. Und wir haben gerade vor kurzem eine, wie ich finde, politische Grundsatzentscheidung getroffen, zu sagen, wir werden als Diakonisches Werk keine Ehe-, Lebens- und Familienberatung mehr anbieten. Die Caritas macht das allerdings noch, und ich halte das auch für wichtig, es ökumenisch gemeinsam abzusprechen, wer für wen da ist. Wir gehen in den Bereich der ambulanten Psychiatrie mit drei Standbeinen, wo wir wissen, niemand anderes in Heidelberg kann das anbieten. Und dann sagen wir der Kommune, „Wollt ihr das?“, dann zahlt das bitte auch. Und wenn ihr es nicht wollt, dann werden wir den Leuten sagen, dass ihr es nicht zahlt. Und dann halten wir gemeinsam den Kopf hin. Das geht nur mit Leuten, die nicht von vornherein im Kopf haben, wir als Kirche wollen von allen geliebt werden und wollen immer, dass alle uns zustimmen. Das geht nur mit Leuten, die wirklich sich auch als Interessenvertreter so verstehen, dass sie sagen, wir halten auch mit anderen zusammen den Kopf hin. Und dieses Bewusstsein ist in unserer Kirche deutlich unterentwickelt. Daran müssen wir arbeiten. Und erst dann werden wir den Mut finden zu sagen, Armutsorientierung bedeutet wirklich auch, im Gespräch mit anderen Interessengruppen unserer Gesellschaft darauf hinzuweisen, da müssen wir sein und wollen wir sein, das ist unsere gemeinsame Aufgabe. Das, was wir hier in Heidelberg erleben, ist, das funktioniert, das geht. Denn heute sind viele dieser Zuschüsse sog. Freiwilligenzuschüsse, müssen also immer wieder neu verhandelt werden, und es geht wirklich darum, welche Gruppe setzt sich stark durch. Und je profilierter wir

sagen können, für welche Gruppen wir eintreten, umso klarer finden wir Gehör und können auch Dinge bewegen. Wenn wir hier von Anfang an sagen würden, wir wollen das und das andere wollen wir natürlich auch und überhaupt wollen wir für alle da sein, dann werden wir in unserem Nutzen minimiert, ganz deutlich. Von daher, Herr Fleßa, kann ich Ihnen nur zustimmen, wir müssen eine klare Armutsorientierung durchziehen. Ich würde mir persönlich wünschen, wenn gerade angesichts der Agenda 2010 im nächsten Jahr deutlich wird, die einzige relevante gesellschaftliche Gruppe in Heidelberg, die die Folgen dieser Agenda für die Menschen vor Ort durchbuchstabiert, sind die beiden großen Kirchen hier in Heidelberg. Das wird uns keineswegs Freunde einbringen. Das muss uns ganz deutlich sein. Aber wenn wir auf unsere Fahnen schreiben „wir wollen aufgabenorientiert denken“, dann haben wir gar keine andere Alternative als genau das zu tun.

Eine letzte Bemerkung: Wenn wir diese Prioritätensetzung auch noch in unserer Verkündigung am Sonntag und hoffentlich auch werktags einfließen lassen, glaube ich, dass wir als Kirche von ihrer diakonischen Handlungsweise her an Glaubwürdigkeit gewinnen. Nicht das Schlechteste in einer Zeit, wo Menschen vor allen Dingen eines suchen: Orientierung!

JÜRGEN STEIN

Diskussionsbeitrag

Für den Begriff Armutorientierung möchte ich vier mögliche Verständnisse in die Diskussion einführen, deren Betrachtung dazu beitragen könnte, Klärung hinsichtlich der Zielperspektive für die Diakonie zu erleichtern und notwendige Kontroversen auf den Punkt zu bringen.

Armutorientierung könnte als Variation von „Option für die Armen“ verstanden werden. Die Theologie der Befreiung und vergleichbare Strömungen haben dies wieder zu fundamentaler Bedeutung entwickelt, die auch ihren Widerhall in diakoniewissenschaftlicher Theoriebildung gefunden hat. Die Herkunft des Begriffes aus naturrechtlicher Kategorienbildung (wonach ein „Stand der Armen“ im Rahmen einer Weltordnung existiert, dessen Rechte und Pflichten zu wahren sind, der aber als Bestandteil dieser Ordnung quasi auch in der Existenz zu bejahen wäre) enthält allerdings seine Probleme. Will man solche Dimensionen vermeiden, enthielte eine Option für die Armen die Verpflichtung, – hier einmal analog zu den zur Zeit in die Praxis eingeführten Fragestellungen des „gender mainstreaming“ formuliert – bei allen Handlungen und Entscheidungen deren Wirkung auf diese Gruppe mit Vorrang zu berücksichtigen und diesen Vorgang und seine Gewichtungen auch für sie und andere nachvollziehbar zu machen. Es könnte also nicht darum gehen, dass eine Handlung oder Entscheidung daran gemessen wird, ob sie Armut abschafft, sondern daran, ob sie die Zusammenhänge, die sich ergeben, beachtet und auch transparent gemacht hat. Davon wäre allerdings zu erhoffen, dass sich durch solche (Selbst-) Transparenz ein Veränderungsprozess im Einzelschicksal sowie auch in Organisationen und Strukturen ergibt, der nicht ohne Wirkung auf die soziale Gestaltung überhaupt bleibt.

Ein anderer Ansatz geht von Anwaltschaftlichkeit, gelegentlich auch von „Prophetie“ aus. Als „Anwalt der Schwachen“, als „Mund der Stummen“, als „Vertreter derer, die keine Stimme haben“ hat sich Diakonie in Vergangenheit und Gegenwart oft und gerne bezeichnet und bezeichnen lassen. Dies ist durchaus auch von Gruppen kritisiert worden, die Betroffene repräsentieren und „für sich selbst“ sprechen wollen. Eine andere Anfrage geht dahin, ob eine Unternehmensorganisation neben Sprechen für sich selbst auch zugleich diese Funktion für ihre „Kunden“ wahrnehmen kann. Konzepte der Anwaltschaftlichkeit haben offensichtlich zwei Komponenten, die sich auf Deutsch mit dem Dop-

pelsinn des Begriffs „Klage“ darstellen lassen: Die eine Komponente lässt sich auf die Kategorie des Benennens, Be-Klagens und An-Klagens zurückführen, die andere auf die des Durchsetzens von verweigerten Ansprüchen auf dem buchstäblichen Rechtsweg (eventuell auch durch Ergänzung einer bestehenden Rechtsordnung), was gegebenenfalls natürlich zusammengehören kann, aber nicht muss. Der soziale Prophet benennt eine übersehene, verschwiegene, verleugnete Notlagensituation in der Öffentlichkeit (z.B. auf der Kanzel, auf Demos und in der Presse) auf elementar erkennbare Weise. Er erhebt die Stimme und er vollzieht gegebenenfalls symbolische Handlungen, die Problem und Ausmaß unorthodox deutlich machen. Dies bietet sich offenkundig besonders in einem Stadium der vorhandenen oder herbeigeführten Rechtlosigkeit an. Wer dabei hilft, Rechtsansprüche durchzusetzen, sieht zumindest für den Einzelfall oder die Grundkonstellation einen geordneten Weg, zu Geld, zu ärztlicher Behandlung, einer Wohnung oder einer Aufenthaltserlaubnis als Voraussetzung von all dem zu kommen. In bestimmten Situationen wird es sich nicht vermeiden lassen, dass Personen oder Institutionen bestimmte elementare Vorleistungen für einen Mittellosen erbringen (kostenlose offene Sozialberatung, medizinische Nothilfe, Aufnahmebürgschaft, evtl. verdecktes Asyl etc.) und gegebenenfalls über die ersten Phasen oder die gesamte Verfahrensdauer hin aufrecht zu erhalten. Prophet oder Anwalt wären aber wohl nicht daraufhin orientiert, Einrichtungen und Dienste umfassender Art auf Dauer zu betreiben. Die Tatsache, dass eine große Zahl heute existierender, auch größter Einrichtungskomplexe letztlich aus solchen Anfängen erwachsen sind, nimmt dem Argument dagegen nicht Schwung oder Bedeutung – sollte aber als eines der Strukturprinzipien von Wachsen und Vergehen diakonischer Angebote betrachtet werden.

Armutsorientierung der Diakonie könnte schließlich bedeuten, dass sie Leistungen nur für Arme erbringt. Diese Formulierung erscheint paradox bzw. über-selbstverständlich, denn für wen wäre Diakonie denn schließlich da, als für Personen in Notlagen? Insbesondere die Erweiterung des Notlagenverständnisses von der materiellen Armut hin zu Ausgrenzung, Isolation, Zugangslosigkeit ist klassisch für unser Verständnis. Die Frage ist allerdings schon, ob es eine Art „Stufenleiter“ gibt, nach der eben zuerst die allerelementarsten Bedarfslücken zu füllen sind, welche immer noch für genug Menschen weltweit wie auch hierzulande die Alltagswirklichkeit prägen und ob es gewissermaßen auf höherer Stufe von Bedürfnisbefriedigung dann Umstände gibt, denen sich eine Gesellschaft eher als „Luxusproblem“ zuwendet. Dies ist hier nicht zu entscheiden, erfordert aber den Hinweis, dass die Analogie körperlicher Elementarbedürfnisse, die eventuell dem Modell einer stufenweisen Abar-

beitung entsprechen könnten, auf nicht-materielle Problemlagen und erst recht auf eine Mischung beider Komponenten kaum zu übertragen ist. Ein zu enger Armutsbegriff führt die Diakonie zweifellos nicht weiter, dennoch erforderte der Kontext der Symposiumsfragestellung – die sehr stark auf den Kontext der Unternehmensdiakonie Bezug nahm – eine Zuspitzung der Fragestellung dahingehend: Sollte Diakonie ihre Leistungen wahrhaft „armutsorientiert“ nur solchen Personen anbieten, die sie nicht selbst bezahlen können? Sollte sie den „Markt“ zahlungskräftiger Kundschaft anderen Dienstleistern ein- und freiräumen? Abgesehen von der Frage des Eintritts Unterhaltspflichtiger, ist dies der Punkt, wo wir für die konkrete Orientierung auf die sozialstaatlichen Gegebenheiten unseres Landes eingehen müssen.

Die Sozialordnung Deutschlands stellt grundsätzlich darauf ab, dass Armut als finanzielle Aussichtslosigkeit politisch vermeidbar ist und im Rahmen des „Projektes Menschenwürde“ unter Einsatz der staatlichen Ordnung als Ziel Nr. 1 vermieden werden muss. Zweifellos gibt es „Gruppen mit geringem Einkommen“ und nichts in unserem System ist auf einen umfassenden Ausgleich der individuellen Lebensbedingungen – wohl auf Chancengleichheit – angelegt. Spätestens aber beim Erreichen oder Unterschreiten einer politisch zu setzenden Schwelle (Sozialhilfebedürftigkeit) aus eigenen Mitteln soll Armut eben gerade dadurch verhindert werden, dass eine ausreichende bedarfsorientierte Transferleistung einsetzt. Diese kann auch so gewährt werden, dass der Geber sich die Mittel im Nachgang von politisch oder gesetzlich-sittlich zuständigen Stellen oder Personen zurückholt. Die Gegenleistung an dieses System besteht bekanntlich darin, dass die betroffenen Menschen ihre Gesamtsituation offen zu legen und auch Ressourcen zu „verwerten“ haben, die in jeder anderen Lebenslage als strikte Privatsphäre reklamiert würden: Schenkungen von Großeltern an Kinder, persönliches Kraftfahrzeug, De-facto-Verpflichtung zu bestimmten Arbeiten etc. – all die Dinge, welche im Zuge des berüchtigten Hartz IV-Fragebogens erstmals öffentlich diskutiert wurden, aber natürlich die Praxis der Sozialhilfe seit ihrem Bestehen prägen.

Gäbe – oder gibt – es trotzdem Armut, so kann sie nur so begründet werden, dass Personen aus Scham, aus Unkenntnis oder anderen Gründen (etwa illegalem Aufenthalt bzw. insbesondere neuerdings wieder vermehrt durch Leistungsentzug wegen mangelnder „Mitwirkung“) diese Mittel nicht beantragen bzw. nicht erhalten können (Armut *ohne* Sozialhilfe), dass sie aus politischer Bezifferung („Deckelung“), durch Bemessungsfehler oder individueller Rechtsbeugung zu gering ausfallen (Armut *trotz* Sozialhilfe – in der „Denke“ des ursprünglichen Bundessozialhilfegesetzes eigentlich undenkbar, aber zweifellos heute wieder anzutreffen). Ferner kann zur Kategorie von Armut erklärt

werden, dass die Regelleistungen der vorgelagerten Systeme nicht ausreichen, so dass in bestimmten Lebenslagen geradezu zwangsläufig die Entscheidung ansteht, mit allen oben genannten Folgen Sozialhilfe zu beanspruchen oder unter dem prinzipiell als Existenzminimum definierten Wert zu leben (*Armut vor Sozialhilfe*). Diese Gruppen wären im Sinne dieses Verständnisses von Armutsorientierung das Klientel der Diakonie unter unserem Sozialsystem, denn ein ausreichend ausgestatteter Sozialhilfeempfänger wäre in der Lage, ohne in diesem Sinne armutsorientierte Angebote menschenwürdig – wenn auch einfach – zu leben. Er hätte auch das Recht auf Einrichtungsversorgung im Rahmen der zugehörigen Leistungs- und Entgeltvereinbarungen und träte in das entsprechende rechtliche „Dreiecksverhältnis“ ein.

Dann wäre der Begriff Armutsorientierung so zu verstehen, dass dazu beizutragen ist, dass Arme – also Menschen, die an, unter oder auch knapp über diesen Schwellen leben – dort nicht schlechter behandelt werden als Besserverdienende, Reiche oder wie immer man diese Gruppen beschreiben kann, die in der Lage sind, durch Konsum aus leicht verfügbaren eigenen Mitteln ihre momentanen Bedürfnisse zu stillen und auch für künftige Ausgaben und Belastungen mit solchen Ressourcen rechnen können. Unzweifelhaft gibt es – und das ist fundamentalstes Alltagswissen – „Dinge, die man nicht für Geld kaufen kann“. Ebenso unzweifelhaft sind dies auch gerade die Dinge, aus welchen Profil und Leitbilder unserer Einrichtungen gebildet sind: menschliche Zuwendung statt routinemäßiger Abwicklung von Folgeprozessen, empathisches Zuhören und Wahrnehmen, persönliche Wertschätzung ... diese Dinge kann man wohl tatsächlich nicht in ihrem Kern „kaufen“, nichtsdestotrotz ist – ebenfalls als Alltagswissen – unbestreitbar, dass Reiche oder im oben genannten Sinne besser ausgestattete Personen jedenfalls im Organisationskontext leichter Wahrnehmung und Wertschätzung sicherstellen können. Ob diese „echt“ ist, mag dahingestellt bleiben, nur für den, dem dies nicht zuteil wird, bleibt die Demütigung erkennbar und pflanzt sich fort. „Beziehungen“, so die alte Weisheit, „schaden nur dem, der keine hat.“

Konfliktfelder sind nicht nur denkbar, sondern durchaus in der Praxis anzutreffen.

Auch „Bethel bot beste Betreuung bei Barzahlung“ (Dörner) und neben der „Herberge zur Heimat“ entstand auch hier und da die „Pension für Alkoholranke der gehobenen Stände“. Jedenfalls der Überlieferung nach war der Preisaufschlag auf diese Sondereinrichtungen durchaus höher als die Erbringungskosten des zusätzlich Gebotenen, so dass die „Reichen“ mit ihrem Sonderpflegesatz letztlich dazu beitrugen, die Arbeit der sonstigen Einrichtung mitzufinanzieren. Dies ist sicherlich auch die Methode, wie sich weltweit eine

Fülle christlicher (oder anders gemeinnützig orientierter) Kranken- und Pflegeeinrichtungen finanzieren: Eine gute Versorgung bringt auch begüterte Personen dazu, sich oder Angehörige dort behandeln oder versorgen zu lassen. Und sie zahlen bewusst einen „hohen Preis“ dafür, entweder direkt im Entgelt und/oder indirekt in der systemimmanent eingeplanten Spende, so dass andere Personen mit geringen Beiträgen oder ganz „pro bono“ aufgenommen werden können. Gegebenenfalls kann die Behandlung eines einzigen Gutgestellten so den Fortgang einer Einrichtung auf Jahre und Jahrzehnte sichern. Die beschriebene Selbstverpflichtung des deutschen Sozialstaates zur menschenwürdigen Ausstattung und Versorgung hat hierzulande diese Gestaltungsvariante nicht zum Grundsatzproblem werden lassen. Anzeichen, dass sozialstaatliche Verpflichtungen schwächer empfunden werden, sind aber unübersehbar.

Armutsorientierung für eine Organisation bleibt – gleich in welcher der Varianten man den Vorrang sieht – eine Gestaltungs- und damit eine Leitungsaufgabe. Wer sie allerdings gegen ökonomische Betrachtungen ausspielen wollte, sollte auch die Erfahrung bedenken: Erkennbare, glaubhafte Armutsorientierung kann auch Ressourcen zuführen, von denen ein Träger sonst nur träumen können.

STEFFEN FLEßA

Diskussionsbeitrag

Ich bin beeindruckt, mit welcher Offenheit und Intensität an diesem Thema gerungen wird. Ich möchte einige wenige Punkte aus dieser Diskussion herausgreifen, die mir besonders wichtig geworden sind. Ein erster Themenkreis beschäftigt sich mit der Gewinnerzielung in der Diakonie oder in bestimmten Teilbereichen. Ich glaube, dass die Zeit, wo die Diakonie ein Monopol auf Vertrauensgüter hatte, vorbei ist. Um dies genauer zu beschreiben, möchte ich das Beispiel einer älteren Dame bringen, die sich nicht mehr selbst versorgen kann und ein Altenheim sucht. Vor 30 Jahren war diese Entscheidung endgültig und basierte primär auf ihrem Vertrauen in den Träger. Die Frau wählte ein diakonisches Altenheim, weil sie darauf vertraute, dass man in der Diakonie gut behandelt wird, die monatlichen Preise fair sind und später einmal eine gute Sterbebegleitung angeboten wird.

Heute wird eine ältere Frau nicht einfach vertrauen. Sie verlangt die Vorlage des Qualitätszertifikats. Dann zieht sie auf Probe ein, und wenn es ihr nicht gefällt, zieht sie nach drei Monaten wieder aus und probiert ein anderes Altersheim. Das heißt, Diakonie verliert das Monopol auf Vertrauensgüter. Vertrauen wird ersetzt durch Qualitätsmanagement, durch Professionalität. Der komparative Wettbewerbsvorteil der Diakonie geht deshalb verloren. Die Diakonie muss darauf mit gesteigerter Professionalität antworten, aber auch dann wird sie stets mit übermächtiger Konkurrenz konfrontiert sein. Und in nicht wenigen Fällen wird sie sich aus einem Marktsegment zurückziehen müssen. Die Konzentration auf bestimmte Leistungen ergibt sich einfach auch aus dem Verlust der Institution des Vertrauensgutes.

Der zweite Themenbereich, der in vielen Diskussionsbeiträgen angesprochen wurde, ist die Notwendigkeit einer Definition, was man unter Diakonie versteht. Wir sprechen teilweise aneinander vorbei, weil wir in unseren Beiträgen nicht zwischen Gemeindediakonie und institutioneller Diakonie unterscheiden. Natürlich muss es beides geben, aber die Ausführungen meines Vortrages beziehen sich auf die institutionelle Diakonie. Wenn ich fordere, Leistungsbereiche aufzugeben und Einrichtungen zu verkaufen, dann nehme ich der Kirche Christi nicht ihre diakonische Dimension, die ja im Leben jedes Christen und jeder Gemeinde Gestalt gewinnen soll. Ich spreche lediglich von der Aufgabe bestimmter Institutionen, in der Regel von Großinstitutionen.

Wie Sie wissen, komme ich aus Bayern und bin deshalb von der bayerischen Diakonielandschaft geprägt. Vor einiger Zeit sagte ein Vorstand einer der größten diakonischen Einrichtungen in diesem Bundesland zu mir: „Wir wollen räumlicher Monopolist für soziale Dienstleistungen werden.“ Ich kann hierfür keinen biblischen und keinen ökonomischen Grund finden. Großinstitutionen, die auf Verdrängung jeder Konkurrenz zielen, kann ich biblisch nicht begründen. Ich würde mich über Konkurrenz freuen, heißt das doch nur, dass mehr Einrichtungen bereit sind, sich für soziale Notlagen einzusetzen.

Mir ging vorhin das Jesus-Wort durch den Kopf, „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht“, d.h. mein Anspruch ist nicht, dass die Diakonie für alle Nöte dieser Welt, für alle Bedürfnisse irgendwo auch ein Angebot hat, sondern Diakonie muss da ein Angebot bereitstellen, wo sich kein anderer darum kümmert. Und wenn ein kommerzieller Träger dies macht, und wenn dieser es genauso gut macht wie wir, dann – „Gott sei Dank“ – dürfen wir uns zurückziehen. Ich sage mit Absicht „Gott sei Dank“, denn ich meine das tatsächlich so.

Lassen Sie mich deswegen an ein paar Punkte von Ihren Beiträgen noch anknüpfen. Das Wortpaar von Wirt und Samariter ist – so denke ich – ein sehr bekanntes und sehr treffendes Beispiel. Ich glaube, was den Samariter heute auszeichnet, ist, dass er sich auf die Suche nach den aktuellen Notlagen macht. Er ist nicht jemand, der wartet, bis der Verunglückte zu ihm kommt oder gebracht wird, sondern er macht sich auf die Suche. Das wünsche ich mir auch in der Diakonie, dass wir uns ständig auf die Suche nach den neuen Notlagen machen, nach den Verunglückten, nach denen, die unter die Räuber gefallen sind. Ob das nun heißt, dass man Institutionen beibehält als Immobilie oder weiterverkauft o.ä., das sind dann Feinheiten. Das wirkliche Problem liegt in der Frage, ob wir uns wirklich bereit machen, unsere Wirtshäuser aufzugeben und uns wieder auf den Esel zu setzen und loszureiten.

