

Brückenschlag

Beiträge zum Dialog zwischen Humanwissen-
schaften und Theologie

**Sammelband mit Aufsätzen, Gutachten und Vorträgen
von Horst Seibert**

EBV Evangelische Buchhilfe GmbH

Vellmar 1992

Redaktion: Gerhard A. Hoffmann

Umschlaggestaltung und Textfassung: Christian Seibert

Gesamtherstellung: PlagDruck, Druck & Verlag, schwalmstadt-Treysa

ISBN 3-910076-08-4

Vorwort des Herausgebers

Die vorliegende Veröffentlichung mit Aufsätzen, Gutachten und Vorträgen von Horst Seibert erfolgt zu einem markanten Zeitpunkt im Leben des hessischen Diakoniewissenschaftlers. 1992 feiert er seinen fünfzigsten Geburtstag, was für all jene, die ihn persönlich kennen und schätzen, Anlaß genug ist, sein Schaffen und sein Engagement in Kirche und Diakonie zu würdigen. Dies ist denn auch eine der Intentionen, die zu dieser Veröffentlichung führten. Zugleich soll aber auch dieser Anlaß genutzt werden, um ausgewählte Arbeiten des Diakoniewissenschaftlers einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Dies gilt insbesondere für verschiedene Vorträge und Aufsätze, die bislang noch nicht allgemein zugänglich waren und um deren Veröffentlichung von vielen Seiten gebeten wurde. Um darüber hinaus die Bandbreite des Schaffens Horst Seiberts verdeutlichen zu können, wurden auch einige bereits publizierte Arbeiten in diesen Sammelband aufgenommen. Daraus ergibt sich eine höchst interessante Mischung unterschiedlicher Fragestellungen und Themen, die in den letzten fünfzehn Jahren von ihm aufgegriffen und zur Sprache gebracht wurden. Die Auseinandersetzung damit ist teilweise zeitgebunden, teilweise perspektivisch.

Gerade hier zeigt sich ein Vorzug von Horst Seibert, der, wenn er aktuelle Fragen und Probleme aufgreift, sie sowohl in einen größeren historischen, geisteswissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Rahmen stellt als auch diakonische Praxis mitreflektiert und erst nach gründlicher Analyse Antworten sucht. Das, was ihn darüber hinaus als Diakoniewissenschaftler auszeichnet, ist sein Bemühen, theologische und humanwissenschaftliche Aussagen in einen lebendigen Dialog zu bringen. Es geht ihm dabei nicht um eine Form der Vermischung bzw. Verschmelzung, sondern durchaus um das Kenntlichmachen unterschiedlicher Ansätze und Denksysteme, aber gleichwohl um den Versuch, die Distanz zwischen Theologie und Humanwissenschaften zu vermindern. Der Theologe Horst Seibert hat nie in den Humanwissenschaften bloße „Hilfswissenschaften“ der Theologie gesehen, und er beschäftigte sich mit den Humanwissenschaften auch nicht zum Zwecke der Abgrenzung zur Theologie. Worum es ihm ging und bis heute geht, ist das in all seinen Arbeiten erkennbare Bemühen um das gegenseitige Verstehen und die Anerkennung der jeweils anderen Position und deren Erklärungsmuster.

Mit dem Titel „Brückenschlag“ für diesen Sammelband sollte dies gerade hervorgehoben werden. Anknüpfungsmöglichkeiten für (noch) nicht vereinbare Standpunkte zu finden, liegt Horst Seibert im Wortsinne am Herzen. Und dies wiederum nicht für eine Diskussion im Elfenbeinturm akademischer Abgehobenheit, sondern für die Praxis christlicher Nächstenliebe und die Sozialgestalt einer humanen Gesellschaft. Denn jeder Mensch, der Gesunde oder Kranke, der Junge oder Alte, der Mächtige oder Ohnmächtige, der Geliebte oder Ausgestoßene, der Klient oder Helfer, ist für Horst Seibert Ausgangspunkt und Adressat zugleich. In der tiefen Weisheit der biblischen Botschaft und im Evangelium von Jesus Christus sucht Horst Seibert ebenso nach lebensdienlichen Antworten auf existentielle Fragen, wie in den Erkenntnissen der Humanwissenschaften.

Profunde und sorgfältig zusammengetragene Darstellungen sind das Ergebnis; präzise aufbereitet und respektvoll dargestellt: das kennzeichnet die wissenschaftliche Arbeit Horst Seiberts. Eine „dialogische Theologie“, in der Theorieelemente theologischen und humanwissenschaftlichen Ursprungs miteinander verbunden werden, ist sein „Werkzeug“. Damit erarbeitet er seine wohlbegründeten Schlußfolgerungen, souverän durchdacht und einfühlsam formuliert. Nicht von oben herab, belehrend oder gar besserwisserisch, sondern sachgemäß, glaubwürdig und überzeugend.

Sein leidenschaftliches Bemühen, für die kirchliche und säkulare soziale Arbeit Hilfestellungen geben zu wollen, ist durchgängig erkennbar. Theorie im Dienst der Praxis bedeutet für Horst Seibert, neue Zugänge zu ermöglichen, die zu „doppelt plausiblen

Konzepten“ führen, denen Theologen und Sozialwissenschaftler zustimmen können. Auch hier zeigt sich wieder der Vermittler, der Übersetzer, der Brückenbauer Horst Seibert.

Unter den vorgenannten Gesichtspunkten sind seine Arbeiten für viele Menschen in Kirche und Diakonie und auch darüber hinaus ein Gewinn. Für die Praktiker der Diakonie bedeutet die Lektüre seiner Arbeiten ein .Angebot, das dazu einlädt, sich aus dem Alltag herauszunehmen, das Anregungen zum eigenen Nachdenken gibt, vertraut macht mit Ergebnissen und Erkenntnissen anderer Fachgebiete und so eine über den Alltag hinausreichende „Arbeitshilfe“ darstellt. Jenen, die außerhalb der Kirche im sozialen Bereich tätig sind, können seine Überlegungen dazu verhelfen, diakonische Positionen kennen zu lernen. Denn unabhängig vom religiös-weltanschaulichen und politischen Standpunkt wird eines doch unübersehbar in immer neuen Akzenten und aus verschiedenen Blickwinkeln dargestellt: Wie kann sich der Mensch selbst und seine Mitmenschen verstehen und annehmen? Wie können Gegensätze „überbrückt“, die Helfer ermutigt und gestärkt werden, wie kann den Hilflosen Hilfe gewährt, wie Gemeinschaft gefunden werden?

Aus dieser Perspektive beinhaltet die Hinwendung zum Menschen für Horst Seibert auch die kritische Begleitung kirchlicher, gesellschaftlicher und staatlicher Institutionen. Er läßt sich bei aller notwendigen individuellen Sichtweise nicht den Blick für jene Elemente verstellen, die selbst Ursprung und Verstärker individueller Not sein können. Deshalb fragt er in seinen Arbeiten immer wieder nach der Legitimation dieser Institutionen, nach selbstgesetztem Anspruch und ihrer Praxis. Weil er aus eigener Erfahrung weiß, welche Macht und Ohnmacht sich in Organisationen bündelt, kann er sich und uns erklären, welche Mechanismen greifen, welche Möglichkeiten bestehen und welche Gefahren vorhanden sind. Hilfe für den Einzelnen wird also im institutionellen Rahmen gesehen, und diese Rahmenbedingungen werden sachkundig, kritisch und konstruktiv diskutiert. „Spiegelungen“ dieser Art tun not. Sie sind ein wichtiger Dienst für alle jene, die, an welchem Ort und in welcher Position auch immer, Verantwortung tragen. Dem Pfarrer Horst Seibert geht es im Tiefsten um eine diakonische Kirche und eine kirchliche Diakonie.

Für seine Arbeit in Kirche und Diakonie danken wir herzlich und voller Anerkennung und verbinden das mit der Hoffnung auf weitere „Brückenschläge“.

Alfred G. Beierle

Inhaltsverzeichnis:

Theologische Reflexionen

Geistliche Gemeinschaft in der offenen Sozialarbeit der Evangelischen Kirche	9
Der geglaubte Mensch in der Beratung	17
<i>Die Bedeutung von Normen-, Wert- und Sinnfragen im Behandlungs- und Beratungsprozeß</i>	
Should the Baby Live?	27
<i>Theologische Überlegungen zu. der Forderung nach Früheuthanasie</i>	
Leitung in der Diakonie - Organisationstheorie und Theologie	39
Theologische Reflexionen über Arbeit und Arbeitslosigkeit	49
Funktion und Gestalt des Gottesdienstes im Kurgeschehen und Heilungsprozeß	65
Die geheime Theologie der Ästhetik	74
<i>Eine theologisch-philosophische Betrachtung über ein stilles Erschwernis der Diakonie</i>	

Sozialsystem, Kirche und Diakonie

Die Volkskirche und die Krise unseres Sozialsystems	87
Diakonische Sozialarbeit in die Pflicht genommen von Kirche, Sozialstaat und freier Wohlfahrtspflege	101

Theorie und Praxis kirchlicher Sozialarbeit

Zielorientiertes Handeln in der Sozialarbeit der Kirche	113
<i>Theologische Kriterien für kirchliche Sozialarbeit</i>	
Offene Sozialarbeit der Diakonie unter den Bedingungen eines Rahmenkonzeptes und unter den Aspekten der Kirche Jesu Christi	125
Gespräche, die heilen wollen	133
<i>Die Beratungsarbeit des Diakonischen Werkes</i>	

Mitarbeiterfragen - Fragen der Mitarbeiter

Ängste bei Mitarbeitern — Ängste am Arbeitsplatz	142
Zum Hilfebegriff in der sozialen Arbeit	152
<i>Kritische Reflexionen zur Rolle dies professionellen Mitarbeiters in der Suchtkrankenhilfe</i>	
Über die Schwierigkeiten des Gesprächs zwischen Theologen und Beratern	164

Haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in der evangelischen Altenhilfe – Ergänzung oder Konkurrenz?	173
--	-----

Lebensfragen - Lebensstationen

Die Besonderheiten neutestamentlichen Familienverständnisses	186
<i>Eine familienrechts- und sozialgeschichtliche Studie</i>	
Die Situation des Kindes	212
<i>Humanwissenschaftliche und theologische Aspekte</i>	
Kind und Tod	217
Sinnbilder vom Altern	231
Rechtfertigungsbedürfnisse im Alter	240
<i>Die Fragen alter Menschen und ein Vorschlag zu ihrer theologischen Einordnung</i>	

Verstrickungen und Wahrhaftigkeit

Hitlers T4-Aktion und die Innere Mission	252
--	-----

Anhang:

Bibliographie der Veröffentlichungen von Horst Seibert	271
Quellenhinweise	282
<i>An Stelle eines redaktionellen Nachwortes:</i> Die diakoniewissenschaftlichen Arbeiten Horst Seiberts und ihre Relevanz für den diakonischen Alltag	285
Gerhard A. Hoffmann	

GEISTLICHE GEMEINSCHAFT IN DER OFFENEN SOZIALARBEIT DER EVANGELISCHEN KIRCHE

(1988)

Warum wird wieder nach geistlicher Gemeinschaft in der Diakonie gefragt ?

Meines Erachtens aus drei Gründen:

...weil die Frage alt und nicht erledigt ist. Es steht zwar in Ordnungen u.ä. der Diakonie viel von geistlicher Gemeinschaft (bzw. Dienstgemeinschaft), z.B. in den "Leitlinien zum Diakonat", die von der Diakonischen Konferenz beschlossen wurden. Aber Ordnungen, die nicht oder kaum beachtet werden, für die faktische Ausgestaltung einer Arbeit weithin bedeutungslos sind, sind schlimmer, als wenn es keine derartigen Ordnungen gäbe.

...weil die Kirche, deren Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter wir sind, mitten in einer Entwicklung ist, die ihr Ende als Volkskirche wahrscheinlicher werden läßt: wenn die Entwicklung z.B. zur Privatisierung von Religion, auch zur Privatisierung von Sinn, anhält.

Die in der Diakonie arbeitenden Menschen und die diakonischen Strukturen sind von dieser letztlich kirchenbeschädigenden Entwicklung nicht ausgeschlossen - auch die Pfarrer nicht, deren Selbstverständnis oft zum volksskirchlichen Anspruch quer liegt. Wenn bei uns zu hören ist: "Ich bin zwar Christ, privat und so, aber in meiner Arbeit muß man das nicht merken", dann signalisiert dies den volksskirchenbeschädigenden Trend. Oder wenn einer sagt, er betreibe natürlich wertneutrale Beratung. Oder wenn gar einer sagt: "Ich verdiene bei der Kirche nur mein Geld, die Kirche selbst ist mir ziemlich egal; entlassen kann sie mich trotzdem nicht, das wäre ja unchristlich; das gäbe einen schönen Wirbel." All das i s t unter uns zu hören. Das ist nicht nur unbedacht, sondern beschädigt die Grundlagen unserer Arbeit.

...weil Überlegungen zur künftigen Struktur der Diakonie nicht ohne die neuerliche Frage nach unserer Gemeinschaftlichkeit auskommen. Wenn die offene diakonische Arbeit künftig ungeschmälert stattfinden soll, werden auch Entwicklungen ins Auge gefaßt werden müssen, wie wir sie aus der stationären Arbeit längst kennen. Je mehr z.B. fremdfinanziert werden muß, desto mehr eigenes Profil ist nötig. Ansonsten geschähe die totale Ent-eignung der Diakonie.

Anfänge

Die Berichte aus frühchristlicher Zeit, vor allem die Apostelgeschichte, lassen erkennen, daß diese Christen als GEMEINSCHAFT VON BRÜDERN UND SCHWESTERN gegenseitige VERANTWORTUNG bis in die materiellen Nöte anderer hinein übernommen haben. "Das Soziale" gibt es von Anfang nicht losgelöst vom Gemeinschaftlichen. Die Verantwortung füreinander kommt maßgeblich aus der Gemeinschaft miteinander.

Die Gemeinschaft der Christen mit ihrer diakonischen Ausgestaltung ist viel tiefer verwurzelt als etwa in einem Entschluß, "miteinander etwas zu tun". Die Verortung der frühen Diakonie im Abendmahlsgottesdienst macht den Hintergrund deutlich: Gemeinschaft, die Gott schenkt, macht gemeinschaftsfähig in den vielfältigen sozialen Bezügen des Alltags. Und: die Vergebung, von der Christen leben, macht sie fähig, andere zu ertragen und zu tragen.

Die aus solcher Diakonie - die genuin Gemeinschaftsdiakonie ist - erwachsenden "Ämter" begründeten keine Hierarchie, sondern waren eine eher pragmatische Funktionsteilung. Die zugrundeliegende Glaubensüberzeugung lautete, in Kurzform: Einheit in Christus will und verträgt Vielfalt; aber diese Vielfalt gründet auf Einheit.

In der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 kommt derlei in folgender Argumentation vor: "Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum

ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte. Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes".

Diakonie: der **GEMEINSCHAFTLICHE DIENST BEGNADIGTER SÜNDER!** Gemeinschaftlichkeit bedeutet insbesondere, daß ein Teil des Dienstes, der Hilfebedürftigen zugute kommt, auch den Brüdern und Schwestern zugute kommt, die im gleichen oder einem anderen Dienst stehen. Die Mitglieder der helfenden Gemeinschaft verzichten voreinander auf "Gelten-Wollen", auf "Sich-Rühmen"; sie beten füreinander, trösten sich gegenseitig, bauen sich auf, helfen sich wieder zurecht. Ihre helfende Gemeinschaft ist nicht bloß auf so etwas wie Begeisterung gegründet, nicht bloß auf Einsichten "von der Sache her". Letzteres wäre das, was Dietrich Bonhoeffer in seinem wichtigen Buch "Gemeinsames Leben" (1939) als "psychische Bruderschaft", "psychische Gemeinschaft" bezeichnet und von der "geistlichen Bruderschaft" abgrenzt: "Denn Gott ist nicht ein Gott der Gemütsregungen, sondern der Wahrheit". Geistliche Gemeinschaft ist auf Wahrheit gegründet, auf der Wahrheit über den Menschen. Was hierzu zu sagen wäre, will ich nachher sagen, wenn ich von Martin Luther handele.

Also: Diakonie hat drei Dimensionen. Im Interesse der Klärung hänge ich die Wäschestücke auf einer Leine nebeneinander, die eigentlich übereinander getragen werden:

- den Dienst an Hilfesuchenden (Hausbesuche, Gefangenenbetreuung, Krankenpflege, Armenpflege u.a.m.);
- ein gottes-dienstliches Element aus Danksagung und geistlicher Reflexion der diakonischen Arbeit: das Gespräch zwischen Jesus-Überlieferung und gegenwärtigen Herausforderungen (Mt 25 ist aus diesem Gespräch erwachsen);
- den Dienst an den Mit-Dienenden, an der Hilfgemeinschaft (s.o.).

Zweifellos ließe sich diese dreifache Dienststruktur auch in Dekanatsstellen verwirklichen: durch planvolles Zuordnen von Hilfeangeboten, geistlich-meditativer Reflexion dieser Hilfen und Möglichkeiten der gegenseitigen Hilfe. Doch zwischen den Anfängen und unserer Gegenwart liegen viele einschneidende Ereignisse aus Kirchen- und Wissenschaftsgeschichte, von denen ich einige kurz darstellen will. Sie markieren Erschwernisse, aber auch Möglichkeiten für geistliche Gemeinschaft in Dekanatsstellen.

Wie Luther die Wahrheit über den Menschen sieht

In der Reformation wurde eine Tiefendimension des Menschseins neu aufgedeckt. Der Reformator sah den Menschen, der bis zu seinem Lebensende damit beschäftigt ist, sich vor Gott und vor allem auch vor sich selbst zu rechtfertigen - auch durch gute Werke an Armen und Elenden. Aber dieser Mensch, der sich selbst rechtfertigen muß, braucht bis zu seinem Lebensende immer wieder Menschen, die schlechter, weniger heil sind als er. Und wenn sie es nicht sind, dann muß er sie schlechter machen, als sie sind. Aus solcher Projektion ist viel Wohltätigkeit entstanden: und die zugrundeliegende Logik ist eine Gefährdung helfender Berufe bis heute:

- Nach Schmidbauer besteht das weitverbreitete Helfersyndrom in der narzißtischen Funktionalisierung Hilfesuchender zugunsten Helfender;
- nach Balint bestehen die häufigsten Persionen heutigen Hilfehandelns darin, daß Helfer-Klienten-Beziehungen anaklitisch sind (d.h., die Eltern-Kinder-Beziehung spiegeln), daß Helfer Klienten idealistisch stilisieren - oder zu ihrem Opfer machen.

Luther stellt den scheinbar heileren Menschen direkt neben den unheileren; beide sollen sagen: Ich bin nicht gut; aber einer liebt mich dennoch. Und zwar total.

Entscheidend ist die Einsicht in die gemeinsame abgrundtiefe Verlorenheit. Diakonie, z.B. ein helfendes Gespräch, bedürfte von daher eines "Nullpunktes": Ich kann im Grunde dich nicht retten, du kannst eigentlich mich nicht retten. Ich kann mich selbst nicht retten, du dich auch nicht. Erst dann kann die creatio ex nihilo, das Wunder der Gnade Gottes, eintreten. Originalton Luther: "Wo gelangt denn der hin, der in Gott hinein hofft, wenn nicht in sein

eigenes Nichts ? Wohin aber sollte der entschwinden, der ins Nichts entschwindet, wenn nicht dahin, woher er kam ? Er kam ja aus

Gott und aus dem eigenen Nichts. Darum kehrt zu Gott zurück, wer ins Nichts zurückkehrt. Es kann nicht etwa auch noch außerhalb der Hand Gottes fallen, wer außerhalb seiner selbst fällt. Stürze also hindurch durch die Welt - wohin stürzest du dann ? Doch in die Hand und den Schoß Gottes" (WA 5, 168).

Das klingt äußerst schwierig und problematisch - und ist doch eine Kernaussage reformatorischer Rechtfertigungstheologie. Im gemeinsamen "Nullpunkt" fallen wir in Gottes Gnade, der gerade so aus Sinnlosem wieder Sinnhaftes entstehen läßt. Aus Ende Anfang. Noch einmal Luther: "Wer so an sich selbst verzweifelt, dem kann Gott nicht anders als gnädig sein durch Christus und ihm alles Gute schenken".

Ich befürchte, wir haben in der Diakonie noch nicht einmal angefangen, die reformatorische Grunderkenntnis "Rechtfertigung allein aus Gnaden" konsequent für unsere Arbeit zu bedenken. Hier merkt man, daß die Diakonie des 19. Jahrhunderts, die sozusagen unsere Ziehmutter ist, stark von der ursprünglich pietistischen Heiligungsbewegung angestoßen wurde: dieser angelsächsisch-protestantischer Mentalität entsprechend, bedurfte es neben der Rechtfertigung doch noch des Willens zur Heiligung, zur guten Tat. Es ist kein Wunder, daß die neuzeitliche Diakonie eine erweckliche Wurzel hat: sie birgt die Möglichkeit, an aktivere Möglichkeiten des Menschen zu glauben.

A u c h deswegen waren die Anfänge der Inneren Mission vielen eingefleischten Lutheranern zutiefst suspekt; sie witterten Werkgerechtigkeit im evangelischen Gewande. So gänzlich abwegig war's nicht.

Luthers zentrale Frage war: Wie bekomme ich einen gnädigen Gott? Einen, der meinen Zustand der Verlorenheit verwandelt, der mich zutiefst verändert? Die sozialen Wissenschaften erwarten Veränderungen von Informationen, Aufklärungen, Lernprozessen. Für Luther sind dies keine Möglichkeiten.

Nach Luther wäre unsere Gemeinschaft begründet in unserer Gemeinsamkeit als Verlorene, Sünder, Verirrte. Das verbindet die Helfer untereinander und die Helfer mit den Klienten. Eine Grundschwierigkeit heute: die Theorien der sozialen Arbeit kennen keine Entsprechungsbegriffe für Sünde und Gnade, die zentralen Vorstellungen evangelischer Spiritualität. Nur ganz vereinzelt gibt es - z.B. stellenweise bei Carl Rogers - Beschreibungen von Nullpunkterlebnissen zwischen Berater und Klient, aus denen gegen alle Erwartung doch noch etwas Befreiendes und Entlastendes wurde.

Sprachprobleme

In der Frühzeit der Kirche handelten der Diakon und der Liturg gemeinsam im Gottesdienst. Es kam oft regelrecht zu einem Rollentausch. Im 2. Jh. verantworteten Diakone die Lesungen in der gemeindlichen Versammlung, leiteten den Gemeindegesang und die Gebete, sie übten offiziell die "stille Wache über der Ordnung" des Gottesdienstes; oft predigten sie. Diakonie kam zu Wort, nahm das Wort, hatte das Wort. Elementare Grundlage diakonischer Gemeinschaft war das verbindende und verbindliche Wort. Heutige Sozialarbeit kann sich im kirchlichen Zusammenhang kaum artikulieren. Sozialarbeit kann Wirklichkeit nicht besingen, kann sie in der Regel nicht in Meditations- oder Gebetsprache bringen. Das kirchliche Sprachsystem ist anders. Herrmann Timm hält es für zwangsläufig; er hat in der Fachliteratur beobachtet: "Aussagen über Tatsachen wollen s a c h g e r e c h t sein, während wir Zusammenhänge s i n n g e m ä ß wiedergeben, wobei mit dem Sinngemäßen die überlegene, nicht primär am Material orientierte Darstellungsform bezeichnet wird". Sprache, die kirchliche Gemeinschaft mit-begründet, scheint sinnhafte Zusammenhänge ausdrücken können zu müssen.

Jürgen Albert analysierte 1981 in der Zeitschrift "Weltweite Hilfe" sozialwissenschaftliche Sprache und resumierte über einen sozialwissenschaftlich abgefaßten Text in einem Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD zum Thema "Alte Menschen in Institutionen": "Soziale Beziehungen zwischen den 'alten Menschen' untereinander und den Mitarbeitern erscheinen als sozialer Ersatzkrieg. Hier ist die Rede von Spannungsverhältnissen, Strategie, Gewinnung,

Verlust, Einsatz, Standort, exakt, vorgeplant, verstümmelt, verletzt, Reglementierung, Kontrolle, den anderen treffen usw. Die Institution - so auch das Altenheim - wird definiert als 'Lebensraum einer Vielzahl ähnlich gestellter Individuen, die für längere Zeit von der übrigen Gesellschaft abgeschnitten sind und miteinander ein abgeschlossenes, formal geregeltes und reglementiertes Leben führen'. Diese Definition kann ebenso für ein Gefängnis oder eine Kaserne gelten. Der peinlich-komische Charakter dieser gewollt exakten Sprache enthüllt sich in Beigaben wie: 'Besonderheit vieler Einrichtungen für alte Menschen: es gibt keine zeitliche Begrenzung des Verbleibs in dieser Institution' ".

Das Beispiel mag etwas extrem sein, ist aber sicher auch nicht ganz untypisch. Wenn Sozialarbeit sich und ihr Anliegen in den kirchlichen Raum hinein tragen will, bedarf sie im allgemeinen eines Übersetzers, der Übersetzung in die kirchentypische Sinn-Sprache. Aber auch die Übersetzung in gesellschaftsübliche Sinn-Sprache ist oft genug erforderlich. Auf jeden Fall Transformation der Sach-Sprache.

Der Sprachzusammenhang ist für den Komplex "geistliche Gemeinschaft" wichtig. Was sich in religiösem Zusammenhang artikuliert, kommt ohne die - auch sprachlich vermittelte - Sinnedimension nicht aus. So sieht es auch Dorothee Sölle: "Das religiöse Bedürfnis ist das Bedürfnis nach erfahrenem Sinn, die Sehnsucht nach versprochener und sichtbar werdender Wahrheit". Keine Form religiöser Kommunikation kann diesen Sachverhalt vernachlässigen.

Mir scheint, daß wir in der Diakonie nach einer gemeinsamen, vielleicht besonderen Sprache suchen müssen, die anders ist als das manchmal verquere Pastorendeutsch und anders als die sang- und klanglose Sprache der Sozialarbeit. H.G.Beutlers theologisch-sozialarbeiterische Sozialmeditationen könnten den Weg andeuten.

Geltungskonflikte?

Karl-Fritz Daiber ist einer der wenigen Universitätsprofessoren unserer Tage, die sich intensiver mit Diakonie beschäftigen. Er analysierte eine grundlegende Diskrepanz: "Als Leitbegriff dringt der Begriff der Diakonie auf die Kirchlichkeit sozialen Handelns, als Programmbegriff dringt der Begriff der Sozialarbeit auf eine autonome wissenschaftliche Fundierung beruflichen sozialen Handelns, gerade in relativer Unabhängigkeit von Fremdinteressen, also auch Interessen einer kirchlichen Organisation". Das Interesse der Kirche an einer dienstgemeinschaftlich geübten Diakonie stieße so von vornherein auf gewisse objektive Schwierigkeiten.

Unbestreitbar ist, daß auch Sozialarbeit normativ gesteuert ist: In der Regel stecken relativ optimistische Menschenbilder in Ihren Methoden - gemessen am pessimistischen, ja negativen Menschenverständnis der Reformation. Daiber sieht in dieser normativen Steuerung sozialer Arbeit z.T. "religionsanaloge Daseinsinterpretationen", weshalb es zwischen Theologie - als der kirchlichen Wissenschaft - und Sozialarbeit zu Geltungskonflikten kommen könne oder müsse.

Bei der einen oder anderen Methode sozialer Hilfe ist die Religionsanalogie naheliegend. Bei meiner Untersuchung des Stufensystems der Anonymen Alkoholiker und verwandter Therapieansätze stieß ich rasch auf ein erweckliches Buß- und Sühnesystem, das von den Suchttherapeuten fast ohne Abwandlung übernommen wurde; lediglich Christus flog aus dem System, und die Sünde wurde durch den Alkohol ersetzt. Es wäre interessant, auch andere sozialwissenschaftliche Theorien und Methoden auf ihre Religionsanalogie hin zu untersuchen. Wobei - wenn sich Daibers Vermutung bestätigte - die Frage zu stellen wäre, warum es dann in der Kirche nicht gleich öfter bei den älteren Formen religiöser Therapie bleibt, bei Beichte und Absolution, bei Handauflegung und Fürbitte.

Was ich noch persönlich beobachte: Die Werbung, das Propagieren bestimmter therapeutischer u.ä. Hilfeformen vollzieht sich zum Teil nach den Gesetzen der Heidenmission. Was die Therapeuten predigen, sind keine Techniken, sondern Heilsgüter oder zumindest ähnliches. Irgendeine Zentralstelle entwirft die gängigen Parolen. Unbeackerte Gebiete, in die die Therapie noch nicht vorgedrungen ist, werden wie heillooses Heidenland betrachtet. Es gilt neue Zentren zu schaffen, Filialen, die als Missionsposten fungieren.