Lassen sie mich aus meiner eigenen Erfahrung noch einen weiteren Punkt ansprechen. Ich habe viereinhalb Jahre lang Krankenhausmanager oder Pflegermanager an einer Evangelischen Fachhochschule ausgebildet. Ein großer Teil unserer Studenten kam aus diakonischen Einrichtungen. Am Anfang des Studiums stelle ich oftmals die Frage: „Warum hast Du in der Diakonie Deine Ausbildung gemacht?“ Es gaben einige die Antwort „Weil ich Christ bin und weil ich hier arbeiten wollte“, aber für die meisten Studenten aus der Diakonie war die Diakonie ein Arbeitsplatz wie jeder andere auch. Und viele unserer ehemaligen Diakoniemitarbeiter haben nach dem Examen versucht, in privaten und staatlichen Häusern unterzukommen – gerade die besten Absolventen. Eine Studentin erzählte mir, dass sie jetzt auch ein Leitbild in ihrem diakonischen Krankenhaus hätten. Sie hätte es als Anlage zu ihrem Lohnzettel be-

kommen – und gleich weggeworfen. Wenn ich diese Erfahrungen analysiere, sehe ich keinen Grund, warum dieses Krankenhaus tatsächlich von der Diakonie geführt werden soll. Wenn das Kreuz in der Eingangshalle der einzig christliche Charakter noch des Ganzen ist, dann kann ich die verbliebene Christlichkeit bei einer Übernahme durch einen privaten Träger auch vertragsmäßig garantieren lassen. Weiterhin müssen wir sehen, dass die Einführung der Diagnosis Related Groups (DRG) bis 2007 für einen großen Teil der Kleinstkrankenhäuser – und wir haben etwa 40% Krankenhäuser in Deutschland unter 200 Betten und davon viele kirchliche Häuser – das Ende bedeuten. Es sei denn, es kommen Sicherheitsstellenzuschläge o.ä. Aber wenn das DRG-System so durchgesetzt wird, wie es derzeit im Gesetz steht, dann erleben wir sowieso die Schließung vieler kirchlichen Krankenhäuser. Warum dann nicht jetzt noch – vier oder fünf Jahre vorher – darüber nachdenken, ob es nicht Alternativen dazu gibt?

Schließlich möchte ich noch einmal kurz auf den Armutsbegriff eingehen. Es wurde hinterfragt, ob wir den Armutsbegriff rein materiell sehen dürfen. Ich glaube nicht, dass wir hier wirklich unterschiedlicher Meinung sind. Die Beispiele für Kranke, die durch ihr Leiden als „arm“ zu bezeichnen sind, bezogen sich stets auf chronische Krankheiten. Wir wissen aus der Ökonomie, dass chronische Krankheiten und Armut hochgradig korreliert sind. Es gibt mit ganz wenigen Ausnahmen keine chronisch Kranken, die nicht massiv armutsbedroht sind, und zwar im materiellen Sinn. Von daher ist eine Zuwendung der Diakonie zu chronischen Erkrankungen und zur Prävention dieser Erkrankungen zu fordern. Materielle Armut und Leiden sind hier identisch.

Vor einiger Zeit erfuhr ich von einem amerikanischen Kollegen, dass Kirchen in den Vereinigten Staaten ihre Krankenhäuser verkauft haben und ihre Verkaufserlöse in Präventionsdienste investieren. Vor 120 Jahren, als diese Krankenhäuser gegründet wurden, war der Aufbau stationärer, kirchlicher Einrichtungen eine diakonische Notwendigkeit. Arme hatten keine Gesundheitsversorgung, so dass die Kirche sich um sie kümmern musste. Jetzt ist das Problem anders gelagert. Arme werden viel häufiger krank als die, die reich sind. Also ist doch dort der Ansatzpunkt, und man investiert das Geld in Präventionsmaßnahmen, in Stadtteilarbeit und in ähnliche Aktivitäten.

Das ist ein Punkt, der mir auch deswegen so wichtig ist, weil ich fünf Jahre in Afrika gelebt habe. Natürlich geht es heute überwiegend um unsere Situation in Deutschland, aber ich rede auch über die Dritte Welt, denn für mich als Ökonom darf die Effizienz nicht an den deutschen Landesgrenzen enden. Und für mich als Christ darf die Nächstenliebe auch nicht an den deutschen Landesgrenzen enden. Wenn ich von einer konsequenten Armutsorientierung

spreche, dann betrifft das natürlich heute erst mal Baden, Württemberg und Deutschland. Aber ich glaube, es ist auch auf dem Nachhauseweg einen Gedanken wert, inwieweit unsere christliche Nächstenliebe vielleicht auch mal eine Übernächstenliebe für denjenigen sein kann, der gerade in Somalia oder im Sudan in einem Flüchtlingslager sitzt. Auch der hat ein Recht auf unsere christliche Nächstenliebe. Vielleicht würde manches in der kirchlichen Entwicklungshilfe besser stehen, wenn wir uns überlegen würden, wer unsere eigentliche Zielgruppe ist. Dass uns das hier in der konkreten Situation in Heidelberg nicht weiterhilft, ist mir klar, aber ich denke, als kleiner Gedanke zum Schluss sollte das erlaubt sein.

GERHARD V. KRÖNES

Diskussionsbeitrag

Die Monographie von Kollege Fleßa bildete die Grundlage unserer Diskussion, und daraus ergab sich, dass Armut im wesentlichen materiell zu verstehen ist. Auf dieser Basis haben wir bisher diskutiert, auch wenn Referenten verschiedentlich angemerkt haben, dass der Armutsbegriff in der Fleßa'schen Fassung etwas zu eng sei. Ich habe mich in meinem Vortrag mit diesem engen Begriff auseinandergesetzt, um zu zeigen, dass eine Ausrichtung diakonischer Dienste auf eine pekuniär arme Klientel meines Erachtens kontraindiziert ist. Eine armutsorientierte Diakonie ist aber anders zu beurteilen, wenn wir den Armutsbegriff weiter fassen. Ich möchte hier einen Vorschlag zur Begriffsklärung machen, den ich Ihnen in meinem Vortrag noch vorenthalten musste. Ich meine, dass Armut bzw. Reichtum ganzheitlich verstanden werden sollte und alle Lebenssphären berührt. Meist ist man nicht in jeder Hinsicht arm oder reich, sondern je nach Sphäre in unterschiedlichem Maße. In der Tabelle sehen Sie, was Sie ohnehin wissen: die ökonomische Seite des Lebens ist nur eine der verschiedenen für menschliches Leben relevanten Sphären. Selbst innerhalb des ökonomischen sind wir bisher implizit von einer Engführung ausgegangen: ökonomischer Wohlstand umfaßt nicht nur die von uns bisher thematisierte persönliche Seite, sondern auch eine gesellschaftliche, die sich in Umfang und Güte der Infrastruktur, etwa des Straßenverkehrsnetzes oder des Gesundheitswesens, niederschlägt.

Lassen Sie uns kurz die Tabelle durchgehen, um die weiteren Aspekte zu erfassen. Da hätten wir zunächst die *Gesundheit*. Wer, zumal unheilbar, krank ist, ist arm. Ich weiß, wovon ich rede. Vor drei Jahren ist meine Frau an Krebs gestorben, nachdem wir zwei Jahre um ihre Genesung gekämpft haben. Schwerkranke sind zutiefst arm, selbst wenn sie über die größten materiellen Reichtümer verfügen würden. Nehmen wir weiter die *gesellschaftliche Einbindung*, einer der Referenten-Kollegen hat es vorhin bereits gesagt: wer einsam ist, ist arm. Er kann auf dem dicksten Geldsack sitzen, aber das bringt ihm keine sozialen Kontakte. Mit *Lebens Einstellung* meine ich eine Grundhaltung: Zufriedenheit oder Unzufriedenheit. Wer unzufrieden ist, vielleicht weil er das Evangelium noch nicht erfahren hat, ist arm bzw. arm dran. *Persönliche Disposition* meint die Begabung: Es gibt Menschen die sind vielfältig und reichlich begabt, und es gibt Menschen, die nur kümmerlich begabt sind; die sind in dieser Hinsicht

<u>Lebenssphäre</u>	<u>arm</u>	<u>reich</u>
Gesundheit	krank, anfällig, labil	gesund, stabil, leistungsfähig
gesellschaftliche Einbindung	einsam, ohne Anerkennung, arbeitslos	Freunde, Ansehen
Lebenseinstellung	unzufrieden	zufrieden
persönliche Disposition	wenig begabt	sehr, vielfältig begabt
Recht	unterdrückt, versklavt	frei, Handlungsspielräume
ökonom. Wohlstand: persönlich gesellschaftlich: Infrastruktur	wenig Geld, wenige Güter schwach ausgebaut, funktionslabil	viel Geld, viele Güter gut ausgebaut, funktionstüchtig
Gestaltungskraft	Ohnmacht	Macht
kulturelles Umfeld	öde	anregend
Heimat	vertrieben, geflohen	beheimatet
Sicherheit vor Katastrophen, Kriminalität	unsicher	sicher

arm, womöglich unterstützungsbedürftig. Und dann haben wir die *juristische Seite*, die rechtlichen Handlungsspielräume von Menschen. Wir dürfen dabei nicht nur von den gegenwärtigen deutschen Verhältnissen ausgehen. Es gibt Länder, in denen kein Rechtsstaat existiert, in denen Menschen unterdrückt, ja versklavt werden; das ist Armut in juristischer Hinsicht. Die rechtliche Sphäre korrespondiert mit der *Gestaltungskraft*. Armut und Reichtum gibt es auch in *kultureller Hinsicht*, wenn man diesen Aspekt nicht unter Infrastruktur rubrizieren will. Wer *Heimat* hat und dort leben darf, wo er möchte, ist insoweit reich. Wer vertrieben oder geflohen ist, weil die politischen Verhältnisse in seiner Heimat nicht so sind, dass er dort überleben kann, ist arm, und da kann er materiell noch so reich sein. Und schließlich die Sicherheit vor Katastrophen und Kriminalität. Wessen Leib und Leben permanent extrem gefährdet sind,

ist arm. Auf die dargestellte Weise müssen wir m. E. den Armutsbegriff weiter auffächern als es in unserer bisherigen Diskussion geschehen ist. So gesehen ist Armut ein Synonym für sämtliche menschlichen Nöte.

Ich möchte gerne noch zu anderen Aspekten, die angesprochen wurden, etwas sagen. Es ist ein großes Problem, dass wir heute nicht mehr in ausreichender Zahl Mitarbeiter in der Diakonie haben, die die Mission, von der ich vorhin in meinem Vortrag gesprochen habe, mittragen können. Insofern ist es durchaus diskutabel, die innere Mission ganz anders als ursprünglich zu interpretieren, nämlich als innerbetriebliche, und vielleicht auch Dienste zu reduzieren. Die (nicht nur) ökonomischen Zwangsjacken, die der Staat sozialen Dienstleistern umhängt, geben ebenfalls Anlass, über das Leistungsspektrum nachzudenken. Aber wenn Sie, Herr Kollege Fleßa, dafür plädieren, Krankenhäuser zu verkaufen, dann möchte ich doch zur Vorsicht mahnen. Ich habe ja vorhin den Konkurrenzierungsaspekt ins Feld geführt, und sollten sich Gerüchte bewahrheiten, dass die Genesungschancen in Nonprofit-Krankenhäusern größer sind als in erwerbswirtschaftlichen, so erhält dieser Konkurrenzierungsgedanke neue Nahrung. Denn wäre es unter diesen Vorzeichen nicht ein hervorragendes christliches Zeugnis, zum Nutzen der Allgemeinheit kirchlich-diakonische Krankenhäuser weiter zu betreiben?

3. Zur Geschichte des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

JOCHEN-CHRISTOPH KAISER

Von Berlin nach Heidelberg – Diakonie als Wissenschaft.

Anmerkungen zum Vorläuferinstitut des Heidelberger
Diakoniewissenschaftlichen Instituts¹

Diakoniewissenschaft als Begriff ist derzeit in aller Munde. Viele theologische Fakultäten resp. Kirchliche und Fachhochschulen sind dabei, besondere Aufbaustudiengänge unter dieser Bezeichnung einzurichten oder haben es bereits vor kurzem getan. Sie tun es in Idealkonkurrenz untereinander, nicht immer ganz freiwillig, aber stets mit großem Engagement, und dort, wo die einschlägigen Lehrprogramme schon angeboten werden, mit beachtlichem Erfolg. Offensichtlich brauchen Diakonie und Kirche dringend fachlich qualifiziertes Führungspersonal aus unterschiedlichsten Fakultäten für die von ihnen wahrgenommene soziale Mitverantwortung in unserer Gesellschaft. Das Heidelberger Diakoniewissenschaftliche Institut, dessen Gründung vor 50 Jahren wir heute gedenken, ist ihnen darin vorangegangen und kann mit Stolz auf seine Ausbildungsarbeit und die große Zahl der Absolventinnen und Absolventen zurückblicken.

Mancher wird sich fragen: Warum gibt es Diakoniewissenschaft erst seit 50 Jahren? Diese Frage ist berechtigt, denn die Tatsache, dass zwischen 1927 und 1938 schon einmal ein Institut mit dieser Aufgabenstellung wenn auch unter anderem Namen existierte, scheint nur Fachleuten bekannt. Zur Gründung und zur kurzen Geschichte dieses ‚Instituts für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission‘ an der Theologischen Fakultät der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität möchte ich im Folgenden einige Anmerkungen machen.

Seit Beginn der organisierten Inneren Mission gab es Klagen über die innere Distanz der Pfarrerschaft gegenüber sozialen Fragen sowie Überlegungen, wie der theologische Nachwuchs an die Aufgaben christlicher Liebestätigkeit herangeführt werden könne: Nicht umsonst hatte bereits Wichern gern Kandidaten der Theologie als Praktikanten mit dem schönen Titel ‚Oberhelfer‘ im Rauhen Haus aufgenommen, um sie mit den Aufgaben der Inneren Mission

¹ Der folgende Text enthält keine Einzelnachweise, weil der Vf. derzeit eine ausführlichere Darstellung der Geschichte des Berliner Vorläuferinstituts vorbereitet, die im kommenden Jahr erscheinen wird.

vertraut zu machen und sicher auch, um sie unter Umständen für den Beruf des Vereinsgeistlichen in den Einrichtungen der christlichen Liebestätigkeit zu gewinnen. 30 Jahre später zerbrach sich der brandenburgische Pfarrer und Stoeckerfreund Rudolf Todt darüber den Kopf, wie Studenten der Theologie über den engeren Bereich ihres fachlichen Studiums hinaus praktisch so geschult werden könnten, dass sie als Gemeindepfarrer oder in anderen Funktionen die Gesetze der modernen Industriegesellschaft kennenlernen und später in ihrem pastoralen Dienst darauf zurückgreifen könnten. Er publizierte 1877 eine Broschüre mit dem kennzeichnenden Titel *Der innere Zusammenhang und die notwendige Verbindung zwischen dem Studium der Theologie und dem Studium der Socialwissenschaften*, die ihm aus konservativ-kirchlichen Kreisen viel Kritik einbrachte. So meinte die *Kreuzzeitung*, das Studium des Wortes Gottes, Sakramentsverwaltung und Seelsorge reichten zur beruflichen Qualifizierung der Pfarrerschaft völlig aus, zumal die Nationalökonomie – dort waren damals die Sozialwissenschaften angesiedelt – ohnehin nur ‚graue Theorie‘ vermittele und sich ‚auf der dürren Haide‘ der ‚Abstraction‘ bewege, welche für die Praxis angeblich wenig austrage.

Bis in die frühe Weimarer Republik hinein war dann nicht mehr die Rede von einem Zusatzstudium für *akademisches* Führungspersonal der Inneren Mission, – die anerkannt qualifizierte Ausbildung des ‚Mittelbaus‘ in der weiblichen und männlichen Diakonie und seit der Jahrhundertwende in den ev. sozialen Frauenschulen schien hinzureichen, um ein gedeihliches Wachstum der Einrichtungen der Inneren Mission zu garantieren.

Erst der Wohlfahrtsstaat von Weimar stellte dann die Aus- und Weiterbildungsfrage für leitende Funktionen mit unabweisbarer Dringlichkeit. Dafür waren aus meiner Sicht vor allem drei Gründe ausschlaggebend:

– Zunächst die Konkurrenz der freien, insbesondere der konfessionellen Organisationen im Bereich der Wohlfahrtspflege: Der 1897 gegründete Deutsche Caritasverband (DCV) hatte sich von Beginn an als „Aufgabe“ gestellt, „eine Organisation der gesamten katholischen Nächstenliebe in Deutschland zu schaffen, die von möglichst vielen wissenschaftlich gebildeten Mitarbeitern getragen und durch regelmäßige Publikation und Information in die Öffentlichkeit hinein wirksam werden sollte“. Der Gründer und erste Präsident des DCV, der dynamische badische Kaplan Lorenz Werthmann, betrachtete Caritas von Anfang an als ‚Wissenschaft‘ und förderte entsprechend und mit großem Erfolg die Verbindung von akademischer Reflexion und praktischen sozialen Tun aus christlicher Verantwortung. 1925 rief man an der Freiburger Universität ein Caritas-Institut ins Leben, das nicht nur in viersemestrigen Kursen mit Abschlussprüfung für den entsprechenden Nachwuchs für Leitungs-

aufgaben sorgte, sondern auch auf die Innere Mission in der Weise zurückwirkte, dass man hier begann, über die Schaffung einer parallelen Institution nachzudenken.

– Das Spitzengremium der Inneren Mission bildete der Berliner Central-Ausschuss, der bis Ende des Ersten Weltkriegs nur wenige sog. Berufsarbeiter beschäftigte und ansonsten die notwendigen Entscheidungen nach Art eines Honoratiorenclubs traf: Angesehene hohe Staatsbeamte, Professoren und Pensionäre ohne spezifische Sachkenntnis hatten die Geschicke der Inneren Mission bisher bestimmt. Angesichts der gravierenden sozialen Herausforderungen der Nachkriegszeit rückte nun eine jüngere Theologengeneration in die Leitungsverantwortung, die auf Professionalität achtete und die Notabeln allmählich verdrängte. Zu dem neuen Personal gehörten ferner Fachleute für Betriebswirtschaft, Gesundheitsfürsorge und Sozialrecht, also Nichttheologen, die in den 1920er Jahren zunehmend eingestellt wurden. Dieser Professionalisierungsschub wirkte sich auch im Hinblick auf das wachsende Bewusstsein für die Notwendigkeit einer organisierten Aus- und Weiterbildung aus.

– Nach Erlass der Reichsfürsorgepflichtverordnung 1924 und den ihr folgenden sog. Reichsgrundsätzen stand die Wohlfahrtspolitik der Weimarer Demokratie auf einigermaßen sicherem Boden. Das historisch gewordene duale Prinzip sozialer Fürsorge in Deutschland mit seinem Mix von freien-privaten und öffentlichen Trägern im Bereich der Fürsorge wurde nun staatlich anerkannt und den Freien sogar ein gewisser Vorrang bei Neuinvestitionen auf diesem Sektor eingeräumt. Das führte zu einem beispiellosen Boom sozialer Arbeit in den Jahren der relativen Stabilisierung zwischen 1925 und 1930, an dem auch die Innere Mission partizipierte, zumal ihre Investitionen nun in weit höherem Maße als früher durch staatlich-kommunale Zuschüsse und Pflegesatzerstattungen refinanziert werden konnten. Auf diese Weise entwickelten sich die Innere Mission binnen weniger Jahre zum ‚sozialen Konzern des Evangelischen Deutschland‘, der mehr und mehr hochqualifiziertes Personal benötigte, um die immer komplexer werdenden sozialen Herausforderungen angemessen zu bewältigen.

Neben diese äußeren Motive trat noch ein gewichtiger interner Beweggrund, *Diakonie als Wissenschaft* zu betrachten und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen: Das protestantisch-soziale Spektrum der 1920er Jahre war von heftigen Divergenzen zwischen liberalen und sozialkonservativen Kräften gekennzeichnet, wie sie sich im Evangelisch-Sozialen Kongress und in seinem Gegenpart, dem Kirchlich-Sozialen Bund sammelten. Letzterer neigte in seiner engen Anbindung an die Deutschnationale Volkspartei zu einer immer deutlicher werdenden *Politisierung* des sozialen Spektrums nach Rechts. Ließ sich die

Innere Mission auf diese politische Engführung in enger Anlehnung an die DNVP und ihren Ev. Reichsausschuss unter der Führung der ersten deutschen Sozialpfarrers und Reichstagsabgeordneten Reinhard Mumm ein, musste das zu Konflikten mit den demokratischen Parteien der Weimarer Koalition führen, die ganz wesentlich den auch die Innere Mission begünstigenden Ausbau des Weimarer Wohlfahrtsstaates verantworteten. Über die Evangelisch-Soziale Schule des Kirchlich-Sozialen Bundes im Spandauer Johannesstift unter ihrem Leiter Friedrich Brunstäd und dessen Pfarrerfortbildungskursen wurde der Einfluss dieses Flügels immer deutlicher spürbar, so dass leitende Mitarbeiter des Central-Ausschusses seit Mitte der 1920er Jahre versuchten, das Johannesstift und die dort durchgeführte Ausbildung stärker unter ihre Kontrolle zu bekommen. Deshalb wurde 1925 die Apologetische Centrale der Inneren Mission unter Carl-Gunther Schweitzer nach Spandau verlegt in der erklärten Absicht, das Johannesstift – wie es in einem Papier Schweitzers wörtlich hieß – zur „Lehr- und Versuchsanstalt für den Central-Ausschuss“ zu machen. – Dies Modell hatte jedoch einen Makel: Weil es nicht an eine Universität angebunden war, ließen sich nur ‚Instruktionskurse‘ für bereits im Pfarramt tätige Theologen oder andere bereits ausgebildete Berufsarbeiter durchführen. Die als immer wichtiger erkannte Aufgabe, Theologie *studentinnen* und *-studenten*, darüber hinaus auch Studierende anderer Fakultäten an eine evangelisch geprägte Sozialtheorie und ihre Praxis heranzuführen, konnte aber nur ein anerkanntes Universitätsinstitut erfüllen. Es war kein Hochschullehrer, der sich diesen Gedanken zueigen machte, sondern einer der Direktoren des Central-Ausschusses: der Leiter der neu geschaffenen Wohlfahrtsabteilung, Johannes Steinweg. Dieser unterbreitete am 16. September 1926 dem CA-Präsidenten Reinhold Seeberg den Vorschlag, an der Theologischen Fakultät der Berliner Universität ein entsprechendes Institut zu gründen. Dieses Schriftstück ist das älteste Zeugnis, das über die Absicht einer solchen Gründung Auskunft gibt, – es soll deshalb auszugsweise zitiert werden:

„Heute möchte ich Ihnen einen Gedanken vortragen, der mich in der letzten Zeit sehr stark bewegt hat, nämlich die Errichtung eines sozialwissenschaftlichen oder wissenschaftlichen Instituts für Innere Mission an der Berliner Universität. Es würde sich dabei handeln um Vorlesungen, die von Fachleuten zu halten wären, entweder regelmäßig das Semester hindurch oder in Form von kürzeren Vorlesungen über bestimmte Themata der Inneren Mission, der Wohlfahrtspflege und der kirchlich-sozialen Arbeit, ferner um Errichtung von 1 oder 2 Seminarien und Aufstellung einer Spezial-Bibliothek der Inneren Mission, der Wohlfahrtspflege und der Sozialpolitik. Denkbar wäre natürlich eine Verbindung mit dem Seminar des Herrn Geheimrat Mahling,

denkbar aber auch die Errichtung eines Sonderseminars [...] Wäre es wohl möglich, dass in der Universität uns vom Minister Räume dafür zur Verfügung gestellt würden? Sonst müsste man versuchen, in der unmittelbaren Nähe der Universität Räume dafür zu mieten. Aber besser wäre es natürlich, sie wären in der Universität selber. Vielleicht würden Sie dann die Güte haben, die Leitung dieses Instituts zu übernehmen. Mit der Zeit würde sich möglicherweise ein besonderer Lehrstuhl daraus entwickeln. Aber zunächst würde uns ja auch mit einem solchen Institut gedient sein. Vor allen Dingen käme es darauf an, dass dieses in das Universitätsganze oder doch in die theologische Fakultät eingegliedert würde. Wir würde[n] damit stärker, als es bisher der Fall ist, an die jungen Theologen, vielleicht aber auch an die Juristen und Nationalökonomien herankommen. Die Erfahrungen der letzten Jahre haben mir gezeigt, dass wir viel zu wenig [...] theologischen Nachwuchs haben.“

Seeberg war ein einflussreicher Mann, Haupt der sog. modern-positiven Theologie, Präsident des Kirchlich-Sozialen Bundes wie des Central-Ausschusses für Innere Mission, der soeben mit 67 Jahren als Systematiker an der Berliner Universität emeritiert worden war. Er hatte seinen Lehrstuhl seinerzeit, d.h. 1898, ausdrücklich als Antipode zu seinem theologiepolitischen Gegenspieler, dem liberalen Kirchenhistoriker Adolf Harnack, erhalten. Seebergs Name war also zugleich Programm und stand für die Kontinuität christlich-sozialer Anschauungen, wie sie einst Hofprediger Adolf Stoecker vertreten hatte. Er galt aber auch als einer der wichtigsten Vertreter des sozialen Protestantismus innerhalb der Wissenschaft, zumal er früh damit begonnen hatte, Sozialethik zu lesen, – ein Fach, das erst 1931 mit Georg Wünsch in Marburg einen eigenen Lehrstuhl erhielt. Seeberg stimmte ohne weiteres zu, neben einem Theologen auch einen Nationalökonom als Assistenten einzustellen, – sicherlich Ausweis einer gewissen Offenheit gegenüber den Anforderungen einer modernen Sozialethik und Diakoniewissenschaft. – Zwar hatte Steinweg in seinem Brief auch den Fakultätskollegen Seebergs, den Praktischen Theologen Friedrich Mahling, als möglichen Institutsleiter genannt. Dieser galt ungeachtet seiner Verdienste um die Innere Mission in akademischen Kreisen jedoch als nur mäßiger Wissenschaftler, so dass Steinweg mit dem Vorschlag, Seeberg zum Direktor zu ernennen, einmal die Attraktivität des künftigen Institutsdirektors für die Studierenden und dann dessen Verwurzung im Netzwerk des Kirchlich-Sozialen Bundes wie innerhalb des Central-Ausschusses im Auge gehabt haben dürfte.

Jedenfalls griff Seeberg den Vorschlag Steinwegs zustimmend auf und setzte sich fortan tatkräftig für die neue Einrichtung ein. Das tat er so erfolgreich, dass darüber in der Erinnerung an das bald so genannte ‚Seeberg-In-

stitut‘ rasch vergessen wurde, dass nicht er, sondern Johannes Steinweg und der CA die treibenden Kräfte hinter der Institutsgründung gewesen waren. Da trotz einer Anschubfinanzierung des Central-Ausschusses in Höhe von 20.000 RM – eine damals beträchtliche Summe – noch Mittel für den Aufbau einer Bibliothek fehlten, richtete Seeberg zahlreiche Eingaben an Ministerien und wissenschaftliche Institutionen und bat erfolgreich um Zuwendungen. In seinem Testament bestimmte er auch, dass die nach ihm benannte Stiftung jährlich einen gewissen Betrag an das Institut ausschütten sollte.

Es sollte nicht einmal ein Jahr dauern, bis das Institut eröffnet werden konnte. Nachdem der Preußische Minister für Wissenschaft, Kunst und Volksbildung, der Altorientalist Carl-Heinrich Becker, bereits im April 1927 seine Zustimmung signalisiert hatte, genehmigte er am 25. Juli 1927 die ihm vorgelegte Satzung. Damit war der Gründungsakt vollzogen.

Zusammen mit den Assistenten, dem außerordentlichen Professor Arnold Stolzenburg, einem Schüler Seebergs, und mit dem Nationalökonom Dr. Werner Betcke, nahm das Institut noch am Ende des Sommersemesters 1927 seine Arbeit auf. Hinzu traten eine Reihe von Lehrbeauftragten vor allem aus dem Central-Ausschuss, darunter der Leiter der Gesundheitsabteilung Dr. Dr. Hans Harmsen, CA-Direktor Dr. Adolf Stahl, der eigentliche Gründungsvater und ebenfalls CA-Direktor Johannes Steinweg, schließlich der Leiter des Berliner Gesamtverbandes für Innere Mission, der spätere Honorarprofessor Dr. Friedrich Ulrich, der nach dem Tode Seebergs auch als dessen kommissarischer Nachfolger fungieren sollte. Seeberg selbst trat nur selten in Erscheinung und hielt hin und wieder Einzelvorträge. Pro Semester fanden in der Regel zwei Vorlesungen über Sozialethik und Einführung in die Wohlfahrtspflege statt, die meist Stolzenburg und Ulrich übernahmen. Hinzu traten volkswirtschaftliche Übungen und solche über Sonderprobleme der Inneren Mission, die in jedem Semester durch auswärtige Schulungskurse und Exkursionen in Einrichtungen der Diakonie flankiert wurden. So veranstaltete das Institut schon im August 1927 eine sog. Werbe- und Schulungswoche auf Schloss Hohensohls bei Wetzlar, der Tagungsstätte der Christdeutschen Jugend des Giesener Praktischen Theologen Leopold Cordier. Anschließend fuhr man weiter nach Treysa, um die Anstalt Hephata zu besichtigen, die heute einen Standort der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt beherbergt.

An Übungen und Vorlesungen nahmen in den ersten Jahren durchschnittlich 12-15 Hörerinnen und Hörer aller Fakultäten teil, – der Frauenanteil war mit gut einem Drittel der Teilnehmenden recht hoch, was allerdings angesichts des zeitgenössischen Frauenbildes und der verbreiteten Vorstellung von der ‚sozialen Mütterlichkeit‘ als einem für Frauen besonders geeigneten Berufsfeld

nicht unbedingt erstaunlich ist. Die Studierenden scheinen die lockere Ausbildung – es gab weder eine geregelte Studienordnung noch eine Abschlussprüfung mit Zeugnis oder Diplom wie am Freiburger Caritas-Institut – sehr geschätzt zu haben. Sie mussten allerdings für die Teilnahme an den Veranstaltungen an die haupt- und nebenamtlichen Dozenten Hörgelder abführen, was in der Weltwirtschaftskrise zu einem deutlichen Rückgang der Studierenden führte, so dass sich Seeberg 1931 genötigt sah, die Lehrenden zu bitten, künftig auf Honorare zu verzichten. Als das Institut, dessen finanziell wichtigster Träger der Central-Ausschuss war, in den Wirren die große Finanzkrise im Kontext des Devaheim-Skandals 1931/32 geschlossen zu werden drohte, wandte sich eine Studentin mit einer Petition zum Erhalt des Instituts an CA-Direktor Dr. Stahl, aus der ich zitieren darf: „Tun Sie [...] doch bitte alles, was in Ihren Kräften steht, um uns Studierenden das Institut zu erhalten. Wir brauchen die Arbeit, die dort getan wird, und zwar täglich nötiger. Ich weiß, dass eine ganze Reihe von Studenten und Studentinnen, die schon lange im Institut arbeiten, ebenso denken wie ich; freilich wird der Hörerkreis immer nur ein kleiner sein im Verhältnis zur Gesamtzahl der Studierenden; aber das liegt doch an dem Stoff, der natürlich ein besonderes Interesse erfordert.“

Nach 1933 wurde auch das Institut in die Auseinandersetzungen um die NS-Kirchenpolitik hineingezogen. Das hatte mit personalpolitischen Querelen zu tun, die u.a. auf die nachlassende Führungskraft des alternden Seeberg zurückzuführen waren. Als sich abzeichnete, dass der langjährige Assistent Prof. Stolzenburg durch das Veto der Seebergfamilie – inzwischen war der Sohn *Erich* Seeberg, ebenfalls Professor und Kirchenhistoriker an der Berliner Theologischen Fakultät, Mitglied des Kuratoriums geworden – nicht Nachfolger Reinhold Seebergs als Institutsdirektor werden würde, versuchte Stolzenburg beim Ministerium mit allen Mitteln durchzusetzen, das Institut in ein reguläres Universitätsinstitut für ‚Sozialethik und religiöse Volkskunde‘ unter seiner Leitung umzuwandeln. Dabei schreckte er nicht vor politisch-persönlichen Diffamierungen gegenüber der alten Institutsleitung zurück, die zugelassen habe, dass mit dem nach zeitgenössischer Terminologie als ‚Nichtarier‘ geltenden Theologen Carl-Gunther Schweitzer von der Apologetischen Centrale jahrelang ein ‚Jude‘ dort unterrichtet habe. – Aber auch von anderer Seite drohte dem Institut Gefahr: Die NSV hatte Anfang 1937 ein eigenes Institut zur wissenschaftlichen Erforschung des Wohlfahrtsbereichs an der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Berliner Universität errichtet und drängte nun das Ministerium, konkurrierende Einrichtungen wie jene des Seeberg-Instituts zu schließen. Delikaterweise war der Geschäftsführer des neuen NSV-Instituts der ehemalige Seeberg-Assistent Dr. Betcke, der seit 1931 als

Nationalökonom beim Westf. Provinzialverband für Innere Mission in Münster gearbeitet hatte und nun nach Berlin zurückkehrte. Ob er und der 1936 zum Dekan der Theologischen Fakultät avancierte Deutsche Christ und NSDAP-Anhänger Stolzenburg hier gemeinsame Sache auf Kosten des Instituts machten, geht aus den Akten nicht eindeutig hervor, ist aber anzunehmen, da das Ministerium nach einer Zusage zum Erhalt des Instituts, falls sich dieses ausschließlich auf die Erforschung der christlichen Liebestätigkeit beschränke, im März 1938 plötzlich einen Rückzieher machte und per Erlass vom 31. März 1938 das Institut schloss. Die Begründung des Ministers lautete: „Dabei war für mich die Erwägung maßgeblich, dass die christliche Liebestätigkeit, deren Behandlung dem Institut nach Errichtung des neuen Instituts für Wohlfahrtspflege innerhalb der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Berlin vorbehalten blieb unter nationalpolitischen Vorzeichen als Teil der sozialen Wohlfahrtsaufgaben von Partei und Staat angesehen und daher in dem neuen Wohlfahrtspflegeinstitut mitbehandelt werden muss.“

„Von Berlin nach Heidelberg“ lautete mein ursprüngliches Thema. Es scheint aufgrund der Aktenlage, dass vom Berliner „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ kein *direkter* Weg nach Heidelberg führt, nur die Bücherbestände des alten Instituts bildeten den Grundstock für die heute umfangreiche Spezialbibliothek des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg. Auch war die Innere Mission an der Heidelberger Gründung offenbar kaum beteiligt, was mit der Hilfswerkgründung durch die EKD bedingt war, die 1954 im Verein mit dem Rektor und der Theologischen Fakultät das Diakoniewissenschaftliche Institut ins Leben rief. Aber darüber werden nun die anwesenden Zeitzeugen Näheres berichten.

RENATE ZITT

**Zeitzeugengespräch
mit Paul Philippi, Theodor Strohm und Heinz Schmidt**

Renate Zitt:

Herr Prof. Kaiser hat aus den Quellen ein lebendiges Bild gezeichnet und mittels dessen gezeigt, dass es keinen direkten Weg von Berlin nach Heidelberg gab. Daran anknüpfend möchte ich einen Gedanken aufgreifen, den Sie am Anfang erwähnt haben, nämlich die Frage danach, wo Ausbildungseinrichtungen bestehen, um professionell für Diakonie auszubilden. Wie Sie es bereits auch erwähnt haben, ist festzustellen, dass die Diakoniewissenschaft heutzutage immer stärker im wissenschaftlichen Blickfeld ist. Wer sich jedoch noch vor einigen Jahren als Studierender, Forschender oder Lehrender der Diakoniewissenschaft zuwandte, gehörte nicht immer unbedingt zum „mainstream“ der Theologie. Dennoch gab und gibt es viele Wege, die zu dem exponierten Weg der Diakoniewissenschaft nach Heidelberg geführt haben, und Wege, die überhaupt zu der Gründung des Instituts geführt haben. Ich möchte zunächst die Frage an Sie richten, Herr Prof. Philippi, wie verlief eigentlich Ihr eigener, persönlicher Weg zur Diakoniewissenschaft und in den Jahren, die verbunden sind mit dem Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg. Und welche besonderen Herausforderungen sahen Sie außerdem oder sehen Sie in dieser Zeit?

Paul Philippi:

Mein ganz persönlicher Weg fing damals damit an, dass Herbert Krimm einen Assistenten suchte und ich gerade dabei war, eine Dissertation anzufertigen über die sozialen Verstreungen der Abendmahlstheologie. Zur Promotion war ich von Paul Althaus in Erlangen eingeladen worden, aber das Thema hatte ich mir selbst gestellt. Genauer: Das Abendmahlsbrauchtum meiner Heimatkirche hatte es mir gestellt, Althaus hatte ihm, bzw. mir nur zugestimmt. Von da aus fand ich dann als Krimms Assistent auch einen Zugang zu dessen theologischer Auffassung.

Die Gründung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts war durch den Rektor Edmund Schlink entscheidend gefördert worden. Am 18. Februar 1954 wurde das DWI feierlich durch Bischof Otto Dibelius „eingeweiht“. Aber – und da bestätige ich, was Sie sagten – es lag ganz und gar nicht im „main-

stream“ der Fakultät. Man merkte unter Kollegen und Studenten deutlich, dass unklar war, was überhaupt Diakoniewissenschaft sein könnte. War es eine neue Parkinsonsche Erfindung, wurde da eine Institution konstruiert, um bestimmten Leuten eine Beschäftigung zu verschaffen? Diakonie ja. Aber als Universitätsdisziplin? Als Wissenschaft? Dass die Praktische Theologie mit Homiletik und Katechetik/Religionspädagogik völlig ausgelastet und vollständig beschrieben war, schien selbstverständlich. Dass es in Sachen Diakonie nicht nur zahlreiche praktisch-theologische, sondern auch ernste systematisch-theologische Probleme zu bearbeiten gab, wurde dann erst bei den ersten Schritten deutlich.

Herbert Krimm hatte in die Gründung schon ein sehr genau durchkonstruiertes Vier-Semester-Programm eingebracht, das sowohl für Theologen als auch für interessierte Nicht-Theologen Grundlagen bieten sollte für eine fachgerechte und sachgerechte künftige Mitarbeit in leitenden Diakoniewerkpositionen. Das hinter diesem Programm stehende Konzept war mit der von Gerstenmayers Hilfswerksgründung identisch, wie es von Johannes Michael Wischnath in seiner Dissertation „Kirche in Aktion“ 1983 ausgezeichnet dargestellt worden ist (im Druck 1986 erschienen). Nur der Titel der Arbeit scheint mir schlecht gewählt, weil das Besondere des Hilfswerks nicht in der „Aktion“ bestand – die gab es bereits in der Inneren Mission! – sondern in der „Struktur“: Die Verantwortung für soziale Bezüge sollte in der Kirche selbst verankert sein, nicht erst als Zusatz zum „eigentlichen“ kirchlichen Amt hinzu addiert werden müssen. Als es um die Vereinigung von Innerer Mission und Hilfswerk ging, habe ich als Assistent noch erlebt, wie gestandene Mitarbeiter der Inneren Mission mit vor Erregung bebender Stimme sagten: „Die Innere Mission ist eben kein Kind der Kirche.“

Diesem gängigen Denken der Inneren Mission gegenüber stand nun, mit dem Denken des Hilfswerks, auch das Diakoniewissenschaftliche Institut: Diakonie als „Amt“ der Kirche, also zu ihrem genuinen Verantwortungsbereich gehörig. Diese Auffassung stand hinter dem Curriculum, an dessen Ausarbeitung u.a. Dr. Paul Collmer stand, der spätere Vizepräsident des Diakonischen Werkes – ein verdienstvoller Sozialwissenschaftler, der von der Universität Tübingen auch den theologischen Ehrendoktor erhalten hat.

Im Verlauf der beginnenden Institutsarbeit stellte sich dann heraus, dass die theologischen Grundlagen für „Diakoniewissenschaft“ noch herbeigeschaufelt werden mussten. Meint „Diakonie“ das selbe wie „Liebestätigkeit“? Ist „Diakonie“ das selbe wie „Innere Mission“? Wo sind möglicherweise die Unterschiede, und worauf kommt es dann in der Tätigkeit dieses Instituts und der Diakonie an? Weniger schwierig, aber vielleicht noch wichtiger ist es, den

Unterschied von Diakonie und Sozialethik herauszuarbeiten. Hier wird viel modische Mausechlei verzapft. Dass der sozialetische Beitrag der Kirche und ihrer Theologie für die postmoderne (und nachchristliche!) Gesellschaft wichtig ist, dürfte unter uns niemand bestreiten. Auch das nicht, dass der diakonische Beitrag damit zusammenhängt. Aber dass die beiden nicht das selbe sind, das heraus zu arbeiten ist für eine theologisch-ekklesiologisch saubere Konzeption der Diakonie unverzichtbar, und da wurde und wird, meine ich, viel gemogelt.

Renate Zitt:

Herr Prof. Strohm, welche besonderen Erinnerungen verbinden Sie mit Ihrem Weg zur Diakoniewissenschaft und Ihrer Tätigkeit am Institut?

Theodor Strohm:

Ich bin in einem Elternhaus aufgewachsen, das in Rummelsberg angesiedelt war. Dort habe ich die Diakonenausbildung, für die mein Vater verantwortlich war, bereits als kleines Kind miterlebt. Die Freundschaft mit Diakonen blieb uns auch erhalten, nachdem mein Vater schon im Jahr 1937 gestorben war. Ich bin zwar vaterlos aufgewachsen, aber mit einer Mutter, die in Bayreuth ehrenamtlich als Bezirks-Gemeindehelferin tätig war. Sie trug die Verantwortung für die Betreuung notleidender, kranker und einsamer Menschen in ihrem Kirchenbezirk. Sie hat uns oft zu den Krankenbesuchen bzw. in die Haushalte von Betroffenen mitgenommen, so dass ich früh den Kontakt zu dieser Form der Gemeindediakonie bekam. Für mich ist eigentlich Kirche von Anfang an Diakonie gewesen. Mit 10 Jahren habe ich in einer Jungschargruppe Unterricht bei der von uns hochverehrten Diakonisse Maria Rommel – einer Schwester von General Rommel – bekommen, die uns u.a. das Johannesevangelium so beigebracht hat, dass ich es in weiten Teilen auswendig konnte.

Ich will mich kurz fassen: Nach dem Abitur legte ich mein Studium so an, dass ich alles studierte, was ich für mein späteres soziales Engagement zu benötigen glaubte. Letztlich kristallisierte sich dann die Verbindung zwischen Sozialethik und Diakonie als Thema heraus, was sich dann auch in meiner Münsteraner Habilitationsschrift („Die Ausformung des sozialen Rechtsstaates in der protestantischen Überlieferung“) niedergeschlagen hat. Ich arbeitete die gesamte Sozial-Geschichte seit der Reformation bis zur Gegenwart einmal durch, um herauszubekommen, wie die Zusammenhänge von diakonischer Theologie und Praxis und sozialstaatlicher Entwicklung herzuleiten sind. Das war mein Thema und ist in mancher Hinsicht auch mein Thema geblieben. Ich

konnte es dann auch in der „Kammer der EKD für soziale Ordnung“ von 1975 in den verschiedensten Dimensionen konkretisieren.