In all dem liegen nicht nur Gefährdungen durch Geltungskonflikte o.ä., sondern auch Chancen: die Chance, eine besonders diffizile DIALOGKULTUR in der Diakonie zu entwickeln, eine, die sprachlich verbindet und damit gemeinschaftsfördernd ist; eine, die die religiöse Reflexion sozialer Vorgänge zuläßt - und das Sozialwerden der Religion.

Ein positiver Ansatz könnte im Verständnis sozialer Wissenschaft als ERFAHRUNGSWISSENSCHAFT liegen.

Der Wahrheit über den Menschen gemeinsam näherkommen

Ein Kulminationspunkt des Erfahrungswissens ist seit langem, speziell aber auch in der bürgerlichen Gesellschaft, der Essens-Tisch, wo die Eltern-, früher auch die Großelterngeneration ihre lebenslang gewonnenen Durchblicke an die Jüngeren weiterzugeben versucht - ohne dafür immer die rechte Bereitschaft zu finden. Nicht, weil die Jüngeren unbelehrbar wären. Aber die Tischgemeinschaft teilt sich in der Regel in verschiedene Lager, Positionen, auf, wenn Opa oder Vater aus dem Krieg erzählen oder aus anderen biografischen Zwangslagen, aus schlechten Zeiten, deren Betrachtung erst zeigt, wie gut es die Jungen heute haben. "Ihr wollt es nicht glauben, aber

nach meinen Erfahrungen..." Und damit geht es schon zuende. Auch wenn noch so viel persönliche Integrität aufgeboten wird: es mangelt an Verallgemeinerungsfähigkeit. Erfahrung kann manchmal etwas mit unverbindlichem Geschichtenerzählen zu tun haben.

Oder: "Ich muß mir doch die Welt nur ansehen, dann drängt sich mir doch ein bestimmtes Handeln von ganz alleine auf, dann komme ich doch um bestimmte Erfahrungen gar nicht herum", sagte mir neulich ein Diakonie-Mitarbeiter, mit dem ich mich über den Wert von Erfahrung unterhielt. Er meinte, Erfahrungen kämen aus Wahrnehmungen. Augen und Ohren begründeten demnach Erfahrungen. Doch nicht meine Augen sehen, sondern ich sehe vermittelt meiner Augen. Nicht meine Ohren hören, sondern ich tue es durch sie, mit ihrer Hilfe. In mir wird der Sinngehalt des Gesehenen und Gehörten gebildet. Ich ordne und gebe Sinn. Doch ich allein tue es auch wiederum nicht, sondern das geschieht aufgrund von Ordnungskriterien, die ich einmal gelernt habe. Ein Stück Sinn ist schon in mir drin, bevor ich durch Erfahrung dieses Sinnspektrum vertiefe, erweitere, modifiziere oder zu verändern versuche.

Erfahrung ist etwas, das ich mache und das mit mir gemacht wurde und gemacht wird.

Erfahrungswissen ist angesiedelt zwischen irgendwie anerzogenen abstrakten Satz Wahrheiten und unverbindlichem Geschichtenerzählen, angereichert durch Aktiva und Passiva, durch Betroffenheiten, Erlittenes und Selbstgetanes. Genau hier, das haben mir wieder Erlebnisse in der Gruppenarbeit bei Diakonie-Mitarbeitertagungen gezeigt, könnte das Gespräch zwischen Sozialwissenschaft und Theologie, zwischen Sozialarbeitern und Pfarrern gut einsetzen. Genau hier lassen sich Religion und Erfahrung integrieren. Es liegt nicht allein an Erfahrungen, die ich mache; sondern was ich draus mache, das ist Erfahrung. Wir machen miteinander auch religiöse Erfahrungen, wenn wir unsere Erfahrungen für religiöse Reflexion öffnen.

Erfahrungen haben dasselbe Strickmuster wie die Art, wie Menschen glauben können. Auch da bewegt sich ja etwas zwischen abstrakten Satz Wahrheiten und unverbindlichen Geschichten und Erlittenem und Getanem. Auf wissenschaftlicher Ebene sind Religionspsychologie und einzelne sozialwissenschaftliche Disziplinen dabei, diesen Komplex zu bearbeiten, dieses Ineinander von Objektivem und Subjektivem, von Aktivem und Passivem, ohne das wir nicht leben, nicht arbeiten, nicht überzeugt sein könnten, nicht gläubig und nicht ungläubig sein könnten, nicht helfen könnten, nicht verstehen, aber auch nicht irren könnten. Genau an dieser Schnittstelle eröffnet sich auch der Sozialwissenschaft die Sinndimension (die, wie die Untersuchungen von Daiber und E.Herms zeigen, so gut wie allen soziologischen, sozialpsychologischen u.ä. Ansätzen abgeht), die Wahrheit über den Menschen, die die reformatorische Wahrheit über den Menschen da besser zu verstehen beginnt. An diesem Punkt wird aus Sozialwissenschaften Sozialphilosophie: Ohne diese Reflexionsebene zu erreichen, bleiben Sozialwissenschaften technokratisch, menschenbildbeliebig. Aber an dieser Schnittstelle liegen Chancen Gottes, von dem der Glaube dann allerdings auch glaubt, daß er nicht aufgeht in Erfahrungen, daß es ein "Jenseits"

aller unserer Erfahrungen gibt; der Glaube glaubt mehr, als er erfährt, erfahren kann.

Reformatorisches Menschenerkenntnis (und damit auch Gotteserkenntnis) läßt sich vermutlich nur plausibel machen, wenn wir gemeinsam auf diese Gesprächs- und Erfahrungsebene kommen. Das kann man systematisch versuchen: die Erfahrungen in der sozialen Arbeit geistlich reflektieren und dabei die Sprache erweitern (s.o.: weil wir im qualifizierten Sinn nur sehen, worüber wir auch sinnhaft reden können, und nur hören, was wir auch reflektieren können).

Das wäre ein Element kirchlich wünschenswerter, theologisch notwendiger geistlicher Gemeinschaft. Eine organisierte Diakonie muß derlei offenbar organisieren.

DER GEGLAUBTE MENSCH IN DER BERATUNG

Die Bedeutung von Normen-, Wert- und Sinnfragen im Beratungs- und Behandlungsprozeß (1986)

Noch nicht lange, da wußte man: Der Mensch ist so etwas wie ein mechanisches Uhrwerk. Bald wußte man es besser: Der Mensch ist eher so etwas wie eine Wärmemaschine, ein thermodynamischer Apparatus. Später wurde er erkannt als kybernetische Maschine, zusammengesetzt aus vielen Regelkreisen, die eine Selbstregulierung alles Menschlichen bewirken.

Die Geschichte der wissenschaftlichen Anthropologie ist die Geschichte des geglaubten Menschen. Man glaubte zu wissen. "Heute ist das mechanistische Organismus- und Verhaltenskonzept ersetzt durch ein Konzept, das den Organismus als eine vielschichtige, hierarchische Organisation beschreibt, welche ihre Homeostase aufrechtzuerhalten versucht, indem sie ununterbrochen mit ihrer Umwelt Materie, Energie und Information austauscht" (G. Guntern, Die kopernikanische Revolution in der Psychotherapie: der Wandel vom psychoanalytischen zum systemischen Paradigma, in: Familiendynamik, 1/1980, 19).

Die Geschichte des geglaubten Menschen ist noch stärker rekonstruierbar in dem weiten Feld nicht ausgesprochen naturwissenschaftlicher Anthropologie. Im Bereich philosophischer oder psychologischer Anthropologie. Überhaupt tritt einem bei näherer Befassung mit dieser Problematik ein interessanter Zwiespalt ins Bewußtsein, der offenbar unsere Kultur kennzeichnet bis heute: Einerseits wird unsere Wirklichkeit immer totaler zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Erfassung, einer - wie Max Weber sagte - umfassenden "Entzauberung". Andererseits haben Menschen niemals aufgehört, den Menschen auf nichtwissenschaftliche Weise zu erfahren, auf vor-wissenschaftliche, man könnte sagen: auf mythische Weise zu erfassen. Mythos ist geglaubte Wirklichkeit, in eine Geschichte gekleidet. Er ist ein Erklärungsmodell, antwortet auf Fragen wie: Warum gibt es uns Menschen? Warum sind wir Menschen so, wie wir uns erfahren? Wie ist alles geworden? Es geht im Mythos - wie überhaupt in jeder umfassenderen Konzeption vom Menschen - um die Einbettung, Einrahmung, des geglaubten Menschen. Es geht um Welterklärung aus einem Glauben heraus. Es geht um den Menschen im Zusammenhang.

In der neuzeitlichen Psychologie setzt die mythische Deutung der Wirklichkeit vielleicht beim Völkerpsychologen W.Wundt ein und erreicht Höhepunkte bei S.Freud, der explizit auf mythische Interpretationsmodelle menschlichen Verhaltens zurückgreift, auf den Ödipusmythos oder die Mythologie des Totemismus oder Tabuismus. So bekommt er Menschheitsgeschichte und Persongeschichte zusammen. Das geht wohl überhaupt nur mythisch. C.G.Jung leistet die mythische Konstruktion der Urbilder und Archetypen. So bekommt er privates und kollektives Bewußtsein zusammen.

Hinter allen therapeutischen Ansätzen steckt der geglaubte Mensch: in medizinischer Therapie etwa in dem Maße, indem die jeweiligen, zeitabhängigen

naturwissenschaftlichen Erklärungsmodelle dahinterstecken; in den Psychotherapien, indem sich dort jeweilige vorläufige naturwissenschaftliche Erklärungsmodelle mit im Grunde oft mythischen Interpretationen des Menschen verbinden. Entsprechend die Rückwirkungen auf Beratungskonzepte.

Ich gehe davon aus, daß es objektive oder "wertneutrale" therapeutische Ansätze nicht gibt. In Therapien werden immer im weitesten Sinne Werte transportiert, Glaubensinhalte übertragen. Indem ich als Therapeut diese von Beobachtungen gestützten Glaubensinhalte gelernt habe, sie mir in Lernprozessen angeeignet habe, sind sie wissenschaftlich. Der Wissenschaftsanspruch wird nicht dadurch aufgehoben, daß es keine wertfreie Empirie gibt, daß zwischen beobachtetem Gegenstand und Beobachter Wechselwirkungen gibt. Beide geraten in einen Sog zueinander hin.

Das Problem auf der individuellen Erfahrungsebene und als Theorieproblem

Auf der Ebene der Erfahrung ist unmittelbar nachvollziehbar, was Gottlieb Guntern, der Schweizer Therapeut, einmal so schön beschrieben hat: "Der Therapeut spiegelt sich im Gesicht des leidenden Patienten, und im Prozeß des Verstehens und Helfens ist er nicht immer fähig festzustellen, wo die Grenze zwischen Beobachtungsobjekt und Beobachter liegt, oder - anders gesagt - er ist nicht immer fähig, die strukturelle Trennwand zwischen 'du' und 'ich' aufrechtzuerhalten" (aa0 33).

Wenn diese Beobachtung zutreffend ist - und ich glaube, sie ist es -, dann erledigt sich eigentlich ein Stück weit ein älterer Streit, der vor allem in der Sozialarbeit immer wieder einmal aufflackert: der Streit zwischen absoluten und relativen Theorien. Manchmal begegnet der Konflikt auch als Auseinandersetzung zwischen wertorientierten und personorientierten Konzepten. Im einen Fall sagt der Therapeut oder Berater: Ich habe den Weg. Im zweiten Fall sagt er: Wir finden einen Weg. Ein neuerer Beitrag zu dieser Thematik ist von Lars Ricknell, der sich in der Zeitschrift "Soziale Arbeit" Nr. 8/1985, 381 ff, mit diesem Problem der "Grundanschauungen in der Klientenarbeit" befaßt. Vorgegebene und zu findende Werte, Normen, Wahrheiten stehen nach gegenwärtigem

Wissensstand in einer Beziehung zueinander. Es wäre also ebenso richtig wie paradox formuliert, zu sagen: Wir suchen einen Weg, weil wir ihn schon gefunden haben... Auch Ziele und Wege geraten in einen gegenseitigen Sog.

Wenn es in jeder Therapie und Beratung, eigentlich in jedem helfenden Prozeß, wesentlich um den Austausch von Werten geht, wenn sich da zwei oder mehrere geglaubte Menschen mit geglaubten Lebensentwürfen begegnen und miteinander nach Entwürfen suchen, von denen sie glauben, daß sie tragen, stellt sich das Ansinnen der Kirchen nach wertorientierter Arbeit in kirchlicher Trägerschaft anders. Anders als z.B. in vornehmlich politisch orientierten Begründungstheorien sozialer Arbeit. Dann wäre es erstens legitim und zweitens in gewisser Weise sogar notwendig, daß bestimmte Wertvorgaben die immense Beliebigkeit zumindest einschränken, die Beliebigkeit der Entwürfe des geglaubten Menschen. Kein Therapeut, kein Berater, kein Klient kann mit beliebig möglichen, beliebig vielen Entwürfen leben.

Die Fraglosigkeit früherer Zeiten ist freilich dahin: Die Kirchen müssen heute begründen, warum ihre glaubenden Entwürfe vom Menschen konkurrenzfähig, ja, den anderen Entwürfen gegebenenfalls überlegen sind. Kirchen können in einer pluralistischen Gesellschaft nicht mehr einfach Werte und Normen setzen; sie müssen mit eintreten in den Streit um den Sinn, die Werte und Normen. Umgekehrt verlören spezielle Therapien in kirchlicher Trägerschaft in einer pluralistischen Gesellschaft ihren Sinn, wenn sie nicht spezifisch begründet werden könnten. Sowohl verallgemeinerungsfähig als auch spezifisch müssen kirchliche Beratungs- und Therapieansätze sein.

Das heißt z.B., die Kirche muß ihren speziellen Anspruch auf derselben Ebene vertreten können wie die anderen auch: Sie muß ihren Menschenentwurf mit seinen Besonderheiten in

Form religiöser Anthropologie begründen, nicht mehr nur theologisch. Nach biblischem Verständnis sind zwar Gottes- und Menschenverständnis nicht voneinander abzulösen, aber seitdem die Verbindlichkeit des Gottesglaubens nicht mehr allgemein gilt, kann nicht mehr mit Gott gegen andere Anthropologien argumentiert werden. Man kann das, aber das würde nur noch im innerkirchlichen, innertheologischen Raum ernstgenommen. Im Gespräch um die Wertorientierung in der Beratung muß die Kirche lernen, religiös-anthropologisch zu argumentieren, damit ihr Glaube, ihr glaubender Menschenentwurf, vergleichbar wird, kompatibel wird, diskutabel wird. Andernfalls kann die Besonderheit gar nicht wirklich definiert und verstanden werden.

Die Voraussetzungen hierfür müssen die Kirchen allerdings z.T. erst noch schaffen. Sie sind nicht gewohnt, ihre Anthropologie in angemessener Weise so zu artikulieren, daß sie wissenschaftstheoretisch-kompatibel wird. D.h., in Kategorien, die Vergleichbarkeit, Schelsky sagte "Sinnparallelität", und damit auch wirkliche Auseinandersetzung mit anderen Entwürfen erst ermöglichen.

Die Kirchen müssen die Person- und die Institutionsintegration dieses Ansatzes zum Großteil erst noch bewältigen. Das Unterfangen ist schwerer geworden, seit die religiösen Sozialisationsinstanzen an Bedeutung verloren haben. Es ist aber auch institutionell schwerer geworden, kirchliche Menschenentwürfe an die eigenen Mitarbeiter zu vermitteln, in das Personensystem der kirchlichen Berater und Therapeuten zu integrieren.

Lösungswege, die keine Lösung bringen

Ich will kurz zwei bisherige Lösungsansätze darstellen: wie im evangelischen Bereich versucht wurde, das Problem auf personaler und organisatorischer Ebene zu lösen.

Da gibt es z.B. das Lösungssystem der abgestuften Identifikation. In den Leitlinien zum Diakonot (in: DIAKONIE 4/1975, 206 ff), einem umfänglichen Papier, das von der Diakonischen Konferenz beschlossen wurde und also zumindest offiziös ist, wird gesagt: Leitende Mitarbeiter müssen sich mit dem kirchlichen Auftrag und Anspruch identifizieren können. Andere Mitarbeiter, die weniger leitenden, sollen den kirchlichen Auftrag bejahen. Abgestufte Identifikation ! Das ist pragmatisch, aber eigentlich unmöglich, wenn die Kirche ihren eigenen Anspruch ernst nimmt. Dieses Lösungsmodell spiegelt die ganze Verlegenheit wider, die anscheinend zwangsläufige Unlösbarkeit.

Ein schon älteres organisationsrelevantes Lösungsmodell ist das sog. Indienstnahme-Prinzip. Diese Theorie stammt aus dem Nachdenken der Dialektischen Theologie; klassisch ausformuliert in der Seelsorgelehre von E.Thurneysen (Die Lehre von der Seelsorge, 1946): Die Theologie soll sich zur Durchsetzung ihrer Ziele sog. Hilfswissenschaften bedienen, soll z.B. die Psychologie in Dienst nehmen. Thurneysen hat diesen wissenschaftstheoretisch naiven Gedanken in besonders plastische Worte gefaßt: „...wir sollen sie (= die Psychologie) brauchen, sollen ihr Gold mit uns führen wie einst Israel das Gold der Aegypter" (aa0 188).

„Dabei wird hinsichtlich der Humanwissenschaften verkannt oder verschwiegen, daß jede von ihnen jeweils ein sich nach bestimmten Leitbegriffen selbst steuernder Erkenntniszusammenhang ist, der eben aufgrund dieser Leitbegrifflichkeit auch sein eigenes

Normenpotential besitzt, das nicht ohne weiteres durch Normen der christlichen Tradition ersetzbar ist" (E.Herms, Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, ZEE 4/1977, 277). Indem die wissenschaftstheoretische Unmöglichkeit außeracht gelassen wurde, sind verschiedene Entwicklungen in Gang gesetzt worden, deren Folgen viele spüren, deren Ursachen wenige erkennen. So wird z.B. in Konzepten kirchlicher Sozialarbeit immer wieder versucht, additiv zu verfahren: Am Anfang des Konzepts steht dann meist eine theologische Begründung einer Arbeit, dann folgt, meist völlig unverbunden, die

sozialwissenschaftliche Entfaltung der Arbeit - nach durchaus eigenen Kriterien. Sinn und Funktion treten auseinander. Das kommt heraus, wenn man empirisch-profanwissenschaftliche Theoriebildung und normative theologische Begriffsbildung als im Grunde zielidentisch auszuweisen versucht.

Aufgrund der Illusion, die humanwissenschaftlichen Ansätze durch kirchlich-theologische Kategorien sozusagen "unter Kontrolle" halten zu können, hat sich die Autonomie der Humanwissenschaften häufig hinter dem Rücken derer, die sie vermeintlich in Dienst nahmen, durchgesetzt (ders., 29). Das führte weithin zu einer pro-forma-normativen Rolle der Theologie und der Theologen in Diakonie und Caritas.

Vor allem im evangelischen Bereich drückte sich häufig die Besonderheit kirchlicher Trägerschaft einer sozialen Arbeit in besonderer Permissivität aus, in besonderer Freiheit, in besonderem Gewährenlassen; institutionelle Toleranz, die - wenn die Mitarbeiter ansonsten die Kirche im großen und ganzen bejahen - große Spielräume für eigene Gestaltung ließ, auch ganz andere Entwürfe vom Menschen als kirchenoffiziell zuließ.

Das kann im Extremfall dazu führen, daß z e n t r a l e und eigentlich unumstößliche Werte evangelischer Ethik völlig unterschiedlich gehandhabt werden: In der Kriegsdienstverweigerer-Beratung sage ich als Pfarrer dem jungen Mann, daß er sich auf sein Gewissen als letzte Instanz berufen dürfe, weil ihm Gott in seinem Gewissen begegne. Und diese Instanz sei durch keine Instanz der Welt hinterfragbar.

Unter demselben Dach wird in einem anderen Zimmer, in dem gerade Schwangerschaftskonflikt-Beratung stattfindet, dasselbe Gewissen relativiert: Da begegnen dir lediglich deine Erziehungsinstanzen; dein schlechtes Gewissen ist gesellschaftlich vermittelt, du kannst dich also ruhig darüber hinwegsetzen.

Ungelöste theologisch-wissenschaftstheoretische Probleme verderben Praxis, erschweren Profil, machen es allen Beteiligten schwer. Verständigungsprobleme zwischen verschiedenen kirchlichen Berufsgruppen - z.B. zwischen Pfarrern und Beratern - werden gern personalisiert, als persönliche Störungen interpretiert. Dabei stehen durchaus objektive Probleme dahinter ! Vor allem das Problem, die verschiedenen Entwürfe vom geglaubten Menschen sachgerecht ins Gespräch miteinander zu bringen. Verschiedene Menschenbilder bedingen verschiedene Sprachen. Kommunikation wird dann überhaupt schwieriger.

Der Mensch, wie ihn die Bibel glaubt

Warum es sachgerecht ist, wenn Kirche erwartet, daß im Chor glaubender Entwürfe vom Menschen auch biblische Menschenentwürfe ihren Stellenwert haben, brauche ich nicht mehr zu begründen. Ich will im folgenden einige Ausführungen machen über biblisches Menschen- und Therapieverständnis, und um die Anwendbarkeit der genannten Kriterien gleich mitreflektieren zu können, soll ab und an die Konkretion versucht werden: hinsichtlich der Suchtproblematik. Ich gehe von vornherein davon aus, daß der biblische Entwurf vom Menschen grundsätzlich nachvollziehbar ist, daß es also möglich ist, im Rahmen kirchlicher Suchtberatung oder -therapie biblisches Menschenverständnis zugrunde zu legen, daß zumindest biblisches Menschenverständnis Gegenstand eines Vermittlungsprozesses mit anderen Verständnissen, die die Berufsqualifikation von Beratern und Therapeuten begründen, sein kann.

Es geht im folgenden um den Menschen, wie ihn die Bibel glaubt, und darum, ob die dabei gefundenen Kriterien taugen, um das Phänomen Sucht so einzuordnen, daß es mit anderen Interpretationsmodellen kompatibel, sinnparallel sein kann. Und es geht schließlich um die Frage, ob das, was die Bibel über Heilen, Therapieren, Helfen sagt - und zwar aufgrund ihres Menschenverständnisses -, in Einklang mit unseren Erfahrungen stehen kann.

Der glaubende Entwurf des Menschen in der Bibel ist wertorientiert und ganzheitlich.

Wertorientiert insofern, als dem Menschen die höchste Qualität und Würde zugesprochen wird: nämlich Ebenbild Gottes zu sein. Eben bild Gottes: das war ein altorientalischer Königstitel. Auch die ägyptischen Könige verstanden sich als Gottes Ebenbild. Diese alte Vorstellung wird in der Bibel gleichsam demokratisiert. Jeder Mensch sei nur wenig geringer gemacht als Gott, heißt es im 8. Psalm. Eine der wichtigsten Fragen, auch eine der häufigsten in der Bibel, in diesem Zusammenhang: Womit ist der Mensch vergleichbar ? Eigentlich nur mit Gott, lautet die biblische Antwort; mit keinem Tier, keinem Ding sonst.

Die biblische Konsequenz aus diesem Entwurf: Weil das so ist, kann mit dem Menschen nicht umgegangen werden wie mit anderen Dingen, entzieht er sich auch der letzten Verfügbarkeit, Verwaltbarkeit, Machbarkeit durch andere Menschen oder Instanzen. Die Unberechenbarkeit des Menschen ist demnach ein positiver Wert.

Diese Würde soll grundsätzlich sein und unverlierbar. Auch durch die kaputtteste menschliche Ruine schimmert sie durch und läßt das gegenwärtige Elend des Menschen als überwindbar erscheinen - und zeigt zugleich die Richtung an, das Ziel, auf das die Wiederherstellung zugehen kann. Alle Utopie vom Menschen, alles Reden davon, daß es für jeden Hoffnung gibt, daß keiner verlorengelassen werden muß, hat hier seinen Anhalt. Alle Sozialutopie hat - auch wirkungsgeschichtlich - eine biblisch-anthropologische Wurzel.

In der biblischen Überlieferung ändert auch der Sündenfall grundsätzlich nichts am Status "Ebenbild Gottes". Es gibt keine Schuld, die dem Menschen diese tiefste Würde nimmt. Umgekehrt gehört Schuldfähigkeit zur menschlichen Würde.

Die Ganzheitlichkeit des Menschen findet in der biblischen Überlieferung auf verschiedenste Weise ihren Niederschlag. Schon rein sprachlich drückt sich der Mensch in der Bibel als Ganzheit aus. Die Bibel kennt eine Körpersprache der Seele und die ständige Gegenwart des Seelischen im Fleische. Diese Tatsache entgeht uns oft nur deswegen, weil bestimmte Aussagen zu unreflektierten Redewendungen geworden sind: "Nun iß und trink, liebe Seele", sagt der reiche Kornbauer. Die Seele hungert und dürstet. Der Seele werden organische Funktionen zugeschrieben. Umgekehrt spielen Organe eine psychische Rolle: Augen warten, Nieren jubeln, die Eingeweide springen vor Freude. Vor allem starke Gemüts- und Gefühlsregungen drücken sich unmittelbar organisch, d.h., ganzheitlich aus: "Von Angst erfüllt sind meine Nieren" (Jes 21,3; zu diesem Zusammenhang ausführlicheres Material bei H.Seibert, Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, 2. Aufl. 1985, 222 ff).

Psychologische Begriffe sind in den hebräischen oder aramäischen Wortwurzeln organisch festgemacht. Verzagtheit, masah, enthält dieselbe Wortwurzel wie das "Zerfließen", bedeutet wörtlich ein Flüssigwerden des Herzens; das Wort für "Geduld", äräkh appajim, bedeutet im Wortsinn "die Länge des Atems"; das Wort für Sehnsucht, sama, bedeutet eigentlich Durst, Zorn ist 'aph, der rasche, erregte Atem. Diese Analyse ließe sich noch lange fortsetzen. Feststeht, daß hier eine urtümliche Einheit von körperlicher und sinnlicher Empfindung und Gedanken und Gefühlen sich ausspricht. Nach biblischem Verständnis ist es nicht so, daß der Mensch nur eine Seele h a t; e r i s t vielmehr eine lebendige Seele (Gen 2,7), ein Gedanke, der durch Erich Fromm psychologisch salonfähig gemacht wurde.

Diese Hinweise auf ganzheitliches Selbstverständnis sind mehr als sprachwissenschaftlich interessante Feststellungen: Hier spricht sich der ungeteilte Mensch aus.

Es gibt noch weitere hochbedeutsame Beobachtungen zur Sprache der Bibel, zum Sprechen des biblischen Menschen, vom biblischen Sprechen vom Menschen. So hatte P.Kustar bereits in seiner 1972 veröffentlichten Dissertation nachgewiesen, daß sich das biblische Verbalsystem „auf den Zusammenhang der Handlungen untereinander“ konzentriert (Aspekt im Hebräischen, Theol.Diss. IX, 1972, 29), daß es den Sprechenden immer in den sozialen Zusammenhang stellt und die Folgen eines Handelns für die Gemeinschaft immer schon mitenthält. In der Begrifflichkeit theologischer Wissenschaft hat man diesen Sachverhalt als "synthetische Lebensauffassung" bezeichnet.

In diesen Zusammenhang gehört wohl auch, daß viele hebräische Wortstämme eine aktive und zugleich eine passive Bedeutung haben, ein Tun und zugleich ein Ergehen beinhalten (einer der zentralen Begriffe des Alten Testaments: *sedaqua* = "Gemeinschaftstreue", die aktiv zu erbringen ist, und "Heil", das dem Menschen widerfährt: vgl. hierzu K.H.Fahlgren "Sedaqua nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT", auszugsweise bei K.Koch, Hg., Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des AT, WdF CXXV, 1972, 87 ff). Es gibt demnach zum einen kein Handeln des Menschen ohne soziale Wirkung und ohne einen Grund im Gemeinschaftsverhalten, es gibt aber zum andern auch einen fast nur paradox auszudrückenden Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung, wobei die Wirkung häufig schon auf die Ursache zurückwirkt.

Im Blick auf Suchtverhalten hieße das: Auch dieses Verhalten entsteht im Zusammenhang mit Störungen aus der Umwelt und zur Umwelt hin. Der süchtige Mensch erlebt und erleidet und bewirkt und schafft zugleich das Zerbrechen sozialer Bezüge und darin in paradoxer Weise den Verlust von Weitbezügen, findet ohne Gemeinschaft zunehmend weniger zu seiner Identität. Wertbezüge zerfallen, wenn Gemeinschaft zerfällt. Der Süchtige wird zum Opfer und zum Täter zugleich - ebenso die Umwelt, die er teils so erfährt, teils so schafft. Es gibt in diesem Menschenverständnis auf gar keinen Fall eine rein individuell sich verwirklichende Krise. Krise entsteht aus einem Sog, in den Täter Opfer ziehen - und in den Opfer Täter ziehen.

Auch das, was aus diesem Zusammenhang heraushilft, ist auf Gegenseitigkeit gebaut. Helfen ist im alten Israel eine Leistung auf Gegenseitigkeit. N. Luhmann hat dafür den Ausdruck "Reziprozität" geprägt (N.Luhmann, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: H.-U.Otto/S.Schneider, Hg., Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, 1, 1973). Helfen und sich helfen lassen, Leistung und Gegenleistung, gehörten demnach engstens zusammen. Bevor ich mir als Hilfebedürftiger eine Hilfe gefallen lasse, muß ich überlegen, ob und wie ich zur Gegenleistung fähig bin. Helfen als gegenseitiger Bedürfnisausgleich ! Der sozialen und paradox-komplexen Verursachung einer Hilfebedürftigkeit entspricht auch ihre Behebung.

Daneben wirkt das, was sonst noch von der biblischen Anthropologie her zur Sucht zu sagen wäre, direkt gewohnt und weniger aufregend: Sucht als Problem des ganzen Menschen, die sich körperlich manifestieren kann (bis hin zu schweren Organstörungen), seelisch (z.B. bis zur Depression), geistig (z.B. als Sinnverlust) und sozial (z.B. in Beziehungskonflikten). Die Bibel könnte das Phänomen Sucht gar nicht anders sehen als in Form eines körperlich-seelisch-geistig-sozialen Syndroms, weil es den Menschen in seiner Wirklichkeit nicht anders sehen kann. Die Zerstückelung des Menschen in diese Teile und die Behandlung dieser einzelnen seiner Teile verdanken wir der griechischen Philosophie. Dieser Logik - den Teil für das Ganze zu nehmen und sich so parzelliert die Wirklichkeit zugänglich zu machen - verdanken wir dem wissenschaftlichen Rationalismus, der sich heute schwertut, das Zerteilte wieder zusammenzubekommen.

Das Helfen Jesu, das im Neuen Testament beschrieben wird, spiegelt zum einen das ganzheitliche alttestamentliche Menschenverständnis, hat aber den Reziprozitätsgedanken ein Stück weit aufgegeben. Nicht, daß nichts zurückverlangt würde ! Immerhin verlangt Jesus Glauben !

Was ist Heilung bei Jesus ? Seine Heilungstaten haben sämtlich

- a) ein leiblich-materielles Substrat,
- b) eine soziale Funktion,
- c) eine religiöse, spirituelle Dimension.

Mit dem Körper gesundet die Seele. Das leiblich-materielle Substrat meint z.T. auch einfach, daß Jesus Menschen z.B. satt macht. Die soziale Funktion meint: Jesus schickt die Geheilten in ihre Primärgemeinschaften zurück, was sozusagen resozialisierende Züge hat; oder er schickt sie in den Tempel: Dieses Handeln hat rehabilitierende Züge; ein Mensch wird öffentlich rehabilitiert.

Wie wichtig auch im Neuen Testament der soziale Kontext von Krankheit und Heilung ist, zeigt sich z.B. an der Schilderung in Joh 9: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist?“, fragen die Jünger Jesu. Und sie drücken hier ein allezeit populäres Vorurteil aus: Krankheit als Strafe Gottes für Verfehlungen. Derartige Erklärungsmodelle waren und sind z.T. noch immer die theoretischen Bedingungen von Krankheit. Was eine Schuld, eine Ursache definiert, entlastet zugleich die Umwelt von Hilfeleistungen. Indem Jesus den Blinden heilt, öffnet er allen Beteiligten die Augen, nicht nur dem Blinden. Auch der Umwelt mit ihrem inhumanen Erklärungsmodell. Die soziale Dimension von Krankheit und Heilung bedeutet hier: Miththerapieren der Gemeinschaft.

In wirklich diakonischem Handeln geht es neben der faktischen Hilfeleistung noch um mindestens zweierlei: um Veränderung der sozialen Wahrnehmung (Menschen sollen anders wahrgenommen werden, Meinungen über Menschen verändert werden) und um Veränderung der sozialen Kommunikation (Menschen, die von öffentlicher Kommunikation ausgeschlossen sind, sollen wieder an ihr beteiligt werden). Auch die religiöse Kommunikation soll im Wahrnehmen von Hilfebedürftigkeit und im Helfen eine Veränderung erfahren. Das betrifft die dritte Ebene: die spirituelle Dimension im Hilfehandeln Jesu. Jesu Hilfehandeln verändert das damalige Gottesverständnis! Er demonstriert, daß die Freude über den an sich verlorenen Menschen, der gerettet wird, Gottes Interesse an den vermeintlich Guten und Gerechten übersteigt!

Daß viele seiner Therapien am Sabbat geschahen, war eine Provokation: Nach damaligem Verständnis der Religionsverwalter handelte es sich um Gotteslästerung, und eigentlich erwarteten sie, daß Gott den Frevler bestraft. Aber das Gegenteil geschieht: Gott bestätigt im Heilwerden von Menschen den Gesetzesübertreter. Ein neues, nicht mehr gesetzliches Gottesverständnis wird hier proklamiert - und ein Recht zur Diakonie jenseits aller gesetzlichen Regelungen. Insofern kann man zusammenfassend sagen: Jesu Hilfehandeln setzt ein neues Gottes-, Menschen- und Gemeinschaftsverständnis! Auch dies ist in sich etwas Ganzheitliches - im religiösen Kontext von Helfen. Durch solches Helfen setzt Jesus die anderen Sozialgesetze dem Druck der Veränderung aus.

Und zur religiösen Dimension solchen Helfens gehört der Reich-Gottes-Aspekt. In dem Augenblick, in dem sich Jesus Menschen helfend zuwendet, sie z.B. von Mächten befreit, die über sie Herrschaft ergriffen hatten, ihre Persönlichkeit eingeschränkt hatten oder zerstört hatten, in diesem Augenblick ist der Unheilszusammenhang zerrissen, bricht eine ganz andere Wirklichkeit herein, punktuell noch, aber als Vorbote umfassenderer Veränderungen.

Die Dimensionen, in die Jesu Diakonie reicht, sind genannt. Was Helfen qualitativ ist, wäre noch nachzuholen. Helfen ist im Neuen Testament

- a) Gegenwirkung,
- b) Mangelbehebung,
- c) Erweiterung von Bewußtsein und menschlichen Freiheiten.

Gegenwirkung ist Hilfe insofern, als häufig regelrecht Kampfmotive zu beobachten sind, vor allem im exorzistischen Zusammenhang: Jesus kämpft und ringt um einen Menschen, indem er mit den Mächten ringt, die ihn in den Fängen haben. Dies geschieht nach den Regeln der homöopathischen Medizin: das Übel wird mit Gleichem bekämpft. (Vgl. Anflüge einer Besessenheitstheorie von Alkoholsucht in den AA-Schritten!)

Mangelbehebung ist Hilfe insofern, als Jesus häufig etwas einbringt, das einem Menschen in seiner Not fehlt: Manchmal ist es schlicht seine Nähe, die Berührung, die die Mängelsituation beendet. Es kann aber auch der Mangel an Nahrung oder Anerkennung sein, der kompensiert wird.

Bewußtseins- und Freiheitserweiterung ist Jesu Hilfe insofern, als er - z.B. wieder in seinen Sabbatheilungen - die Grenzen der Erkenntnisfähigkeit der Menschen gegenüber der Verborgenheit göttlichen Willens und Wesens aufsprengt, mit dem neuen Gottesbewußtsein ein neues Selbstbewußtsein freisetzt.

Helfen aufgrund biblischen Entwurfs vom Menschen ist ein Netzwerk aus Gegenwirkung, Mangelbehebung und Bewußtseins- und Freiheitserweiterung.

Schluß

Ich überlasse es Ihrem Nachdenken und Ihrer Diskussion, zu beurteilen, ob und wieweit solche Erklärungsmodelle

- für den Menschen unter Menschen,
- für Krankheit bzw. Hilfebedürftigkeit,
- für das Verständnis der Hilfe

mit Theorie und Praxis der Suchthilfe zu vermitteln sind. Mit einer sozialwissenschaftlich zu verantwortenden Theorie und Praxis in kirchlicher Trägerschaft. Ich glaube, daß die gläubigen Menschenentwürfe der Bibel, sobald man sie kennt und reflektiert hat, mannigfaltige Brückenschläge zu einer fachlichen Konzeption hin ermöglichen, die Systemparallelitäten in den Blick kommen lassen - und da, wo die Dinge nicht zusammengehen, wäre zu überlegen, ob die alte Bibel nicht in mancherlei Hinsicht schon dort war, wohin wir erst wieder wollen: zu einer ganzheitlichen Sicht des Menschen in umfassenden Zusammenhängen und Wirkungen, bei einer synthetischen Lebensauffassung, die wir heute vielleicht "systemisch" nennen würden. Und wenn das manchen leitenden Theologen in Caritas und Diakonie noch nicht ausreichen sollte, um den kirchlichen Charakter eines sozialen Arbeitszweiges zu begründen, sollte daran erinnert werden: Die helfende Begegnung mit dem geglaubten Menschen der Bibel eröffnet von Fall zu Fall ganz neue Gotteserfahrungen.

SHOULD THE BABY LIVE ?

Theologische Überlegungen zu der Forderung nach Früheuthanasie (1990)

"Should the Baby Live?" ist der Titel eines 1985 in Oxford erschienenen Buches von Helga Kuhse und Peter Singer. In einer Gesellschaft wie der unsrigen, in der man jedes Jahr einige hundert Babies wegen ihrer Behinderung sterben läßt, ihren Tod herbeiführt bzw. nicht verhindert, in einer Gesellschaft, in der die Frage "Should the baby live?" an Eltern gerichtet und in Ärzteteams diskutiert wird, müssen wir dringend miteinander sprechen über diese Realität. Die moralische und rechtliche Grauzone geht ja nicht dadurch weg, daß wir nicht darüber sprechen.

Nur: etwas in uns verweigert sich bestimmten Bedingungen, die für dieses Gespräch gesetzt werden, etwa den Zwängen, die die Bio-Ethik aufwirft. Singer und Kuhse kommen mit der ganzen verbalen Wucht modernster Rationalität und deklarieren andere Meinungen als vorneuzeitlich, unwissenschaftlich, als eine Art Aberglauben. Gleichwohl. Wir sollten uns wirklich bald über Gesprächsbedingungen zu verständigen versuchen, denn die Lage ist unmöglich.

Ich verstehe mein Referat zunächst als Versuch eines Aufweises von Gründen dafür, warum es so überaus schwierig ist, angemessene Dialogbedingungen zu finden. Darüber müßten wir, glaube ich, zuerst arbeiten, bevor wir in die Sachauseinandersetzung eintreten können.

Drei persönliche Erfahrungen und Beobachtungen vorab

Von Singers Ethik fühle ich mich provoziert, ja angegriffen - als Mensch, als Christ, als Theologe. Peter Singer erklärt meine Sittlichkeit, mit der ich und von der ich schon vor meiner theologischen Ausbildung lebte, für eigentlich irrelevant, meinen Glauben für ein "wackliges Haus", dessen Fundament eigentlich längst kaputt ist - was, streng genommen, einen völligen Neubau erforderlich machen würde; meine Theologie für ein repressives Herrschaftssystem, das nicht länger zumutbare Fremdbestimmung produziert, von dem sich der moderne Mensch befreien müsse. Dessen bin ich mir bewußt: bei der Singer-Lektüre habe ich nicht nur das Leben behinderter Menschen unter bestimmten Bedingungen in Frage gestellt gefunden, sondern auch wesentliche Teile meiner Identität. Beides miteinander. Das ist vielleicht ganz gut, bringt eine Art Solidarisierungseffekt zustande, macht es mir aber auch schwer, mich strikt systematisch mit Singer auseinanderzusetzen.

Als wissenschaftlich arbeitender Theologe bin ich gewohnt, differenziert umzugehen mit Theorien und Hypothesen. Bei der Beschäftigung mit Singer funktioniert das je länger desto weniger. Mir scheint, man kann überhaupt nur dafür oder dagegen sein. Ein Mittelding gibt es wohl nicht.

Eine ähnliche Erfahrung hat der Gesetzgeber gemacht, der seinerzeit versuchte, zwischen schrankenloser Freigabe der Abtreibung und Abtreibungsverbot einen Kompromiß zu finden. Der Gesetzgeber ging dabei, wie Albin Eser seinerzeit zutreffend feststellte, "gesetzestechisch verschlungene Wege", die "selbst für Juristen schwer durchschaubar" sind: Einerseits wurde ausdrücklich festgestellt, daß g r u n d s ä t z l i c h jeder Schwangerschaftsabbruch verboten ist, andererseits, daß es strafbefreiende Ausnahmen gibt, daß alle an einem Abbruch Beteiligten - Schwangere, Ärzte, Berater/-innen - straffrei bleiben, wenn die vier Stationen soziale Beratung, ärztliche Beratung, formelle Indikationsfeststellung und objektiv indizierter Abbruch durchlaufen werden. Auch das Ausbalancieren verschiedener, doch gleichwertiger Rechtsgüter, die in direkte Konkurrenz zueinandertreten, das Kindes- und das Mutterleben, war problematisch. Ein g e n e r e l l e r Rechtsgrundsatz mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit, nämlich der Wert des Lebens, trat in Konkurrenz zu i n d i v i d u e l l e n, utilitaristischen Ansprüchen. So wurde das Reformwerk

des 218f. StGB zu einem Balanceakt mit Werten und Worten - und geriet alsbald in den Sog der Fristenlösung.

Die öffentliche kritische Beschäftigung mit Singers Praktischer Ethik zieht nicht selten ein Phänomen nach sich, das bei uns seit geraumer Zeit aus gutem Grund "Jenninger-Effekt" heißt: auch indem man sich kritisch mit einer Sache auseinandersetzt, gibt man ihr eine Plattform, transportiert man ihre Botschaft ein Stück weiter. Ich habe manche Analyse der Singerschen Ethik gelesen, darunter besonnene und erregte, und ich habe mich selbst in Analysen versucht, und mir ist aufgefallen, daß dabei immer auch neue Zugangswege zu seinen Denkansätzen freigelegt werden. Das geschieht in sublimier Weise wahrscheinlich auch während dieser Tagung wieder.

Aspekte einer Tötungskasuistik

Die kompliziert erscheinende, aber auf wenigen Grundmustern konstruierte Kasuistik Singers ist in ihren krassesten Formulierungen weithin bekannt; Singer hat sich mehrfach darüber beschwert, daß diese krassen Schlüsselsätze und ihre Zitation den Blick für seine eigentliche Argumentation versperren. Ich verzichte im folgenden auf die meisten dieser Sätze, finde aber, daß die, die ich zitiere, deutlich genug sind.

Singer selbst meint, daß seine Unterscheidung zwischen einer PERSON und einer NICHT-PERSON die ethisch wesentlichste sei, bildet sie doch das Kriterium für lebenswertes oder lebensunwertes Leben. PERSON definiert er in Anlehnung an John Locke als "ein denkendes, intelligentes Wesen, das mit Vernunft und Verstand begabt ist und sich selbst unabhängig von Zeit und Ort als das gleiche denkende Wesen begreifen kann".

Hierzu statt eines eigenen Kommentars ein kurzer Gesprächsausschnitt aus dem ZEIT-Gespräch zwischen Hans Jonas und Reinhard Merkel:

Merkel: Singer sagt, daß das Neugeborene an sich kein eigenes Recht auf Leben habe, denn er bindet das Recht auf Leben nicht an die biologische Zugehörigkeit zur Spezies Mensch, sondern an Personenkriterien. Was Singer aber nach meiner Überzeugung falsch sieht, ist, daß auch eine potentielle menschliche Person, also etwa ein Säugling, ein eigenes, nicht bloß abgeleitetes Recht auf Leben haben muß. Was meinen Sie dazu ?

Jonas: Sie haben ja die Antwort gegeben. Das Kind ist uns doch anvertraut als etwas, was sich zur Personhaftigkeit unter unserer Obhut entwickeln soll. Ihre Einführung der Potentialität beantwortet die ganze Frage. Selbstverständlich ist das Neugeborene noch keine Person, aber es hat schon alle Anlagen und den Drang dazu...

Also: weder das gesunde noch das behinderte Kind sind schon Person. Das Person-Argument ist also ungeeignet zur Entscheidung, warum das eine Baby leben soll und das andere nicht. Es handelt sich sozusagen um eine Antizipationstötung einer auch künftigen Nicht-Person. Das Baby soll jetzt sterben, weil es später einen Grund dafür gibt. Singers Zentralargument ist - gelinde gesagt - von apokalyptischer Absurdität.

Die Antizipationslogik zieht sich bei Singer durch: von einer eigentlich unverfügbaren Zukunft her argumentierend, im Hier und Jetzt irreversible Entscheidungen zu treffen. Dieses Muster bestimmt weithin auch, was er zum Thema "Glück" zu sagen hat. Nochmals ein Zitat von Hans Jonas:

"Da gibt es ein Beispiel bei Singer: Eine Mutter ist Trägerin des Gens der Hämophilie, es vererbt sich nur durch den männlichen Nachwuchs. Das Elternpaar hat ein Kind ohne Hämophilie, ein Mädchen. Nun kommt ein Junge zur Welt, und jetzt kommt die Überlegung von Singer: Da die Eltern entschlossen sind, nicht mehr als zwei Kinder zu haben, würde das Lebenlassen dieses Bluterkindes die Möglichkeit ausschließen - die rein statistisch sehr gut ist -, daß das nächste Mal, wenn die Mutter wieder schwanger wird, ein Kind ohne Hämophilie zur Welt kommt.

Also ist im Sinne des Interesses aller Beteiligten, das Bluterkind umzubringen, damit die Frau

es von neuem versucht. Singer merkt nicht einmal, daß ein schon vorhandenes Leben natürlich einem erst eventuell möglichen vorgeht. Das sind unsinnige und leichtfertige Überlegungen, Singer nennt das Präferenz-Utilitarismus, das ist Unsinn. Denn das Recht des schon lebenden Kindes ist natürlich unveräußerlich."

Eine letzte Erscheinungsform der Antizipationslogik Singers tritt im Zusammenhang mit dem Komplex "Verantwortung" bzw. Haftbarmachung hervor: "...die Eltern haben das Recht zu sagen, daß sie für ein schwerbehindertes Kind nicht sorgen sollen; sie haben aber nicht das Recht, auf seinem Tode zu bestehen, solange es andere Menschen gibt, die ihm ein lebenswertes Leben garantieren können".

Diese Bedingung für Lebenlassen ist eine Nicht-Bedingung, weil in keinem Fall garantierbar.

Klaus Dörner glaubt zu sehen, daß Singers Entwurf Mitleid-zentriert ist. Singer weist z.B. den Vorwurf gedanklicher Nähe zu Hitlers T 4-Aktion mithilfe des Arguments zurück, die Nazis hätten gar nicht wirklich und eigentlich Euthanasie betrieben, weil es ihnen nicht ums Mitleid gegangen sei.

Dörner glaubt an einen Zusammenhang von Mitleid und Selbstmitleid. Im heutigen Mitleidsverständnis nehme man gar nicht am Leiden eines Menschen konkret teil, sondern sei lediglich im Besitz einer Empfindung. "Auf diesem Wege hat man mit dem ursprünglichen Partner des Mitleids immer weniger zu tun, Mitleid wird zum Selbstmitleid, weil man das jeweilige Leiden unerträglich findet und deswegen irgendwie weghaben oder wegmachen will". Er hält diesen Mechanismus für den "wirksamsten Motor aller gegenseitigen Entsolidarisierungsmechanismen". Solchem Mitleid wird die Unverfügbarkeit des Lebens unerträglich.

Singer hätte seine Abgrenzung von den Behindertenmorden der Nazis mit einem anderen als dem Mitleid-Argument zu leisten versuchen sollen, denn faktisch zeigt sein Argument nur die Unschärfe des Euthanasiebegriffs (vgl. die Unschärfen zwischen aktiver und passiver, freiwilliger und unfreiwilliger Euthanasie). Der Mitleidsbegriff spielte auch bei den Nazis eine Rolle, war Bestandteil einer ethischen Umwertungsstrategie auf vier Ebenen. Die kulturell gewachsene Tötungshemmung wurde dadurch weggedrückt, daß das Übel des Behindertenmordes in ein Bonum, ein Gut, umdeklariert wurde; demnach war Euthanasie

> "gut" für den betroffenen Menschen (vgl. E.Mann, 1922: "Wahrhafte Erlöser der Menschheit könnten die Ärzte sein! Gibt es größere Barmherzigkeit, als den Menschen, die dem Tod verfallen, die unrettbar verloren sind, das Sterben abzukürzen und schmerzlos zu gestalten?" Vgl. auch den Euphemismus "Gnadentod"),

> "gut" für die Volksgesundheit (die Warnung vor einer "Degeneration" des Volkes beherrschte die eugenische Diskussion seit den 80er Jahren des vorigen Jahrhunderts; 1895 propagiert A.Ploetz die "Ausjätung" genetisch Minderwertiger und warnt vor dem Schutz der Kranken und Schwachen; im gleichen Jahr äußert der Göttinger Psychologe A. Jost: "Der Staat kann doch sagen: Mein Interesse und das Interesse der betreffenden Person fordern gleichmäßig bei unheilbaren Leiden den raschen und schmerzlosen Tod, und ich überlasse es daher den Patienten, sich für Tod oder Leben zu entscheiden. Bei geistig Kranken geht dann die Verwaltung dieses Rechts auf den Staat zurück, und es genügt die Diagnose auf Unheilbarkeit an und für sich, die Tötung zu vollziehen"),

> "gut" für die Volkswirtschaft (vgl. Binding/Hoche, 1920: "Die Frage, ob der für diese Kategorien von Ballastexistenzen notwendige Aufwand nach allen Richtungen berechtigt ist, war in den verflossenen Zeiten des Wohlstands nicht dringend, jetzt ist es anders geworden, und wir müssen uns endlich mit ihr beschäftigen"),

> schließlich auch "gut" für das Rechtsgefühl und das Rechtsgefüge (dem "Recht auf Leben" wird ein "Recht zu sterben" beigesellt - vor allem propagiert von großen angelsächsischen

Societies, z.B. Society for the Right to Die, USA; Voluntary Euthanasie Society, GB; in Deutschland vor allem von der Gesellschaft für Rassenhygiene, seit 1905, und vom Monistenverband).

Die Nazis mußten kein Argument "erfinden", sie fanden auch schon den Gedankenverbund vor, haben ihn weiter popularisiert (z.B. durch Öffentlichkeitsarbeit, vgl. den Film "Ich klage an") und den Gewöhnungseffekt an Sprache und Inhalt der Euthanasie-Ideologie vertieft durch die Verankerung in den Sterilisationsgesetzen u.ä.

Singer will sich also dadurch von T4 abgrenzen, daß er das tatsächlich komplexe Euthanasieverständnis, das die Nazis vorfanden und handhabten, als nicht-eigentliches Euthanasieverständnis deklariert, als etwas, das überwiegend sozialdarwinistische Intentionen verfolgte, während er das ethische Element des Mitleids zentral habe.

Exkurs zum Begriff Sozialdarwinismus: Die sozialdarwinistische Argumentation stellt eine Perversion der Absichten Darwins dar. Ausdrücklich hatte Darwin in seinem Grundlagenwerk *Descent of Man* (Bd.1) darauf hingewiesen, daß bei "hochzivilisierten Völkern... der beständige Fortschritt nur in beschränktem Maße von natürlicher Zuchtwahl" abhängt. Darwin weigert sich, das Ausleseprinzip auf die menschliche Gesellschaft anzuwenden; er ist im Gegenteil der Auffassung: würden wir den sozial Benachteiligten, den Schwachen, unsere Hilfe und unseren Schutz versagen, so würde dies nicht ohne "Zerstörung in dem edelsten Teil unseres Wesens" geschehen. "Also müssen wir die zweifellos schlechten Folgen des Überlebens und der Fortpflanzung der Schwachen ohne zu klagen auf uns nehmen." Auch einer der Mitkämpfer Darwins, Thomas H. Huxley, betonte in seiner Schriftenreihe "Evolution and Ethics" 1893 die Eigenständigkeit des Bereichs sittlichen Handelns gegenüber den Naturprozessen; aus der Natur, so äußert er in bemerkenswerter Deutlichkeit, ließen sich keine Kriterien für moralische Werte u.ä. entnehmen. Die Nachdrücklichkeit dieser Argumentation läßt darauf schließen, daß Darwin und seine Freunde sehr wohl wußten, daß ihre Beobachtungen und Theorien Munition liefern würden gegen das Leben, Munition für die Repräsentanten von Positionen, die Darwin selbst zuwider waren. Ernst Haeckel charakterisierte diese Position als "socialaristokratische"; d.h., Darwins Theorien werden funktionalisiert für den Nachweis, daß nur Eliten die menschliche Gemeinschaft tragen können (und insofern auch ein bevorzugtes Lebensrecht haben); dieses Interesse wird kombiniert mit der Darwinschen Lehre vom Kampf ums Dasein, mit Malthusschen Bevölkerungstheorien und der Hobbesschen Lehre vom (ökonomisch transferierten) bellum omnium contra omnes.

Einer wie Hitler fühlte sich in sozialdarwinistischer Tradition - Darwin selbst hielt diese Argumentation für einen kulturfeindlichen Irrtum - als Vollstrecker des "Wollens der Natur"...

Eher kurios ist die Geschichte der spezifisch deutschen Popularisierung sozialdarwinistischen Gedankenguts: es gab ein folgenreiches Zusammenwirken eines Industriemagnaten und eines namenlosen Hobbywissenschaftlers. Im Jahre 1900 setzte Friedrich Alfred Krupp einen Wissenschaftspreis aus für die beste Bearbeitung der Frage "WAS LERNEN WIR AUS DEN PRINZIPIEN DER DESZENDENZTHEORIE IN BEZIEHUNG AUF DIE INNERPOLITISCHE ENTWICKLUNG UND GESETZGEBUNG DER STAATEN?" Das Preisausschreiben gewann (unter 60 Bewerbern) der bayrische Privatgelehrte Wilhelm Schallmayer, dessen Schrift bis 1920 bereits vier Auflagen erlebte (ihr Titel: "Vererbung und Auslese im Lebenslauf der Völker. Eine staatswissenschaftliche Studie auf Grund der neueren Biologie"). Schallmayer schrieb u.a. die preisgekrönten Sätze:

"Das Leben des Volkes ist uns der letzte und höchste Zweck. Alle Maßnahmen und Unternehmungen der inneren und äußeren Politik müssen dem Ziel dienen, die Leistungsfähigkeit der Nation auf die Dauer zu sichern. Dieses Ziel ist Wertmaßstab... Demnach müssen alle Kulturrerrungenschaften, alle gesellschaftlichen Einrichtungen, die sexuelle Ordnung durch Sitte und Recht, einschließlich der Familienordnung, die Eigentums- und Wirtschaftsordnung, die politische Organisation, die religiösen Einrichtungen, die Höhe und Ausbreitung der sittlichen und der wissenschaftlichen Bildung, die Entwicklung der Technik, der Rechtspflege usw. unter dem Gesichtspunkt der Ausrüstung zum sozialen Daseinskampf betrachtet werden, und ihre fortschreitende Entwicklung, die in der Anpassung an die steigenden Erfordernisse sozialer Machtentfaltung besteht, als Ergebnis dieses Kampfes. - Auf diese Weise steht die erweiterte Selektionstheorie in naher Beziehung zur inneren Politik" (zit. aus der 4. Aufl., Fischer Jena, 1920).

Der längere Exkurs erfolgte aus drei Gründen:

1. Singer hat den völkischen Begründungszusammenhang so nicht, hat einen gesellschaftlichen und vor allem auch individualisierenden. Ansonsten sind gleichwohl viele Argumente praktisch austauschbar (Weiteres s.u.).

2. Die aktuelle Erscheinungsform der Euthanasie-Argumentation tritt gern so auf, als bringe sie das Eigentlich-Natürliche, "das Biologische" eben, wieder in sein Recht. Die Legitimität dieser Argumentation hat schon Darwin bezweifelt, der seine Naturtheorien für mißbraucht hielt, den biologischen Ansatz zur Lösung sozialer, gesellschaftlicher u.ä. Probleme für ein Mißverständnis. Darwin selbst hielt viel vom Kulturfaktor und seiner eigenständigen Bedeutung gegenüber Naturprozessen.