In Münster hatte ich die Gelegenheit als Assistent von Heinz-Dietrich Wendland sein Verständnis von Diakonie kennen zu lernen. Herbert Krimm und Paul Philippi lernte ich persönlich zum ersten Mal bei der berühmten Heidelberger Disputation über das rechte Verständnis von Diakonie Mitte der 1960er Jahre kennen, zu der mich Wendland mitnahm. Und 1969 folgte ich einem Ruf nach Heidelberg. Hier wirkten Heinz Eduard Tödt auf der einen Seite mit seiner breiten Lehrbank in der Sozialethik und Paul Philippi als Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts auf der anderen Seite. Beide hatten mir den Auftrag gegeben, einen „Aufbaustudiengang für Sozialethik und Diakoniewissenschaft“ zu erarbeiten, denn beide Lehrstühle hatten das Bedürfnis, thematisch enger zusammen zu kommen. Ich habe das Programm erstellt, folgte jedoch 1970 dem Ruf nach Berlin, wo ich sieben Jahre an der kirchlichen Hochschule in Berlin das Fach Systematische Theologie mit Schwerpunkt Sozialethik lehrte und das Religionssoziologische Institut leitete. Das Thema „Gemeinwesenarbeit im großstädtischen Kontext“ bildete einen Schwerpunkt meiner Berliner Zeit.

Bei meinen Bleibeverhandlungen in Berlin versuchte ich eine diakoniewissenschaftliche Forschungsstelle beim Archiv der Diakonie zu realisieren, die vom Diakonischen Werk bereits genehmigt war. Während meiner Züricher Zeit habe ich die Mitglieder des Diakonieverbandes der Schweiz regelmäßig zu ihren Sitzungen in das von mir geleitete Sozialethische Institut der Uni Zürich eingeladen, so dass ich das spezifische Schweizer Modell von Diakonie studieren und kennen lernen konnte. In der Schweiz ist die Arbeit der Diakonie sehr viel mehr von der freien Aktivität geprägt, aber auch von dem Diakonenamt. Die Diakonenausbildung ist in der Schweiz ein sehr geordnetes Verfahren. Diese neuen Erkenntnisse habe ich dann mit nach Heidelberg gebracht und war zunächst eine Zeit lang Stellvertreter von Paul Philippi.

Es folgte alsbald ein Hochschulgesetz, in dem „Ein-Mann-Institute“ nicht mehr erlaubt waren. Ein-Mann-Institute sollten sozusagen von der Tagesordnung gestrichen werden. Und da unser Institut offiziell ein Ein-Mann-Institut war, war die Institutslage damals unmittelbar gefährdet. Es stand eigentlich auf Spitz und Knopf. Zwar wollte man einen Lehrstuhl erhalten, aber das Institut sollte nicht weitergeführt werden. So hatte ich mich mit Leib und Seele dagegen gewehrt, dass dieses geschieht. Meine ganze Aktivität in den vielen Jahren bestand u.a. darin, dieses auch umzusetzen, so dass es hier zu einer stabilen, wirklich anerkannten Einrichtung werden konnte. Ich glaube, wenn ich

jetzt auf den verehrten Nachfolger Prof. Heinz Schmidt verweisen darf: wir können dankbar feststellen, dass wir dieses Ziel erreicht haben.

Renate Zitt:

Herr Professor Schmidt, Sie leiten das Institut nun seit drei Jahren und auch Sie sind schon Zeitzeuge. Wie würden Sie Ihren Weg zur Diakoniewissenschaft beschreiben und welche Fragen gab es aus Ihrer Perspektive in der jüngeren Zeit zu bearbeiten?

Heinz Schmidt:

Ich bin deshalb Zeitzeuge, weil ich auch in die frühe Kindheit zurück muss, um meinen Weg zur Diakoniewissenschaft sozusagen auch beim Hilfswerk anzuknüpfen. Mein Vater war Geschäftsführer des Hilfswerks in der Evangelischen Landeskirche in Baden, und zwar gleich im Jahr 1945, also bei der Gründung des Hilfswerks, bis 1954, faktisch also bis der Weg Richtung Vereinigung von Innerer Mission und Hilfswerk ging. Das Hilfswerk war sozusagen unser täglich Brot zuhause. Ich habe in dieser Zeit auch Erinnerungen an die ganzen führenden Hilfswerk-Größen, so kenne ich beispielsweise Herbert Krimm aus diesem Zusammenhang, und nicht etwa aus dem Institut. Eugen Gerstenmaier natürlich auch und alle anderen, die so ins Haus kamen und von denen immer die Rede war. Das Diakoniewissenschaftliche Institut ist mir ebenso aus dieser Zeit bekannt, das damals von den Hilfswerkskapitänen natürlich als ein Erfolg gefeiert wurde. Es galt nicht als eine Einrichtung der Diakonie als Ganzes, sondern aus der Perspektive der Hilfswerks-Leute war das die Einrichtung des Hilfswerkes. Dass Krimm im Mittelpunkt stand, war auch für die anderen eine gewisse Identifikationsmöglichkeit. Auch das, was Herr Philippi gesagt hat, kann ich bestätigen: Es ging natürlich ganz wesentlich um die Präsenz von Kirche in der gesellschaftlichen Arbeit, die zunächst einmal hauptsächlich Flüchtlingsarbeit war, und Unterstützung dort, wo es im alltäglichen Leben in den Nachkriegsjahren fehlte. Später wandelte sich dies, und bereits Ende der 1940er Jahre ging es schon los mit anderen, mehr auch auf den kirchlichen Aufbau gerichteten Tätigkeiten. Dazu gehören die berühmten „Notkirchen“, die vom Hilfswerk im wesentlichen finanziert worden sind. Aber ganz wichtig war auch der Aufbau einer innerkirchlichen Struktur für die Diakonie, die eigentlich an vielen Orten bis heute noch besteht. Dass es in jeder Kirchengemeinde ein Amt für Diakonie gab, dass die Leute tatsächlich in dieser Arbeit aktiviert wurden, all dies ist eine Tätigkeit des Hilfswerkes gewesen, während die Innere Mission – obwohl in Baden eine sehr enge Kooperation bestand – am Anfang nicht so ganz ernst genommen wurde. Die Innere Mission war

eher das Etablierte, die ihre Einrichtungen machte usw. Erst zu Beginn der 1950er Jahre veränderte sich das Bild. Die Hilfswerk-Leute einschließlich meines Vaters hatten sich gegen diese Vereinigung im Diakonischen Werk gewehrt. Von daher war mir das vertraut.

Mein Studium verlief auch zeitweise hier in Heidelberg, jedoch nur relativ kurze Zeit, doch habe ich auch mal bei der Diakoniewissenschaft reingeschaut. Ich hatte auch ein Seminar besucht, aber ich habe keine Erinnerung mehr daran, wer das Seminar gehalten hat. Mein Weg ist dann in eine andere Richtung gegangen, ich wollte eigentlich zuerst in Archäologie promovieren, dazu ist es jedoch aus verschiedenen Gründen nicht gekommen. Ich ging in die kirchliche Arbeit, war in der Schule als Religionslehrer und später auch in religionspädagogischen Instituten tätig. Schließlich habe ich mich dann ganz der Religionspädagogik zugewandt, habe dort sowohl promoviert wie auch später habilitiert und war dann an den beiden Orten meiner Lehrtätigkeit (Frankfurt/M. und Münster) mit Diakonie nur so weit befasst, als es im religionspädagogischen Bereich vorkommt, also im Rahmen von Schulbüchern und Unterrichtsmaterialien.

Als ich wieder hierher zurückkam, hatte ich allerdings gleich wieder unmittelbaren Kontakt mit Herrn Strohm und dem Diakoniewissenschaftlichen Institut, zumal wir auch in einem Haus waren. Ich habe ziemlich schnell die stellvertretende Leitung des Instituts übernommen, einfach im Sinne der Amtshilfe, und deshalb, weil das ein Posten war, auf dem ich nicht viel zu tun hatte; Herr Strohm war immer da und hat alles gemacht. Aber ich wuchs mit der Zeit immer mehr in diese Arbeit hinein. Als Herr Strohm dann ging, war es nicht einfach, diesen Lehrstuhl neu zu besetzen. Dazu muss man wissen, dass eine Qualifikation in diesem Bereich bis dato nur in Heidelberg erworben werden konnte, so dass es schwierig war, Leute, die in Heidelberg promoviert oder habilitiert waren – ohnehin nur ganz wenige – hierher zu berufen, weil das Problem der Hausberufung anstand. So war es also nicht möglich, hier eine geeignete Lösung zu finden, die auch in der Fakultät allgemein Zustimmung fand, weshalb ich dann, als sich die Situation so entwickelt hatte, gesagt habe, jetzt komme ich wieder zurück zur Diakonie und engagiere mich ganz bei ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung. Natürlich habe ich hier die Frage der Bildung mit eingebracht, was ich bis heute weiter verfolge.

Was ist gegenwärtig nun besonders wichtig für uns? Zumindest zwei Dinge. Das eine ist der Problemzusammenhang, der sich mit Sozialmarkt und Ökonomisierung stellt, der auch uns unter Wettbewerbsbedingungen setzt, gleichzeitig aber für die Diakoniewissenschaft eine gewisse Gefahr bedeutet. Überall werden Studiengänge in Theologie und Ökonomie produziert, die anderen Be-

reiche der Diakonie hingegen, die, wenn man zahlenmäßig hinschaut, sehr viel gewichtiger sind, drohen unter den Tisch zu fallen, auch in den Studiengängen. Wir hier im DWI verschließen uns der Ökonomisierung nicht, wir betreiben das auch wissenschaftlich, aber wir werden unsererseits jedenfalls dieses Spiel nicht mitspielen, sondern darauf achten, dass der ganze Bereich, der mit Menschenwürde und Menschenrechten zu tun hat, für die Diakonie wichtig und auch im Vordergrund bleibt. Dies soll eben auch in den Arbeitsgebieten und in den Studiengängen zu Geltung gebracht werden. So haben wir auch die Studiengänge, die wir jetzt neu planen, bewusst mit diesen Elementen ausgestattet. Das ist die eine Frage, und das andere ist damit schon erwähnt, das Diakoniewissenschaftliche Institut steht heute nicht mehr allein. Es gibt mehrere Entwicklungen, durch die sich theologische und andere Einrichtungen in diesem Bereich profilieren wollen, z.B. mit Masterstudiengängen und auch Bachelor-Studiengängen. Wir scheuen diese Konkurrenz nicht. Wir fühlen uns stark und wir haben sehr viel bessere Chancen als bisher viele unserer Konkurrenten, allein dadurch dass wir das Heidelberger Umfeld mit vielen Hochschulen und Universitätseinrichtungen nutzen können. Daher werden wir in Kooperation mit verschiedenen Partnern profilierte Studiengänge, die hohes Niveau haben, vorlegen, die uns in diesem Bereich oder auf diesem Markt jedenfalls eine gute Stellung verschaffen werden.

Renate Zitt:

Wir haben jetzt öfters die Begriffe Hilfswerk und Innere Mission gehört, und auch die Frage, welche Ausrichtung das Diakoniewissenschaftliche Institut in seiner Gründungszeit stark gemacht hat. Sie hatten auch gesagt, Herr Prof. Philippi, dass es darum ging, auch theologisch tief zu schürfen und zu schauen, was macht Diakonie aus. Mit ihrer „Christozentrischen Diakonie“ und ihren Studien zum diakonischen Amt haben Sie wegweisend gewirkt. Die Diakonie als Struktur der Gemeinde lag Ihnen immer sehr am Herzen, besonders ihre christologische und ekklesiologische Verankerung. Von der Diakonischen Konferenz wurden 1975 Leitlinien zur Diakonie und zum Diakonat verabschiedet. Ich habe mir sagen lassen, dass Sie dabei Ihre Hände mit im Spiel hatten. Ein Satz: „Diakonie ist Präsenz der Gemeinde im sozialen Bezugsfeld“ ist einer der immer stark auch in der Theoriebildung verwendet wird und auch ein Stück weit jetzt vielleicht vermag, eine Brücke zwischen Innerer Mission und Diakonie zu schlagen, in dem Sinne, was heißt es, wenn Kirche im sozialen Bezugsfeld präsent ist. Mich würde interessieren: Wie sind damals diese Leitlinien entstanden? Sind sie auch Ausdruck dafür, dass die Hilfswerks- und

Innere Missionslinie stärker zusammengekommen sind, auch mit der Vereinigung zum Diakonischen Werk? Oder liege ich da falsch?

Paul Philippi:

Sie liegen da schon richtig: 1957 wurde sozusagen die „Verlobung“ von Innerer Mission und Hilfswerk geplant und durchgeführt. Die „Eheschließung“ fand dann allerdings erst 1976 statt, und auch da nur in Stufen, welche sich in den Namenswechseln ausdrückten, die schließlich zum „Diakonischen Werk“ hin führten. In dieser langen Verlobungszeit haben sich auch die Unterschiede und die Spannungen innerhalb der Institutionen deutlich gezeigt. Unter diesen Voraussetzungen wollte man Leitlinien haben, die Orientierung bieten: Wohin sollen wir uns entwickeln?

Die Leitlinien wurden von der Diakonischen Konferenz in Auftrag gegeben und wurden hier, im DWI, tatsächlich unter meinem Vorsitz entwickelt. Einer der wichtigsten Mitarbeiter, ohne dessen Beitrag wir nicht vorangekommen wären, war der württembergische Bischof Hans von Keler, der entscheidend mitgedacht, mitformuliert und vor allem mitdurchgesetzt hat, dass die Leitlinien auch angenommen wurden.

Allerdings gab es in der Diakonischen Konferenz noch eine „Ladehemmung“. Die Forderung nach einer Ordination für Diakone wurde von der mit vertretenen Theologenschaft nicht hingenommen. Ordination galt noch als das Monopol für Pfarrer. So musste die Kommission ein Jahr zurückstecken, noch einmal reformulieren, und 1975 war es dann, meine ich, so weit, dass die Leitlinien angenommen wurden – ohne Ordination für den Diakon. René Leudesdorff und ich haben dann 1978 noch einmal beim Diakonischen Rat einen Vorstoß unternommen und das Gutachten für ein „Diakonikum“ eingereicht, das auch die Erfahrungen des katholischen erneuerten Diakonats aufzunehmen versuchte. Aus der räumlichen Distanz, in die ich dann leider abgerutscht bin – „leider“ gilt nur im Blick auf mein diakoniewissenschaftliches Engagement – aus der Distanz meine ich sagen zu müssen: Weder die Leitlinien noch unser Gutachten zum Diakonikum haben sich durchgesetzt, obwohl beide theologisch solide und praktikabel waren.

Renate Zitt:

Herr Prof. Strohm, „Versöhnung“ ist einer Ihrer wichtigsten theologischen Begriffe, wenn nicht gar der zentrale Begriff Ihres Ansatzes. Was trägt dieser Begriff für die diakoniewissenschaftliche Konzeptionsbildung bei, wenn wir hier einen ganz maßgeblichen Zusammenhang hatten, dass es um die Präsenz der Gemeinde im sozialen Bezugsfeld geht, um die, Ausbildung dafür, die

Kompetenzen. Welche Perspektiven kommen Ihrer Ansicht nach durch den Begriff „Versöhnung“ hinzu?

Theodor Strohm:

Ich möchte hierzu eine persönliche Vorbemerkung machen. Ich bin ja in einer Generation aufgewachsen und habe in einer Zeit Theologie studiert, in der wir in große theologische Perspektiven eingewiesen wurden, also Karl Barths Theologie etwa, auf der anderen Seite Rudolf Bultmanns existenzialtheologische Interpretation des Neuen Testaments. Und in diesem Zusammenhang stand derjenige, der zwischen diesen verschiedenen Fronten theologisch vermittelt hat und für mich eigentlich als der wichtigste theologische Lehrer in Frage kam: Ernst Wolf, der Kirchenhistoriker und Systematiker in Göttingen. Ich darf einen Satz von ihm zitieren, den ich damals in meinem Studium kennen gelernt habe und der für mich so etwas wie ein Schlüssel zum Verständnis der theologischen Existenz wurde. Wolf hat gesagt: „Das Wesen der theologischen Existenz des Christen besteht darin, dass er hineingerufen ist in die *diakonia* der Versöhnung, in Dienst genommen als *diakonos tes katallages*; dass er in seinem Leben, mit seinem Reden, Handeln und Leiden überall die in Christus geschehene Versöhnung der Welt mit Gott, den neuen Bund, seine Freiheit und seinen Frieden zu bezeugen hat.“² Wir haben das so aufgenommen, dass wir erst, wenn wir diese Grundlage der theologischen Existenz verstanden und internalisiert haben, uns darüber verständigen können, wie dann die Differenzierung unserer Ämter und Aufgaben in der Kirche und in der Gesellschaft wahrgenommen wird.

Bei Karl Barth habe ich dies in der Versöhnungslehre noch einmal in neuer Weise bestätigt bekommen, der 2. Kor 5 so ausgelegt hat, dass es zwei selbständige, auf keinen Fall zu vermengende Linien gibt, nämlich die *martyria tes katallages*, die Verkündigung der Versöhnung und die „*diakonia tes katalages*“. Das sind zwei selbständige Stränge, in der das Heil der Welt durch die Menschen aufgenommen und vertreten wird. Und in dieser Form kam es mir darauf an, die Diakonie in das Zentrum des theologischen Nachdenkens zu rücken, an den Anfang sozusagen, mit dem Ziel, dass die Diakoniewissenschaft von ihrem Wesen her gefordert ist, mit den verschiedenen theologischen Disziplinen aufs engste zusammen zu arbeiten. Ich weiß nicht, wie viele von den Kollegen hier sind, aber wir haben in den Jahren immer wieder den Anschluss

² Ernst Wolf, Das kirchliche Amt im Gericht der theologischen Existenz, in: Ernst Wolf, Peregrinatio II. Studien zur reformatorischen Theologie, zum Kirchenrecht und zur Sozialethik, München 1965, 172.

an die verschiedenen theologischen Disziplinen gesucht, mit den Alt- und Neutestamentlern, den Kirchenhistorikern – ich sehe hier unsere Freunde Adolf Martin Ritter und Jörg Thierfelder –, den Systematikern z.B. Jürgen Hübner und Theo Sundermeier, damit wir die Diakoniewissenschaft wirklich in das Zentrum der theologischen Verantwortung und Arbeit rücken können.

Die Diakonie im Spiegel der Christologie zu begreifen, veranlasste uns, die doppelte Präsenz Christi in der Welt zu verstehen und in den konkreten Aufgabenbereichen nachzuvollziehen: Es geht um die ungeheure Spannung der diakonischen Präsenz Christi in seinen Knechten, seiner Gemeinde mit der Fülle der diakonischen Charismen und zugleich um die „verborgene Präsenz“ desselben Christus als des in den Tiefen des Weltelends und des Weltleidens in eigener Person verborgen anwesenden und anzutreffenden Herren der Welt.³ Die Theologie der Diakonie ist gehalten, die Konsequenzen dieser zweifachen Existenzform Christi für die diakonische Praxis in der Gemeinde und in den komplexen Bezügen unserer modernen Gesellschaft und globalisierten Welt zu bedenken und zu konkretisieren.

Ich kann dies hier nicht weiter ausführen, will aber noch auf eine Sache hinweisen: Ich habe jahrelang auch Gelegenheit gehabt, u.a. mit Frau Dr. Gerta Scharffenorth und Wolfgang Huber in der Evangelischen Studiengemeinschaft an der Friedensforschung teilzunehmen. Da haben wir uns in strenger systematischer Arbeit klar gemacht, dass wir christliche „Gemeinde als Versöhnungsgeschehen“ zu beschreiben haben. Das war für mich eine ganz zentrale Überlegung: christliche Gemeinde soll das Versöhnungshandeln Gottes in der Welt aufnehmen und selbst Versöhnungsgeschehen werden und Zeichen der Versöhnung aufrichten. Ich darf daran erinnern, dass unser Freund und Weggenosse Ulrich Bach in seinen Arbeiten deutlich gemacht hat, welche Konsequenzen sich aus diesem Verständnis von Gemeinde für das Zusammenleben von behinderten und nichtbehinderten Menschen ergeben.⁴ Das also sind die Grundvoraussetzungen, von denen aus ich die diakonischen-theologischen Aufgaben hier in Heidelberg zu bearbeiten versuchte. Dazu gehörte nicht zuletzt die Vernetzung unserer Arbeit in ökumenischen, europäischen und weltweiten Zusammenhängen.

³ Vgl. Theodor Strohm, Heinz-Dietrich Wendland (1900-1992). Sein Beitrag zur theologischen Begründung der Diakonie, in: ZEE 37. 1993, 3-9: 7.

⁴ Vgl. z.B. Ulrich Bach, *Getrenntes wird versöhnt. Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche*, Neukirchen-Vluyn 1991 und ders., „Gesunde“ und „Behinderte“. *Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft*, Gütersloh 1994.

Renate Zitt:

Wir haben jetzt einige Aspekte aus der Entwicklung angeschaut. Da möchte ich gerne Ihnen, Herr Prof. Schmidt, das Wort zunächst geben, und zwar bezüglich der Frage von Bildung und Diakoniewissenschaft. Bildung, Kirche, Theologie, Diakoniewissenschaft, wo sehen Sie da produktive Berührungspunkte?