Die Berufung der Euthanasie-Anhänger auf "Natur" hat also eine ganz bestimmte Ideengeschichte, die von Anfang an als nicht legitim bestritten wurde. Es handelt sich bei Singer somit um einen weiteren Vertreter sich selbst zurücknehmender Kultur. Von Anfang an steht im sozialdarwinistischen Argumentationsbereich NATUR CONTRA KULTUR; das In-Geltung-Bringen des Natürlichen, des Biologischen, hat offenbar diesen Preis. Im Grunde ist dies ein paradoxer Vorgang: Kultur brachte Wissenschaft hervor, die die erreichten kulturellen Standards z.T. auch wieder in Frage stellte. Symptom ist z.B. Singers Abwertung kulturell-traditioneller Sittlichkeitsbegründungen; s.u.

3. Schließlich: ich habe mich während der Singer-Lektüre des öfteren gefragt, in welchem VERWERTUNGSZUSAMMENHANG das Ganze steht, wem diese Argumentation eigentlich nützt. Der kurze geschichtliche Rückblick hat m.E. den genuinen Interessenzusammenhang zwischen sozialdarwinistischen Denkmustern und industrieller Sozialaristokratie in Erinnerung gebracht. Zweifellos gibt es bei Singer deutliche Anklänge an eigentlich industrielle Konkurrenzmuster, es gibt den Ersetzungedanken. Auf diesen ideengeschichtlichen Hintergrund hat z.B. auch Dörner hingewiesen:

"Mit der marktwirtschaftlichen und auf der utilitaristischen Philosophie begründeten Industrialisierung der Wirtschaft haben die europäischen Nationen ab 1800 industriell brauchbare und unbrauchbare Menschen voneinander getrennt und damit, auf der Basis der

Leistungsethik, die Gesellschaft in ein immer wirtschaftlicher werdendes Wirtschaftssystem und in ein immer sozialer werdendes Sozialsystem zerlegt".

Der Vollständigkeit halber sei noch erwähnt, daß Singer die Parallelisierung seiner Ansichten und der Nazi-Ideologie an seine Kritiker zurückgibt:

"Eine Ironie liegt darin, daß die (gegen ihn) Protestierenden selber die Art Fanatismus und den fehlenden Respekt für eine rationale Erörterung gezeigt haben, die ebenfalls eine notwendige Vorbedingung für die Grausamkeiten der Nazis darstellten. Vielleicht ist überhaupt nicht die Euthanasiebewegung bei der Bereitung des Naziweges zum Völkermord hilfreich gewesen und noch nicht im modernen Deutschland ausgerottet worden, sondern die Art fanatischen Vertrauens in die eigene Redlichkeit, die es ablehnt, jemandem zuzuhören oder mit ihm vernünftig zu debattieren, der entgegengesetzte Meinungen vertritt".

Wenn nach Singer das Lebensrecht des Säuglings an Wunsch und Willen der Eltern liegt, privatisiert er Fragen von gesamtgesellschaftlich höchster Relevanz. Was die ältere Euthanasie-Argumentation auf das Volksganze bezog, bezieht Singer auf den Ausschnitt "alle Betroffenen". Utilitaristische Ethik ist hier partikularisiert.

Singer steht damit im Gefolge einer von mehreren soziologischen Schulen aufgewiesenen Tendenz zur Privatisierung von Sinn in hochdifferenzierten Gesellschaften. Nach N.Luhmann, E.Herms u.a. hat dies damit zu tun, daß heutige Menschen mit zwei völlig unterschiedlichen Integrationsmechanismen privat und gesellschaftlich sozialisiert werden: sinnhafte Integration erfolgt eigentlich nur noch im privaten Bereich, ansonsten ist technisch-funktionale Integration gefordert - zumal das Zusammenspiel der zahllosen gesellschaftlichen Systeme nur durch dauernde Ausblendung von Sinn funktioniert (nach Luhmann). Das persönlich Tragfähige und das "Gesellschaftsfähige" klaffen auseinander.

Nun ist in soziologischer Sicht die private Werthaltung, Normenorientierung, gerade in ihrer Unterschiedlichkeit zum "Gesellschaftsfähigen" ein wichtiges Gegengift zur Bewahrung des Menschlichen. Singer bringt nun die Logik des modernen Techno-Systems dadurch zur Geltung, daß er sie über die Privatisierungsschiene einführt, die alten Wertorientierungen der Privatheit durch sie ersetzt. Dies erklärt, warum er gegen die "alten" ethischen Orientierungen massiv polemisieren muß: Sie blockieren bislang den Raum, den Singer braucht, um auf diesem Umweg über die Privatisierung seine neue Moral gesamtgesellschaftlich zur Geltung bringen zu können - eine Moral, die ansonsten bestenfalls innerhalb eines relativ beschränkten gesellschaftlichen Subsystems "logisch" ist.

Es gibt also sicher einen Zusammenhang zwischen Singers "Religionskritik" und seinem Individualisierungsansatz. Originalton: "Es gilt, den auf überholter religiöser Grundlage errichteten Begriff der Unverletzlichkeit des Lebens abzulösen durch eine rationale Ethik, die den wissenschaftlichen und kulturellen Erfordernissen der modernen Zeit angemessen ist. Im Rahmen dieser Ethik ist es möglich und notwendig, lebenswertes und lebensunwertes Leben zu unterscheiden und das lebensunwerte zu vernichten." Oder: "Wenn wir aber nicht an einen Gott glauben oder jedenfalls nicht an einen Gott, dem es darum geht, Entscheidungen über Leben und Tod an sich zu reißen, so wird uns dieser Vorwurf, wir würden 'uns als Schöpfer aufspielen', nicht kümmern".

Insonderheit wendet sich Singer gegen die "Heiligkeit des Lebens", die - vgl. Lev 19,2 - von der Heiligkeit Gottes abgeleitet ist. Man müßte also in Singers Logik Gott beweisen können, um das menschliche Leben grundsätzlich dem Zugriff anderer zu entziehen. Damit gibt er dem religiösen Menschen eine wiederum eigentlich unlösbare Aufgabe zurück.

Das religiös-ethische Argument kann ihn, das meint er, gar nicht treffen. Es ist nicht nur überholt, es liegt auch auf einer ganz anderen Ebene als seiner, denn seine Ethik ist ja rational beweisbar.

Nun ist es ja - in Fortführung der oben erwähnten Gedanken Luhmanns u.a. - tatsächlich so,

daß die zahllosen gesellschaftlichen Systeme und Subsysteme häufig über ihr eigenes Normengefüge verfügen, das mit anderen Normen nicht ohne weiteres kompatibel ist. Das erlebt man z.B. in Großstrukturen, in denen mehrere dieser Subsysteme existieren: weithin unverbunden miteinander, meist nebeneinander oder - in Geltungskonflikten - übereinander. Z.B. im Krankenhaus gibt es das medizinische System, das pflegerische, das hauswirtschaftliche, das bürokratische, manchmal das theologische, das sozialarbeiterische usw., jedes mit einer eigenen Systemlogik. So ist z.B. der "evangelische Charakter" solcher Großeinrichtungen oft deswegen nicht auszumachen, weil andere Systeme das theologische dominieren oder weil dem theologischen System die Fähigkeit abgeht, sich funktional einzubringen.

Ethische, normengesteuerte Positionen sind unter unseren Lebensbedingungen offenbar nicht mehr ohne weiteres zu versöhnen. Die Krise der Ethik hat sicher damit zu tun, daß dieser Zustand einerseits ethischen Individualismus ermöglicht und erfordert, daß aber andererseits jede soziale Ethik wenigstens den Ansatz eines "überindividuellen Verpflichtungszusammenhangs" (T.Rendtorff) haben muß - ansonsten wird sie anfällig und mißbräuchlich.

Unter diesen Umständen gilt heute "das Gute" als nicht mehr umfassend und allgemeinverbindlich bestimmbar. Zugleich hat eine weitere Verschiebung stattgefunden, die von großer Tragweite ist: die meisten Menschen wissen oder ahnen sehr wohl, daß wissenschaftliche Substitute ethische Orientierung letztlich nicht ersetzen können, auch wenn sie - wie z.B. auch Singer - empirische Verhaltenslehren mit anscheinend schlagender Begründung anzubieten haben; aber - und das ist das Problematische - angesichts dieser Lage ist der ethisch handelnde Mensch unter Beweiszwang geraten. Er soll begründen können, warum angesichts so viel schlagender Evidenz eine abweichende ethische Position eingenommen wird.

Im übrigen gibt es schon lange philosophische Ethiken, die - wie Singer - ohne Gott auskommen wollen, aber - entgegen Singer - an der Unverfügbarkeit des Menschen festhalten wollen. Diese Ethiken müssen die Besonderheit und Einmaligkeit jedes menschlichen Lebens ohne Gott begründen; sie tun dies z.B. so, daß sie den Menschen vom Tier absetzen. Hier ist Singers zweite Front: deswegen muß er die Kluft zwischen Mensch und Tier nivellieren: er hätte sonst, nachdem er die religiös begründete Ethik abgewehrt hätte, noch die philosophische gegen sich.

Mit diesem Nivellierungsgedanken behauptet Singer das Ungleichheitsdenken grundlegend aufzuheben. In Wirklichkeit verstärkt er - in herrschaftssoziologischer Sicht - eine fundamentale Ungleichheit:

"Das Töten ist... die Totalverfügung über das Wesen, das getötet wird. Wer tötet, behauptet durch den Vollzug der Handlung - ganz gleich, was er sich sonst dabei denkt und aus welchen Gründen er es tut -, dieses andere sei ihm so untergeordnet, daß er von sich aus berechtigt sei, es zu vernichten" (A.Hartmann).

Auch die diesbezüglichen Prämissen Singers sind alles andere als widerspruchsfrei. Innerhalb der modernen Fachethik ist Singers Ansatz ein gleichsam atomistischer; die zeitgenössische Ethik denkt z.B. über die ethische Bedeutung der Interdependenz aller Dinge nach, über die Relevanz der großen Ereigniszusammenhänge, weil sich von daher das Verhältnis von Sein und Sollen in der Tat neu als Aufgabe stellt, etwa in der Verhältnisbestimmung von "innen" und "außen" (was bestimmt mein Handeln von außen her, was von innen her? Bin ich stärker innen- oder außengeleitet? Wie verhalten sich Innen- und Außensteuerung zueinander? usw.).

So gesehen, ist Singers Ethik ein reaktionärer Versuch, das alte naturwissenschaftliche Dogma, das Teil fürs Ganze zu nehmen und die Wirklichkeit zu parzellieren (weil nur so Natur menschlicher Erforschung zugänglich schien), zu reaktivieren und ethisch zu interpretieren.

Theologische Aspekte

Die Religionsgeschichte ist mancherorts eine theologische Teildisziplin, auch wenn sie sich weitestgehend mit nicht-christlichen Religionsaspekten befaßt. Der eine oder andere religionsgeschichtliche Aspekt scheint wichtig zu sein, um die Funktion von Religion im Blick auf Neugeborene überhaupt verstehbar zu machen. Ich beschränke mich auf einige wenige Aspekte:

> Religiöse Rituale u.ä. hatten oft in archaischen und früh-hochkultivierten "Gesellschaften" die Funktion, die Verfügungsgewalt (vor allem der Väter) gegenüber den Kindern entweder einzuschränken oder sie zu kanalisieren, ihr eine "Form" zu geben. Gelegentlich errichteten sie ein Tötungs- oder Aussetzungs-Tabu um das Kind (z.T. unter Einschluß der Mutter).

Z.B. war in Griechenland der Mann mit sehr weitgehendem Vaterrecht ausgestattet, das bereits vor der Geburt eines Kindes Macht ausübte über dieses Kind: einerseits konnte der Mann eine Abtreibung erzwingen; andererseits konnte er seine Frau wegen Kindestötung bestrafen lassen, wenn sie die Schwangerschaft ohne seine Einwilligung abbrach. Der Vater konnte nach der Geburt nochmals darüber entscheiden, ob er das Kind haben wollte oder nicht; die Kindesankennung, die sog. Amphidromia, war ein feierlicher religiöser Akt, der spätestens am 10. Tag eines Kinderlebens erfolgte. Erst nach diesem Anerkennungsritual war es dem Vater verwehrt, nach Gutdünken über Leben und Tod des Kindes zu entscheiden.

Es ging in diesen Ritualen u.ä. um die RECHTFERTIGUNG des Lebens - weil sich seit altersher immer Gründe gegen den Menschen, gesunde und behinderte, finden lassen. Bestimmte Normen und "Leistungen" mußte in den alten Gesellschaften ein Neugeborenes erbringen, bestimmte Erwartungen erfüllen; meist waren die Kriterien GESCHLECHT, KONSTITUTION und ÄSTHETIK (über die Bedeutsamkeit des Ästhetischen in diesem Zusammenhang ist bislang m.W. noch gar nicht gearbeitet worden).

> Religiöse Handlungen schützten nicht nur das Kind vor den Eltern, sondern auch die Eltern vor dem Neugeborenen, dem immer auch etwas Bedrohliches anhaftete. Kinder waren in ihrer Existenz bedroht, weil ihnen etwas Bedrohliches eigen schien.

Zwei Arten von Mythen sind überliefert: solche, die die Bedrohlichkeit des Kindes darstellten und dem unbewußten Bedrohungsgefühl der Eltern eine Gestalt gaben (z.B. der Mythos von Ödipus); und es gab, und dies vor allem bei den sog. Primitiven, Schwangerschaftsmythen, die die Funktion hatten, den Müttern die Angst und die Aggression vor dem kommenden Kind bzw. vor dem Neugeborenen zu nehmen.

(Da auch heute noch nicht selten Geburt destruktive Tendenzen aktiviert bei Müttern, werden z.B. die sog. schizophrenea Wochenbettpsychosen von manchen Psychologen mithilfe der uralten Mythen bearbeitet; vgl. neuerdings z.B.: Christian Maier, Schizophrene Wochenbett-Psychosen, in: Psyche 5, 1989, S. 429 ff).

Der mythologische Zusammenhang verweist auf die eminente Bedeutung von Projektionen, auf die Bedeutung des "gegläubten Menschen", bei der Annahme eines Kindes. Behinderte Kinder sind, so gesehen, am meisten durch Menschen gefährdet, die sich selbst nicht mögen, die sich selbst nicht gut sein können. In Psychologie und Praktischer Theologie ist die Bedeutung dieser wechselseitigen Projektion längst bekannt: "Der Therapeut spiegelt sich im Gesicht des leidenden Patienten, und im Prozeß des Verstehens und Helfens ist er nicht immer fähig festzustellen, wo die Grenze zwischen Beobachtungsobjekt und Beobachter liegt, oder - anders gesagt - er ist nicht immer fähig, die strukturelle Trennwand zwischen 'du' und 'ich' aufrechtzuerhalten" (G.Guntern). In diesem Zusammenhang wird vielleicht verständlich, warum durchaus moderne Denker im Zusammenhang mit Singers Ethik als Gegengift "neue Mythen" oder "neue Tabus" fordern (z.B. Jonas). Solche modernen Mythen u.ä. könnten evtl. eine oft nicht als gefährlich erkannte Logik umkehren; nicht: Weil jemand oder etwas schön und wohlgestaltet ist, kann ich ihn oder es lieben; sondern: weil ich jemanden liebe, ist er schön usw.

> Schließlich sei noch auf die Bedeutung des religiösen Eids für die Entwicklung des ärztlichen Standeswesens hingewiesen (vgl. die religiöse Dimension im Hippokratischen Eid; menschliches Leben ist dort vor allem auch durch die Götter geschützt).

Biblich-theologische Aspekte

Bereits die Bezeichnung des Menschen als "Ebenbild Gottes" (Gen1,26 f) in der alttestamentlichen Schöpfungstradition charakterisiert die besondere Gottesnähe des Menschen, aber auch sein Nicht-Gott-Sein, seine Einbindung in die Schöpfung, aber auch seine Besonderheit in ihr. Diese Besonderheit besteht u.a. darin, daß der Mensch als körperlich-materiales, soziales, psychisches und als geist- und damit glaubensfähiges Wesen ein in der Schöpfung sonst nicht mehr vorhandenes ganzheitliches Phänomen darstellt, das letztlich tatsächlich nur mit Gott vergleichbar ist (vgl. Ps 8).

Menschliche Ganzheit äußert sich in der Bibel z.B. darin, daß in ihr durchgängig eine Körpersprache der Seele wie auch die ständige Gegenwart des Seelischen im Fleische das Reden vom Menschen charakterisiert. Der Mensch bleibt so bewahrt sowohl von einer Unterschätzung des Leibes als auch vor einer Überschätzung der Seele (im Gegensatz zur griechischen Anthropologie).

Im Unterschied zu anderen Menschenbildern (z.B. speziell solchen, die davon ausgehen, daß sich Menschsein erst aus Dialog- und Kommunikationsfähigkeit u.ä. konstituiert) betont theologische Anthropologie die Vollmenschlichkeit, die ganze Würde jedes Menschen. Diese Würde ist nichts, was der Mensch selbst leisten müßte (Moltmann: Freiheit vom Machzwang); er muß sich und seine Existenz vor nichts und niemandem rechtfertigen; er ist gerechtfertigt durch Gott.

Dieses Menschenverständnis verbietet z.B. das Gegeneinander-Ausspielen von Leibsorge und Seelsorge; Kirche darf eben nicht nur von der unveräußerlichen Würde des Menschen predigen, sondern muß sie auch handelnd bezeugen. Der ungeborene Mensch ist nach alttestamentlichem Verständnis eine von Gott gebildete und angeredete Person (Ps 139,13; Jer 1,5; Hi 10,10ff), deren Leben zudem durch das Tötungsverbot geschützt ist.

Diese Sachverhalte finden in Theologenäußerungen immer wieder ihren, oft auf die apologetische Situation zugeschnittenen Ausdruck. D. Bonhoeffer: "Das Recht auf Leben besteht im Seienden und nicht in irgendwelchen Werten. Es gibt vor Gott kein lebensunwertes Leben; denn das Leben selbst ist vor Gott wertgehalten" (Ethik, 108). R. Guardini betont, daß der Mensch Personalität hat, weil Gott "du" zu ihm sagt: "Gott ist das schlechthinige Du des Menschen. Darin, daß es so ist, besteht die geschaffene Personalität". U.Eibach formuliert, daß menschliches Leben "ganz von außen her wertvoll gemacht" ist, "daß der Wert des Menschen nicht auf einer IN oder AN ihm empirisch aufweisbaren Qualität und Verhaltensweise beruht, sondern streng 'extra hominem'..." (Recht auf Leben usw., 180).

Oben war kurz angesprochen worden : über Leben oder Nichtleben entschied früher nicht selten das Auge, und das behinderte Kind löst offenbar auch heute noch häufig Schockzustände aus. "Ich kann einfach nicht hinsehen, ich kann das nicht sehen...", sagten mir Konfirmanden beim Besuch in einer Behinderteneinrichtung. Wir haben in unserer christlichen Tradition offenbar etwas Wichtiges versäumt: der Gottesknecht, von dem wir Erlösung haben sollen, der ist beim Propheten Jesaja (52,13-15; 53,1ff) gezeichnet wie ein behinderter Mitmensch. "Er hatte keine Gestalt und Hoheit. Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte, ... voller Schmerzen und Krankheit,... daß man das Angesicht vor ihm verbarg..."

Gott versperrt uns die Flucht vor dem konkreten Menschen, vor der "Wahrheit in der Begegnung". Hier ist der Aufstand Gottes gegen unsere Leitbilder vom eigentlichen Menschen, auch gegen die heutigen Leitbilder industrieller Ästhetik. Wir sollen den Menschen unbeschönigt sehen - und gerade in ihm sollen wir, unbeschönigt, Gott erkennen. Wer den Menschen nicht ertragen kann, wie er ist, der kann auch Gott nicht ertragen, der kann Gott und die Welt nicht wirklich lieben. Und wir müssen ihn, unseren behinderten Mitmenschen, gar nicht besonders lieben; es genügt, wenn wir ihn lieben wie uns selbst.

LEITUNG IN DER DIAKONIE - ORGANISATIONSTHEORIE UND THEOLOGIE

(1988)

Probleme und Möglichkeiten theologischer Beurteilung

Wie alle diakonische Arbeit hat auch Leitung in der Diakonie einem doppelten Anspruch zu genügen: Sie muß erkennbar als Mandat Christi, von dem sich alle Diakonie herleitet und auf den sich letztlich alle Diakonie bezieht, ausgeführt werden; und sie muß zugleich - angesichts der faktischen Einbindung diakonischer Arbeit in gesellschaftspolitische Zusammenhänge - den Erfordernissen zeitgemäßer Organisationsleitung entsprechen. Übergewichtungen und die Außerachtlassung des einen der anderen Moments können den ganzen Anspruch, Diakonie im Auftrag Christi unter den Gegebenheiten der jetzigen Gesellschaftsformation zu üben, gefährden.

"Leitung", "Führung" von neuzeitlichen Organisationssystemen können aus dem biblischen Befund nicht direkt abgeleitet werden. Im Neuen Testament begegnet eine Vielfalt möglicher LEITUNGSFORMEN, keine grenzenlose, sondern vielmehr eine eingeschränkte, aber immerhin eine Vielfalt (das älteste bekannte unter den urchristlichen Leitungsgremien dürfte der Zwölferkreis unter der Führung des Petrus gewesen sein, den aber bereits Paulus bei seinem ersten Jerusalembesuch als Leitungsgremium nicht mehr vorfand, vgl. Gal 1,18f; die nachösterliche Situation dürfte die Sonderstellung der Zwölf ein Stück weit eingeschränkt haben, es gab danach angemessenere Legitimationsformen als die bloße Sukzession, vor allem die Berufung und Sendung durch den auferstandenen Herrn, vgl. 1Kor 9,1; die so legitimierten Christen tragen die Bezeichnung "Apostel"; eine andere Leitungsgröße, die vor allem bei Lukas eine erhebliche Rolle spielt - vgl. Apg 15; 16,4 uö - , war die Gruppe der Ältesten, die Presbyteroi; von diesen Entwicklungen vergleichsweise sehr unterschieden entfalteten sich Leitungsformen im hellenistischen Judenchristentum: dort dominierten offenbar Wanderpropheten, wandernde Charismatiker, das Leben der Gemeinde; u.a.m.).

Trotz der Vielfalt läßt sich die FUNKTION der je unterschiedlichen Leitungssysteme bezeichnen, der Sinn von Leitung. "Ämter", Leitungsfunktionen u.ä. begegnen in der unmittelbaren Nachfolge Jesu

- (1) als Delegat, etwas Abgeleitetes,
- (2) als Dienstgemeinschaft,
- (3) als Verantwortungsgemeinschaft,
- (4) als Schuldgemeinschaft

(2) + (3) bezeichnen den Versuch der Umsetzung der tragenden Motivation wie "Liebe", "Barmherzigkeit"; in der Praxis wird die unterschiedliche Ämterqualifikation zum Kriterium der Zusammensetzung des Leitungsgremiums (vgl. Herm sim IX,16, 2; Polyk 6, 2; Ign Sm 6, 2 u.ö.); der sichtlichen Gefahr der Zerstückelung des Gesamtauftrags wird durch den Versuch gewehrt, Menschen in der Leitungsgruppe zu haben, die verschiedenen, aber bestimmbareren "berufsethischen Forderungen" (Surkau) genügen müssen.

Dem kann grundsätzlich auch heute noch entsprochen werden, im Blick auf heutige Leitungsgremien in der Diakonie hat A.Funke dieses Traditionspotential übersetzt: Nach seiner Meinung sollte diakonische Leitung grundsätzlich nach "Fachkomponenten" zusammengesetzt sein ("Maßstab...: Welche Fachkomponenten gehören in die Runde, um die anfallenden Entscheidungen so sachgerecht wie eben möglich treffen zu können?"). Für Funke heißt dies: "Die Zusammensetzung der Leitungsorgane nach Fachkomponenten hat ein partnerschaftliches Zusammenspiel zur notwendigen Folge. Dieses will gelernt und eingeübt sein. Es stellt hohe Anforderungen an jeden Beteiligten. Wer in Sitzungen geht mit vorgefaßten Meinungen und darauf aus ist, sich durchzusetzen, ist ungeeignet für diese Form von Leitung. Sie setzt Beteiligte voraus, die fähig sind, dialogisch zu denken und zu reden; die der Überzeugungskraft von Argumenten den Vorzug geben und sie zu artikulieren verstehen; die es ertragen, Beschlüsse der Mehrheit zu akzeptieren, auch wenn sie ihrer Einsicht entgegenstehen."

(4) bezeichnet den Versuch organisatorischer Umsetzung von "Buße". Die urchristlichen Leitungsgremien legen Rechenschaft vor Gott und den Menschen ab - am Kriterium der Entsprechung zum diakonischen Auftrag Jesu Christi.

Dies bedeutet z.B.: Transparenz der Leitungsarbeit vor der Gemeinde und voreinander im Leitungskreis sowie Korrektur- und Lernfähigkeit. Diese Aspekte kommen in neuzeitlichen Organisationsleitungen nicht oder nur scheinbar zum Tragen; vgl. E.Fromm: "Zunächst einmal entspricht die Sucht nach Geheimhaltung sehr den Wünschen der Bürokratie, weil dadurch eine Hierarchie der Kompetenzen unterstützt wird, die nach dem Zugang zu verschiedenen Geheimhaltungsstufen bestimmt ist. Außerdem vergrößert sich dadurch ihre Macht, denn in jeder Gruppe, vom primitivsten Volksstamm bis zu einer komplexen Bürokratie, verleiht offenbar der Besitz von Geheimnissen besondere magische Kräfte und Überlegenheit über den Durchschnittsmenschen." Daß dieser Aspekt zu einem Proprium diakonischer Leitung gehört, liegt auf der Hand.

(1) verweist darauf, daß Autorität und Gnade, Autorität und Charisma bzw. Exusia ("Vollmacht") als Korrelate verstanden wurden. Käsemann argumentiert, "daß Charisma nur im Dienst sich als echt erweist, Autorität hier allein der Dienende als solcher und im Vollzug seines Dienstes haben kann". Selbstverständlich schließt (1) auch einen hohen Identifizierungsgrad mit dem "Gesamtauftrag" ein; Identifikation ist die erste persönliche Voraussetzung für die Übernahme eines Leitungsamtes (die "Leitlinien zum Diakonats" des Diakonischen Werkes der EKD von 1975 enthalten diesen Aspekt, wenn auch in der Form der Abstufung des Identifikationsgrades je nach hierarchischer Position).

Zusammenfassend können als die PERSÖNLICHEN VORAUSSETZUNGEN zur Teilhabe an einer funktional leitenden DIENST-, VERANTWORTUNGS- und SCHULDGEMEINSCHAFT genannt werden:

- IDENTIFIKATION,
- BEGABUNG (Charisma),
- SACHKENNTNIS,
- LERN- UND TRANSPARENZFÄHIGKEIT.

Woraus "Leitung" besteht

"Leitung" ist ein Oberbegriff, in dem die tatsächlichen, ebenso unterscheidbaren wie zusammenhängenden einzelnen Leitungsaufgaben und -bereiche zusammengefaßt werden. Leitungsorgane, gleich welcher Form, haben konkret die Aufgabe: zu entscheiden, zu planen, zu organisieren, zu führen und zu kontrollieren (Müller-Schöll u.a.).

Diese Teilfunktionen entsprechen nicht nur neuzeitlicher Organisationstheorie, sondern sind im einzelnen auch theologischer Beschreibung und Bewertung zugänglich.

ENTSCHEIDEN

= Überprüfen und Festlegen aufgrund verschiedener Entscheidungsalternativen; berührt sich mit dem Problem "Informationsverarbeitung"; berührt auch die Frage, aufgrund welcher Kriterien und Informationen Entscheidungsalternativen gegenüber anderen der Vorzug gegeben wird.

Auch noch moderne Entscheidungsprozesse sind in der Nähe der neutestamentlichen Kategorie "Prüfung": "Prüft aber alles, das Gute haltet fest", 1Thess 5, 21 (vgl. auch 1 Kor 11, 28: Prüfung ist der Schritt, der ein bestimmtes verantwortliches Handeln begründet; oder Phil 1,10: Prüfen ist Entscheiden darüber, was "vor-züglicher" ist, was vorzuziehen ist). Das paulinische Kriterium des "Guten" bedeutet eine qualitativ hochbesetzte Entscheidung, impliziert nicht Orientierung von Entscheidungen an rein pragmatisch-technischen Gesichtspunkten, sondern eine grundsätzlich ethische Orientierung. In 1Thess 5, 21 ist "das Gute" das, was die Gemeinde aufbaut.

Innerhalb paulinischer Argumentation wird das Tun des Guten in einer anthropologisch und strukturell begründeten Spannung gesehen: "Denn das Gute, das ich will, tue ich nicht...", Rö 7,19; es gibt einen aus der Spannung zwischen sarx und pneuma entstehenden Widerstand, der charakteristisch ist für die Existenz unter dem Gesetz (Lietzmann). Widerstände werden also konzediert, im Menschen selbst und in den "Verhältnissen" liegende; gleichwohl gilt, daß die, die zu entscheiden haben, sich nicht einfach am pragmatischen Weg orientieren, sich nur technisch orientieren (über organisationsspezifische Probleme im Blick auf die Informationsverarbeitung s.u.).