Heinz Schmidt:

Die Zukunftsaufgaben der Diakonie sind so vielfältig wie die Diakoniewissenschaft, und wenn Sie mich jetzt fragen nach Bildung, ist das schon etwas sehr Spezifisches. Ich sehe mindestens zwei Hauptrichtungen, die sich aus dem Bildungsproblem für die Diakonie ergeben. Eine ist, grob umrissen, die Richtung von der Diakoniewissenschaft selber herkommend, betreffend Schule, Pädagogik und Bildungstheorie, der ganze Zusammenhang, wobei Schule jetzt nicht im engen Sinne gemeint ist, sondern als öffentliche Bildungseinrichtung. Da stehen wir momentan in einer Situation, dass einerseits die Schule nach neuen Bildungsstandards, nach Leistungsstandards ausgerichtet und andererseits die Frage der Inhalte auf der Ebene der Schulentwicklung stark zurückgedrängt wird. Es wird also nicht mehr über Inhalte gestritten, sondern es wird alles in bestimmte Standards verlegt. Und diese Standards werden natürlich sehr stark danach definiert, ob sie gesellschaftlich gebraucht werden. Gerade so wird in der Nach-Pisa-Entwicklung dann ständig nach Effektivität gefragt, und sie wird an bestimmten Stufen überprüft. Dies ist ein Problem. Konterkariert wird die Tendenz durch eine starke Nachfrage von Schülern nach diakonisch-sozialen Praktika und diakonischen Kursen. Diese waren ursprünglich in kirchlichen Schulen entwickelt worden und werden jetzt verstärkt auch vom staatlichen, öffentlichen Schulwesen angefordert. Das sind ermutigende Erfahrungen, aber es mildert das Gesamtbild nicht. Das Problem der Schule ist eine deutlich stärker werdende Funktionalisierung von Bildung. Auch dazu kann man die Diakonie ganz gut gebrauchen, da Diakonie immerhin an die Dienstleistungsberufe heranführt. Das sind die schlecht bezahlten, für die man die Leute besser motivieren muss. Deswegen ist hier eine große Aufgabe, die wir gemeinsam mit verschiedenen Kräften und Personen angehen müssen. Wir müssen einen Bildungsbegriff neu formulieren, in dem das, was Diakonie ausmacht, nämlich in Beziehung zu anderen Menschen leben, die einander bedürfen und sich entsprechend dabei unterstützen, gemeinsam ein gutes bzw. sinnvolles Leben zu führen, tatsächlich in der Bildung eine Rolle spielt. Das ist natürlich ein etwas breiterer Bildungsbegriff, aber dazu bedarf es vieler einzelner Maßnahmen, die eben nicht nur auf den Religionsunterricht beschränkt sein

dürfen, sondern die fächerübergreifend und in allen Fächern einen neuen Stellenwert erhalten müssen. Und es gibt auch Initiativen, mit denen wir bereits vernetzt sind. Wir haben verschiedene Gruppen, Arbeitsgemeinschaften, an denen wir beteiligt sind, und hoffen auf diesem Weg weiterzukommen. Das ist eine große Herausforderung.

Die andere Richtung ist die umgekehrte von der Bildung her zur Diakoniewissenschaft hin. Es ist ja nicht so, dass die Diakoniewissenschaft in der Vergangenheit fürchterlich bildungsfreundlich gewesen wäre, obwohl ja die Diakonie als Ganze riesige Bildungseinrichtungen unterhält, obwohl gerade Wichern als Pädagoge begonnen hat und auch eine eigene pädagogische Konzeption entwickelt und umgesetzt hat, die in der offiziellen Pädagogik allerdings bisher kaum ernst genommen worden ist. Es geht jetzt aber nicht allein um Wicherns Überlegungen, sondern darum, wie man im diakoniewissenschaftlichen Rahmen auch die Problematik des sozialen Lernens allgemeiner ernst nimmt und im Rahmen der verschiedenen Bildungseinrichtungen die Diakonie vorantreibt, ob man bis ins Studium hinein soziales Lernen organisiert und als pädagogische Aufgabe begreift. Das ist bisher nur in ungenügendem Maße geschehen. Faktisch haben wir immer Doppelausbildungen, sodass wir einerseits z.B. im Bereich der Sozialpädagogik eine professionelle Qualifikation als Sozialarbeiter haben, und dass wir andererseits vielleicht noch ein bisschen Diakonie draufsetzen. In manchen Fachhochschulen ist das allerdings ein bisschen anders. Dort wird versucht, bei der Neuorientierung der Studiengänge beides besser zu verzahnen, damit die diakonische Bildung und Ausbildung sowohl theologisch als auch professionell eine Einheit bildet. An dieser Aufgabe sind viele dran. Sie ist eine weitere große Herausforderung. Grundlegend wichtig: es geht immer darum, soziales Know-how und existentiellen Sinn zu verbinden. In den diakonischen Praktika in den Schulen macht man die Erfahrung, dass die Begegnung mit anderen Menschen, Lernen von kleinem, aber immerhin deutlich adressiertem sozialen Know-how sofort die Rückfrage nach dem bringt: „Was tue ich da, wer bin ich?“ und die Erfahrung, „Da ändert sich etwas bei mir“. Und daran kann man gut anknüpfen.

Renate Zitt:

Das knüpft auch an die Perspektive an, die ich in der täglichen Arbeit in der Fachhochschule erlebe, dass genau diese Grundfragen natürlich ständig präsent sind und auch in den Studiengängen „Soziale Arbeit“ erarbeitet werden. Herr Prof. Philippi, was können wir vom Diakonikum lernen, wenn Sie sagen, da haben sich ein Stück weit bestimmte Dinge nicht durchgesetzt. Wo, würden Sie sagen, wären Impulse da, die heute aufgegriffen werden könnten?

Paul Philippi:

Das Diakonikum hat genau den Punkt anvisiert, von dem Herr Schmidt gerade sprach. Die Fachausbildung, die in den Fachhochschulen immer mehr ausdifferenziert wird, sollte mit der theologischen Grundlegung so verbunden werden, dass daraus ein Ganzes wird. Der fachlich gut ausgebildete Sozialarbeiter soll wissen, in welchem Sinnzusammenhang und in welchem Sozialzusammenhang er seine Arbeit tut. Da hatten die Diakoniebrüderschaften eine solide Tradition entwickelt, auch wenn die Ganzheit manchmal mehr Grundsatzlastig, manchmal mehr Fächerlastig zu werden die Tendenz hatte. Im Prinzip jedoch waren da die Dinge beieinander. Die Brüderschaften hatten daher das Diakonenamt „für sich gepachtet“ – und es teilweise mehr berufspolitisch, teilweise stark brüderschaftlich definiert. Wie sollten jetzt auch andere, brüderschaftlich ungebundene Mitarbeiter in das diakonische Amt der Kirche mit einrücken? Wie konnte für sie die Zusammengehörigkeit von Grundsatzverankerung, kirchlicher Einbindung und Fachkenntnis gesichert werden?

Auf diese Frage hatte das Diakonikum-Projekt versucht Antworten zu geben. Dass es sich nicht durchgesetzt hat, hängt nach m.M. mit der Vielzahl und der Schwerfälligkeit der Institutionen zusammen, die da gemeinsame Entschlüsse hätten fassen müssen.

Dass Grundausrichtung und Fachwissen zusammengehören, hat 1897 schon Friedrich Zimmer als Reformprogramm konzipiert und dann für seine „Diakonieschwestern“ des Zehlendorfer Verbandes praktisch umgesetzt. Bei den damals etablierten Diakonissenanstalten des Kaiserswerther Verbandes hatte er sich nicht durchsetzen können. Deren Leiter waren damals noch der Meinung, sie hätten eine Form für die weibliche Diakonie gefunden, die bis zum lieben Jüngsten Tag gültig bleibt. An ähnlichen Hindernissen mag das Diakonikum gescheitert sein. Ihm fehlte ein Friedrich Zimmer, der es exemplarisch hätte umsetzen müssen. Sowohl Leudesdorff als auch Philippi gingen andere Wege. Aber das Konzept des Diakons als Amt der Kirche muss in unseren evangelischen Kirchen dennoch neu gefunden werden. Wenn es die römischen Katholiken nach tausend Jahren Pause wieder gefunden haben, sollte es auch uns möglich sein, es so zu reformieren, dass es ekklesiologisch und fachlich stimmig ist.

Renate Zitt:

Der Diakonat, das Diakoniat bleibt ein Dauerbrenner. Herr Strohm, Diakoniewissenschaft und Bildung, Diakoniat, Versöhnung, was machen Sie daraus?

Theodor Strohm:

Nicht nur im Nachkriegsdeutschland wurde die Frage nach dem Diakonat und dem Amt der Diakone neu gestellt. Zu Beginn der 1960er Jahre wurde von verschiedenen Kirchen die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Weltrates der Kirchen dazu angeregt, die Frage des Diakonats zu untersuchen. 1964 konnten die ersten Ergebnisse zur weiteren Diskussion den Mitgliedskirchen des ökumenischen Rates vorgelegt werden. Einigkeit bestand unter den Teilnehmern der von Lukas Vischer sachkundig geleiteten ökumenischen Studiengruppe, dass der Diakonat in allen Traditionen schwerwiegende Verkürzungen erfahren habe und der Erneuerung bedürfe. Einigkeit bestand ebenfalls darin, dass in der biblischen Überlieferung keine ins einzelne gehende Ordnung der Gemeinden vorgezeichnet ist, wohl aber die Elemente deutlich erkennbar sind, die für die Wahrnehmung der Sendung der Kirche in der Welt verbindlich sind.

Dazu gehören u.a.: Der Diakonat ist ein Amt eigener Prägung. Die Diakone haben eine besondere Funktion im Leibe Christi zu erfüllen. Das Amt darf nicht von anderen Ämtern isoliert werden. So wie alle Ämter ihrem Wesen nach *diakonia* sind, nimmt auch der Diakonat an den Funktionen im Leib Christi, wie Verkündigung, Leitung, etc. teil.

Der enge Zusammenhang von Gottesdienst und Dienst am Nächsten soll wiederhergestellt werden. Spezifisches Kennzeichen des Diakonats ist, dass der Dienst am Nächsten sowohl in der Gemeinde als auch darüber hinaus „auf die ganze Welt bezogen“ ist. Die Gemeinschaft mit der ganzen Kirche in der gesamten Menschheit mit all ihren Nöten ist bei der geistlichen Bestimmung und Organisation des Diakonats besonders hervorzuheben.

Mit diesen Leitgesichtspunkten hat die ökumenische Bewegung den Weg vorgezeichnet, auf dem die Bemühungen um Verständigung, Innovation und Reform im Diskurs der Kirchen nach innen und im zwischenkirchlichen Bereich fortgesetzt werden konnten. Ich habe dies in meiner einleitenden Studie zu unserem Band 7 der Diakoniewissenschaftlichen Studien 1996 „Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe“ weiter ausgeführt.⁵

Wir müssen uns klarmachen, dass etwa bei Luther, und er hat Deutschland und die deutsche Diakonie ja doch nachhaltig geprägt, Diakonie jedermanns Amt war. D.h., jeder Christ ist eigentlich Diakon oder Diakonin und zur Dia-

⁵ Vgl. Theodor Strohm, Erneuerung des Diakonats als ökumenische Aufgabe, wieder abgedruckt in: Theodor Strohm, Diakonie in der Perspektive der Verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II, hg. von Volker Herrmann (VDWI 16), Heidelberg 2003, 174 f.

konie verpflichtet. Das war für Luther vollkommen klar. Aber es gab als kirchliches Amt dann nur das Amt der Wortverkündigung, das Pfarramt. Und dadurch sind viele Probleme entstanden, die wir kennen. Das sind die „schwerwiegenden Verkürzungen“, die die reformatorischen Kirchen in Deutschland erfahren haben. Obgleich wir daran festhalten sollten, dass Diakonie jeder Manns und jeder Frau Amt ist und die entsprechende Zurüstung in den Gemeinden und übergemeindlich erfahren sollten, brauchen wir auch hauptberufliche Diakone und Diakoninnen, die einerseits Anleiter der freiwilligen sozialdiakonischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sein sollen, andererseits in der hochkomplexen Sozialarbeit der Gegenwart die Verbindung von Gemeinde- und Sozialarbeit halten und wiedergewinnen können. So könnte auch die Einbindung der Gemeinden in die sozialräumlichen diakonischen Netzwerkstrukturen gewährleistet werden.

Renate Zitt:

Herr Prof. Kaiser, von Berlin nach Heidelberg? Diakoniewissenschaft und Bildung. Welche Zukunftsperspektiven sehen Sie?

Jochen Christoph Kaiser:

Diese Frage ist natürlich sehr umfassend. Ich würde meinen, dass man aus der Geschichte zwar nicht in unmittelbarer Weise lernen kann, dass sich aber aus der Geschichte bestimmte Anregungen und Impulse für heute ergeben. Und diese Impulse laufen bei der Entwicklung der Diakoniewissenschaft zunächst darauf hinaus, dass wir über die theologischen Fakultäten und Fachhochschulen hinaus erkennen, dass Diakonie erst in einem langwierigen mühsamen Prozess zur eigenständigen Wissenschaft wurde, so wie andere (theologische) Disziplinen auch, z.B. die Sozialethik. Und diese Entwicklung zur Wissenschaft muss allgemein akzeptiert werden, auch in den theologischen Fakultäten, die zum Teil in ihren einzelnen Fächern so spezialisiert sind, dass es ihnen oft schwer fällt, mehr als nur ‚rhetorische‘ Gemeinsamkeiten mit dieser neuen Disziplin zu finden.

Im Augenblick scheint die Situation für die Herausbildung eines eigenständigen Faches ‚Diakoniewissenschaft‘ günstig. Das liegt u.a. daran, dass die theologischen Fakultäten und Kirchliche Hochschulen derzeit unter starkem Druck stehen, ihr Lehrangebot zu verbreitern. Dieser Zwang, neue Studiengänge zu entwickeln und auf dem ‚Markt‘ durchzusetzen, dürfte sich auch im Hinblick auf die Weiterentwicklung der Diakoniewissenschaft als heilsam erweisen. Das geschieht also nicht ganz freiwillig, wie ein Blick auf die aktuellen Entwicklungen etwa an der Kirchlichen Hochschule Bethel zeigt. Hier orien-

tiert man sich mittlerweile nicht länger am Idealbild einer voll ausgebauten theologischen Fakultät, sondern arbeitet nun am Leitbild eines diakoniewissenschaftlichen Aus- und Weiterbildungszentrums in interdisziplinärer Ausgestaltung.

Es wird künftig nicht um eine nur vordergründig interdisziplinäre, letztlich jedoch additiv bleibende Kooperation gehen, sondern gerade im Hinblick auf die Diakoniewissenschaft darum, diese von den wissenschaftlichen Inhalten her integrativ auszugestalten. Hier gibt es noch Defizite. Andererseits stößt jede Interdisziplinarität auch an ihre Grenzen. Man kann als Historiker nicht mit einem Arzt oder Betriebswirt jede historische Frage erschöpfend und ergebnisorientiert diskutieren, und das gilt auch umgekehrt.

Des weiteren kommt es in der Diakoniewissenschaft auf *Professionalität* an und darauf, dass diakoniewissenschaftliche Einrichtungen innerhalb der Universitäten allgemein anerkannt und zu einer festen Einrichtung werden. Deswegen war es zukunftsweisend, dass in Heidelberg 1954 ein Institut mit hauptamtlicher Leitung begründet wurde, und nicht lediglich ein An-Institut, das ein theologischer Hochschullehrer gleichsam ‚nebenbei‘ mit betreut.

Es zeichnet die Bedeutung und Kraft dieser Institutsgründung aus, dass sie sich richtungspolitisch von der eindimensionalen Fixierung (Universitätsrektor Edmund Schlink, Gründungsdirektor Krimm) auf das kirchliche Hilfswerk lösen konnte und heute *alle* Bereiche der einstigen Inneren Mission resp. Diakonie mit in den Blick nimmt.

Ich würde mir für dieses Institut wünschen, dass es sich in sachlicher wie personeller Weise auch in Zukunft produktiv weiterentwickelt und damit – wie schon bisher – eine Leitfunktion für andere, später institutionalisierte diakoniewissenschaftliche Hocheinschuleinrichtungen haben kann. Bekanntlich gibt es bisher nur nebenamtlich geleitete Institutionen dieser Art. Es ist aber wichtig, dass daneben eine zentrale Forschungsstelle existiert, die nicht allein praxisorientiert ist, sondern auch die Möglichkeit besitzt, *Grundsatzfragen* von Theologie, Diakonie und Gesellschaft unabhängig von ihrer unmittelbaren Verwertbarkeit in stärker praxisbezogenen diakoniewissenschaftlichen Studiengängen zu erörtern und empirisch zu erforschen.

In diesem Sinne ist es mein Wunsch für die nächsten 50 Jahre, dass dieses DWI in Heidelberg weiterhin in bewährter Weise lehrt und forscht und – ohne Exklusivanspruch gegenüber anderen Einrichtungen – deren Arbeit auf fundierter wissenschaftlicher Basis begleitet. Angesichts der Verdienste, die sich das DWI um die Entwicklung der Diakonie zur Wissenschaft in Theorie und Praxis seit 1954 erworben hat, erscheint dies nur als die konsequente Fortführung eines damals eingeschlagenen zukunftssträchtigen Weges.

CHRISTOPH KLEIN

Diakoniewissenschaftliches Denken auf der Grenze – Paul Philippi zwischen Sibiu/Siebenbürgen und Heidelberg

*„Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne
und nähme doch Schaden an dem, was sein Leben ausmacht“
Paul Philippi zum 80. Geburtstag*

Das siebenbürgische Sibiu/Hermannstadt und Heidelberg sind die beiden Zentren in Paul Philippi's Leben. In der Perspektive aus Hermannstadt lässt sich sagen: Paul Philippi ist inzwischen wieder „ein Unsriger“ geworden, nach über 40 Jahren Abwesenheit von seiner Heimat, in die das Studium und seine theologische und diakoniewissenschaftliche Laufbahn fällt, die ihren Schwerpunkt innerhalb der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg und ihres Diakoniewissenschaftlichen Institutes hatte. Darum freuen wir uns hier in Hermannstadt über die Ehrung, die ihm in Heidelberg zuteil wird,¹ an dem Ort, wo er „ein halbes Leben“, bis zu seiner Emeritierung gedient, seine Familie gegründet und die entscheidenden Jahre seines Lebens zugebracht hat.

Schon aus dieser einleitenden Feststellung, die ein aus Hermannstadt stammender Gratulant dem freundlichen Leser der folgenden Zeilen voranstellen muss, wird ersichtlich, dass die 80 Jahre des Lebens von Paul Philippi etwas Ungewöhnliches darstellen. Während in den siebziger und achtziger Jahren des eben vergangenen Jahrhunderts die Deutschen aus Rumänien – einschließlich der Siebenbürger Sachsen – die angestammte Heimat in großer Zahl verlassen haben, ist er in das Land seiner Väter heimgekehrt. Dass Siebenbürger Sachsen nach ihrer Emeritierung oder als „Pensionisten“ diesen Weg zurückfinden, ist inzwischen nichts Ungewöhnliches mehr, wenn das allerdings auch bei fast allen anderen erst nach der Wende 1989 geschah. Das „Ungewöhnliche“ ist auch nicht unbedingt, dass er als in Deutschland emeritierter „Jungpensionist“ voll weiter machte, zuerst als Professor für Praktische Theologie und im Dienst seiner Kirche – und nach der Beseitigung der kommunistischen Dikta-

¹ Der Beitrag entstand für das vom Herausgeber des vorliegenden DWI-Infos initiierte „Grüßbuch“, eine Sammlung von Geburtstagsgrüßen und -glückwünschen, die Paul Philippi im Rahmen des diakoniewissenschaftlichen Kolloquiums am 2. Dezember 2003 aus Anlass seines 80. Geburtstags (21. November 2003) überreicht wurde.

tur – zuerst nebenamtlich, später hauptamtlich und schließlich ehrenamtlich sich zunehmend politischen Aufgaben an der Gemeinschaft der Deutschen in Rumänien zuwendete. In diesem kleinen Beitrag zu seinem 80. Geburtstag will ich versuchen, dieses Ungewöhnliche verständlich zu machen, so wie es sich aus meiner Sicht zeigt.

Paul Philippi versteht am besten, wer um die Wahrheit der drei Beobachtungen weiß, die immer schon, aber jetzt – nach der bedrohlichen Schrumpfung unserer Gemeinschaft – umso deutlicher artikuliert werden und die ich in zahlreichen Begegnungen und Gesprächen mit Siebenbürger Sachsen, aber auch in nicht wenigen Selbstbekenntnissen von Deutschen aus Rumänien überhaupt bestätigt gefunden habe:

1. Kaum eine Heimat prägt einen Menschen so stark, wie es in Siebenbürgen geschieht. 2. Ein Siebenbürger Sachse kommt nie von seiner Heimat los: Er wird – wo immer er sich befindet – sich mit ihr beschäftigen, und sei es nur im Innersten seines Herzens oder in seinen Träumen. 3. In fast allen Fällen wird er, wo er nur kann, etwas für seine Heimat tun und ihr in irgend einer Weise dienen wollen.

Dass diese drei Dinge bei Paul Philippi so eindeutig und folgerichtig zutreffen, nicht nur eines davon – etwa das Dritte –, dass sie also in einem großen, ja höheren Zusammenhang stehen und ein Ganzes sind, macht die Persönlichkeit von Paul Philippi und das „Ungewöhnliche“ seines Lebens aus. Es ist das Konzept eines Lebens, das sich konsequent selber treu geblieben ist, im Sinne jenes „Urwortes“ von Goethe:

„Nach dem Gesetz, wonach du angetreten
– So musst du sein, dir kannst du nicht entfliehen.
So sagten schon Sibyllen, so Propheten
Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.“

Das soll im Folgenden anhand kurzer Ausführungen zu den erwähnten Themen erläutert werden.