PLANEN

= die "Gesamtheit aller Entscheidungen, die - auf der Basis umfassender Informationen über Bedingungen und Wirkungsbeziehungen des zu planenden Zusammenhangs - Planziele definieren, Mittel zu ihrer Verwirklichung auswählen und schließlich Durchsetzungsstrategien formulieren. Zur Planung gehört auch die methodische Kontrolle der Planverwirklichung" (W.Fuchs).

Auch Planungsprozesse sind m.E. in theologischer Sicht in einer existentialen Dialektik angesiedelt, in der Spannung zwischen menschlichen Möglichkeiten und etwa dem "Prinzip Hoffnung", auch: zur eschatologischen Dimension. Planung ist legitim (vgl. Luk 14,28ff: "Denn wer von euch, der einen Turm bauen will, setzt sich nicht zuerst hin und berechnet die Kosten, ob er genug habe zur Ausführung? Damit nicht etwa, wenn er den Grund gelegt hat und es nicht zu vollenden vermag, alle Zuschauer anfangen, über ihn zu spotten: Dieser Mensch fing an zu bauen und vermochte es nicht zu vollenden"), geschieht aber unter eschatologischem Vorbehalt. Umgekehrt gesagt: Man kann nicht am Reich Gottes partizipieren wollen und nichts planen und tun. Wie auch immer gilt: "Der Mensch erdenkt sich seinen Weg, aber der Herr lenkt seinen Schritt" (Spr 16,9).

ORGANISIEREN

= Organisationen sind auf einen spezifischen Zweck orientierte Sozialsysteme, deren Eigenstrukturierung in einem unmittelbaren Zusammenhang mit der Art der zu erreichenden Organisationsziele steht (Mayntz); im Zuge der Eigenstrukturierung bedeutet Organisieren zunächst: Rollen zuweisen (der Organisation insgesamt und der Mitarbeiterschaft im besonderen).

Der Zusammenhang zwischen dem "Trachten" und der "Eigenstrukturierung" ist auch ein neutestamentliches Thema: "Trachtet aber zunächst nach dem Reiche Gottes" (Mt 6,33) und - in Abgrenzung gegenüber gängigen Herrschaftsformen - "So soll es unter euch nicht sein! Sondern der Größte unter euch soll werden wie der Jüngste, und der Hochstehende wie der Dienende" (Luk 22,26).

Dieser Zusammenhang zwischen Trachten (Organisationsziel) und Organisationsstrukturierung, der theologisch evident ist, stellt in der Praxis ein erhebliches Problem dar, weil faktisch dieser Zusammenhang zwischen religiös formulierten Gesamtzielangaben und Organisationsstrukturen, die gleichsam anti-organisatorisch sein müßten, anti-hierarchisch, ständig durchbrochen wird. Selbst der weithin kaum erreichte PARTIZIPATIVE FÜHRUNGSSTIL ist eigentlich noch zu wenig. Kirchliche Organisationstheoretiker lösen das Problem so, daß der Leitung gegenüber den anderen Mitarbeitern grundsätzlich eine Ermächtigungs- und Förderungsfunktion zugewiesen wird. Es gibt Versuche, dies zu formulieren, z.B. bei Müller-Schöll: "Als Führungskraft hat man andere zu fördern, zu Entscheidungen anzuregen, zu Problemlösungen zu helfen, die äußeren Lebensbedingungen und Arbeitsvoraussetzungen zu organisieren und anhand gemeinsam festgestellter Ziele zu kontrollieren. Die Aufgabe des Führenden ist es, anderen zum Durchbruch zur persönlichen und beruflichen Entfaltung zu helfen, weil nur so die optimale gemeinsame Zielerreichung möglich wird. Er hat das Wenigste selber zu tun. Er hat eine Hebammenfunktion wahrzunehmen. Das aber ist eine entsagungsvolle Aufgabe" (Müller-Schöll I).

FÜHREN

= "für Problem-Lösungen verantwortlicher (sein) als andere"; Führung in modernen Organisationssystemen hat "Verantwortung für die Planung, für die Kontrolle und die Anleitung anderer" zu tragen (Mouton). Führung unterscheidet sich von den spezialisierteren Mitarbeitern einer Organisation durch größere Haftbarmachung auf einer generalisierenden Ebene (s.u.: Führungsstile).

Führen heißt nach 1Petr 5, 3: "Vorbilder der Herde" sein. Die Führungsproblematik wird in der neutestamentlichen Briefliteratur häufig im Rahmen einer Mimesis-Theologie behandelt ("Seid zusammen meine Nachahmer, Brüder", Phil 3,17; vgl. auch 1Kor 4,16; 11,1 : "Seid meine Nachahmer, gleichwie ich Christi"; in dieser Führungstheorie ist der Christus als eigentliche Führungsinstanz angegeben).

Leitung ist sodann An-Leitung. Ziel von Führung: daß Menschen durch den Geist geführt werden (Gal 5,18 u.ö.).

KONTROLLIEREN

= Aufsicht über bzw. Überprüfung von Organisationspraxis anhand der Organisationsziele. Folgen: z.B. Effektivierung der Praxis, z.B. Neufassung der Ziele in Anpassung an die Praxis etc.

"Kontrolle" berührt sich mit den neutestamentlichen Themenkomplexen "Aufsicht führen" (1Petr 5,2), Rechenschaft, Haushalterschaft.

Alle "Leitung" konstituierenden Elemente sind theologischer Beurteilung und Beschreibung zugänglich. Die in diakonischen Konzeptionen übliche Praxis - Absichtserklärungen mithilfe theologischer Aussagen, ansonsten theologielose Organisationspraxis - ist unangemessen.

Das Problem der Zeitkontraktion

Die einschlägige Literatur stellt fest, daß die Zahl der in einem bestimmten Zeitraum für eine Organisation und deren Leitung wichtige Ereignisse ständig wächst ("Zeitkontraktion", "Akzeleration der Geschichte" und andere Stichworte). Dies bedeutet ein Mehrfaches:

- eine wachsende Entwertung von Erfahrung, von traditionellen Orientierungsmustern,
- die Notwendigkeit erheblich erhöhter Anpassungsfähigkeit und Innovationsbereitschaft,
- erhebliche Zunahme des Gewichts von in die Zukunft zielenden Entscheidungen der Leitung,
- schwieriger werdende Balance zwischen Anpassungsbereitschaft und Stabilität der Organisation,
- Zwang zu sachgemäßer Verarbeitung ständig wachsender Informationsmengen.

Zum Zielaspekt

Das Problem der Zielgewinnung ist evident: In Kirche und Diakonie geht es dabei vor allem um das Problem der Vermittlung einer Tradition mit einer komplexen und immer komplexer werdenden Wirklichkeit. Als die drei Haupttypen der Zielgewinnung gelten:

- das deduktive Verfahren: Ziele werden traditionell abgeleitet und auf die Gegenwart hin konkretisiert;
- das induktive Verfahren: die Handlungsziele ergeben sich hier primär aus einer aktuellen Problemanalyse;
- das korrelative Verfahren: Tradition und gegenwärtige Anforderungen werden in einem verschränkten Prozeß analysiert usw.

Zielentscheidungen sind in der Regel mit der Strukturierung schon gefallen und verbinden sich mit "Stilfragen": ausgehend entweder von vorhandenen und aus irgendwelchen Gründen einzusetzenden Personen, Funktionen, Ressourcen oder ausgehend von Aufgaben und deren gebotener Realisation durch geeignete Personen.

Konkret haben Leitungen hinsichtlich des Zielaspekts die Aufgabe,

- (1) Ziele zu formulieren (ob sie sie tatsächlich festlegen, ist von den o.g. Umständen abhängig),
- (2) Zuständigkeiten der Beteiligten für die Erreichung der Ziele zu definieren,
- (3) die Beziehungen dieser Beteiligten zu ordnen u.ä.,
- (4) die notwendigen Mittel bereitzuhalten, die für die Erreichung der Ziele nötig sind.

Zu dem in (3) Gesagten (Ordnung der Beziehung der Beteiligten) ist eine aus der Partizipationsforschung bekannte Problematik zu benennen:

- Einerseits treten vermehrt Sachzwänge auf, die nur zentralisierend, durch generalisierende Planung o.ä. gehandhabt werden können;
- andererseits wächst mit der Kompliziertheit einer Organisation und ihrer Aufgaben die Notwendigkeit, Kompetenz abzugeben bzw. zu delegieren. Während es unter den Bedingungen der Organisation immer schwerer wird, die Loyalität der Mitarbeiter zu gewinnen und zu erhalten, wächst zugleich die Notwendigkeit hierzu.
- Die Leitung von Organisationen kommt daher gar nicht umhin, Partizipation grundsätzlich zuzulassen, hält sie freilich in der Regel durch die Begrenzung der Kompetenzfelder so unter Kontrolle, daß nichts System- und Leitungsbedrohendes entstehen kann.

Zum Zusammenhang von Information und Zielen

Der Informationsbedarf der Leitung wird meist durch die Organisationsziele geregelt, aber so auch eingeengt. Die Inhalte der Kommunikation zwischen den verschiedenen, meist von der Leitung bestimmten (s.o.) Verantwortungsebenen sind meist zielbezogen, werden beschafft oder erarbeitet. Indem die Leitung im allgemeinen die Art des Informationsflusses regelt, seine Kanäle vorzeichnet, regelt sie damit zugleich schon Inhalte und kommunikative Atmosphäre. Nach den Beobachtungen der Organisationssoziologie

- (1) erreichen Leitungen rasch die Grenzen ihrer Informationsverarbeitungsmöglichkeiten,
- (2) erreichen Leitungen rasch die Grenzen ihrer Beurteilungsfähigkeit im Blick auf die zu verarbeitenden Informationen.
- (3) Leitungen lösen das Problem im allgemeinen dadurch, daß sie nach dem Maß ihrer eigenen Informationsverarbeitungskapazität aus der Komplexität der möglichen Informationen, die für Entscheidungen wichtig wären, eine Auswahl treffen, also systemkonform "Komplexität reduzieren" (Luhmann);
- (4) oder dadurch, daß sie andere Mitarbeitererebenen an der Informationsauswertung (nicht nur der -beschaffung) beteiligen.
- (5) Mitarbeiter auf allen Organisationsebenen, also auch Leitungsmitglieder selbst, benutzen zudem die Technik, vor einer Entscheidung in den Vorlagen die eigentlichen Entscheidungsalternativen bereits auszuschalten, gewünschte Alternativen vorzuhalten und so in jedem Fall gewünschte Entscheidungen zu erzielen (G.Schmitt): für die andern unbewußte Reduktion.

Methoden, "Betriebsatmosphäre" und Konsequenzen des in (3) genannten Weges:

- Berufung auf einen (scheinbaren) Informationsvorsprung,
- das eigene Informationsdefizit läßt man gegenüber Außenstehenden nicht erkennbar werden,
- der Umfang der tatsächlich zugrunde liegenden Information wird verheimlicht.

Im andern Fall (4) beschränkt sich die Kommunikation zwischen Leitung und anderen Mitarbeitern nicht auf die Weitergabe von Anordnungen (und Entscheidungen und ggf. die Diskussion über Rückmeldungen über die Ausführung der Entscheidung bzw. Anordnung), sondern wird aufgefüllt durch die Diskussion komplexerer Informationen.

Zum Zusammenhang von Kommunikation und Motivation

Das bisher Gesagte betrifft vornehmlich die "Leistungen" von Leitungen im Blick auf

Anforderungen an die Mitarbeiter der verschiedenen Organisationsebenen. Hinzu kommt freilich noch u.a. die Tatsache eines je unterschiedlichen "Erwartungshaushalts" der Mitarbeiter an die Organisation. Diese Erwartungen äußern sich z.B. in materiellen oder sozialen Hoffnungen, also in Vorstellungen im Blick auf Einkommen und / oder berufliche Anerkennung. "Das ständige Problem der Führungskräfte besteht darin, eine Übereinstimmung zwischen den Zielen der Organisation und denen der Mitarbeiter herzustellen" (Drewes).

Wo dieser Aspekt unbeachtet bleibt, kommt es zu dem, was Müller-Schöll für viele Einrichtungen der Diakonie beschreibt: Die Leitungsaufgaben werden demnach "meist sehr unsystematisch, daher unübersichtlich und für den einzelnen wenig motivierend" wahrgenommen (Müller-Schöll II).

Zum Zusammenhang von Informationsverarbeitung, Organisationsstabilität und Führungsstil

Unzureichende Verarbeitung von Information äußert sich in unzureichender Anpassung an gesellschaftliche u.a. Erfordernisse. Die zugleich mit mangelhafter Informationsverarbeitungsmöglichkeit einhergehende Zentralisierung von Entscheidungsprozessen findet im allgemeinen Ausdruck in einem offenen oder verdeckten autoritären Führungsstil (unabhängig davon, ob in "kollegialer" oder "direktorialer" Gestalt).

- Autoritärer Führungsstil begünstigt im allgemeinen die Stabilität zu Lasten der Anpassungsfähigkeit einer Organisation, bedeutet also Risikoeinschränkung, aber auch Einschränkung von Organisationsentwicklung.

- Nicht genügend anpassungsfähige bzw. nicht-entwicklungsfähige Organisationen verlieren zunehmend ihren "Sinn", definieren ihren Sinn zunehmend vom status quo her oder entdecken neuerlich die alten Wurzeln, die Tradition.

Nach den einschlägigen Untersuchungen der letzten Jahre (Blake, Likert, Mouton u.a.) gibt es angesichts der Bedingungen von organisierten Sozialsystemen eine Fülle von tatsächlichen Führungsstilvarianten. Likert benennt 12 Varianten, die je unterschiedliche Entscheidungsalternativen bedeuten:

(1) Keine Information der Mitarbeiter (weder über die bestehende Situation noch über Planungen, Änderungen etc.).

(2) Wenig Informationen über die bestehende Situation; keine Informationen über Änderungen, bevor sie realisiert werden.

(3) Kurze Ankündigung bevorstehender Änderungen unmittelbar vor deren Einführung.

(4) Kurze Ankündigung bevorstehender Änderungen unmittelbar vor deren Einführung; Bekanntgabe der wichtigsten Gründe, welche dazu geführt haben.

(5) Einholung kurzer Berichte der Mitarbeiter über die Probleme, die sich ihnen bei ihrer Arbeit stellen.

(6) Frühzeitige Ankündigung geplanter Änderungen mit ausführlicher Begründung.

(7) Frühzeitige Ankündigung geplanter Änderungen und Aufforderung an die Mitarbeiter, allfällige Bemerkungen und Gegenvorschläge einzubringen.

(8) Einholung allgemeiner Ideen und Vorschläge der Mitarbeiter.

(9) Voranzeige geplanter Änderungen und Durchführung von Gruppenausssprachen, so daß sich die Mitarbeiter darüber äußern können, ob die geplanten Änderungen i.E. zweckmäßig sind oder ob auf anderem Wege bessere Ergebnisse zu erwarten sind.

(10) Information der Mitarbeiter über bestehende Probleme und Durchführung von Gruppenausssprachen, um den besten Weg zur Lösung der Probleme zu finden; der definitive Bescheid liegt - unter Berücksichtigung der von der Gruppe gemachten Vorschläge - bei der Leitung.

(11) Mitarbeiter und Leitung bearbeiten vorhandene Probleme als Gruppe und entscheiden gemeinsam; die Leitung behält sich aber ein Vetorecht vor.

(12) Leitung und Mitarbeiter bearbeiten und lösen ihre Aufgaben als Gruppe unter voller Ausnutzung der Möglichkeiten, die moderne Gruppenmethoden bieten.

Führungsstil und Effektivität

Die Ermöglichung vielfältigerer und damit verbesserter Entscheidungsalternativen durch Leitungen führen nachweislich zu höherer Effektivität der Organisation als ganzer und zu höherer "Arbeitsleistung" der Mitarbeiter, auch zu intensiverer Arbeitsmotivation (autoritäre Leitungen beklagen symptomatisch häufig den Mangel an Motivation bei Mitarbeitern, ohne die Wechselwirkung von Transparenz von Leitungsentscheidungen, -planungen etc. und Motivation von Mitarbeitern zu sehen), weil dem Zusammenhang zwischen "ausgeprägter Verantwortungsbereitschaft mit dem Wunsch nach Persönlichkeitsentwicklung und Fortkommen" (F.R.Nick) Rechnung getragen wird.

Die in den meisten Diakonie-Konzepten prinzipiell enthaltene Offenheit für prinzipiell jeden Führungsstil und jede Führungsform scheint mir von der Empirie her nicht sachgemäß zu sein. Vom theologischen Aspekt (Dienst- usw. - Gemeinschaft) ganz zu schweigen. Wenn es, wie eingangs dargestellt wurde, grundsätzlich möglich und geboten ist, Organisationsstrukturen usw. nicht theologielos hinzunehmen, dann müßten in diakonischen Konzepten neben Zielen auch die theologisch reflektierten Bedingungen ihrer organisatorischen Erreichbarkeit, Umsetzung, stehen.

LITERATUR

- R.R. Blake/J.S. Mouton, Verhaltenspsychologie im Betrieb, 1971
E. Fromm, Die Revolution der Hoffnung. Für eine humanisierte Technik, 1974
W. Fuchs u.a., Lexikon der Soziologie, 1973
A. Funke, Reflexionen eines Theologen über Leitungsstrukturen in diakonischen Einrichtungen, DIAKONIE 4/1976, 224 ff.
E. Käsemann, Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. 1, 1964
H. Lietzmann, An die Römer, HNT 8, 3. Aufl. 1928
R. Likert, Neue Ansätze der Unternehmensführung, 1972
N. Luhmann, Theorie der Verwaltungswissenschaft, 1966
R. Mayntz, Soziologie der Organisation, 1963
A. Müller-Schöll, Förderung von Führungskräften durch Fortbildungsangebote und ihre Auswirkung auf Veränderung in der Gestalt der Diakonie, HbZDK III, 1980, 197ff
A. Müller-Schöll/M. Priepke, Ziele, Inhalt und Methoden der Akademiekurse für Sozialmanagement in der Diakonischen Akademie, DIAKONIE 4/1976, 217 ff
G. Schmitt, Hemmende und fördernde Organisationsvariablen, ZfStrVo Sonderheft 1980, 24 ff
F.H. Drewes, Möglichkeiten des partizipativen Führungsstils, DIAKONIE 4/1976, 206ff

THEOLOGISCHE REFLEXIONEN ÜBER ARBEIT UND ARBEITSLOSIGKEIT (1985)

1 Die Frage nach dem Sinn der Arbeit

Der evangelischen Ethik ist es bislang leichter gefallen, christliche Kriterien z.B. für menschenwürdige Arbeit zu entwickeln (die - gemäß biblischen Ganzheitsvorstellungen - z.B. nicht körperfeindlich, geist- und seelenlos sein sollte), als das Wesen der Arbeit und ihren Sinn zu definieren. Und wo derartige Versuche unternommen wurden, blieben die Aussagen seltsam schwebend und unverbindlich (s.u.), was dann auch die Aussagen über Arbeitslosigkeit betrifft.

Die Schwierigkeit ist objektiv begründet in mindestens zwei Gegebenheiten, die in der theologischen Reflexion bislang zu wenig wahrgenommen wurden:

1.1 In unserer Gesellschaft gibt es zwei unterschiedliche und potentiell widerstreitende Sinnfindungs- bzw. Integrationsmechanismen

"Sinn" ist im folgenden der Begriff für identitätsstiftende Erfahrungsgehalte mit integrativer Funktion (Tr.Koch u.a.). Darüber, daß derlei in hochentwickelten Industriegesellschaften schwer oder kaum herzustellen ist, sind sich die Repräsentanten der unterschiedlichsten sozialpsychologischen Schulen einig (z.B.Habermas, Luhmann, Luckmann): In unserer Gesellschaft besteht eine Konkurrenz zwischen

1.1.1 einer sinnvermittelten Integration, die die Personwerdung der Gesellschaftsmitglieder bedingt (aufgebaut durch zwischenmenschliche Kommunikation und so auch zur Wirkung gelangend; gegründet in Prozessen der Sozialisation "durch die kommunikative Gewinnung einer Balance zwischen den gefestigten Erwartungshorizonten der Gruppe und den Erwartungshorizonten der neu in sie hineinwachsenden Mitglieder. Bestenfalls wirkt sich dann das jeweils erreichte Gleichgewicht so aus, daß es die leichte Verständigung aller Gesellschaftsmitglieder über die Bedeutung und die Erfordernisse der Situation ihres gemeinsamen Handelns ermöglicht" - so E. Herms in Anlehnung an Erikson; diesem kommunikativ aufgebauten identitätsstiftenden Sinnhorizont entspricht sein Gehalt: als Auslegung von Lebenssituationen in Gemeinsamkeit mit einer Vielzahl von einzelnen. "Umfassend konzipierte Sinnstrukturen erbringen eine identitätsstiftende Integrationsleistung für ein Individuum nur dann, wenn sie auch umfassend wirken und eine ähnliche Funktion für alle anderen an der Situation beteiligten Individuen ausüben. Das aber heißt: Sinnvermittelte persönliche und soziale Identität bedingen sich gegenseitig und hängen wechselweise voneinander ab. Die Bedrohung auch nur einer der beiden Seiten bedroht das ganze Gefüge", ders.).

und

1.1.2 einer technischen Integration, die das Funktionieren der öffentlichen Kooperation bedingt (hier wird umfassender Sinnhorizont ausgeklammert: "Für die Sozialsysteme in der wissenschaftlich-technischen Welt ist... die Ausdifferenzierung aufgabenspezifischer Handlungsbereiche... zu selbständigen Untersystemen kennzeichnend. Aber jedes derartige Subsystem stützt sich auf einen anderen Integrationsmodus...; die Systeme werden integriert durch das Programm einer bloßen Erfüllung von aufgabenspezifischen technischen Anforderungen durch alle Beteiligten", ders.); diese Problematik bricht z.B. im Zusammenhang mit der Arbeitsproblematik im Bereich der Berufsbildung auf, wo faktisch die Ausbildungssysteme immer stärker auf die Erfordernisse der Arbeitsorganisation ausgerichtet sind und ein Konflikt zwischen normativer Qualifikation - wie sie im Sozialisationsprozeß als sinnhafter und identitätsbildender Vorgang entsteht und abhebt z.B. auf Verantwortung, Kooperationsfähigkeit, Flexibilität, Intelligenz, Sensibilität, Loyalität, Anpassungsbereitschaft usw. - und technischer Qualifikation besteht, die die sinnhaft-normativen Qualifikationen nur in eingeschränktem Maße braucht und will, z.T. auch dagegen wirkt - weil jedes Subsystem seinen eigenen "Sinn" hat - oder aber die normative

Qualifikation auf dem Weg technischer Inanspruchnahme mißbraucht: So kommt Normativ-Sinnhaftes nicht, wie eigentlich möglich, etwa als Innovation, Kreativität oder demokratisches Verhalten zu Tragen, sondern zur Effektivierung der betrieblichen Ziele, die ihre Eigenlogik haben und diese nun noch verstärken durch die "abgelenkte", pervertierte Sinnenergie der technisch Integrierten).

1.1.3 Also gerade auch gegenwärtige Arbeitsformen (die in Wahrheit viel mehr sind als nur Formen) erschweren Sinnfindung und führen in eine Reihe von "Sinn" infragestellenden Aporien Einerseits soll das Syndrom aus Konkurrenz, Abhängigkeit und Leistungswettbewerb die materiellen Bedingungen für die größtmögliche Verwirklichung von Lebenssinn, von Freiheit und sozialer Gerechtigkeit schaffen, andererseits durchdringt dieses Syndrom alle Räume, die davon frei sein sollten (Lebensbereiche wie Familie, Freizeit usw.) und bedroht das Sinnhafte in ihnen.

Auf einen anderen Widersinn der technischen Integration und Sinnfindung weist C.F.von Weizsäcker hin: Die "ständige Verletzung des Menschen durch die von ihm geschaffenen Techniken ist unmenschlich... Diese Verletzung des Menschen durch seine Techniken ist (aber auch) untechnisch. Technik soll den Menschen dienen. Sie zum Herrn, zum Zielkriterium zu machen, ist schlicht unreife Technik".

Der Sinnbegriff verbindet also Subjektives und Objektives. Technische Mechanismen wirken aber bereits auf die personale Sinnfindung ein: Das macht es z.B. ungeheuer schwer, den Sinn gegenwärtiger menschlicher Arbeit zu definieren, ohne schon von vornherein den technischen Prämissen industrieller Logik sublim aufgesessen zu sein.

Die häufigste Lösung des Problems des Nebeneinanders der beiden einander eigentlich ausschließenden Integrationsweisen besteht in der Trennung der Bereiche des öffentlichen und privaten Lebens: "Dieses Programm wirkt tendenziell dahin, die technische Integration der aufgabenspezifischen Handlungssysteme gegen dysfunktionale Anforderungen sinnhafter Integration abzuschirmen und entsprechend die Wirkung dieses Integrationsmodus auf einen Bereich der Privatheit einzuschränken" (Herms). Es kommt zur Privatisierung von Lebenssinn, auch zur Privatisierung von Religion.

1.2 Verschiedene Arbeitsrollen enthalten verschiedene Sinn-Potentiale.

Unterschiedliche Sinn-Potentiale in den drei Grundformen moderner Arbeit unterscheidet z.B. Engelland: "1. dispositive Arbeit, die das Verwertungsinteresse im Arbeitsprozeß beim Einsatz von Produktionsmitteln und Arbeitskraft durchsetzt. 2. Spezialisten-Arbeit wegen der zunehmenden Verwissenschaftlichung von Produktion und Verwaltung. 3. Routinisierte Teil-Arbeit als das Ergebnis der Bemühungen von Managern und Spezialisten um Standardisierung industrieller Aufgaben und weitestgehende Austauschbarkeit der Arbeitskräfte."

"Routine-Arbeit unterliegt Rationalisierungs- und Intensivierungsstrategien..., die nur für wenige Verbesserungen, für viele aber weitere Verringerungen der Qualifikationsanforderungen sowie der Dispositions- und Gestaltungschancen...mit sich bringen... Liefert für die dispositive Arbeit die Karriere primär den Sinn der Arbeit und ist es bei den Spezialisten der Arbeitsinhalt, so bleibt für den Routinearbeiter mangels solcher Elemente lediglich ein stark reduziertes und damit verändertes Sinn-Potential der Arbeit: der Lohn als Instrument für die Lebensbereiche Familie und Freizeit...sowie in der Produktion die informellen Gruppen als Ausdruck der Solidarität" (ders.).

Nun ist freilich diese Solidarität weithin - wie schon Adorno konstatierte - dem Partikularinteresse gewichen, das Ausdruck dieser unterschiedlichen Sinn-Potentiale ist, wie überhaupt der Widerstand gegen Veränderungen dieser Sinn-Hierarchien weithin von solchen Gruppen kommt, "die eine festgelegte Leistungsnorm zur Wahrung ihrer tariflichen Ansprüche nutzen" (EKD-Bildungsausschuß).

In soziologischer Sicht sind z.B. die gewerkschaftlichen Aktivitäten der Versuch, durch ein Konzept der konstruktiven Unzufriedenheit wieder den Sinn der Arbeit in die Arbeit zurückzuholen - ein systemimmanenter Versuch, während die nicht-systemimmanenten

Ansätze z.B. der alternativen Bewegungen meist am Sinn-Potential vorindustrieller Arbeit orientiert sind (auch die theologisch-ethischen Lösungsversuche bewegen sich im allgemeinen auf diesen Ebenen). Offenbar sind derartige Versuche kaum geeignet, unter den gegenwärtigen Bedingungen eine umfassende Sinngebung von Arbeit - und so auch von Arbeitslosigkeit - zu leisten, denn beide Ansätze gehen im Grunde davon aus, daß gegenwärtiges Arbeiten so wenig sinnhaft ist, daß ihm vielmehr - z.B. durch einzelne Korrekturen - ein Sinn beigegeben werden könnte: eigentlich Ausdruck einer tiefen Verlegenheit.

Es scheint also, als ließe sich Arbeit grundsätzlich heute nicht mehr umfassend sinnhaft (als identitätsstiftender Erfahrungsgehalt mit integrativer Funktion und zugleich im Zusammenhang wirtschaftlich-technischen Sinns) definieren; entsprechendes gälte dann auch für die Wertung von Arbeitslosigkeit.

2 Versuche theologischer Ethik

Eine Durchsicht evangelischer Stellungnahmen zum Phänomen Arbeit allgemein und zum Phänomen industrieller Arbeit im besonderen läßt vorab erkennen, daß die kirchliche Interessenlage überwiegend von bürgerlichen Normen und Formen geprägt war; außerdem wird spürbar, daß die Kirche dem Problem, das sich im modernen Produktionsbereich stellt, in einem ganz anderen Feld begegnet: im Reproduktionsbereich, in der Freizeit.

In der evangelischen Theologie (ggf. nicht in der Praxis) wirkte Luther stärker nach als calvinistische Arbeitsauffassungen (die stärker auf die Arbeitsgesinnung abhoben, auf den Berufserfolg). Luther: "Nicht zum Müßiggang sind wir berufen, sondern zur Arbeit wider die Leidenschaften" (WA 56,350, 8 f). Das "Werk" hat keine Verdienstlichkeit, keine soteriologische Funktion: "Wir sind in Adam alle zur Arbeit verurteilt" (WA 6, 271, 35). "Ethisch gut" ist Arbeit als Frucht des Glaubens. Luther betont die soziale Funktion der Arbeit: Arbeit ist im Dienst am Nächsten Gottesdienst. Er kritisiert das mittelalterliche Armutsideal und das dadurch legitimierte Betteln, ist also gegen das Nicht-Arbeiten als Prinzip (als vermeintlich religiös-verdienstliches). Zugleich bekämpft er den Wucher und das Zinswesen, die Menschen um die Früchte ihrer Arbeit bringen.

Luthers Arbeitsverständnis muß auf dem Hintergrund der römischen Tradition gesehen werden, z.B. der damals herrschenden Auffassung, man könne nur außerhalb der "weltlichen" Berufsarten geistlich leben; Luther ging es um ein ungeteiltes Wirklichkeitsverständnis; Arbeit ist folgerichtig der Stand, der Beruf des Menschen in der Welt. Weiterhin: Die katholische Tradition deutete bestimmte Arbeiten als "gute Werke", was den Buß- und Sühnecharakter der Arbeit betonte. So wurde "die Arbeit... zur idealen Sühne für Missetaten, da sie gleichzeitig das Gewissen beruhigt und die Fähigkeit des Ich zur Bewältigung negativer Gefühle steigert. Der für die Bußübung erforderliche Zeitaufwand erzwingt zudem eine gewisse Verdrängung triebhafter Wünsche, was Befriedigung über die offenbar gewachsene Fähigkeit zur Selbstbeherrschung verschaffen mag. - Die Verrichtung niedriger Arbeit, wo die Möglichkeit zu geistiger Arbeit, die einen hohen sozialen Status besitzt, vorhanden ist, hat oft als Zeichen von Heiligkeit gegolten" (Pruyser).

Insofern ist es wichtig, daß vor allem die Reformation den dialektischen Widerspruch zwischen Arbeit und guten Werken herausstellte: Sie leistete damit eine partielle "Entmythologisierung" der Arbeit, neutralisierte sie freilich auch in gewisser Weise unter dem Gesichtspunkt der ihr eigenen Aggressivität u.ä. (Wettbewerb, Erfolg usw.); vgl. Abschn. 3.

Fletcher hat in der Theologiegeschichte insgesamt 4 theologische Positionen in der Beurteilung des Verhältnisses von Glauben und guten Werken aufgespürt: 1. Glaube kontra gute Werke, 2. Glaube oder gute Werke, 3. Glaube und gute Werke, 4. Gute Werke gleich Glaube.

Immerhin ist bedeutungsvoll, daß die Entwicklung des Arbeitsverständnisses im Christentum vor Luther und bei Luther (vgl.: Arbeit wider die Leidenschaften; freilich ist Arbeit für Luther kein Schuldausgleich) bewußt oder unbewußt mit dem religiös auferlegten Kampf gegen vermeintlich oder tatsächlich destruktive Grundtriebe des Menschen verbunden wurde (was z.T. in säkularisierter Form noch in mancher Betriebspsychologie nachwirkt). Wo die Arbeit zur Lösung solcher anthropologischer und/oder religiöser Grundprobleme herhalten muß,

wird sie überfordert - und Arbeitslosigkeit auf individueller Ebene zur psychischen Katastrophe: weil eine entscheidende Möglichkeit zur Entsöhnung entfällt.

2.1 Protestantische Positionen seit Beginn der Industrialisierung

Unter dem geistesgeschichtlichen Einfluß von Idealismus (Arbeit = Bedürfnisbefriedigung und Befreiung aus Abhängigkeiten von der Natur), Neukantianismus (das Erkennen und das Sein fallen auseinander, die Tugend und die Erkenntnis, die Tugend und das Leben) und Liberalismus prägte die protestantische Ethik überwiegend die Pflicht zur Arbeit ein und war damit dem Arbeitspositivismus der Neuzeit verhaftet. Bei Herrmann, Seeberg, Holl, Schlatter, Elert u.a. werden immer wieder Zusammenhänge zwischen Frömmigkeit und Fleiß, Segen und reichem Arbeitsertrag hergestellt.

Z.B. für W.Herrmann hat die Arbeit einen dreifachen sittlichen Wert: 1. Sie ist Verbindung der Menschen zu einer Kulturgemeinschaft; 2. "Zweitens ist die Überwindung der Natur durch die Kultur für den sittlichen Verkehr der Menschen nötig"; 3. Arbeit schafft innere, geistige Bereicherung, sie hebt den Menschen sittlich.

Weiterhin dominierende Momente: Berufsarbeit sei Pflicht unmittelbar gegen Gott selbst; sie sei aber auch geboten um ihrer selbst willen: darin erweise sich, daß man Gott ehrt; Arbeit sei ein Mittel zur inneren Freiheit, zur persönlichen Entfaltung (was die personale Ebene betrifft) und zu kultureller Entwicklung (allgemeine Ebene) und zu gesellschaftlichem Fortschritt.

Zentral wurde die innere Einstellung des einzelnen zu seiner Arbeit und ihr Dienstcharakter: Diese verinnerlichte Pflichtauffassung kam faktisch einer signifikanten Außerachtlassung des gesellschaftlichen Charakters von Arbeit und Arbeitsorganisation gleich. Elert formulierte, Arbeitsethik sei Ethik unter dem Gesetz; hier erfolgte die theologische Anerkennung der Wirtschaftsordnung als Teil göttlicher Schöpfung. Fast durchgängig galt die neue Arbeiterfrage lediglich als Spezialfall des allgemeinen Problems Arbeit, d.h., es war wenig Sensorium für die stattgehabten Veränderungen durch die industrielle Revolution zu spüren.

Börsch faßt zusammen: "Diese Art protestantischer Ethik konnte nichts anderes bewirken als eine zusätzliche Begründung und also Stabilisierung dessen, was handwerkliche Tugendlehre und die Arbeitsmoral des aufstrebenden städtischen Bürgertums seit langem vertraten. Beide konzentrieren aus verständlichem Interesse ihre Moral auf Intensivierung und Effektivierung aller Mittel im ökonomischen Sinn."

Die religiösen Sozialisten (z.B. Tillich) nahmen die Herausforderung durch das Arbeitsverständnis des Marxismus an (= Arbeit als Prinzip der Menschwerdung); einig sind sie sich mit den Marxisten in der Kritik an entfremdenden und entwürdigenden Arbeitsverhältnissen, vertreten aber ansonsten die Ansicht, daß die von Gott verliehene Würde des Menschen, "unabhängig von seiner Selbstverwirklichung durch Aktivität" (Honecker) ist.

2.2 Der Einfluß theologischer Grundkontroversen auf die Äußerungen protestantischer Ethik zur Arbeit

Unter den prot. Ethikern des 20. Jahrhunderts wurde die Diskussion um die Bewertung von Arbeit in die Grundsatzdiskussion um die entweder ordnungstheologische oder christologische Begründung der Ethik hineingezogen.

2.2.1 Ordnungstheologische Vorstellungen vertraten z.B. E.Brunner (Arbeit ist göttliche Schöpfungsordnung), P. Althaus (Arbeit ist "Gottes Ordnung"), W.Künneth (Arbeit beruht "auf einer Stiftung, einem mandatum Gottes", ist allerdings nicht Schöpfungs-, sondern Erhaltungsordnung), ähnlich W.Elert (s.o.) und H.Thielicke (Arbeit geschieht aus der "Geduld Gottes" zu Erhaltung; folgerichtig muß er z.B. Veränderungen der Arbeitsorganisation - wie Rationalisierung oder Automatisierung - unter der Rubrik "Gefährdungen der Arbeit" u.ä. abhandeln).

2.2.2 Christologische Argumentation z.B. bei K. Barth; für ihn ist Arbeit "die charakteristisch diesseitige Komponente des dem Menschen gebotenen tätigen Lebens" (unter Systematikern ist bis heute umstritten, wie Barth dazu kam, Arbeit als Entsprechung zu Gottes Gnadenbund in Jesus Christus zu verstehen). A. Rich bringt erstmals die Erkenntnis ein, daß sich das Problem der Arbeit nur als Problem der gesamten Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung verstehen läßt, und fragt "nach dem menschlichen Status des Arbeiters in der modernen Arbeitswelt". H.-D. Wendland fordert, "sowohl der modernen Arbeitsverherrlichung (als Schöpfertum) wie derjenigen Entwertung der Arbeit (zu) widerstehen..., welche die Arbeit lediglich nach dem Geld-Ertrage mißt, der dem einzelnen zufällt". In einer neueren Untersuchung definiert Brakelmann Arbeit "als tätige Wahrnehmung menschlicher Freiheit und Pflicht"; Arbeit diene der "Selbstaktualisierung und Selbsterfüllung des Menschen" (was aus Arbeitslosen wird, die sich so nicht erfüllen können, bleibt unreflektiert); im übrigen müht sich Brakelmann um die Frage, wie Wirtschaftlichkeit und Humanität zusammenzubekommen sind.

Neuere EKD-Stellungnahmen (z.B. durch den Bildungspolitischen Ausschuß der EKD) machen sich frei von Kontroversen um die angemessene Begründung der Ethik und argumentieren relativ unbefangen sowohl mithilfe der Grunddaten der Reformation als auch der Ergebnisse neuerer Exegese: "Biblisches Verständnis verbietet...die Auffassung, daß Menschen sich ausschließlich in der Arbeit selbst verwirklichen und der Wert des Menschseins allein von ihrer Arbeit abhängt... Die Lehre von der Rechtfertigung bedeutet, daß über den Sinn und Wert unseres Lebens schon entschieden ist, unabhängig von Arbeit und Leistung. Bis in die Gegenwart wurde auch von der Kirche ein Verständnis von Arbeit und Beruf vertreten, das der Mehrdeutigkeit biblischer Aussagen nicht gerecht wird."

3 Die sublimen Arbeitsreligion (Religionspsychologisches und -soziologisches)

3.1 In der neueren Literatur zur Arbeits- und Arbeitslosigkeitsproblematik tauchen häufig Vorstellungen und Begriffe auf, die auf eine ersatzreligiöse Füllung von modernen Arbeitsprozessen und ihrer Deutung schließen lassen. Z.B. handelt Börsch davon, daß der Markt eine Funktion bekommen habe, die ihn überschätze und überfordere: "Er soll gleichsam wie ein lenkender, richtender, ausgleichender, Gerechtigkeit gegen jedermann übender Gott fungieren."

Oder: Arbeit wird zum "Segen", Arbeitslosigkeit zum "Fluch" (in Verkehrung der biblischen Intentionen). Auf personaler Ebene haben derartige Empfindungen aus psychologischer Optik überwiegend mit dem kindlichen Erleben zu tun, wo mangelhafte Leistungen, Versagen etc. durch Eltern mit Liebesentzug bestraft wurden (bereits Folge der Internalisierung technischer Integrationsnormen in nicht-technischen Sinnbezügen); Arbeitslose fühlen sich oft regelrecht als "unliebens-würdig".

3.2 Was oben im Zusammenhang mit den guten Werken (Abschn. 2) anklang, hat aus der Sicht der Religionspsychologen erhebliche Relevanz: Demnach hätten religiöse Deutungshorizonte schon früh, aber nachhaltig, die Arbeit umdeklariert in ein Mittel zur Regulierung menschlichen Triebhaushalts, zur Lösung psychischer Probleme. Pruyser weist z.B. auf die sublimierte Libido im Verständnis dienender Tätigkeiten durch die mittelalterlichen Ordensgemeinschaften hin. Oder: Christliches Arbeitsverständnis habe eine gewisse Neutralisierung der aggressiven Methoden und Ziele mancher Arbeiten bewirkt und die aggressiven menschlichen Energien in annehmbare, z.T. konstruktive Bahnen gelenkt; im Blick auf den von M. Weber konstatierten Zusammenhang zwischen "Geist des Protestantismus" und "Geist des Kapitalismus" stellt der Religionspsychologe fest, daß der Protestantismus insgesamt offener sei für die aggressiven Elemente in Gestalt von Wettbewerb, "Kampf und Eroberung im Geschäfts-, Rechts- und politischen Leben". Weiterhin mag es Zusammenhänge geben zwischen Arbeit und religiösem Reifungsverständnis: Arbeit als Schutz vor Regression im Gefolge religiöser Lebensdeutung (früher üblicherweise Zusammenfallen von Konfirmation und Beginn der Lehre, von Glaubens- und Berufsreife).

3.3 Die These "Arbeit als Lösungshilfe für psychische und soziale Spannungen" ist auch religionssoziologisch bedeutsam, und zwar schon für die Religionssoziologie des Neuen Testaments. Nach G. Theißen ging das Christentum entscheidend aus den Spannungen hervor, die im Palästina zur Zeit Jesu wirkten: „Spannungen zwischen profitierenden und produzierenden Schichten, zwischen Stadt und Land, zwischen fremden und einheimischen Herrschaftsstrukturen, zwischen hellenistischer und jüdischer Kultur". Das Christentum ging einerseits - nach Theißen - aus diesen Spannungen hervor, formulierte andererseits Antworten auf diese Spannungen, und zwar größtenteils solche, die soziologisch nicht ableitbar sind. Faktisch habe das frühe Christentum aggressionsverarbeitend und -überwindend gewirkt: "Ein großer Teil von Aggression wurde umgelenkt, verschoben, projiziert, transformiert und symbolisiert." Dies trafe dann auch auf frühchristliches Arbeitsverständnis zu; auch urchristliches Arbeitsverständnis müßte dann Teil dieser Aggressionsverarbeitungsstrategie sein - wenn Theißens These zutrifft.

4 Biblisches Verständnis der Arbeit

4.1 Arbeitsverständnisse der Kulturen in der biblischen Umwelt

Zwei Extrempositionen zur Arbeit prägten die kulturelle Umwelt Israels, und beide wurden von der biblischen Tradition nicht geteilt:

4.1.1 Die altorientalischen Schöpfungstraditionen, die den Israeliten vertraut waren und aufgrund deren sie ihre Schöpfungsberichte formulierten (in punktueller Anlehnung und Abgrenzung), thematisierten die Arbeit z.T. stark. Vor allem die mesopotamische Schöpfungstradition bestimmt die Funktion des Menschen als eines arbeitenden in der Weltordnung: "Die Götter haben die Menschen geschaffen..., damit die Menschen die kulturelle und zivilisatorische Arbeit verrichten, die die Götter zuvor selbst tun mußten. Des Menschen Aufgabe ist die Arbeit, die die Götter nicht mehr und die Tiere (und die aus der Sicht des Kulturlandbewohners noch auf der Stufe des Tieres lebenden Nomaden) noch nicht leisten" (Ebach).

Die Menschen sind in dieser maßgeblichen orientalischen Tradition Götterersatz, und zwar ausgesprochenermaßen im Blick auf die Arbeit: Sie ist der Sinn des Menschseins.

In der ägyptischen Ebenbildkonzeption (Anklänge an die Gottebenbildlichkeitstitulatur im Alten Testament) kam es zu deutlicher Abwertung der handwerklichen Arbeit gegenüber der geistigen.

4.1.2 Das griechisch-römische Pantheon bildet eine unproduktive, feiernde Gemeinschaft der Götter. "Von daher erfährt alle manuelle Tätigkeit eine soziale Minderschätzung. Der Arbeit haftet ein schicksalshafter Zwangscharakter an, so daß Homer sie als 'schwerstes Übel' einstufen kann... Das Mensch-Sein beginnt eigentlich erst mit einem freien und arbeitslosen Herren-Dasein. Die Sklaverei der Antike hat hier ihre tiefere Wurzel" (Quandt).

(Demgegenüber hält Engelland die praktischen Auswirkungen menschlicher Eroberungsmentalität für die Wurzel unterschiedlicher Beurteilungen verschiedener Arbeitsformen: erst später sei dieses Denken philosophisch verfestigt worden. Schwere Arbeit, Handarbeit, sei auf unterworfenen Völkern und Gruppen delegiert worden, während die Eroberer immer ausschließlich sich den "herrschaftssichernden Tätigkeiten" gewidmet hätten, die nicht als Arbeit galten.)

Feststeht, daß in maßgeblichen Kulturräumen der Antike Arbeitslosigkeit als Lebenssinn, als Qualität eigentlichen Menschseins ausgewiesen war. Vor allem Plato und Aristoteles werteten Arbeit, insonderheit Handarbeit, extrem ab.

4.2 Arbeit im Alten Testament

Gemessen an der Bedeutung der Arbeit in den altorientalischen Schöpfungsmythen ist die menschliche Arbeit im Alten Testament "kein besonders wichtiges Thema" (Preuß).

Gemessen am Arbeitslosigkeits-Ideal, getragen durch eine unproduktive Götterwelt, ist der Gott der Bibel ein ausgesprochen tätiger, schaffender; auffällig ist dabei, daß für sein Tun im Alten Testament dieselbe Begrifflichkeit angewandt wird wie für die menschliche Arbeit.

4.2.1 Begrifflichkeit

Die mit "Arbeit" übersetzbaren hebräischen Begriffe (Verben wie 'bd, p'l, 'sh und Substantive wie 'aboda, me'aka, sibla, 'amal und andere) haben einen großen Bedeutungsumfang: Von "Mühsal" über "Feldarbeit" über den Dienst am König bis zum Priesterdienst und Gottesdienst. Was die Wertung der Arbeit in dieser Begrifflichkeit angeht, sind die Aussagen deutlich disparat.

4.2.2 Vorkommen

Etwas intensiver handeln über die Arbeit eigentlich nur die Urgeschichte und die Weisheitsliteratur - und in beiden Textgruppen sind die Aussagen über die Arbeit dialektisch bzw. disparat.

> In der Urgeschichte ist Arbeit nicht einfach Folge der Sünde, sondern nur ihre Mühseligkeit. Im Unterschied zu den Schöpfungskonzeptionen der altorientalischen Umwelt arbeitet der Mensch für sich, zu seiner Selbstversorgung, nicht aber zur Versorgung der Gottheit oder anstelle Jahwes (Gen 2,15 f).

Eine Abhängigkeit ist gegeben: Jahwes Segen ist Voraussetzung allen Arbeitserfolgs (wobei die Urgeschichte die explizite Erfolgskategorie so nicht kennt, vgl. Lev 25,20 f.; Dtn 15,10 u.v. ö. Daß der Mensch durch Arbeit "produzieren" kann, hebt ihn von den Tieren ab).

Die besondere Nähe des Menschen zu Gott, seine Abhängigkeit von Gott, sein Unterschied zu Gott: Davon handeln auch diejenigen Passagen der Urgeschichte, die die Arbeit thematisieren. Arbeit erscheint hier weder als ein "Naturgesetz", noch als etwas, das um seiner selbst willen geschieht.

Wenn in der Bibel Arbeit zunächst als Mittel der unmittelbaren Selbstversorgung gesehen wird, bedarf es keines besonderen Arbeitsgebots (wohl eines Ruhegebotes!), weder der Proklamation eines "Rechts auf Arbeit" (worauf viele neuzeitliche Theologen abhoben) noch einer "Pflicht zur Arbeit". Die unmittelbare Selbstversorgung durch Arbeit hat einen ebensolchen Status wie die anderen menschlichen grundlegenden Lebensvollzüge auch und hat dieselben ambivalenten Züge wie eben diese Lebensvollzüge (z.B. Fortpflanzung): Segens- und Mühsalcharakter ist Zeichen sowohl des Von-Gott-Seins des Menschen als auch seines Nicht-Gott-Seins. Daß der Mensch etwas schaffen kann, schöpferisch sein kann und dabei in gewisser Weise "Herrschaft" über die Schöpfung ausübt, daß er generativ, manuell, geistig schöpferisch sein kann, ist einerseits Zeichen seiner besonderen Nähe zu Gott; andererseits zeigen die Umstände (Mühsalcharakter) dieses Schaffens den Abstand zu Gott, den die biblische Tradition durch den Sündenfall nicht begründet, wohl aber vertieft.

Dabei spiegelt sich in der Urgeschichte die neolithische Revolution, die erste große, menschheitliche Arbeitsrevolution: der Übergang von der zunächst prägenden Arbeit des Sammelns, Jagens, Fischens zur agrarischen Lebensform mit Ackerbau, Viehzucht, ersten Handwerken. Die daraus entstehenden Konflikte sind z.B. in der Geschichte von Kain und Abel festgehalten.

Festzuhalten bleibt, daß Arbeit keine Schuldhypothek ist, die durch fortschreitendes Arbeiten abgetragen werden könnte; festzuhalten bleibt, daß Arbeit Ausdruck menschlicher Herrschaft und Knechtschaft, Freiheit und Abhängigkeit in einem ist (ein für das Neue Testament wichtiger Gedanke: Dort wird zunächst für Jesus - etwa durch die Verwendung der Menschensohn- und Gottesknechtstitulatur - Hoheits- und Niedrigkeitsaussage verbunden und vor allem in der paulinischen Literatur dieser Status - Herr und Knecht - zum anthropologischen Grundstatus christlichen Lebensverständnisses erhoben); festzuhalten

bleibt, daß der Sinn des Menschseins der Setzung der Arbeit vorausgeht: Sinn hat sich im Alten Testament ebenso im Tätigsein ausgedrückt wie im Ruhen, im Arbeiten wie im Sabbathalten. Einzubringen wäre noch, daß die Einbindung der Arbeitsproblematik in den jahwistischen Schöpfungsbericht auch die Einbindung der Arbeit in die ganzheitliche Anthropologie dieser Schöpfungstradition bedeutet (hier wird z.B. gesagt, daß der Mensch nicht eine Seele habe, sondern eine nephesch chajjah, eine lebendige Seele sei); diese Ganzheitlichkeit wird im Alten Testament weit entfaltet: Handeln, Tun und Erkennen, Bewußtsein sind nicht voneinander getrennt; die binah (=Einsicht) ist eine Lebenskraft (vgl. Ps 119,144), die auch die Arbeit bestimmt, aber auch eine bestimmte Qualität setzt (vgl. Jer 22,16: "Recht tat er und Gerechtigkeit, beschied Bescheid dem Gebeugten und Armen... Heißt das nicht: Mich erkennen?"). Was in der Kantschen Philosophie auseinanderfällt (s.o.: Einfluß des Neukantianismus auf prot. Ethik), ist im biblischen Denken eins.

Ganzheit zeigt sich auch schon in den Sprachformen: Viele der hebräischen Begriffe für Arbeit bezeichnen sowohl die Tätigkeit als auch das Ergebnis (Preuß). Schon im urgeschichtlichen Arbeitsverständnis ist also die Dialektik - hohes Arbeitsethos einerseits, andererseits Relativierung der Arbeit - angelegt.

> In der Weisheitsliteratur wird stärker thematisiert: die Relation von Arbeit und Vermögen, Eigentum. Arbeit erscheint hier stärker als Mittel zur Überwindung von Armut: eine Problematik, die in der Frühzeit nicht gegeben war; die Armutsproblematik setzt bereits differenzierte gesellschaftliche Entwicklungen voraus. Wo in der Frühzeit Israels Armut auftrat, wird sie - wegen der generellen Gleichheit der Volksgenossen - als Folge von Gemeinschaftsversagen oder als Bruch des Solidarverständnisses angesehen. In der Entstehungszeit der Weisheitsliteratur hatte sich die soziale Situation dahingehend verändert, daß Armut als Symptom gesellschaftlicher Differenzierung ein Massenphänomen wurde. Auf diese Situation suchte die damalige theologische Literatur Antworten.

In den Sprüchen wird häufig thematisiert: der Segen des Fleißes und der Schaden der Faulheit (6,6 ff.). Bei Kohelet überwiegen dann die skeptischen Töne von Erfolglosigkeit, ja Sinnlosigkeit der Arbeit. Bei Koh finden wir ein Denken, das verbunden ist mit dem "an rein wirtschaftlichem Gewinn und Rentabilität sich orientierenden Handeln des ptolemäischen Staates, in das die Aristokratenschicht Judas einbezogen wurde" (Crüsemann). Es ist offenbar so, daß damals die "Frage nach dem Gewinn...alle traditionellen menschlichen Beziehungen" zersetzt (ders.). In einer Zeit, in der der Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft vollzogen wurde, spricht Koh in den damit einhergehenden kaufmännischen, verdinglichenden Kategorien, sieht aber auch, daß diese Haltung "eitel", "nichtig" ist. Sozialgeschichtliche Exegese konstatiert einen Zusammenhang zwischen Veränderung der Wirtschaftsordnung und Zerbruch des traditionellen Tat-Ergehen-Zusammenhangs: eine Säule sinnhaften Weltverständnisses für die Israeliten. "Verhaßt wurde mir all mein Mühen, womit ich mich abplage unter der Sonne" (Koh 2,18) - eine Wertung, deren Negativität sich nur noch mit der israelitischen Wertung von Zwangsarbeit vergleichen läßt (Ex 1,14 u.v.ö.).

Arbeit wird also im Alten Testament differenziert beurteilt, Arbeit ist nicht gleich Arbeit. Grundsätzlich wird Arbeit als unmittelbare Eigenversorgung positiver gewertet als nach der Einführung der Geldwirtschaft, die bereits frühe Entfremdungselemente enthält. Ein Großteil israelitischer Theologie ist offenbar nicht bereit, entfremdete Arbeit arbeitspositivistisch zu interpretieren oder den in der Schöpfungstradition enthaltenen Mühsalcharakter etc. der Arbeit als Legitimation der entfremdeten Arbeit heranzuziehen. Vielmehr entwickelt sich aus derlei Erfahrungen die kritische Rückfrage an den Lebenssinn, an Gott selbst (Theodizeeproblem): Wer ist Gott, der solche Arbeit zuläßt?

Ergänzt sei noch, daß es im Judentum nicht zur Abwertung handwerklicher Arbeit gegenüber geistiger kam: Später arbeiteten im allgemeinen die Rabbinen in doppeltem Beruf, sie lehrten und gingen einem Handwerk nach - wie auch die Jünger Jesu im allgemeinen einen handwerklichen Beruf ausübten.

4.3 Arbeit im Neuen Testament

Jesu Einstellung zum Sabbat zeigt deutlich: Er steht auf dem Boden der Überzeugung, daß das Sein vor dem Aktivsein steht.

Vor allem in Jesu Gleichnissen findet Arbeit ihren Niederschlag, die Arbeit von Bauern, Hirten, Fischern, Weingärtnern, Kaufleuten, Zöllnern und Hausfrauen. Einerseits scheint es Jesus primär um die Zuverlässigkeit zu gehen, um den sozialen, gemeinschaftlichen Gehalt der Arbeit; andererseits wehrt er Tendenzen ab, aus dem Bestreben der Lebenssicherung und dem Willen zur Arbeit "Mammonsdienst" zu machen (Mt 6,24 f). Wer durch Arbeit sein Leben sichern will, verliert es (Lk 12,16 ff). "Gefordert wird letztlich innere Freiheit vom Besitz" (Theißen).

Alle Arbeit steht unter dem eschatologischen Vorbehalt: Der Sinn des Lebens ist nicht Arbeit, sondern das Ruhem in Gott; Arbeit ist etwas Vorläufiges, etwas, das überwunden, überholt wird. Umgekehrt wird das apokalyptisch begründete Nichtstun angesichts des vermeintlich nahen Weltendes abgelehnt (vor allem in der neutestamentlichen Briefliteratur). Angesichts der zur Zeit Jesu offenbar hochaktuellen Armutsproblematik besteht die urchristliche Lösung der von Theißen (s.o.) angesprochenen Spannungen offenbar nicht darin, daß die Armen aufgefordert werden, mehr zu arbeiten, sondern in einer Aktualisierung der alten Solidarethik mit dem besonders durch Lukas betonten Akzent des Besitzausgleichs.

Ähnlich demonstriert auch die Parabel von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20,1 ff) das Existenzverständnis im Horizont des Reiches Gottes: Die faktisch Nicht-Arbeitenden werden mit den ganztags Arbeitenden und den Teilzeitarbeitern gleichgestellt - schon damals, lange vor einer Leistungs- und Erfolgsgesellschaft unseres Stils, ein offenkundiges Ärgernis und eine drastische Erinnerung an alttestamentliches Solidaritätsverständnis. "Christus betont die Liebe und verwirft die Habsucht. In ihm werden Knechtschaft und Herrschaft im Miteinander von Schwestern und Brüdern aufgehoben. Vom neuen Sein der Kinder Gottes wird eben auch die Arbeit umfaßt" (Belitz). Die Relevanz dieser christlichen Botschaft betrifft also die individuelle Sinnvermittlung wie die soziale Gerechtigkeit.