1. Die starke Prägung durch die siebenbürgische Erde und die sächsische Welt, durch das Leben auf dem Dorf anlässlich von Ferientaufhalten, wo seine Vorfahren Pfarrer waren, und in der Stadt, wo er seine Ausbildung bis zum Abitur erhielt, ist unverkennbar in allem, was Paul Philippi denkt und schreibt. Es ist in seiner Theologie und seinen vor allem historisch ausgerichteten Arbeiten über die Siebenbürger Sachsen gleichermaßen zu erkennen. Er hat schon in seinen ersten theologischen Werken die Gemeinden seiner Heimatkirche als den „eigentlichen Lehrmeister“ seines Denkens und Arbei-

tens bezeichnet. „Die Kirchengemeinde als Lebensform“² bringt gleichzeitig seine Sicht der engen Verbindung zwischen „Christengemeinde“ und „Bürgergemeinde“ zum Ausdruck. Dazu gehört vor allem das Besondere, das „Anderere“ (Adolf Meschendorfer) dieser Lebensform, das immer schon – in erster Linie den Besuchern aus dem Ausland – aufgefallen ist. Paul Philippi hat, was früher nur als „Brauchtum“ angesehen und behandelt wurde, mit den geschärften Augen des lutherischen Theologen als „Para-Liturgie“ neu zu sehen gelehrt. Er hat damit die Bedeutung der horizontalen Dimension des Abendmahls entwickelt und – im Anschluss an seinen Lehrer Werner Elert – bereits in seiner Dissertation sich bemüht, dies vor allem biblisch nachzuweisen.³ Er hat ebenso die „zwischenmenschlichen Querverbindungen“ im Verständnis des Gottesdienstes und in der „Sozialgestalt der Kirche“ nachgezeichnet und das Konzept einer „diakonisch integrierten Ekklesiologie“ und einer „christozentrischen Diakonie“⁴ entwickelt. Die ausführliche Beschäftigung mit „Diaconica“-Fragen⁵ ist von dieser siebenbürgisch-sächsischen Prägung seines Lebens und Denkens zu verstehen. Ja, dass sein „Hauptfach“ die Diakonie wurde und dass er federführend zum Aufbau des Diakonischen Instituts in Heidelberg beigetragen hat, ist diesem Umstand zu verdanken.

2. Doch nicht nur durch die Prägung in seinem theologischen Denken ist Paul Philippi mit seiner Heimat verbunden. Von ihr kommt man nicht los – das war die zweite These –, und mit ihr muss man sich beschäftigen. Der Umgang mit dieser Tatsache sieht bei den Siebenbürger Sachsen in Deutschland sehr unterschiedlich aus. Dabei handelte es sich lange Zeit vor allem um die Grundfrage, wie man sich zur Auswanderung zu stellen habe: „Bleiben oder Gehen?“ Als Historiker – er hat neben Theologie auch Geschichte und Deutsch studiert – wurde diese Frage bei Paul Philippi eindeutig mit „Bleiben“ beantwortet. Er vertrat diese These, über die es unter den nach Deutschland ausgewanderten Siebenbürger Sachsen Meinungsverschiedenheiten und Kontroversen gab – wie er in einer Dankesrede bei der Verleihung des Bundesverdienstkreuzes sagte – im Sinne der in der demokratisch ausgerichteten Bundesrepublik erlernten Streitkultur. Paul Philippi hat sich mit ihr nicht nur im Innersten seines Herzens und noch weniger nur in Träumen beschäftigt, sondern

² Paul Philippi, *Die Kirchengemeinde als Lebensform*, München 1959.

³ Paul Philippi, *Abendmahlsfeier und Wirklichkeit der Gemeinde*, Berlin 1960.

⁴ Paul Philippi, *Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf*, Stuttgart 1963, 21975.

⁵ Paul Philippi, *Diaconica. Über die soziale Dimension kirchlicher Verantwortung*, hg. v. Jürgen Albert, Neukirchen-Vluyn 1984, 21989.

in Debatten als Geschichtsforscher, als Mitbegründer des „Arbeitskreises für Siebenbürgische Landeskunde“ und als ein bedeutender Vertreter einer neuen Generation von Historikern der Siebenbürger Sachsen, die die große Tradition unserer Geschichtswissenschaftler, die ebenfalls fast ausnahmslos Theologen waren, aufgenommen und weitergeführt haben. Aufzuzeigen, dass man über Georg Daniel und Friedrich Teutsch in seiner Geschichtsbetrachtung hinausgehen könne, war für den jungen Historiker ein entscheidendes Anliegen geworden, das er als Herausgeber der wichtigsten Veröffentlichungen des Arbeitskreises der Siebenbürger Sachsen, des „Siebenbürgischen Archivs“, der „Studia Transsylvanica“ und der „Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens“ verfolgte. Er ist zu dem besten Kenner unserer Vergangenheit seiner Generation geworden und hat als solcher Anerkennung gefunden, auch wenn manche seiner Thesen – etwa über das „Deutschtum“ der Siebenbürger Sachsen – umstritten blieben.

3. Der Wunsch, seiner Heimat zu dienen, etwas für sie zu tun, fand seinen Höhepunkt 1983 in der Rückkehr nach Siebenbürgen, zusammen mit seiner Frau Irmele Philippi, verbunden mit der Bereitschaft, seine Familie, die damals teilweise noch unversorgten Kinder, zurückzulassen. Wurde er bei seinem 60. Geburtstag 1983 als „grenzüberschreitender Diakoniker“ verstanden⁶ und bezeichnete man ihn noch bei seinem 70. Geburtstag in einer Rede – mit Paul Tillich – als Mann „auf der Grenze“, so war er nun in Rumänien eher „eingegrenzt“, wenn auch – gleichzeitig weiterhin als deutscher Staatsbürger – nur bis zu einem gewissen Grad – und das bis 1989. Freilich ist ihm das Denken „auf der Grenze“ als eigentlich fruchtbarer Ort der Erkenntnis⁷ damals und in seiner zukünftigen Arbeit zustatten gekommen. Mit seiner Entscheidung für Siebenbürgen hatte er ein „Zeichen gesetzt“, das für die Evangelische Theologische Fakultät in Hermannstadt und seine Kirche wichtig war. Sein Wirken hier war ein großer Gewinn, weil sein systematisches Denken, seine historischen Kenntnisse und seine praktisch-theologischen Erfahrungen prägend auf die zukünftigen Pfarrer wirkten und das theologische Denken in der Kirche überhaupt nachhaltig befruchteten. Auf allen diesen Gebieten hat er Maßstäbe gesetzt. Seine Prägung durch die siebenbürgische Tradition, in der Christengemeinde und Bürgergemeinde zwar auseinandergehalten wurden, aber aus den

⁶ Vgl. den Titel zur Festschrift zum 60. Geburtstag: Theodor Schober/Herbert Krimm/Herbert Möckel (Hg.), Grenzüberschreitende Diakonie. Paul Philippi zum 60. Geburtstag, Stuttgart 1984; vgl. auch Ein Grenzgänger. Paul Philippi zum 65. Geburtstag, hg. vom Diakonischen Werk der EKD, Stuttgart 1988.

⁷ Paul Tillich, Auf der Grenze, München/Hamburg 1962, 9.

gleichen Menschen bestanden, machte es ihm möglich, nach der Wende auch politische Verantwortung in dem neu gegründeten „Demokratischen Forum der Deutschen in Rumänien“ zu übernehmen. Bald wurde er dessen Vorsitzender und später Ehrenvorsitzender dieses Instruments der politischen Vertretung der Siebenbürger Sachsen, das keine Partei ist, aber mit ähnlichen Rechten wie diese im neuen Rumänien nach 1989 ausgestattet wurde.

So konnte er auch nach seiner Emeritierung als theologischer Lehrer in Hermannstadt weiter Vorträge vor Pfarrern und Studenten halten, ebenso in den Gemeinden quer durch die Landeskirche Predigtamt übernehmen und gleichzeitig die Deutschen in Rumänien vertreten. Wobei diese Aufgabe gemäß altbewährter sächsischer Tradition zwischen Kirche und Forum nach Tätigkeitsbereichen aufgeteilt wurde: und zwar in solche, die eher der Kirche zustehen (wie die Diakonie und Erhaltung des Kulturerbes, selbstverständlich neben dem geistlichen und seelsorgerlichen Dienst), und in solche, für die das Forum (vor allem in Schule und Wirtschaft) zuständig ist. Repräsentation wird von beiden wahrgenommen – ebenfalls gemäß dieser Tradition – und ist damit zugleich Ausdruck eines gemeinsamen Zieles, zukunftsweisende Aufgaben zusammen wahrzunehmen.

Bereits 1975 hatte Paul Philippi eine Meditation über das Wort aus Matthäus 16,26 veröffentlicht: „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an dem, was sein Leben ausmacht“.⁸ Dort stellt er die Frage: „Was müsste, was könnte verändert werden, damit die Substanz erhalten bleibe, die ‚das Leben ausmacht‘ – und was müsste erhalten bleiben, damit die Substanz nicht geändert wird? [...] Wo wollen und können wir unser Leben noch auf eine gemeinsame, siebenbürgisch-sächsische Substanz beziehen [...] Wo lässt sich unter den veränderten Verhältnissen – verändert daheim und verändert in der Bundesrepublik – festhalten, was unser Leben ausmacht?“⁹

Mit diesen Gedanken über die „Substanz“ unseres Lebens und unserer Aufgaben an den Siebenbürger Sachsen könnte man auch die Substanz, das Wesentliche der Lebensarbeit von Paul Philippi umschreiben: zwischen Veränderung angesichts des Neuen und Festhalten am Alten, Bleibenden und Unaufgebbar den rechten Weg zu suchen, und zwar in den Bereichen, in denen er tätig war und ist: in Theologie, Kirche und Politik, aber auch im Umgang mit der Ökumene und der rumänischen Gesellschaft. Und das angesichts der

⁸ In: Gerhard Möckel (Hg.), *Siebenbürgisch-sächsische Geschichte in ihrem neunten Jahrhundert*. Gespräch in der Zerstreuung, München 1977, 8-10.

⁹ A.a.O., 10.

Herausforderungen, die das heutige Leben in diesem Land, aber auch sonst in der Welt für uns alle darstellt. Ich wünsche dem Jubilar, nicht nur in meinem eigenen Namen, sondern auch im Namen unserer Evangelischen Kirche A.B. in Rumänien, Gott möge ihm Gesundheit und Kraft, aber vor allem Glaube, Liebe und Hoffnung schenken, diesem Ziel seines Lebens auch weiter nachzustreben. Denn: „Was hülfte es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an dem, was sein Leben ausmacht?“

THEODOR STROHM

Rückblick auf 15 Jahre Arbeit im Diakoniewissenschaftlichen Institut¹

1. Es ist für das Diakoniewissenschaftliche Institut kennzeichnend, dass der Leiter des Instituts ganz persönlich die Akzente für die Arbeit setzen darf und muss, die seiner eigenen Erfahrung und wissenschaftlichen Kompetenz entsprechen. Ich darf es mir deshalb leisten, ein paar ganz persönliche Erfahrungen kurz zu erwähnen. Ich gehöre zu jener vaterlosen und auch mittellosen Generation, die zwar noch von der Katastrophe des Zweiten Weltkriegs geprägt, aber nicht geschädigt wurde. Ich konnte deshalb die Nachkriegszeit wie ein weitgeöffnetes Tor erfahren, durch das sich eine neue Welt für eine lebendige Gemeinde, für eine innovative Gestaltung von Kirche, Gesellschaft und Politik eröffnete. Daran gestaltend mitzuwirken, war von Anfang an mein Ziel. Niemand konnte und wollte mich daran hindern, das zu studieren, was ich für dieses zu erneuernde Dasein für wichtig erachtete. Das waren für mich neben der Theologie, die ich für die Gesamtreform der Lebensverhältnisse für unentbehrlich hielt, insbesondere Nationalökonomie, Soziologie und Sozialgeschichte. Für meine Generation war die Frage nach der Zukunft unablässig mit der Frage verbunden, wie es sein konnte, dass eine Nation mit ihrem idealistischen Erbe und ihren bemerkenswerten kulturellen Leistungen beziehungsweise mit ihrer protestantisch geprägten Kultur pervertieren und zu den schlimmsten Verbrechen befähigt werden konnte. Helmut Plessners Versuche zur Aufarbeitung dieser Frage begleiteten mich schon in meiner Schülerzeit. Helmut Plessner konnte ich während meiner Züricher Zeit noch als Nachbarn persönlich kennenlernen.

Die Öffnung der Kirche gegenüber den Aufgaben der Gesellschaft in ihren Akademien, im Evangelischen Studienwerk Villigst, in der Evangelischen Studiengemeinschaft, mit der ich schon während meiner Studienzeit in Kontakt treten durfte, in ihren Kammern und in ihrer Sozial- und Entwicklungs-

¹ Bei dem Beitrag handelt es sich um die geringfügig gekürzte und um Anmerkungen ergänzte Fassung des Vortrags bei der Übergabe der Institutsleitung von Theodor Strohm an Heinz Schmidt am 30. April 2001. Die Erstveröffentlichung erfolgte in: Volker Herrmann/Bettina Rost (Hg.), Diakoniewissenschaftliche Perspektiven (DWI-Info 34), Heidelberg 2001, 48-52.

arbeit bot für mich den Rahmen, in dem ich mich entfalten konnte. Ich konnte sogar meinen Vikarsvater, nämlich Harald Poelchau, den Seelsorger der Männer des 20. Juli, selbst wählen. Bis kurz vor der Habilitation und aufgrund des Themas der Habilitationsschrift „Die Ausformung des sozialen Rechtsstaats in der protestantischen Überlieferung“ konnte ich mich entscheiden, eher in den Sozial- oder politischen Wissenschaften oder in der Theologie meine Zukunft zu gestalten. Durch meine väterlichen Freunde Heinz-Dietrich Wendland, Ernst Wolf, Dietrich Goldschmidt und Heinz Eduard Tödt geprägt und beraten, wählte ich den Weg in die Theologie, genauer: in das weite Feld christlicher Sozialethik oder, wie man es in Münster nennt, „Christlicher Gesellschaftswissenschaften“.

Zu der großartigen Freiheit gehörte es damals, auch Gelegenheit zur politischen Verantwortung zu erhalten. Nachdem ich in den zwei Jahren vor dem Berliner Mauerbau im Dienste des Verbandes Deutscher Studentenschaften (VDS) und des Gesamtdeutschen Ministeriums rund siebzig Seminare zur deutschen Frage abhalten durfte, hatte ich später Gelegenheit, dem Beraterkreis Willy Brandts anzugehören. Mein Platz aber war im sog. „vopolitischen Raum“. Ich wollte an der gesellschaftlichen Willensbildung durch sachliche, – den politischen Konsens vorbereitende – Arbeit mitwirken. Der Rat der EKD hat mir dazu in der Kammer der EKD für Soziale Ordnung die einmalige Gelegenheit gegeben. Diese Arbeit hat unendlich viel Mühe und Freude bereitet und bis heute die Zusammenarbeit mit Politikern und Wirtschaftsfachleuten aller Richtungen eröffnet. Übrigens habe ich die Teilung der Welt in ein östliches und westliches Lager als ein weder sachlich noch menschlich hinzunehmendes Übel betrachtet und habe mich frei von jeglicher Furcht – aber keineswegs naiv – als Grenzgänger betätigt, darin übrigens meinem väterlichen Freund in Berlin, Kurt Scharf, eng verbunden. Mir war bei alledem bewusst, wie sehr wir mit all unserem Engagement auf die weltüberwindende Kraft der Liebe Gottes angewiesen sind.

2. Wie Sie wissen, wurde 1927 an der Berliner Humboldt-Universität das Institut für „Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ von Reinhold Seeberg gegründet als Frucht der ökumenischen Weltkonferenz „Life and Work“ in Stockholm 1925, die maßgeblich von führenden Vertretern der Inneren Mission mit vorbereitet wurde. Es wurde aus ideologischen Gründen von den Nationalsozialisten 1938 wieder geschlossen. 1954 wurde es in Heidelberg durch die Initiative des Evangelischen Hilfswerkes in Stuttgart aufgrund eines Vertrags zwischen der EKD, der Universität Heidelberg und dem Kultusministerium in Stuttgart wiedergegründet. Meine beiden Vorgänger, Prof. Herbert Krimm, der aus dem Hilfswerk kam, und Prof. Paul Philippi, gaben dem

Institut theologisches Profil und verschafften ihm Anerkennung in Universität, Kirche und Diakonie.²

Als ich 1969/70 nach meiner Habilitation in Münster auf eine neu errichtete Wissenschaftliche Ratsstelle in Heidelberg berufen wurde, baten mich die Herren Tödt und Philippi, einen Aufbaustudiengang für „Sozialethik und Diakoniewissenschaft“ zu konzipieren. Das Konzept, das wir in veränderter Form sehr viel später in Heidelberg verwirklichen konnten, hat mich auch in meinen Jahren an der Kirchlichen Hochschule in Berlin und am Institut für Sozialethik in Zürich weiter beschäftigt. Als mir dann die Leitung des Diakoniewissenschaftlichen Instituts zum Sommersemester 1986 übertragen wurde, war es mein Anliegen – trotz aller Unterschiede – die Verbundenheit von Sozialethik und Diakoniewissenschaft zum Ausdruck zu bringen. Dies führte ganz selbstverständlich zu einer engen Zusammenarbeit mit unseren Heidelberger Ethikern Wolfgang Huber, Dietrich Ritschl, Jürgen Hübner und nicht zuletzt mit dem viel zu früh verstorbenen Leiter der FEST, dem Politikwissenschaftler Prof. Klaus von Schubert. Es ging uns um Horizonterweiterung und Vertiefung im Verständnis der Diakonie, weshalb ich auch die „*diakonia tes katalage*“, die „Diakonie der Versöhnung“ als die große heilsgeschichtliche Perspektive herauszustellen versuchte, in der die diakonische Arbeit der Christenheit ihren spezifischen Auftrag verstehen lernt.³ Die handlungsorientierte Welt und Menschen zugewandte Seite des christlichen Zeugnisses in der Welt habe ich stets als Diakonie, das heißt als christlichen Dienst am Menschen und der Schöpfung verstanden. Bei einem so weiten Verständnis von Diakonie kam es gleichzeitig auf die Differenzierung und Vertiefung dieser Perspektive an. Der Diakoniewissenschaft eröffnet sich hier ein großes Forschungsgebiet.

Dies ist der Grund, weshalb ich den – auf Luthers theologisches Weltverständnis zurückgehenden – Diakonatsbegriff von Johann Hinrich Wichern sinngemäß auch auf unsere Gegenwart bezogen habe. Luthers Konzept der drei Statusbeziehungen des Menschen, nämlich das Leben im *status ecclesiasticus*, im *status oeconomicus* und im *status politicus*, diene im übertragenen Sinn Wichern dazu, vom dreifachen Diakonat zu sprechen: Zunächst geht es ihm um eine

² Vgl. Theodor Strohm, Impulsgeber des diakonischen Wiederaufbaus. Die Diakoniewissenschaftler Herbert Krimm, Heinz Wagner und 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.

³ Vgl. Arnd Götzelmann/Volker Herrmann/Jürgen Stein (Hg.), Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung. Festschrift für Theodor Strohm [zum 65. Geburtstag], Stuttgart 1998.

elementare Diakonie, die zu üben ist im primären Lebenskreis und Umfeld der Familie und der Erwerbsarbeit; diese ist eine selbstverständliche Aufgabe jeder Person und befähigt zur Bildung von diakonischen Initiativen auf allen Ebenen. Starkes Gewicht legt er auf die gemeindebezogene Diakonie, die im „Einüben und Lernen“ des Glaubens nicht nur auf eine „brüderliche christliche Einigkeit“ hinzielt, sondern auf die Erneuerung der Welt gemäß ihrem geschöpflichen Sinn. Großen Wert legte Wichern – wie vor ihm Martin Luther – auf die gemeinwesenbezogene, politische Diakonie, die an den Ursachen von Not, Hunger, Krankheit ansetzt und ihre positive Aufgabe in der Bereitstellung, Sicherung und dynamischen Entwicklung von Lebensmöglichkeiten für die Angehörigen des eigenen Gemeinwesens und darüber hinaus für das Zusammenleben in der internationalen Gemeinschaft erhält.⁴

Mit dieser Bezugnahme auf Luther und Wichern befinde ich mich auch in Einklang mit den Intentionen der Ökumenischen Bewegung im bereits erwähnten Stockholm-Prozess, die bei der Gründung des Ökumenischen Rats in Amsterdam 1948 die Zielvorstellung der „*responsible society*“ propagierte.⁵ Übrigens gehört zu den Sternstunden meiner Münsteraner Assistentenzeit bei Heinz-Dietrich Wendland eine Disputation Mitte der 60er Jahre hier in Heidelberg über die Frage, ob es zulässig ist, von „gesellschaftlicher“ und „politischer“ Diakonie zu sprechen, wie es Wendland tat, oder den Begriff „Diakonie“ für den binnengemeindlichen geordneten Liebesdienst vorzubehalten, wie es Herbert Krimm und Paul Philippi damals postulierten. Ich danke meinen Vorgängern Krimm und Philippi, dass wir uns auch während meiner späteren Heidelberger Zeit im *mutuum colloquium* über diese wichtigen Grundfragen nicht nur gegenseitig verstehen konnten. Vielmehr konnte ich sie zu einer intensiven wissenschaftlichen Zusammenarbeit einladen, als wir im Auftrag des Lutherischen Weltbundes gemeinsam mit den lutherischen Kirchen in Ost und West noch vor der Wende Beiträge zur Entwicklung und Klärung einer „Theologie der Diakonie“ erarbeiteten. Die Ergebnisse konnten wir der Vollversammlung

⁴ Vgl. Theodor Strohm, Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche, hg. v. Klaus Müller/Gerhard K. Schäfer (VDWI 6), Heidelberg 1993.

⁵ Vgl. 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.

des Lutherischen Weltbundes in Curitiba 1990 vorlegen und publizieren.⁶ An diesem Projekt wirkte auch der damalige Präsident des Diakonischen Werks der EKD, Pfarrer Karl-Heinz Neukamm, intensiv mit.

3. Die Treue zur christlichen Überlieferung veranlassten meine Mitarbeiter und mich, die gesamtbiblischen Grundlagen christlicher Diakonie Alten und Neuen Testaments immer besser verstehen zu wollen. Hier ist es an der Zeit, unseren alt- und neutestamentlichen Kollegen, nicht nur in Heidelberg, dafür zu danken, dass sie uns in wachsendem Maße dabei unterstützt haben. Ohne ihre kreativen exegetischen Bemühungen wären unsere Beiträge zur Überwindung der Legitimationskrise des helfenden Handelns im Zeichen zunehmender Professionalisierung und Systembildung oberflächlich ausgefallen.⁷ Gleiches gilt auch für die Aufarbeitung der geschichtlichen Dimensionen christlicher Liebestätigkeit, die seit Gerhard Uhlhorns epochemachenden Gesamtüberblick zur Pflichtaufgabe unserer Disziplin geworden ist. Obwohl viele Einzelurteile Gerhard Uhlhorns, wie zum Beispiel die Feststellung, „die Welt vor Christus war eine Welt ohne Liebe“, sich heute nicht mehr aufrecht erhalten lassen, und da es heute unmöglich ist, Uhlhorns Werk aus dem Ende des 19. Jahrhunderts neu zu schreiben, war es unser Bemühen, in exemplarischen Einzelstudien das Werk fortzuschreiben. Dem dienten unsere Studienbücher zur „Diakonie im Deutschen Kaiserreich“ und zur „Diakonie im ‚Dritten Reich‘“.⁸ Ein Forschungsprojekt zur Neuordnung der öffentlichen Wohlfahrtspflege im 16. Jahrhundert und zur Entstehung des „Europäischen Sozialmodells“ mit grundlegend neuen Erkenntnissen steht noch vor seinem Abschluss.⁹ Ohne die intensive Zusammenarbeit mit unseren Kollegen aus der

⁶ Vgl. Paul Philippi/Theodor Strohm (Hg.), *Theologie der Diakonie. Lernprozesse im Spannungsfeld von lutherischer Überlieferung und gesellschaftlich-politischen Umbrüchen* (VDWI 1), Heidelberg 1989.

⁷ Vgl. Gerhard K. Schäfer/Theodor Strohm (Hg.), *Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag* (VDWI 2), Heidelberg 1990, ³1998; Klaus Müller, *Diakonie im Dialog mit dem Judentum. Eine Studie zu den Grundlagen sozialer Verantwortung im jüdisch-christlichen Gespräch* (VDWI 11), Heidelberg 1999.

⁸ Vgl. Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (Hg.), *Diakonie im „Dritten Reich“*. Neuere Ergebnisse zeitgeschichtlicher Forschung (VDWI 3), Heidelberg 1990; Diess. (Hg.), *Diakonie im Deutschen Kaiserreich (1871-1918). Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung* (VDWI 7), Heidelberg 1995.

⁹ Vgl. jetzt Theodor Strohm/Michael Klein (Hg.), *Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas*. Bd. 1: *Historische Studien und exemplarische Beiträge zur Sozialreform im 16. Jh.* (VDWI 22); Bd. 2: *Europäische Ordnungen zur Reform der Armenpflege im*

Kirchengeschichte, Adolf Martin Ritter, Gottfried Seebaß und insbesondere Jörg Thierfelder, wäre diese Arbeit an der geschichtlichen Aufarbeitung nicht möglich gewesen.

Mit Dankbarkeit können wir feststellen, dass immer wieder Forschungsprojekte des Instituts unter anderem vom Diakonischen Werk der EKD, von Diakonischen Werken einzelner Landeskirchen und von Fachverbänden gefördert wurden. Drei Beispiele will ich nennen: Große Bedeutung hat z.B. das von der Pfälzischen Kirche geförderte Modellprojekt zum „Evangelischen Kindergarten als Nachbarschaftszentrum“ erlangt, das zu einer Neuorientierung der Kindergartenarbeit in Deutschland beitragen konnte.¹⁰ Von der Europäischen Kommission wurde das Projekt „Behinderung und selbstbestimmtes Leben – das HELIOS-Programm der Europäischen Gemeinschaft“ unterstützt, in dem neue Aufgaben diakonisch-sozialer Arbeit in Europa vorgezeichnet wurden.¹¹ Das Institut konnte auf Grund dieser Forschungen sich auch aktiv in die Neuorientierung der Behindertengesetzgebung SGB IX einbringen, die gerade zum Abschluss gekommen ist. Als drittes Beispiel erwähne ich unsere Beteiligung an der empirischen Untersuchung „Kommunikationsverhalten und neue Medientechniken im Blick auf das Sozialverhalten Jugendlicher, insbesondere gefährdeter Jugendlicher“, die gemeinsam vom Berliner Senat und der Evangelischen Kirche von Berlin-Brandenburg finanziert und in verschiedenen Veröffentlichungen dargestellt wurde. Ich könnte so weiterfahren und müsste dann auch auf das Modellprojekt „Diakonisch-Soziales-Lernen in der Schule“ des Elisabeth-von-Thadden-Gymnasiums eingehen, das mittlerweile im Auftrag des Kultusministeriums landesweit an allen Schulen propagiert wird.¹²

4. Im Mittelpunkt unserer Arbeit standen das Schwerpunktstudium und das Diplomaufbaustudium, wobei die Verknüpfung mit der praktischen Arbeit in der Diakonie und Kirche zentraler Bestandteil unserer Ausbildung ist. Wenn ich hier im Plural spreche, so bedeutet das, dass die gesamte Arbeit des Instituts teamartig erledigt wurde. Es ist hier der Ort, allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern sowie den Lehrbeauftragten und freiwilligen Helfern meinen herzlichen Dank abzustatten. Wir freuen uns, dass wir inzwischen eine beachtliche Vielzahl von Abschlüssen in unserem Schwerpunkt- und in unserem Di-

16 Jh. (VDWI 23), Heidelberg 2004.

¹⁰ Vgl. Friedrich Schmidt/Arnd Götzelmann (Hg.), *Der evangelische Kindergarten als Nachbarschaftszentrum in der Gemeinde* (DWS 9), Heidelberg 1997.

¹¹ Vgl. DWS 4

¹² Vgl. jetzt Helmut Hanisch/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Bildung. Theorie und Empirie* (VDWI 21), Heidelberg 2004.

plomaufbaustudiengang erreicht haben und beobachten können, dass unsere AbsolventInnen in großer Zahl Verantwortung in den vielfältigen Arbeitsfeldern der Diakonie übernommen haben.¹³ Die Zusammenarbeit mit Nachwuchskräften aus unterschiedlichen Fachrichtungen, die zum Teil auch beachtliche Praxiserfahrung mitbringen, hat zu interessanten synergetischen Prozessen geführt und die Verbundenheit der Studierenden über ihre Examina hinaus mit dem Institut und untereinander veranlasst. Wir legten in intensiver Beratungsarbeit Wert darauf, die individuellen Fähigkeiten und thematischen Schwerpunkte so zu aktivieren, dass sie den größtmöglichen persönlichen und wissenschaftlichen Gewinn versprachen. So wurden von zahlreichen AbsolventInnen echte wissenschaftliche Beiträge geleistet, die wir zum Teil selbst publizierten oder zur Publikation vermitteln konnten. Über vierzig Buchveröffentlichungen liegen inzwischen vor. Darüber hinaus haben alle Diplom- und Abschlussarbeiten eine Signatur und werden, da sie auch im Internet verzeichnet sind, sehr häufig ausgeliehen oder kopiert. Hier ist es an der Zeit, unserem Freund und Förderer, dem Direktor der Heidelberger Stadtmission, Pfarrer Hans Kratzert, unseren Dank abzustatten. Er hat uns das lokale Praxisfeld im Heidelberger Raum erschlossen und uns obendrein durch die Einrichtung der Hans-Kratzert-Stiftung einen Fond für Studierende aus Osteuropa bereitgestellt.

5. Ende der 1980er Jahre wurde immer deutlicher, dass Diakonie im Zeichen der Versöhnung es als ihren genuinen Auftrag anzusehen hat, nicht nur den Dialog zwischen den Konfessionen über ihr Verständnis und ihre Erfahrungen von christlichem Dienst in der Welt zu fördern, sondern auch Prozesse der Solidarität, das heißt konkreter Hilfe anzuregen und zu begleiten. Deshalb haben wir in Kooperation mit dem Diakonischen Werk Schleswig Holstein und der Ev.-luth. Kirche in Finnland bereits vor der großen Wende 1989 die sogenannte „Diakonie-Ostsee-Konferenz“ gegründet. Hier ging es um ganz konkrete Hilfe der west-nordwestlichen Ostsee-Anrainerländer für die östlichen, das heißt Russland, die baltischen Staaten und Polen. Daraus sind inzwischen intensive wechselseitige Austauschprogramme entstanden, die nicht

¹³ Vgl. Diakoniewissenschaftliche Diplomarbeiten am DWI, zusammengestellt von Volker Herrmann, unter <http://www.dwi.uni-hd.de/archiv/diplom-themen.html>; Diakoniewissenschaftliche Abschlussarbeiten am DWI, zusammengestellt von Volker Herrmann unter Mitarbeit von Tanja Raack unter <http://www.dwi.uni-hd.de/archiv/abschlussarbeiten-themen.htm>; Dissertationen und Habilitationsschriften am DWI, zusammengestellt von Volker Herrmann, siehe: <http://www.dwi.uni-hd.de/archiv/diss-habil-themen.html>

zuletzt auch das Verhältnis zu den orthodoxen Kirchen in dieser Region verbessern halfen. Damit wird das Thema der internationalen ökumenischen Zusammenarbeit, die uns viel Zeit gekostet und Ermutigung gebracht hat, angesprochen.

Durch die Arbeit an der in weitere europäische Sprachen übersetzten Denkschrift der Sozialkammer „Verantwortung für ein soziales Europa“ (1991) gründlich vorbereitet und von der Diakonischen Konferenz der EKD ausdrücklich beauftragt, konnten wir in Heidelberg in den folgenden Jahren einen intensiven Forschungsaustausch mit Experten aus allen europäischen Kirchen über das Diakoniewissenschaftliche Selbstverständnis und über die Herausforderungen für Caritas und Diakonie im künftigen Europa durchführen und auch sozialpolitische Experten aus Brüssel und europäische Regierungen mit einbeziehen. Die Ergebnisse publizierten wir in unserem 1997 erschienenen Band „Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch“.¹⁴

Zu den Sternstunden dieser wissenschaftlichen Konsultationen gehört z.B. die Begegnung zwischen dem führenden Theologen der Caritas Italiana, Monsignore Luciano Baronio, und unserem theologischen Freund an der Waldenserfakultät in Rom, Paolo Ricca, die uns ermutigten, den Dialog mit den Caritaswissenschaftlern in Freiburg, Passau und Linz zu intensivieren. Nicht minder konstruktiv verliefen die „*Dialogoi tes Katalages*“, die wir unter anderem mit unseren orthodoxen Freunden, Prof. Vitaly Antonik, dem Direktor des Department on Church Charity and Social Service im Moskauer Patriarchat, und Prof. Alexandros Papaderos, dem hervorragenden Diakoniewissenschaftler der griechisch-orthodoxen Kirche, führen konnten.

Last not least darf ich hier erwähnen, dass die Anstöße, die wir von Heidelberg aus geben durften, längst eigenständig weitergeführt werden. Nun sind wir unsererseits Partner u.a. der diakoniewissenschaftlichen Zentren in Lahti und Helsinki (Finnland), hervorgehoben seien Frau Kollegin Terttu Pojolainen und Herr Kollege Kai Henttonen. Eine intensive Zusammenarbeit verdanken wir inzwischen dem Direktor des „Institut for Diaconal and Social Studies“ an der Universität Uppsala, Prof. Anders Bäckström. Dasselbe gilt für die Kollegen am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Theologischen Fakultät Oslo, Trygve Wyller und Kai Ingolf Johannessen, sowie dem Kollegen Öyvind Foss, Prorektor der Universität Stavanger.

¹⁴ Theodor Strohm (Hg.), Diakonie in Europa. Ein internationaler und ökumenischer Forschungsaustausch (VDWI 8), Heidelberg 1997.

Als Herr Kollege Heinz Schmidt und ich Ende März 2002 am nordischen diakoniewissenschaftlichen Forschungskolloquium in Helsinki teilnahmen und unser Heidelberger Institut von unseren skandinavischen Freunden als „Mutter-Institut“ begrüßt wurde, erfüllte uns dies mit Freude und ein wenig Stolz. Die Zeit ist reif für eine sorgfältige Zwischenbilanz über den Ort und Auftrag der „Diakonie an der Wende zum neuen Jahrtausend“.¹⁵ Wir sind in Deutschland heute keineswegs mehr einsame Rufer in der Wüste. Vielmehr entstehen überall Lehrstühle mit diakoniewissenschaftlichen Akzentsetzungen. In der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie konstituierte sich vor kurzem eine Arbeitsgruppe unter dem Thema „Praktische Theologie und Diakoniewissenschaft“ die dazu beitragen wird, die Diakoniewissenschaft als selbstverständliches Arbeitsgebiet innerhalb der Praktischen Theologie auch an den deutschsprachigen Fakultäten zu etablieren.

In meinen Augen sollten wir den Stockholm-Prozess, den Nathan Söderblom 1925 in Gang gesetzt hat, konsequent weiterführen. D.h. die Christenheit hat allen Anlass, über das Bekenntnis zur „versöhnten Verschiedenheit“ hinaus neue Wege zur „versöhnten Kooperation“ zu eröffnen.

¹⁵ Diakonie an der Schwelle zum neuen Jahrtausend. Ökumenische Beiträge zur weltweiten und interdisziplinären Verständigung, hg. von Theodor Strohm in Zusammenarbeit mit Annette Leis, Susanne Koschmider, Iris Reuter, Volker Herrmann und der Forschungseinheit der Diakonie-Stiftung Lahti/Finnland (VDWI 12), Heidelberg 2000.

**4. Festakt zur 50-Jahr-Feier
des Diakoniewissenschaftlichen Instituts**

PETER HOMMELHOFF

**Feierliche Eröffnung
durch den Rektor der Ruprecht-Karls-Universität**

Im Namen der Ruprecht-Karls-Universität begrüße ich Sie zum 50-jährigen Jubiläum des Diakoniewissenschaftlichen Instituts herzlich in der Alten Aula.

Die Diakonie gehört als kirchliche Praxis ursprünglich zum Forschungsgebiet der Praktischen Theologie. Seit der Mitte des 19. Jahrhunderts hat sich die Diakonie zunächst in der Form freier Vereine, danach in vielfältigen Organisationsformen innerhalb und außerhalb der Kirchen verselbständigt. Außerdem hat sie eine große Zahl kooperativer Einrichtungen mit anderen freien und staatlichen Trägern geschaffen. Die Zahl der diakonischen Arbeitsplätze ist heute größer als die der Kirchen im Gebiet der EKD. Auf diesem Hintergrund war die Gründung des *Diakoniewissenschaftlichen Instituts* (DWI) 1954, der ein Vertrag zwischen den Kirchen der EKD, dem Diakonischen Werk der EKD und der Universität zu Grunde liegt, zwingend: Seit dieser Zeit hat dieses Institut seine Forschungsperspektive über das kirchlich-diakonische Handeln hinaus auf die ethische Reflexion der sozialen Ordnungen und des sozialen Handelns im Wirkungsbereich des Christentums unter den Bedingungen des Pluralismus erweitert und interreligiöse Fragen einbezogen. Vier Forschungsdimensionen wurden insbesondere ausgebaut:

1. Theologie und Praxis der Diakonie im Bezugsfeld sozialstaatlicher Entwicklungen und in den Handlungsfeldern der diakonisch-sozialen Arbeit.
2. Exemplarische Untersuchungen zu den biblischen Überlieferungen, zur frühen Kirche und zu außerbiblischen religiösen Traditionen. Dabei wurden die biblischen Grundlagen diakonisch-sozialen Handelns in ihre altorientalischen, jüdischen und hellenistischen Kontexte eingeordnet und neu gewichtet.
3. Die historische und zeitgeschichtliche Erschließung und Aufarbeitung der Diakonie im Kontext kirchlich-theologischer Überlieferung und gesellschaftlicher Entwicklungen im Blick auf die öffentliche und freie Wohlfahrtstätigkeit. Hier ging es besonders um die Beiträge der Diakonie zur Entwicklung sozialstaatlicher Ordnungen im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert.
4. Die diakonisch-soziale Verantwortung der Kirchen im europäischen Einigungsprozess und in der Ökumene sowie in der Förderung des interkonfessionellen und interreligiösen Dialogs. In dieser Dimension werden auch die

Entwicklungen der freien Wohlfahrtspflege im Rahmen des europäischen Einigungsprozesses in den verschiedenen Staaten verfolgt und kritisch begleitet.

Heute gestaltet das DWI ein eigenes Lehr- und Forschungsangebot für die gesamte Theologische Fakultät und für Studierende anderer Disziplinen. Daraus ergibt sich die Möglichkeit eines Schwerpunkt- oder eines Zusatzstudiums. Außerdem bietet das DWI einen Diplom-Ergänzungsstudiengang für Absolventen verschiedener Studiengänge, ein Nebenfachstudium im Rahmen des Magister artium, ein Weiterbildungsstudium für Religionslehrer an Berufsschulen und eine Weiterbildung für Leitungsverantwortliche in Zusammenarbeit mit der Diakonischen Akademie Deutschland sowie ein Promotionsstudium an. Zwei Masterstudiengänge im Weiterbildungsbereich sind in der Entwicklung. Der Masterstudiengang „Unternehmensführung im Wohlfahrtsbereich“ befindet sich bereits im Akkreditierungsverfahren. Ein Masterstudiengang „Diakoniewissenschaft“ soll in Kooperation mit den Evangelischen Fachhochschulen in Darmstadt, Ludwigsburg und Freiburg noch in diesem Jahr fertig gestellt werden.

Das Institut ist neben dem Caritaswissenschaftlichen Institut (Kath.-Theol. Fakultät Freiburg) das einzige seiner Art in Deutschland und daher in allen einschlägigen diakonischen und kirchlichen Leitungsgremien vertreten und in die sozialpolitische Ausgestaltung des Europäischen Einigungsprozesses einbezogen. Es kooperiert mit den entsprechenden Einrichtungen in anderen Universitäten Europas.

Die einschneidenden strukturellen Veränderungen, denen soziales Handeln heute unterliegt, haben das DWI zu einer Neukonzeption der Forschungsschwerpunkte veranlasst, in deren Rahmen auch die bisherigen Aktivitäten mit diesen Schwerpunkten fortgeführt werden sollen:

1. Diakonie und Gesellschaft, Sozialstruktur und Ökonomie
2. Diakonie und Bildung, ökumenisches und interreligiöses Lernen
3. Diakonie und Kirche, Seelsorge und diakonische Einrichtungen
4. Diakonie und Theologie, Ethik und Wissenschaften

Mit dieser zukunftsgerichteten Schwerpunktsetzung hat das Diakoniewissenschaftliche Institut die Voraussetzungen geschaffen, um sich nun auch innerhalb der Ruprecht-Karls-Universität über die Grenzen der Theologischen Fakultät hinaus vielfältig in Forschung und Lehre zu vernetzen. Ausgehend von der Erkenntnis, dass in den Mitgliedstaaten der Europäischen Union zwischen zehn und zwanzig Prozent des Bruttosozialprodukts in den einzelnen Mitgliedstaaten im tertiären Sektor erwirtschaftet werden, und weiter ausgehend von der Beobachtung, dass weder der EG-Vertrag noch die Regelwerke der Welthandelsunion den ausgeprägten Besonderheiten des tertiären Sektors

auch nur ansatzweise gerecht werden, liegen im Aktivitätsfeld des Diakoniewissenschaftlichen Instituts Querschnittsfragen und -probleme, die nach multidisziplinärer Aufbereitung, Durchdringung und Beantwortung in einer Art und Weise verlangen, wie sie nur eine Universität vom Zuschnitt der Ruprecht-Karls-Universität leisten kann. Auf diesem Feld ist die *universitas literarum scientiarumque* herausgefordert. Etabliert werden muss der Dialog zwischen Theologen, Politologen, Staats- und Wirtschaftswissenschaftlern, aber auch mit den nationalen und internationalen Wettbewerbs- und Handelsrechtlern. Die Komplexität dieses für die Wissenschaft ebenso wie für die Praxis ambitionierten Aktivitätsfeldes verbietet es, die Fragen diakonischer Betätigung bloß auf die modernen Fragen der Unternehmensführung hin zu öffnen; das auch, aber bei weitem nicht allein.

Mit solchen Perspektiven hat sich das Diakoniewissenschaftliche Institut der Ruprecht-Karls-Universität zum Geburtstag selbst das schönste Geschenk gemacht: Es ist für eine Vielzahl in dieser Universität und in benachbarten außeruniversitären Forschungseinrichtungen gepflegter und im Ausbau befindlicher Disziplinen ein hoch interessanter Netzwerkpartner geworden. Das Rektorat wird dem Diakoniewissenschaftlichen Institut gern bei der Vernetzung Hilfestellung leisten; den dafür Verantwortlichen wünsche ich Glück, Erfolg und Gottes Segen.