Paulus interpretiert diesen Sachverhalt unter grundsätzlicher Beibehaltung (und anthropologischer Ausweitung) der Dialektik Herr/Knecht stärker unter dem Gnaden- und Rechtfertigungsaspekt: "Nach christlichem Verständnis (muß es) ...keine Selbstrechtfertigung der Existenz durch produktive Arbeit als persönliche Leistung (geben), die den Menschen zum Menschen macht nach den Normen der Gesellschaft" (ders.).

5 Zurück zur Ausgangsfrage nach dem Sinn

Theologische Aufgabe heute ist sicher, auch die Sinnhaftigkeit des Daseins des Arbeitslosen zu proklamieren und den Arbeitspositivismus kritisch zu hinterfragen, vor allem in seinen Auswirkungen auf den Arbeitslosen, der überwiegend entweder bemitleidet oder aber als bedrohlich empfunden wird: Mitleid geht davon aus, daß Arbeit Sinn gibt (was in dieser Ausschließlichkeit theologisch nicht behauptet werden kann); Bedrohlichkeit hängt damit zusammen, daß die Entwicklung der Arbeitslosigkeit überwiegend zum Gradmesser der gesamtwirtschaftlichen Entwicklung wird, von der alle betroffen sind. Beide Reaktionsmuster sind theologisch gänzlich unangemessen; beide führen zu falschen, zumindest theologisch un-sinnigen Lösungen: zur Privatisierung bzw. Psychiatrisierung der Arbeitslosigkeit oder aber gleichzeitig zur Anonymisierung (Bedrohung!); beides, Privatisierung und Anonymisierung, sind Korrelate.

Meines Erachtens sind der Theologie, wenn sie ein Umdenken bewirken will, zwei Aufgaben gestellt, die sie gleichzeitig in Angriff nehmen sollte:

> Sie müßte differenzierte Ethik betreiben, dem Differenzierungsgrad gegenwärtiger Arbeitsverhältnisse entsprechend; d.h., sie müßte zu theologischer Wertung der Einzelstrukturelemente, die gegenwärtiges Arbeiten kennzeichnen, kommen, wobei dann unterschiedliche Elemente ggf. unterschiedlich bewertet werden müssen. Das hieße also z.B. detaillierte theologische Arbeit an den Kennzeichen industrieller Arbeit, um voreilige Pauschalschlüsse zu vermeiden, wie sie in der Geschichte der protestantischen Arbeitsethik häufig waren. Konkret könnten zum Gegenstand der Beurteilung werden:

das Auseinandertreten von Lebens- und Arbeitswelt,

der Maschineneinsatz (Wirkungssteigerung, Ersetzung menschlicher Arbeitskraft),
Arbeitszerstückelung,
Anwendung wissenschaftlich-technischer Ergebnisse zur Leistungssteigerung,

Anpassung bzw. Unterordnung des Arbeiters unter technische Vollzüge und deren Rhythmen,

die Prägung der Arbeitswelt durch die Dynamik privatwirtschaftlicher Großunternehmen usw.

Jede Einzelstruktur der modernen Arbeitswelt wirft theologische Grundsatzfragen auf.

Zugleich muß über umfassende Sinnmodelle nachgedacht werden, die den Erfordernissen privat-sinnhafter und technisch-wirtschaftlicher Integration entsprechen, weil andernfalls Sinn tatsächlich nur noch privatisierbar ist, was freilich mit biblischem Existenzverständnis inkompatibel ist. Hier könnte m.E. die biblische Dialektik von Arbeitsethos und -relativierung (auf anthropologischer Ebene: von Freiheit und Bindung, von Herrschaft und Knechtschaft o.ä.) weiterhelfen.

Die Chance der gegenwärtigen Situation könnte gerade darin bestehen, über das Faktum der Arbeitslosigkeit vieler ein neues Verständnis von Arbeit zu gewinnen (vielleicht wird auf Dauer dieses Verständnis erzwungen, und dann müßte die Theologie, um überhaupt im Spiel zu bleiben, Kategorienmodelle parat haben), in dem auch das Dasein des Arbeitslosen sinnhaft definierbar wird. Wenn theologische Modelle als hilfreich erfahrbar werden sollen, müssen sie sowohl sinnhaft als auch funktional leistungsfähig sein.

Verwendete Literatur

- Althaus, P., Grundriß der Ethik, 1931
Barth, K., Kirchliche Dogmatik III/4, 1951
Belitz, W., Art. Arbeit.B.Theologisch, ESL 7.Aufl., 1980, 35-37
Bildungspolitischer Ausschuß der EKD, Berufliche Bildung und die bildungspolitische Mitverantwortung der Kirche, 1978
Börsch, E., Kirche und Theologie vor dem Problem der Jugendarbeitslosigkeit, heft. Ref. (Mitgliedervers. der AEJ), 1977
Brakelmann, G., Art. Arbeit. VIII. Humanisierung der industriellen Arbeitswelt, TRE 3, 1978, 657-669
Brunner, E., Das Gebot und die Ordnungen, 1932
Crüsemann, F., Die unveränderbare Welt. Überlegungen zur "Krisis der Weisheit" beim Prediger (Kohélet), in: W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 1 AT, 80 ff.
Ebach, J., Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes, WuP 66, 1977, 198-214
Elert, W., Das christliche Ethos, 1949 (? 19 f)
Engelland, R., Art. Arbeit.A.Allgemein, ESL 7. Aufl., 1980, 33-35
Engelland, R., Art. Arbeit, Sinn der, sozial und wirtschaftlich, aaO ,37-39
Erikson, E.H., Identität und Lebenszyklus, 1966
Fletcher, J., Moral ohne Normen?, 1967
Habermas, J., Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus, 1973
Herms, E., Das Problem von Sinn als Grundbegriff der Soziologie bei N.Luhmann, ZEE 18, 1974, 341-359
Herms, E., Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, ZEE 21,1977, 276-299
Herrmann, W., Ethik, 1901
Honecker, M., Art. Arbeit. VII.18.-20. Jahrhundert, TRE 3, 1978, 639-657
Koch, T., Religion und Erfahrung von Sinn, in: H.-E.Bahr (Hg.), Religionsgespräche, 1975,120-145
Künneht, W., Politik zwischen Dämon und Gott, 1954
Luckmann, Th., Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, 1963
Preuß, H.D., Art. Arbeit. I.Alttes Testament, TRE 3, 1978, 613-618
Pruyser, P.W., Die Wurzeln des Glaubens, 1972
Quandt, H., Theologische Aspekte zum Stellenwert der Arbeit im Lebensvollzug der Menschen, heft. Ref., 1982
Rich, A., Christliche Existenz in der industriellen Welt, 2.Aufl. 1964
Theißen, G., Soziologie der Jesusbewegung, ThExh 194, 2. Aufl., 1978
Thielicke, H., Theologische Ethik, II/1, 4. Aufl., 1973
Weber, M., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: ders., Die protestantische Ethik I, 2. Aufl., 1969, 27-277
v.Weizsäcker, C.F., Der Garten des Menschlichen, 1977
Wendland, H.-D., Einführung in die Sozialethik, 2. Aufl., 1971

FUNKTION UND GESTALT DES GOTTESDIENSTES IM KURGESCHEHEN UND HEILUNGSPROZESS

(1992)

Vier Jahre habe ich mit meiner Familie in Bad Homburg gewohnt, und regelmäßig besuchen und begehen wir Bad Nauheim, wo Freunde wohnen. Das sind die beiden Kurorte, die ich gut kenne und in denen ich Beobachtungen gemacht habe. Was ich im folgenden ausführe, bezieht sich zunächst im wesentlichen auf diese Beobachtungen in diesen beiden Kleinstädten. Aber ich glaube, wer einen Kurort kennt, kennt die meisten; neue Kurorte werden immer rascher den alten immer ähnlicher. Das betrifft m.E. auch das Kirchenwesen am jeweiligen Ort. Die Gewohnheiten, Erfordernisse und vor allem die Organisationsformen des Kurwesens pflöpfen sich auf Land und Leute und machen alles ähnlich.

Das Andersartige, das Seltsame, das Absonderliche des Kurorts ist mir nicht gleich aufgefallen, blieb zumindest eine Weile völlig unreflektiert; die ersten Wochen des Wohnens in einem Kurort fühlt man sich selbst halt noch wie ein Kurgast. Wenn ich nun im Nachhinein meine Eindrücke zusammenfasse, dann lauten sie in Kurzform so:

Kurorte sind mythologische Inszenierungen.

Das Kurgeschehen ist ein wallfahrts- und prozessionsartiges Arrangement.

Kurseelsorge und Gottesdienste im Kurort gewinnen ihre Funktionen und Auswirkungen insbesondere im Rahmen dieser Inszenierungen und Arrangements.

Der ritualisierte Tagesablauf des Kurgastes hat ganz bestimmte Brennpunkte. Der urtümliche Sinn der Prozession ist ja, einen Mythos darzustellen mithilfe des Fortschreitens von einem Ort zum andern, von einem Brennpunkt zum andern. Die Bewegung durch die Kuranlagen, durch die Kurparks, führt durch arrangierte Natur, z.B. von Quelle zu Quelle - teils dargeboten als eher numinose Grotte oder Erdhöhle, teils überwölbt von antiken Tempeln, flankiert von Quellnymphen, Wasser- und Heil-Göttern. Heilung ist halt ein Göttergeschenk - im Letzten ! Und: das Quellwasser ist halt ein besonderes Element ! Es ist nicht nur einfach angereichert von bestimmten Mineralstoffen u.ä. ! Im kurörtlichen Arrangement gewinnt es archetypische Bedeutung: die Quelle als Ursprungs-Ort, als Ort eines vorsubjektiven Lebensgefühls, als "das geläufigste Symbol für das Unbewußte" (C.G.Jung). Was da aus großer Tiefe kommt, gewinnt tatsächlich Tiefsinn durch die Landschafts- und Tempelarchitektur des Ortes; memento Paul Tillich: "Wer um die Tiefe weiß, der weiß auch um Gott".

Kurparks vermitteln religiöse Gefühle, religiöse Ur-Erlebnisse. Und wenn ein asiatischer Potentat sich erkenntlich zeigen möchte für hier erfahrene Labsal - was könnte er dem Kurort Passenderes schenken als einen Tempel aus seinem Kulturkreis?

Die moderne kurmedizinische Rationalität umgibt sich mit mythologischen Inszenierungen, und das eine verstärkt das andere, das eine wird zum Aspekt des andern.

Neben der Ursprungs- und Verbundenheitsassoziation vermittelt das Quellerlebnis offenbar eine weitere religionsanaloge Erfahrung, wie Hermann Timm beschreibt:

"Man kann zwar - niederkniefend - aus einer Quelle trinken, sie aber nicht austrinken, nicht restlos leeren wie das zum Munde erhobene Gefäß. Die Größe eines Bechers wird nach dem jeweiligen Flüssigkeitsbedarf berechnet. Man kalkuliert den Durst, das physiologische Defizit, um es möglichst deckungsgleich mit dem dosierten Angebot bedienen zu können. Dies fordert die Mittel-Zweck-Rationalität, bei der Angebot und Nachfrage, Soll und Haben einander entsprechen, um keinen Tropfen zu vergeuden. Und dieser Krämergeist beim Verabreichen von Getränken wird durch den Quellgeist verhöhnt. So jedenfalls muß es dem Dürstenden vorkommen, wenn er an die Stätte gelangt und sieht, wie dort in wahrhaft

überflüssiger, nichtsnutziger Weise die Labsal vergeudet wird. Selbst die Handteller, die er vorstreckt, das kostbare Naß aufzufangen, können nur das wenigste fassen. So maßlos ist der Erguß des Segens, daß sich mit fortschreitender Sättigung die Großmut der Natur als Übererfüllung der Bedarfsberechnungen unsererseits offenbart. Je mehr ungenutzt über Hände und Mund rinnt, umso deutlicher wird, daß man es nicht mit Restbestand von Ungenutztem zu tun hat. Während der Erfüllung beginnt sich das Bedürfnis zu verwandeln ins unstillbare Verlangen namens Ewigkeit. Denn Bedürfnisse sind endliche Defizite, deren Menge und Laufzeit man messen und dementsprechend versorgen kann, während ihre Erledigung oder Nichterledigung vom Durst des Geistes überformt wird, für den es kein Ressourcenkalkül gibt, da sein Volumen alle Maße sprengt." Dieses Erleben sei heute "mehr denn je" wichtig, vor allem auch im religiösen Zusammenhang: "...wo ein kleinlicher Verstand den Gebrauchswert religiösen Glaubens aus sozialpsychologisch vermessenen Defiziten der Zivilisationsgesellschaft herleitet" (H.Timm, Das Weltquadrat, Gütersloher Verlagshaus G.Mohn, 1985, S. 123f.).

Was hier beschrieben wird, sind im Grunde "Hölderlin-Erlebnisse": Hölderlin hat diese Emanation und Abundanz des Heiligen und Heilenden gerade im Kurzusammenhang beschrieben. Die Dichterbüste im Kurpark stellt den Park nicht nur möglicherweise in einen erweiterten Kultur- und Ausdruckskontext, sondern spiegelt vielleicht eine uralte Zusammengehörigkeit, die schon der Mythenspezialist Kerényi beschreibt: Er spricht von der höheren Wirklichkeit "beider Weltoffenbarungen, der um die Quellen und der, die sich im Dichter entfaltet. Von diesem tiefen Zusammenhang der Quellenwelt und der Dichterwelt weiß das Griechentum". Nicht nur das Griechentum.

Es ist unbestreitbar, daß die Arrangements des Kurorts komplexe D e u t u n g e n induzieren - Deutungen von Krankheit und Genesung, vom Menschsein, von unserer Verbundenheit mit Gott und der Welt, vom Lebenssinn. Die Kur-Inszenierung will Elementarbedürfnisse vermitteln, Urerlebnisse. Wer kann sich - im Marmorbad, also in sarkophagähnlichem Terrain, ein Schlammbad nehmend - der Assoziation von Lebens- und Todessymbolik in einem verschließen?: "Von Erde bist du..."

Wie in manchen Kurorten das einverleibende Trinken und das Eintauchen, der Elementarkontakt mit Wasser und Erde, vorherrschen, so andernorts der Elementarkontakt mit heilender Luft. Da wird das Atmen neu eingeübt; und wo in wilhelminischen Inhalationshäusern Götterfiguren und Sphärenwesen die Sockel und Wände schmücken, dann sind es die alten Pneumagötter, von deren Existenz schon die Stoiker überzeugt waren. Und die uralte Inspirationstheologie ist irgendwie präsent: Wer lebt, atmet - Wer bewußt atmen lernt, lernt bewußt leben - Wer bewußt lebt, weiß, daß er sterben wird. Die Mystiker glaubten, im Einatmen und Ausatmen spiegele sich Verselbsten und Entselbsten. Meine Identität, Eigen-heit: und meine Allgemein-heit. Und beides von Gott: Der Odem wird von ihm gegeben, und er entzieht ihn auch; am Schluß. Vermittlung von Leben und Tod und Ahnung von Gottes Wirklichkeit! In manchen Kuranwendungen - vom Elementarkontakt mit heilender Erde zur Inhalation - scheint sich der ältere Schöpfungsbericht zu wiederholen: zuerst die formatio, dann die inspiratio.

Die Mythen von Neuschöpfung, Neuanfang, Wiedergeburt gewinnen Gestalt im Kurarrangement. Und den Kurärzten und sich selbst gibt der Patient das Versprechen der metanoia, der Umkehr der Lebensführung. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden neu geordnet, indem sie neu zugeordnet werden: ein entscheidender Aspekt des religionsanalogen Kurgefühls! Er ist offenbar überaus wirksam; vor allem dort, wo hinter der Kurbedürftigkeit Sinnkrisen oder - in theologischer Diktion - Rechtfertigungsbedürfnisse liegen: wie hinter so mancher sog. vegetativen Dystonie.

Die religionsanalogen Kurelemente sind gewiß nicht zufällig. Sicher ist auch kein Zufall, daß sich zu den alten Göttern gern die neuen gesellen: Erfolg, Macht, Reichtum. Ihre Statussymbole sind im Kurort unübersehbar. An den Rändern des Kurparks stehen

die Villen, ja Paläste der Superreichen; sie haben auf Dauer gestellt, was die Masse für ein paar Wochen erlebt: das Versprechen von Ganzheit, ein modernes Panentheismusgefühl, landschaftgewordene Mystik, programmgewordene Mythologie, die neben manchen Diffusitäten auch wichtige humane Bedürfnisse einschließt.

Dieses ganze Phänomen läßt sich natürlich unter Verzicht auf religionspsychologisches Instrumentarium mithilfe soziologischer Erklärungsmodelle viel nüchterner beleuchten. Ein soziologisches Erklärungsmodell für die Attraktivität und Wirksamkeit der Kurinszenierungen - ein Modell, das auch religionssoziologische Implikationen hat - ist m.E. das vom gesellschaftstypischen Auseinanderfallen von Sinn und Funktion. Nach E.Herms (der vor allem Luhmann und Erikson "verarbeitet") ist für ausdifferenzierte Gesellschaften wie die unsrige charakteristisch, daß zwei unterschiedliche und potentiell widerstreitende Integrationsmechanismen nebeneinanderstehen. Die *s i n n h a f t e* Integration sei für die Personwerdung der Gesellschaftsmitglieder zwar unverzichtbar; aber zugleich hänge das Funktionieren der öffentlichen Kooperation, das Zusammenspiel der gesellschaftlichen Systeme und Subsysteme, zunehmend vom Ausklammern umfassender Sinndimensionen ab, beruhe auf *t e c h n i s c h e r* Integration: "...die Systeme werden integriert durch das Programm einer bloßen Erfüllung von aufgabenspezifischen technischen Anforderungen durch alle Beteiligten" (E.Herms, Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften. Überlegungen zur Konkretisierung der Ekklesiologie, ZEE 4/1977, S.281). Sinn wird privatisiert: auch Religion wird zunehmend dem Bereich der Privatheit zugeordnet. Das persönlich Tragfähige und das gleichsam Gesellschaftsfähige klaffen auseinander. Der Kurprozeß repräsentiert nun einen der ganz wenigen gesellschaftlichen Bereiche, in denen Sinn und Funktion "wiedervereinigt" sind. Der Sinn der Kur durchzieht alle Vollzüge und Funktionen. Und in die noch scheinbar banalsten Vollzüge - wie Essen und Trinken, Baden, Inhalieren - wird umfassender Sinn gelegt. Als Kurgast habe ich Anteil am Sinn des Ganzen; zugleich befördere ich diesen Sinn, indem ich als Kurgast funktioniere. Das persönlich Tragfähige und das Gesellschaftsfähige begegnen mir als Einheit. Individuelle Krisenempfindungen - die einschlägige Fachliteratur handelt durchgängig von dieser Hauptbefindlichkeit des Kurgastes - werden übergeführt in umfassendere, größere Deutungs-, Verstehens- und auch Lösungszusammenhänge.

Vielen genügen die angebotenen Inszenierungen. Die kirchlich Verbundenen suchen die Ordnung, die Strukturierung der zwar ganzheitlichen, aber diffusen Integrationsarrangements: in kirchlichen Veranstaltungen, vor allem auch im Gottesdienst. Der Gottesdienst im Kurort wird dann als raum-, zeit-, sinnordnend erlebt - und von daher generell viel positiver bewertet als die Gottesdienste in der Heimatgemeinde. Je weiter Kirchen und die darin stattfindenden Gottesdienste - im Kurort selbst - vom Kurzentrum entfernt sind, desto stärker unterliegen sie dem kirchlichen Normalitätsprinzip. Die im Kurgebiet oder an dessen Rand gelegenen Kirchen und die darin angebotenen Gottesdienste werden wie Dauer-Kasual-Gottesdienste begangen.

Die dem kirchlichen Leben in der Heimatgemeinde wenig, aber doch etwas Verbundenen finden aufgrund des religionsanalog deutbaren Kurklimas eher den Zugang zur Kirche als daheim. Riegers Vermutung, wonach "unter bestimmten Bedingungen an bestimmten Orten eine größere religiöse Aufgeschlossenheit herrscht als zu Hause" (P.Rieger, Tourismus und Kirche, in: Informationen, hrsg. v. Ev. Arbeitskreis für Freizeit, Erholung und Tourismus, Nr. 34/35, S. 23), hat sich neuerdings empirisch bestätigt durch Christine Stiers Untersuchung "Ferienkirche" (Diplomarbeit WS 1989/90 an der Ev. Fachhochschule Darmstadt).

Sinn und Funktion – theologisch

In der diakoniewissenschaftlichen Diskussion spielt die Sinn-Funktions-Frage schon seit längerem eine wichtige Rolle; im Zusammenhang mit "Kur- und Erholungstheologien" ist mir die Fragestellung bislang nicht explizit begegnet. Im diakoniewissenschaftlichen Raum steht das Interesse im Vordergrund, dem gesellschaftstypischen Auseinanderfallen von Sinn und Funktion theologisch-argumentativ und vor allem auch handlungspraktisch zu begegnen.

Dabei orientiert sich diakonietheologische Argumentation an Jesus Christus, an Sinn und Funktion seines Hilfehandelns:

> Zur Sinn-Dimension: Das Hilfehandeln Jesu ist Reich-Gottes-gemäßes Handeln. Das heißt: Nicht nur individuelle Notlagen werden behoben, sondern Unheilszusammenhänge in religiöser Interpretation werden aufgebrochen, und Heil im umfassenden Sinne spricht sich aus. Sinnhafte Diakonie begründet faktisch ein neues Gottes-, Menschen- und Gemeinschaftsverständnis, betrifft insofern alle Ebenen des Sinnproblems.

> Zur funktionalen Struktur: Die funktionalen Strukturen des Hilfehandelns Jesu orientieren sich an der konkreten Situation (z.B. Armut, Krankheit, Ausgliederung, Diskriminierung usw.). Insofern ist seine Diakonie auch A n t w o r t auf soziale Herausforderungen. Zugleich wirkt Jesu Hilfehandeln verändernd auf die sozialen Strukturen zurück (Marginalisierte werden öffentlich rehabilitiert und sozial reintegriert, resozialisiert; Urteile über Menschen werden revidiert usw.).

> Indem im Handeln Jesu also Sinn und Funktion nicht getrennt sind, wird die Einheit von sinnstiftendem Verkündigungsinhalt und Intentionen wie auch Auswirkungen des Hilfehandelns unabweisbar. Es geht also nicht nur um das Miteinander von "Theorie" und "Praxis", um die Verknüpfung von "Wort" und "Tat". Diakonische Intention kann dann den gesellschaftlichen und kirchlichen Schaden des Auseinanderfallens von Sinn und Funktion "bearbeiten", indem sie heute - möglichst profiliert als bislang - kirchliches Handeln sowohl sinnhaft begründet, also nicht nur pragmatisch und zweckhaft, als auch funktional, d.h., nicht als etwas Abgehobenes, "Weltfremdes", sondern als etwas unseren Strukturen durchaus Angemessenes.

Es wäre zu überlegen, wie der Gesamtsinn und die vielen Funktionen des Kurseschehens zusammenzubekommen sind mit "Kirchen-Sinn" und kirchlichen Funktionen. Es könnte dann nämlich nicht einfach darum gehen, kirchliche Kurdienste als "komplementäre Therapie" o.ä. zu definieren; vielmehr müßte etwas angeboten werden, das sowohl eigen als auch kompatibel ist. Es muß zum Kurseschehen einerseits passen, an den Inszenierungen anknüpfen können, aber den Menschen zugleich zu einem Eigen-Sinn verhelfen.

Gottesdienst

Der Gottesdienst und seine Liturgie haben seit je mit dem Ausgleichen von Spannungen zu tun. Ich werde das unten erläutern. Vorab ist mir der Hinweis wichtig, daß maßgebliche Theoretiker der Kurseelsorge (z.B. Eibach, Rössler, Stiewe), wenn man ihre Aussagen aufs kräftigste konzentriert, auf je eigene Weise betonen, daß vor allem GLEICHGEWICHTSHERSTELLUNG im Zielfeld kirchlichen Kurhandelns liegen müsse; so werden z.B. genannt:

die Homöostase
von Angst und Hoffen,
Krise und Perspektivität,
Zielsetzungen und realistischen Möglichkeiten,
von zerrüttetem Selbstwertgefühl und Lebensmut,
Intimität und Öffentlichkeit,
Aktivität und Passivität,
zwischen dem Gefühl der Endlichkeit, der Geschöpflichkeit, und der "ewigen Bestimmung" des Menschen, u.ä.

Abgesehen davon, daß damit die zentralen Themen der Dauer-Kasual-Gottesdienste im Kurort umrissen sein dürften - : aus etwas z w i s c h e n all dem wird die Sinnhaftigkeit kirchlichen Handelns abgeleitet ! Das "Therapeutische" liegt im Ausgleich, in der Balance. Wie angedeutet: ich bin der Überzeugung, daß Homöostasierung zu den genuinen Anliegen des christlichen Gottesdienstes gehört.

> z.B.: der AUSGLEICH ZWISCHEN GEIST UND ORDNUNG

Der Gottesdienst der heidenchristlichen Gemeinde in Korinth muß etwa so ausgesehen haben: Zungenredner erhoben sich, sprachen von ihren Eingebungen und von den Zukunftsgeheimnissen. Während der eine noch redete, sprangen auch andere auf und begannen, in Zungen zu reden; wieder andere fingen an, die Zungenreden zu deuten.

Viele redeten laut durcheinander. Kranke wurden hereingebracht, und mit inbrünstigen Gebeten versuchten einige, Dämonen auszutreiben. - In seiner Auseinandersetzung mit den Korinthern argumentiert Paulus: "In der Gemeinde will ich lieber fünf verständliche Worte reden, um auch andere zu belehren, als zehntausend Worte in der Zungenrede" (1 Kor 14,19). Nicht, daß Paulus ein "unpneumatischer" Christ gewesen wäre! Er bekennt sich zur pneumatischen Komplexität (z.B. 1 Kor 2,6ff; 2 Kor 12,1ff); das Enthusiastische, Ekstatische gehört so sehr zu seiner Persönlichkeit, daß ihm andere vorwerfen können, er sei von Sinnen (2 Kor 5,13). Aber er sieht auch die Gefahren der ausschließlichen Selbstbezogenheit im Gottesdienst; zwei große Gedanken wirft er in den aufgeregten Gottesdienst: GEMEINSCHAFTSSINN und ORDNUNG. Außergewöhnliche Geistgaben sind Zeichen der Komplexität, sollen aber zurücktreten hinter das Schlichte, in seiner Abzweckung verständliche Sprechen. Im Gottesdienst soll Ordnung sein, damit Gemeinschaft sein kann ("Gott ist kein Gott der Unordnung...").

Was ich damit sagen will: von Anfang an steht der christliche Gottesdienst in einem Spannungsfeld: Einerseits soll Wissen, Ahnung von "den großen Zusammenhängen", von der "ganzen Fülle", von möglicher "Ganzheitlichkeit" der Welt- und Selbsterfahrung vermittelt werden (all das subsumiere ich im Begriff Komplexität); andererseits geschieht Strukturierung, Konzentration, d.h. aber auch: Einschränkung der Wahrnehmungs- wie der Äußerungsmöglichkeiten ("Kanalisation").

Eigentlich in jeder Gottesdienstordnung geht es um die - historisch verschieden akzentuierte - Zuordnung von Komplexität und Maß: In der Frühzeit der Kirche ging es z.B. konkret um Überführung der motorisch bestimmten Handlungen ekstatischer Gottesdienste in verbale und kognitiv nachvollziehbare, verallgemeinerungsfähige Aktivitäten und symbolische Handlungen (für Augustin z.B. waren Lieder Ordnungsfaktoren, mit deren Hilfe gegen ekstatische Geräusche angekämpft wurde); spätere Reformer mußten eher gegen formalistische Erstarrung angehen (oder auch gegen die "Asozialität" von Gottesdiensten). Alle alten und aktuellen Gottesdienstmodelle sind je auf ihre Weise Modelle geordneter Komplexität, lösen in je charakteristischer Weise die Spannung Geist/Ordnung (charismatische Gottesdienste mit anderer Akzentsetzung als politisch-meditative oder die traditionellen kultisch-liturgischen usw.).