ULRICH FISCHER

Grußwort des Landesbischof der Evangelischen Kirchen von Baden

Einen Geburtstag mitfeiern zu dürfen, ist fast immer etwas Schönes, auch wenn mir dies beim Geburtstagsfest des Diakoniewissenschaftlichen Instituts nur in einem zeitlich begrenzten Rahmen möglich ist. 50. Geburtstage haben ihren ganz besonderen Reiz: Das Ungestüme der Jugendjahre ist überwunden, die Etablierung in einem verlässlichen Lebensrahmen ist abgeschlossen, die Reife des Alters beginnt segensreich zu wirken. (So bilden wir über 50jährigen uns das wenigstens ein!) Ganz herzlich gratuliere ich dem Diakoniewissenschaftlichen Institut zu seinem 50. Geburtstag und wünsche ihm noch viele Jahre eines fruchtbaren Wirkens unter Gottes Segen.

Wenn ich bei meinen Fahrten durch unsere Landeskirche auf Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter unserer Kirche oder selbständiger diakonischer Einrichtungen treffe, erfahre ich oft, dass sie am hiesigen Diakoniewissenschaftlichen Institut entscheidendes Rüstzeug für ihre Aufgaben in der Kirche und ihrer Diakonie mitbekommen haben. Und mir wird damit lebhaftig vor Augen geführt, wie durch das Studium an diesem Institut die diakonische Kompetenz unserer Kirche gesteigert wird. Dafür bin ich als Bischof einer Landeskirche besonders dankbar, denn eine diakonievergessene Kirche ist ein Unding. Von Anbeginn der Kirchengeschichte hat das Wort- und das Tatzeugnis der Kirche untrennbar zusammengehört. Was mit den Lippen bekannt wird, muss mit Taten der Liebe bezeugt werden. Martyria und Diakonia, Zeugnis und Dienst verweisen aufeinander und sind Grundfesten kirchlicher Arbeit. Durch die Diakonie bezeugt die Kirche ihren Glauben in Taten der Liebe. In einem unserer vor fünf Jahren verabschiedeten Leitsätze unserer Landeskirche haben wir dies so ausgedrückt: „Unser Glaube hat Hand und Fuß. Nah und fern helfen wir Menschen in Not, auch durch unsere diakonische Arbeit.“

Es beunruhigt mich, wenn die Diakonie nicht mehr als eine Lebensäußerung der Kirche angesehen wird, so als wäre das diakonische Handeln abzutrennen von der Kirche als einer geistlichen Größe. Was haben wir falsch gemacht, dass beides in unserer Kirche und in der öffentlichen Wahrnehmung so auseinanderfallen konnte? In den letzten Jahren war die diakonische Arbeit stark geprägt vom Hang zur Spezialisierung und Professionalisierung einzelner Arbeitsfelder. Dies hat dazu geführt, dass viele Gemeinden ihre diakonische Verantwortung an Spezialisten delegiert haben. Aber es darf um der Kirche

und ihres Auftrags willen keine Trennung zwischen Zeugnis und Dienst geben. Es darf die zum Glauben einladende Verkündigung nicht ausgespielt werden gegen das soziale, politische und prophetische Engagement der Kirche, der Gottesdienst nicht gegen die Diakonie. Vielmehr müssen diese Handlungsformen als komplementäre Gestaltungen der missionarischen Grunddimension von Kirche verstanden werden.

Der enge Zusammenhang von Wort- und Tatzeugnis wird aber nur erkennbar, wenn einerseits die Gemeinden ihre diakonischen Aufgaben als unverzichtbaren Teil ihres Auftrags in dieser Welt wahrnehmen und andererseits diakonische Einrichtungen für die geistliche Dimension ihrer Arbeit offen sind. Es gilt, die diakonische Kompetenz der Gemeinden neu zu stärken und die geistliche Qualität diakonischen Handelns wieder bewusst zu machen. Unsere Gemeinden müssen neu die diakonischen Aufgaben als dem Wesen des Evangeliums entsprechend begreifen lernen, umgekehrt müssen unsere diakonischen Einrichtungen geistlich-diakonisch profiliert sein. Gerade die Einheit von Diakonischem und Geistlichem ist das Spezifikum unserer kirchlichen Arbeit, sozusagen der Markenkern der Kirche.

Ich danke den Verantwortlichen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, dass sie solche Zusammenhänge allen an diesem Institut Studierenden immer wieder nahe bringen und damit einen wesentlichen Beitrag zur Bildung einer theologischen Identität der Diakonie und zur kirchlichen Verortung der Diakonie leisten.

JOHANNA LICHY

Grußwort des Sozialministeriums Baden-Württemberg

Wir feiern heute das 50-jährige Jubiläum des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Und wenn ich mir diese Institution so betrachte, kann ich nur sagen: Das Geburtstagskind kommt unglaublich jung, modern und dynamisch daher. Ich freue mich, zu diesem besonderen Ereignis persönlich gratulieren zu können. Gleichzeitig möchte ich Ihnen die besten Wünsche der Landesregierung überbringen und Ihnen auch im Namen von Herrn Staatsminister Dr. Palmer Dank, Respekt und Anerkennung für Ihre wichtige und zukunftsweisende Arbeit aussprechen.

Was unsere Hochschulen betrifft, kann man vielfach stolz zurückblicken auf eine in Jahrhunderten zu messende Geschichte. Aber gerade deswegen ist Ihr Institut ein Beispiel, wie lebendig sich akademische Einrichtungen fortentwickeln können. Wie auf dem Boden unserer Universitäten immer wieder neue Institute, neue Lehrstühle, den Erfordernissen einer sich dynamisch verändernden Gesellschaft und Welt Rechnung tragen können.

Die deutsche Sozialpädagogin Helga Schäferling hat erklärt: „Geburtstage sind Markierungspunkte auf dem Weg zwischen Vergangenheit und Zukunft.“ Mir scheint, das Festprogramm zum 50. Geburtstag spiegelt genau diese Doppelperspektive wider. Rückschau und Reflexion zukünftiger Entwicklungen vor dem Hintergrund der sozialpolitischen Veränderungsprozesse bestimmen das zweitägige Festprogramm.

Insgesamt sind Arbeit und Lehre des Diakoniewissenschaftlichen Instituts geprägt durch die Erforschung und Aufarbeitung der theologischen und geschichtlichen Grundlagen und Entwicklungen der Diakonie. Aber auch durch den Blick auf die Zukunft. Auf die gegenwärtigen und künftigen gesellschaftlichen und ökonomischen Veränderungsprozesse und deren Auswirkungen auf die weitere Entwicklung der Diakonie. Das Diakoniewissenschaftliche Institut kann auf eine alte christliche und ethische Basis aufbauen. Und ich meine, zu Recht wird in Ihren Schriften immer wieder auf die Grundwerte und Überzeugungen der geistigen Gründerväter wie Wichern und Bodelschwingh hingewiesen. Denn das Selbstverständnis und die Arbeit der Diakonie werden wohl bei aller Notwendigkeit zur Veränderung und Erneuerung stets auf der Theologie des Helfens basieren.

In der Arbeit des Diakoniewissenschaftlichen Instituts zeigt sich deutlich auch der Wille, sich den gesellschaftlichen, sozialen und ökonomischen Problemen zu stellen. Dabei werden Lösungsansätze erarbeitet und so die Diakonie ständig weiterentwickelt. Ihr enges Zusammenwirken mit den Human- und Sozialwissenschaften belegt dies. Der Wandel der Sozialstrukturen, die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit, die wirtschaftliche Rezession und die demographische Entwicklung stellen die Sozialpolitik und damit auch die freie Wohlfahrtspflege vor große gemeinsame Herausforderungen. Wir sitzen hier in einem Boot in der Verantwortung für die sozial Schwachen in unserer Gesellschaft.

Ich möchte Ihnen an dieser Stelle danken für die traditionell enge und gute Kooperation zwischen freier Wohlfahrtspflege und Sozialpolitik. Diese vertrauensvolle Zusammenarbeit und das Steuern in die gleiche Grundrichtung – auch bei gelegentlich unterschiedlichen Sichtweisen und Handlungsansätzen – hält unser Boot auf Kurs. Auch in stürmischen Zeiten.

Mit großem Interesse habe ich gelesen, dass das Diakoniewissenschaftliche Institut der Erweiterung und dem Zusammenwachsen Europas große Bedeutung beimisst. Durch internationale Kooperationen, europäische Netzwerke und gemeinsame Forschungsprojekte hat auch die Diakonie ihren Platz im europäischen Integrationsprozess. Dies ist weitsichtig, denn europäische Entscheidungen haben immer größeren Einfluss auf den sozialen Bereich. Das Sozialministerium befasst sich gerade mit der sozialen Daseinsvorsorge in Europa und der neuen Dienstleistungsrichtlinie, beides Bereiche, die sich auf die freie Wohlfahrtspflege auswirken können. Hier werde ich mich dafür einsetzen, dass die historisch gewachsene Partnerschaft zwischen Diakonie und Land weiterhin in der bewährten Form erfolgen kann.

„Wer in die Zukunft mitgenommen werden will, der muss sich bereits in der Gegenwart reisefertig machen.“ Ich denke, das Diakoniewissenschaftliche Institut ist nicht nur reisefertig, sondern längst in großer Mission unterwegs in die Zukunft.

Dem Institut wünsche ich weiterhin eine erfolgreiche Arbeit zum Wohl einer gerechten, sozial verantwortungsvollen und humanen Gesellschaft.

JÜRGEN GOHDE

Grußwort des Präsidenten des Diakonischen Werkes der EKD

Zum 50. Jubiläum bringe ich Ihnen die Wünsche des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland. Wollten wir ganz genau sein, dann müssten wir heute zunächst auf das Jahr 1927, und nicht auf das Jahr 1954 zurückblicken. Zählten wir die Gründung des von Reinhold Seeberg geleiteten „Instituts für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ in Berlin, des Vorgängerinstituts des heutigen Diakoniewissenschaftlichen Instituts, dazu, könnten wir ebenfalls einen herausragenden Geburtstag feiern, nämlich den 77.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut hat sich in Heidelberg während der fünf Jahrzehnte mit ganz unterschiedlichen Schwerpunkten einen sehr guten Namen erworben, sowohl in Deutschland als auch, – dass ist das besondere Verdienst von Prof. Theodor Strohm – bei den europäischen Nachbarn. Das Diakoniewissenschaftliche Institut ist ein Leuchtturm der Diakoniewissenschaft. Die Namen Herbert Krimm, Paul Phillippi, Theodor Strohm und Heinz Schmidt stehen zwar für unterschiedliche Akzente und Impulse, sie haben das Ansehen der Diakoniewissenschaft begründet oder ausgebaut. Wir sind stolz auf die besondere Verbindung mit dem Diakonischen Werk der EKD und den gliedkirchlichen Diakonischen Werken. Herzlichen Dank.

Ich wünsche dem Institut für die nächsten 50 Jahre, dass es die Frage nach der sozialen Verantwortung der Kirche und die gestaltenden Kräfte des Protestantismus einbringt in die universitäre Öffentlichkeit und zu kritischem Dialog ermutigt. Ein Beweis dafür ist die Tagung anlässlich des Jubiläums. Wir brauchen das Diakoniewissenschaftliche Institut als eine kritische Begleiterin unserer Arbeit, auch als Plattform und Netzwerk, um Herausforderungen in den Handlungsfeldern aufnehmen zu können sowie in der Mitarbeit an der Entwicklung einer Vision eines sozialen Europas. Die vorgelegten Studien und Tagungen sprechen für sich. Wir wünschen uns vom Diakoniewissenschaftlichen Institut auch weiterhin die Qualifizierung von Studierenden sowie darüber hinaus die Fort- und Weiterbildung, um Menschen für eine verantwortliche Arbeit in diakonischen Arbeitsfeldern zu befähigen. Wir stehen zu unserem Förderbeitrag.

Neben dem Schwerpunktstudium „Diakoniewissenschaft“ vermittelt der 1992 eröffnete Diplom-Aufbaustudiengang Diakoniewissenschaft eine Grund-

kompetenz für Studierende unterschiedlicher Fachrichtungen. Der eingeschlagene Weg zeigt bis heute, auch in der gelungenen Kooperation mit den Kursen „Management in sozialen Organisationen“ der Diakonischen Akademie Deutschland, dass effektive Verbundsysteme geschaffen werden konnten, in denen das Diakoniewissenschaftliche Institut seinen festen Ort hat. Wir erkennen im Bolognaprozess neue Gestaltungsspielräume. An vielen Orten wird über Bachelor- und Masterstudiengänge nachgedacht. Ich bin dankbar, dass Prof. Heinz Schmidt das vor zwei Jahren initiierte Netzwerk Diakoniewissenschaft mitträgt, das den fachlichen Austausch der diakoniewissenschaftlichen Lehrstühle an Theologischen Fakultäten fördert. Dieses Netzwerk ist auch im Blick auf die Qualitätsstandards der Anforderungen an Studienabschlüsse eine wichtige Arbeitsplattform.

Eine Diakoniewissenschaft, die sich den Herausforderungen der Zeit stellt und um der Menschen willen ihren Dienst tut, muss als „Unruhe“ wahrgenommen werden. Die Unruhe, daran hat Bischof Helmut Claß zur 25-Jahr-Feier des Instituts in seinem Vortrag über „Diakonie und die Zukunftsgestalt der Kirche“ erklärt, „ist in einer Uhr bekanntlich jenes kleine Teilchen, das dafür sorgt, dass sie in allen Lagen ihren Dienst tut.“¹

Ich wünsche Ihnen in Zukunft diese Unruhe bei Ihrer Arbeit unter dem Blickwinkel der Wahrnehmung der kirchlich-sozialen Verantwortung, an der Aufarbeitung der Geschichte der Diakonie, an exegetisch- und systematisch-theologischen Fragestellungen, die für die Diakoniewissenschaft relevant sind sowie an den Fragen, die zur Belebung und Weiterentwicklung der Gemeinde-diakonie beitragen.

Mit 50 gehört heute niemand weder zum alten Eisen noch sollte man sich auf seinen Lorbeeren ausruhen. Mein Wunsch für die nächsten Jahre, für die Mitarbeitenden sowie für die Menschen, die hier studieren: Bleiben Sie ein wenig unruhig, tragen Sie dazu bei, dass die Diakonie bei ihrer Sache bleibt.

¹ Helmut Claß, Diakonie und die Zukunftsgestalt der Kirche, in: Diakonische Antworten auf protestantische Grundfragen (Diakonie. Beiheft 3), Stuttgart 1979, 6-17: 8.

LORE VOGEL

Grußwort der Stadt Heidelberg

Zum 50-jährigen Bestehen des Diakoniewissenschaftlichen Institutes darf ich ihnen in Vertretung der Oberbürgermeisterin die Grüße und Glückwünsche der Stadt Heidelberg überbringen. Wir sind stolz darauf, das Diakoniewissenschaftliche Institut in unserer Stadt zu haben. Zumal eine derartige Einrichtung bislang einmalig in der Bundesrepublik existiert. Die bisherigen Leiter des Institutes, insbesondere die Herren Professoren Theodor Strohm und Heinz Schmidt, haben seit Jahren enge Beziehungen zur Stadt im besonderen mit Oberbürgermeister Reinhold Zundel und Oberbürgermeisterin Beate Weber aufgebaut und dadurch auch die sozialpolitische Arbeit Heidelbergs beeinflusst.

Die Kirchen sind aus ihrer jahrhundertalten christlichen Tradition die Vorreiter und Vordenker in der Diakonischen Verantwortung und den daraus hervorgegangenen Aktivitäten. Auch in Heidelberg längst bevor die öffentliche Fürsorge entstanden ist, haben die Kirchen Netzwerke sozialer Arbeit entwickelt. Zwei Beispiele möchte ich nennen: Durch die aktive Felizias von Graimberg wurde nach 1850 der Vincensius Verein zum Zwecke der Alten und Krankenpflege gegründet. Und auch der Begründer der Inneren Mission, Johann Hinrich Wichern, kam dreimal nach Heidelberg, um für das Anliegen der Diakonie zu werben. 1862 entstand die Heidelberger Stadtmission, welche vorbildliches für die Armen und Kranken geleistet hat und immer noch leistet.

Heute kommt es darauf an, durch ein gelungenes Zusammenwirken von öffentlicher Hand und den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege ein Optimum an sozialen Hilfen zu erzielen um ein gedeihliches Zusammenleben in der Stadt zu ermöglichen. Inzwischen haben wir mit den freien Trägern der Wohlfahrtsverbände ein Netzwerk von vielen Aktivitäten in allen Stadtteilen Heidelbergs geschaffen: Jugendzentren, Kindertagesstätten, Seniorenzentren, Altenpflegeeinrichtungen und Diakoniestation, um die wichtigsten zu nennen. Und in allen diesen Einrichtungen sind engagierte Menschen haupt- und ehrenamtlich zum Wohle unserer Bürger tätig.

Mit einer persönlichen Anmerkung möchte ich schließen: Ich finde es erstaunlich, dass diese wichtige diakonische Arbeit der Kirche erst so spät – also in der Neuzeit – eine wissenschaftliche Begleitung und Aufwertung durch das Diakoniewissenschaftliche Institut erfahren hat. Erfreulich ist allerdings, dass

sich das Diakoniewissenschaftliche Institut thematisch dem Zusammenwachsen Europas zuwendet und sich mit den sozialpolitischen Veränderungen auseinandersetzt und konzeptionell zukünftige Entwicklungen begleitet. Wir als Stadt erhoffen uns von dieser Arbeit Impulse und Denkanstöße für die Weiterentwicklung einer sozialen Stadtgesellschaft zu bekommen. Wir wünschen dem Diakoniewissenschaftlichen Institut und seinen Studenten und Mitarbeitern viel Erfolg und Freude bei ihrer Arbeit und alles Gute für die Zukunft.

Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

herausgegeben von VOLKER HERRMANN und HEINZ SCHMIDT

15: VOLKER HERRMANN,

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

Eine biographische Studie über den Begründer der Diakoniegeschichtsforschung, Heidelberg 2003, 583 S. Kart., ISBN 3-8253-1464-2.

16: THEODOR STROHM,

Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft.

Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II, hg. v. VOLKER HERRMANN, mit einem Geleitwort von HEINZ SCHMIDT, Heidelberg 2003, 392 S. Kart., ISBN 3-8253-1465-0.

17: **Diakonische Kirche.** Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. Festschrift für THEODOR STROHM zum 70. Geburtstag, hg. von ARND GÖTZELMANN, mit einem Geleitwort von JÜRGEN GOHDE, Heidelberg 2003, 386 S. Kart., ISBN 3-8253-1466-9.

18: **Diakonische Konturen.** Theologie in der Sozialen Arbeit, hg. von VOLKER HERRMANN/RAINER MERZ/HEINZ SCHMIDT, Heidelberg 2003, 352 S. Kart., ISBN 3-8253-1510-X.

19: MARTIN MICHEL/VOLKER HERRMANN, **Wichern-Konkordanz.** Konkordanz zu den Sämtlichen Werken I-VIII Johann Hinrich Wicherns, Heidelberg 2005, ca. 500 S., ISBN 3-8253-1511-8.

20: **Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Predigten,** hg. von VOLKER HERRMANN/GERHARD K. SCHÄFER, Heidelberg 2005, ca. 320 S., ISBN 3-8253-1512-6.

21: **Diakonische Bildung.** Theorie und Empirie, hg. von HELMUT HANISCH/HEINZ SCHMIDT, Heidelberg 2004, 220 S. Kart., ISBN 3-8253-1633-5.

22: **Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas. Bd. 1:** Historische Studien und exemplarische Beiträge zur Sozialreform im 16. Jh., hg. von THEODOR STROHM/MICHAEL KLEIN, Heidelberg 2004, 464 S. Kart., ISBN 3-8253-1660-2.

23: **Die Entstehung einer sozialen Ordnung Europas. Bd. 2:** Europäische Ordnungen zur Reform der Armenpflege, hg. von THEODOR STROHM/MICHAEL KLEIN, Heidelberg 2004, 352 S. Kart., ISBN 3-8253-1673-4.

24: **Seelsorge im Alter – Herausforderung für den Pflegealltag,** hg. von HEINZ SCHMIDT/SUSANNE KOBLER-VON KOMOROWSKI, Heidelberg 2005, ca. 300 S., ISBN 3-8253-5017-7.

50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut.
Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft

Das am 18. Februar 1954 gegründete Diakoniewissenschaftliche Institut beging am 21. und 22. Juli 2004 feierlich sein 50-jähriges Bestehen. Der vorliegende Band dokumentiert die Beiträge der Jubiläumstage. Der Untertitel „Ergebnisse und Aufgaben der Diakoniewissenschaft“ markiert die beiden Pole des Jubiläumsprogramms: „Das Diakoniewissenschaftliche Institut der Universität Heidelberg feiert Geburtstag. 50 Jahre lang hat es Studierende der Theologie und vieler anderer Fächer mit der Diakonie bekannt gemacht und sie für ihre Geschichte und Probleme sensibilisiert. Es hat Grundlegendes zur theologischen Identität der Diakonie beigetragen sowie Dokumentationen und Lösungsvorschläge für eine Reihe diakonischer Handlungsfelder erarbeitet. Das Zusammenwachsen Europas hat es zum Anlass genommen, seine internationalen Verbindungen auszubauen, und es hat diese Verbindungen für die Entwicklung einer europäischen diakonischen Programmatik genutzt. Angesichts beschleunigter sozialpolitischer Veränderungen und Umstrukturierungen im Wohlfahrtsbereich bietet das 50-jährige Jubiläum die Gelegenheit zur Rückschau und zu konzeptioneller Reflexion über die zukünftige Entwicklung.“ Das Festprogramm wurde beiden Perspektiven gerecht. Neben dem Rückblick auf die theologischen und geschichtlichen Grundlagen und auf die Zeitgeschichte des 20. Jahrhunderts stand die Zukunft von Diakonie und Diakoniewissenschaft.

ISBN 1612-0388

Buchrücken

Volker Herrmann (Hg.)

50 Jahre Diakoniewissenschaftliches Institut