> z.B. im RAUMERLEBEN

Die gottesdienstliche Sprache enthält räumliche Kategorien ("Die Herzen in die Höhe! - Wir erheben sie zum Herrn!" u.a.). So sehr hier sprachlich Komplexität erweitert wird, so deutlich wird sie andererseits eingeschränkt: der gottesdienstliche Raum ist fest umrissen, abgegrenzt, schirmt auch ab gegen Geräusche u.a. von außen. Die Architektur der Kirchen fördert in der Regel dieses Raumerleben, aber auch die Konzentration, denn sie schafft sozusagen räumliche Brennpunkte: die Kanzel für die Predigt, den Altar für Gebete, das Taufbecken für Kasualansprachen usw. - meist bewußt auf verschiedenen Plateaus.

Im Gottesdienst sind Sprechen, Hören und sinnliche Empfindung, hier das Sehen und das Raumerleben, gebunden, konzentriert. Diese Momente sind Ordnungsfaktoren, die wichtige Hilfen für den Glauben sein wollen - nicht weniger wichtig als andere Ordnungsfaktoren des Gottesdienstes, der nicht nur einen festen Raum, sondern auch einen festen Anfang (Introitus) und ein festes Ende (Segen) hat. Diese grundlegenden Raum- und Eingrenzungsdimensionen sind m.E. Lernhilfen für den heutigen Menschen, seinen "Ort" zu finden in einer oft unbestimmten und unbestimmbaren Weltwirklichkeit. Die Erwähnung von Anfang und Ende des Gottesdienstes berührt sich schon mit dem nächsten Punkt;

> z.B. im ZEITERLEBEN

Wissenschaftliche Untersuchungen haben gezeigt, was Gottesdienstformen von "geordneter Komplexität" schon längst praktizieren: daß Erweiterung von Bewußtsein, Vertiefung von Erkenntnis u.ä. nicht beliebig und unbegrenzt zu gewinnen sind. Vertieftes Zeitempfinden kann eigentlich nur zu bestimmten Zeiten, in festen Zeit-Räumen erlangt werden. Auch dazu dient m.E. die Ordnung der Gottesdienste, während gottesdienstliche Texte weitere Dimensionen des Zeiterlebens eröffnen:

Die Tatsache, daß die meisten liturgischen Texte dem Individuum zeitlich vorgegeben sind, also nicht nur Ausdruck aktueller Gefühle oder deren Vermittlung sind, führt den Gottesdienstteilnehmer "an die Wurzeln" des christlichen Glaubens zurück, "an die Quellen".

Eine gewisse Zeitlosigkeit, ja Anklänge von "Ewigkeit", von einer Grundstabilität, nach der jeder Mensch eine offene oder verdeckte Sehnsucht hat, drückt sich in der Wiederholbarkeit liturgischer Texte aus. Dieser Repetitionsmechanismus hat zu tun mit Erinnern und Wiedererkennen, wobei es sich um individuelle wie Gemeinschaftserinnerungen handeln kann. Erinnerung steht z.B. gegen das Vergessen, aber auch gegen das Verdrängen. Verdrängtes kann nicht vergeben werden. Die Praxis des Beichtgebetes ist das gottesdienstliche Mittel, Erinnerungen von defizitärem Handeln, die man zu verdrängen drohte, zu aktualisieren - und zu vergeben.

Dabei ist Erinnern nicht dasselbe wie die Aktualisierung von Vergangenem. Erinnerung stellt sich ein, Aktualisierung ist Tätigkeit oder Mit-Tun. Etwa im Abendmahl verbindet sich beides: Erinnerung und Zusammenhandeln.

Die wiederholbaren Strukturen des Gottesdienstes haben aber nicht nur einen rückwärtsgewandten, historisierenden Aspekt, sondern zugleich auch einen perspektivischen, einen futurischen: die Wiederholbarkeit verbürgt die Hoffnung auf Zukunft, auch die Hoffnung auf die Nicht-Endgültigkeit gescheiterter religiöser Versuche; sie gibt Vertrauen auf neue Möglichkeiten, neue Anfänge, neue Anläufe.

> z.B.: der AUSGLEICH ZWISCHEN EINMALIGKEIT UND "ALLGEMEINHEIT"

Der Gottesdienst integriert, ist nicht nur Mittel zur Integration. Wenn er "ankommt", bewirkt er Verbundenheitsgefühle. Ist der Gottesdienst selbst eigentlich schon ein Modell von Beziehungsaufnahme, so vermittelt er andererseits den Gottesdienstteilnehmern bestimmte Regeln für die Beziehungen zu anderen Menschen. Gottesdienste, vor allem z.B. Kasualhandlungen in ihm, integrieren den einzelnen auf mannigfache Weise: religiös, sozial und geschichtlich (hier wieder der Zeitaspekt!). Die Fürbitte z.B. hat eine soziale Komponente; aber zugleich noch mehr: sie stellt umfassende Zusammenhänge her (Menschen brauchen einander - Menschen brauchen Gott - Gott "braucht" Menschen). Die Integrationsmechanismen des Gottesdienstes fördern eine "synthetische" Lebensauffassung. Dadurch wird persönlich Erlebtes der Zufälligkeit enthoben, gedeutet und zugleich historisiert und sozialisiert, d.h. hier: in gewisser Weise verallgemeinert. Der Mensch erfährt: im Gottesdienst wird die Einzigartigkeit des Menschen und sein Wert ausgesagt, ja sogar gefeiert (Kasualien!), andererseits ist der Mensch "allgemein" - wie die Geschichte Gottes mit Menschen, von der man im Gottesdienst hört, speziell und allgemein ist. Z.B. Geburt, Heirat, Tod, auch Kurkrisen, werden im Gottesdienst als höchst persönliche und individuell zu lösende Situationen erfahren, andererseits auch wieder ausgesprochen allgemein und übertragbar. Insofern steht der Gottesdienst für die Mehrdimensionalität menschlichen Daseins: es gibt für meine persönliche Situation einen religiös-historischen Aspekt (z.B. Analogie zu Erfahrungen biblischer Menschen); und: an der "Feier", der Begehung meiner höchst persönlichen Situation sind alle im Gottesdienst beteiligt, eigentlich sogar die ganze Kirche. Im Gottesdienst geschehen Heraushebung u n d Einordnung des Menschen.

Der Gottesdienst ist ein Ort, an dem die Kreatürlichkeit des Lebens bejaht wird. Geburt z.B. wird gefeiert als ein Höhepunkt im Leben von Eltern, zugleich als Hinweis auf Gottes Güte, als Gelegenheit zu dankbarer Freude gegenüber Gott und Menschen, als Grund zur Freude für die Gemeinde. Das Kreatürlich-Biologische wird hier einerseits in komplexen Zusammenhängen gesehen und gedeutet: andererseits verliert das Biologische so seinen Charakter als "letzter Wert".

Im Gottesdienst erlebt der Mensch schließlich, daß - modern gesagt - der Bereich menschlicher Objektbeziehungen erweitert wird (Liebe zu allen Menschen wird gefordert) und zugleich spezifiziert (durch persönliches Angesprochensein, durch Kasualien etc.). Zwischen Erweiterung und Begrenzung wird ein dynamisches Gleichgewicht hergestellt.

Damit sind die vermittelnden, spannungsausgleichenden Elemente des Gottesdienstes bei weitem noch nicht komplett (es findet z.B. noch die Strukturierung einer Vielfalt sinnlicher Erfahrungen statt uam); aber das Genannte möge genügen, um die Behauptung zu belegen, daß der Gottesdienst im Kurgeschehen "eigen" ist und zugleich so kompatibel zu den zu lösenden Spannungen, wie sie im Kurvorgang offenbar werden und für deren Lösung die Kurarrangements Perspektiven anbieten, die in mythischer uä Form religionsanalog deutbar sind. D i e s e Qualität der Arrangements stellt einen Anknüpfungspunkt für kirchliches Kurhandeln dar, der reflektiert und (z.B. gottesdienstlich) transformiert werden muß.

DIE GEHEIME THEOLOGIE DER ÄSTHETIK

Eine theologisch-philosophische Betrachtung über ein stilles Erschwernis der Diakonie (1977)

Die ästhetische Barriere

"Das war eigentlich am schwersten zu ertragen: wie diese Kinder aussahen", sagte mir ein Konfirmand nach einer Exkursion in ein Heim für körperlich und geistig behinderte Kinder. Der entstellte Mensch verbreitet zunächst Angst und Unsicherheit.

Es gibt zwar Menschen, auf die das Entstellte eine Art Faszination ausübt. Aber solche Menschen gelten als eher krankhaft; sie kursieren als Chaoten. Ansonsten gilt: die erste Schwelle, die in der Begegnung mit von Krankheit und Zerrüttung gezeichneten Menschen zu überwinden ist, ist die ästhetische. Manche Begegnung mit Behinderten scheitert schon an unserem Auge.

Jeder Behinderte ist zu allererst eine leibhaftige Anfrage an die tieferen Gründe unserer Ästhetik. Wie kommt es, daß körperliche Entstellung andere Menschen von helfender Zuwendung regelrecht abhalten kann? Wie kommt es, daß selbst das Mitleid mit Entstellten abwehrende, ja aggressive Züge tragen kann?

Die psychologischen Erklärungsversuche befriedigen nicht ganz - ebenso wenig wie die Beobachtungen der Verhaltensforschung, wonach in der Tierwelt das verkrüppelte Lebewesen von seinen Artgenossen häufig gemieden oder ausgeschieden oder gar getötet wird. Neben "natürlichen Abwehreffekten" scheinen mir beim zivilisationsgeprägten Menschen vor allem auch Denkgewohnheiten in Erscheinung zu treten, Urbilder, Sinnbilder, zumindest eine Hintergrundvorstellung davon, wie der Mensch "eigentlich" zu sein hat.

Jede Kultur kennt so etwas wie den "eigentlichen" Menschen, hat mit ihrem Menschenbild so etwas wie eine anthropologische Ästhetik herausgebildet, einen oft gar nicht mehr hinterfragten Maßstab, an dem auch das menschliche Erscheinungsbild gemessen wird. Diese Maßstäbe können freilich von Kultur zu Kultur sehr verschieden sein: dicke, aufgequollene Lippen, platte und breite Nasen machen in manchen Teilen Indiens das Schönheitsideal aus. Montaigne registrierte erstaunt, daß man in Peru große Ohren für besonders schön hielt, daß man anderswo über geschwärzte Zähne in Entzücken geriet. Von derlei schlichten Beobachtungen her hielt Montaigne für widerlegt, was in Europa jahrhundertlang unangefochten galt: Platons Lehre, die Theorie einer "Ästhetik von oben".

Die Wurzeln europäischer Ästhetik

Wider besseres Wissen ist Plato quicklebendig unter uns. Nehmen wir zur Veranschaulichung das in den letzten Jahren neu und vehement aufbrechende literarische und filmische Interesse an Gestalten wie Casanova oder Don Juan. Beide Herren, immer auf der Suche nach der Schönheit, sind Neuplatoniker - wie wahrscheinlich alle wahren europäisch geprägten Ästheteten. Sie lieben nicht diese oder jene Frau, keine bestimmte Person, sondern sie lieben das Urbild einer Schönheit, von der jede Frau nur einen unvollkommenen Schatten, einen Abglanz, trägt. Sie suchen das "Wesentliche", die Idee. Darum müssen sie jede Frau verlassen, um weiter nach jener Schönheit zu suchen, der sie allein die Treue halten. Was könnten sie in einem entstellten Körper, in einem Krüppel, suchen? Nichts. Höchstens das Urbild der Verlorenheit und Vergänglichkeit. Also nichts, wonach sich der Ästhet ausstrecken und recken möchte.

Das nihilistische Theater bringt das entstellte menschliche Wesen auf die Bühne, als Schaubild des Nichts, des Chaos, das drohend hinter allem steht. Das Häßliche ist bedrohlich, verkörpert eine bedrohliche Idee. Der Satan hinkt durch die europäische

Geschichte.

Der platonische Eros braucht ein dualistisches Weltbild. Die Schönheit eines Menschenkörpers ist Teilhabe an der Urschönheit selbst, einer Schönheit aus einer anderen Welt, "von oben". Der platonisch Liebende liebt kein Einzelwesen, sondern eine Vorstellung, jene Schönheit, die er durch das Einzelwesen lediglich wahrnimmt. Menschliche Ästhetik ist eine Anspielung, die den Liebenden an jene Urschönheit "dort drüben" denken läßt. Und die Treue zur wahren Schönheit besteht in der Untreue gegenüber konkreten Menschen, die nur Durchgangsstadien, Übergangsstufen sein können. Um zum Gegenstand der Sehnsucht zu gelangen, bedarf es des ständigen Aufbruchs.

Kein aufklärerischer Impuls vermochte dieses dualistische Lebensgefühl abzulösen. Die geheime Theologie der Ästhetik hat überlebt. Wie Plato sahen die Stoiker im Schönen an sich ein Prinzip, das jenseits des Ichs und der Welt steht, einen ewigen Archetypus, eine reine Form, die außerhalb der sie erkennenden Vernunft steht: "Das Schöne ist der Glanz des Wahren und Guten..." Plotin definiert die Schönheit durch die Einheit, die reine Form und die Ordnung. Die Schönheit der Wesen ist "ihre Symmetrie und ihr Maß". Augustinus ergeht sich in zahlreichen Variationen über die platonischen Themen; Thomas von Aquin sah in der Harmonie dessen, was gefällt ("in quod visum placet"), die letzte Befriedigung und die "vollkommene Ruhe" des Geschmacks und des Verstandes.

Leibniz greift die neuplatonische Formel von der Einheit in der Vielfalt neu auf, wenn er sie auch erweitert: "Die universale Harmonie geht von uns auf die Dinge und von den Dingen auf uns über." Wechselwirkungsästhetik!

Dialektisch umgestülpter Platonismus klingt bei Home in seinen "Elements of Criticism" (1762) an: für ihn ist "schön, was die Beziehungen darstellt, die den Betrachter mit seinesgleichen vereinigen... Nicht, weil ein Gegenstand schön ist, wirkt er allgemein und notwendig, sondern weil hinter aller Verschiedenheit, die die Individuen voneinander trennt, etwas allgemein Menschliches bestehen bleibt, deshalb gibt es schöne Gegenstände". Diese Vereinigung des Betrachters mit seinesgleichen definiert das Integrierende und das Ausschließende des "Schönen".

Der im 19. Jahrhundert lebende und seinerzeit bedeutende französische Ästhetik-Theoretiker Lamennais ("Vom Schönen") ist um den Nachweis bemüht, daß das Ästhetische das Göttliche "unter materiellen oder sinnlich wahrnehmbaren Umständen" reproduziert.

Hegel konnte - trotz Kant - auf die Spiegelungstheorie zurückgreifen, wenn auch - wegen Kant - bezogen auf das Individuum und seine Eindrücke: "Die Schönheit in der Natur erscheint nur als Spiegelung der Schönheit im Geiste". Kant selbst hatte Schönheit als "Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes" definiert.

Der unter Ästhetik-Theoretikern bis heute hochgeehrte John Ruskin (1819-1900) konnte unumwunden seine "Religion der Schönheit" schreiben: für ihn ist Schönheit die Offenbarung göttlicher Intuition, ein Zeichen, das "Gott all seinen Werken... beigegeben hat". Nicht allein die Intelligenz sei es oder die Sensibilität, die uns das Schöne offenbare, sondern eine besondere Betrachtungsgabe und -weise, ein besonderes Gefühl, das uns in eine Art Ekstase versetze. Eine zugleich mystische wie finalistische Schau der Ästhetik! Demnach muß alles, was schön ist, gut sein und dies in einer seltsamen Religiosität offenbaren.

Der Deutsche G.Fechner (1807-1887) arbeitete erstmals experimentell an den Kriterien des Ästhetischen: er entdeckte das Prinzip der ästhetischen Wachstumsschwelle, das der Einheit in der Vielfalt, das Fehlen des Widerspruchs, die Klarheit, die Assoziation. Fechners Arbeiten fanden überwiegend im Angelsächsischen Aufnahme, bis hin zur dort entwickelten industriellen Ästhetik, die R.Loewy auf den Begriff brachte: "Häßlichkeit verkauft sich

schlecht".

Letztlich geistert noch immer Platos Dualismus durch unseren Schönheitsbegriff und seine Geschichte. Und deshalb ist es noch immer so: der gezeichnete Mensch ist im dualistischen Weltbild verloren und einsam. Das Entstellte stößt keine Tür auf zum Wahren, Schönen, Guten, das hinter allem sein soll. Der gezeichnete Mensch stört die Lust auf eine schöne Symmetrie der Wirklichkeit, kann nicht gefallen und daher - laut Thomas von Aquin - keine Ruhe ausstrahlen, er be-un-ruhigt; er spiegelt nichts von der universalen Harmonie, die uns angeblich umgibt; er stellt nichts dar, was wir als das allgemein Menschliche erkennen möchten, als unseresgleichen; er ist offenbar nicht einmal zweckmäßig, stört die gesuchte Einheit in der Vielfalt, reizt zum Widerspruch, verkauft sich natürlich auch schlecht.

Alles in allem: der moderne Mensch ist ebenso stark befangen in dualistischen Denkformen wie frühere Geschlechter, vielleicht sogar wieder stärker als früher. Der moderne Mensch ist wieder einmal - oder immer noch - auf der Flucht vor dem konkreten Menschen, vor der "Wahrheit in der Begegnung". Anscheinend kann der heutige Mensch diese konkrete, realistische Wahrheit in der Begegnung mit anderen Menschen weniger aushalten denn je. Der Zeitgenosse sei im Grunde - vor allem seit dem Bedeutungsverlust der Kirche - weithin ein Vulgär-Metaphysiker. Das behaupten manche, die recht genau hinsehen, z.B. der Wissenssoziologe P.L.Berger. Es dürfte etwas dran sein.

Heutige Schönheitsleitbilder sind weithin im Laboratorium errechnet, "gemacht", werden verkauft und sollen zum Kaufen bringen; auch als Ware füllen sie vulgär-metaphysische Bedürfnisse aus. Sie sind Lückenbüßer für Sehnsüchte nach einer Welt und einer Schönheit, die die irdische Tristesse übersteigt. Mit dem "klassischen", aber nun nicht mehr nur einzelnen Gestalten vorbehaltenen Effekt: dem Aufbruch des Menschen von einem zum andern, der Flucht vom konkreten Menschen weg.

Symptomatisch sicher: seit Jahren muß das Aushalten der Begegnung mit realen Menschen in Trainingsprogrammen neu gelernt und eingeübt werden. Es gibt sehr wohl eine Idee vom Menschen in uns, und es müssen schmerzhafteste Prozesse in Gang gesetzt werden, um das verfestigte Bild aufzulösen, um zum Annehmen realer Menschen fähig zu werden. Die Illusion vom Menschen, die in Massenmedien geschulzt wird, muß in Kursen mühsam korrigiert werden.

Zugleich ist eine weitere Perversion, sozusagen eine negative Illusion, unter uns: für viele ist - irgendwie - der andere Mensch, auch der nichtbehinderte, entstellt. Menschen empfinden zunehmend ihre Mitmenschen als bedrohlich. Auch sich selbst sehen sie entstellt, verzerrt. Etwas "hinter" anderen oder "hinter" einem selbst ist chaotisch: negativer Neuplatonismus, seinerseits mit z.T. unlegbar religiösem Touch. Der Film "Der Exorzist" hat diese Lawine ins Rollen gebracht. Für viele wurde in der Folgezeit die ganze Schöpfung, nicht nur der Mitmensch, bedrohlich. Der aufgeklärte Verstand müßte wissen, daß tierisches Verhalten jenseits von Gut und Böse rangiert; gleichwohl, hinter dem "weißen Hai" steckte im Grunde doch etwas Teuflisches.

Die illusionäre Ästhetik hat sich ein trauriges, nicht weniger hoffnungsloses Gegengewicht geschaffen. Zwischen beiden extremen Ausprägungen vulgärer Metaphysik des Ästhetischen und des Unästhetischen schwankt der Mensch hin und her, ist sich selbst ein Rätsel, ist sich problematischer denn je.

Der historische Exkurs wollte zeigen, daß es sich hierbei nicht ausschließlich um ein psychologisches Problem handelt. Wenn es um die Gründe unserer Ästhetik geht, dann ist auch eine Menge Theologie im Spiel, auch Theologiegeschichte, ebenso Philosophiegeschichte mit ihren gescheiterten Versuchen, zwei im Grunde rivalisierende Welt- und Menschenbilder zu harmonisieren, in denen der ontologische Status des Sinnenwirklichen ein grundlegend verschiedener ist: ich meine das biblische und das

griechisch-dualistische Welt- und Menschenbild.

Tief eingewurzelte, von den Griechen ererbte, zeitweise überwundene, aber zählebige und heute kommerziell verstärkte Denkgewohnheiten sind da im Spiel, wenn die Gründe unserer Ästhetik freigelegt werden. Und diese Denkgewohnheiten sträuben sich letztlich gegen den reinen Weg durchs Fleisch, durch den Bereich des Existenten, um durch dieses unmittelbar eine Wahrheit zu erkennen; gegen die handgreifliche Sichtbarmachung der Wahrheit in und durch eine einzelne und konkrete Wirklichkeit selbst.

Christliche Vorstellungen wie die Inkarnation der Wahrheit laufen dem innersten ästhetischen Dualismus unseres Denkens eigentlich zuwider.

Biblische Spuren des Konflikts

Was störte die Griechen an der Predigt christlicher Missionare? Ich glaube, dies: in den christlichen Predigten waren zu viele Details, zu viele Namen, zu viele Orte, Daten, zu viel Geschichte - von all dem zu viel, um für den Metaphysiker und Ästheteten Metaphysik und Ästhetik sein zu können.

Es gab zu viel "Sinnliches" in der christlichen Predigt: das Wahre, Gute, Schöne hat abstrakt zu sein. Zu viele Menschen: das Wahre, Gute und Schöne hat überpersönlich zu sein. Zu viele Orte: das Wahre, Gute und Schöne hat überräumlich zu sein. Zu viel Geschichte: das Wahre, Gute und Schöne hat zeitlos zu sein, überzeitlich. Zu viele Besonderheiten: das Eigentliche muß allgemein sein. Wieso gerade Israel? Warum gerade Abraham? Selbst dem griechisch geprägten Augustinus waren die Gestalten des Alten Testaments fragwürdig.

Warum zu einer bestimmten Zeit? Und vor allem: warum muß Gott als Mensch geboren werden? Die Predigt davon, daß eine Wahrheit durch eine bestimmte Wirklichkeit oder durch konkrete Menschen in diese Welt komme, daß Wahrheit überhaupt "geboren" werden könne, ist dualistischem Denken nicht nachvollziehbar. Schon die großen "Kirchenväter" waren in dieser Hinsicht - verglichen mit den ersten christlichen Missionaren - griechisch infiziert: sie machen nicht viel Gebrauch vom Historischen der Bibel; sogar das Kreuz wird vorsichtig behandelt (und fehlt in der christlichen Kunst bis zum 4. Jahrhundert).

Nun ist aber christliche Liebe Liebe zu ganz bestimmten, konkreten Menschen. Und Gott selbst wird ein bestimmter für Christen, ein Konkreter mit Namen, Eigenschaften, Geschichte. Der christliche Glaube kennt gleichsam eine "Metaphysik des Sinnlichen", die sich unter den Gestalten des Sinnlich-Konkreten offenbart. Das sinnlich Wahrnehmbare und jeder, den wir sehen, tragen Sinn in sich, sind sinnträchtig, haben Wert an sich. Metaphysik und Ästhetik sind keine getrennten Größen mehr.

Für das christlich-diakonische Denken ist ein Mensch oder eine Sache um ihrer selbst willen schön, nicht um einer Idee willen, nicht um eines Leitbildes willen, das "dahinter" steht.

Nicht nur die Abwehr der konkreten oder eingebildeten Entstellung ist heute Symptom für ein tiefsitzend gespaltenes, im Grunde noch immer dualistisch-illusionäres Welt- und Menschenbild. Auch andere Phänomene deuten darauf hin: etwa die Fetischierung der Jugend. Die Vorstellung von der Zeit als der Zerfallsform des Zeitlosen macht die vielleicht am tiefsten sitzende Angst des Neuplatonikers aus. Daher rührt seine Unfähigkeit, die Geschichte - auch die individuelle: das Altern - zu bejahen. Altwerden und dabei "lebessatt" sein: dieses biblische "Ideal" ist den alten Griechen ebenso fremd wie der Mehrzahl der Zeitgenossen. Es sei nicht schön, heute alt zu werden, hört man öfter. Auch hier: unangemessene, irgendwie flucht-artige, ästhetische Denkkategorien, die den Blick auf spezielle Lebenswirklichkeiten und -chancen in Wahrheit verstellen.

Ästhetische Kategorien erweisen sich irgendwie als sinn-los angesichts des faktischen

Lebens, können dem konkreten Leben keinen Sinn geben. Wie aber konnte der biblische Mensch ohne solche Ästhetik auskommen?
Wie können wir es?

Die Bibel und das Schöne

Das frühe Israel hat keine Ästhetik: "Und wenn du mir einen steinernen Altar machen willst, sollst du ihn nicht von behauenen Steinen bauen..." (Ex 20,25; Dt. 27,6).

Nicht nur von Idolen sollte die Welt frei sein, sondern auch von künstlichen Beschönigungen; nicht nur von Anthropomorphismen sollte die Religion frei sein, sondern auch von Versuchen, sie schöner zu machen. Israel ist eher auf der Suche nach so etwas wie der "selbstseienden Schönheit": so muß man es wohl nennen, auch wenn es unangemessen philosophisch klingt. Vor allem auch daran liegt es - nicht nur an den Zerstörungen, die immer wieder über Israel kamen -, daß das alte Gottesvolk kaum Denkmäler hinterlassen hat. Verglichen mit der Pracht jener Museumsräume, die für die ägyptische, assyrische oder persische Kultur reserviert sind, findet man in der Ecke, die Palästina gewidmet ist, vielleicht ein paar Kochtöpfe, einen Spaten, ein paar andere Werkzeuge. Die Ehrfurcht vor dem Gott, der alles gemacht hat, verbot es, daß sich Schönheitsideale, eine Menschenschöpfung, die besser ist als die Gottesschöpfung, in Denkmäler transformierte. Man ahnte, daß die Lust am Ästhetischen eine Entwertung des Wirklichen sein kann.

Das Bedürfnis nach ästhetischer Verbesserung oder Ausgestaltung der Welt war überflüssig, solange der Glaubende in enger personaler Beziehung stand zu jener "selbstseienden Schönheit". Der Einbruch des Ästhetischen - etwa bei der Ausgestaltung des Tempels - signalisierte aus der Sicht der alten Propheten halt auch schon eine Krise in jener personalen Beziehung.

Dem widerspricht nur vordergründig, daß es in der Bibel auch Poesie gibt. Biblische Poesie ist die Blüte einer nicht-dualistischen Metaphysik. Eine eigenständige Ästhetik gibt es auch hier nicht. Die biblischen Schriftsteller suchen die literarische Schönheit nicht um der Ästhetik willen, sondern das Besingen der göttlichen Wirklichkeit, der Schöpfungswirklichkeit drängt bestimmte Bilder auf; Ästhetik wächst zu. Die biblischen Poeten bekommen sie obendrein. Als Geschenk, in übervollem Maße.

Die Wucht der Texte gründet in ihrer Schlichtheit, ja Nacktheit: wo die Worte aus dem Schweigen des Gebets auftauchen. Sprache, die durch die Wüste wandert. Die Sprache von Menschen, die wissen, daß Gott mit ihnen wandert.

Wenn die wissenschaftliche Theologie sich solchen Worten zuwendet, spricht sie gern von "Stilmitteln". Aber um "Mittel" handelt es sich eigentlich nicht. "Mittel" unterstellt unversehens wieder ästhetische Absichten. Das weitaus häufigste "Stilmittel" der Bibel ist keine Technik, sondern Ausfluß einer vollen, ungeteilten Annahme der Wirklichkeit im Glauben: ich meine die Sprache der Analogie, die der Sprache des biblischen Glaubens eine einzigartige Kraft gibt.

Biblische Analogie

Das Sinnliche, das sinnlich Wahrnehmbare, Sichtbare, Greifbare, Spürbare ist in der Bibel nie bar jeden Sinngehalts. Hier braucht ihm kein Sinn, der von außen hergeleitet werden müßte, beigegeben werden, keine Bedeutung, die ihm nicht schon immer eigen wäre. All dies muß nur dort getan werden, wo die Idee der Materie das Sinnliche zum Schatten degradiert. Der fromme Jude liebt das Sinnenwirkliche, weil er kein Dualist ist.

Das Sinnliche ist weder schlecht noch defizitär. Das Übel kommt nicht aus der "Materie". Die Welt ist sehr gut. Die sinnlichen Elemente sind im Sinne Gottes und Zeichen der Wirklichkeit und Nähe Gottes, sind in sich selbst sinn- und zeichenhaltig.

Daher wird durch die sinnlich wahrnehmbaren Dinge ein (um wieder ein eigentlich unangemessenes, dieses Mal der Kybernetik entliehenes Wort zu wählen) Regelkreis, ein Bezugssystem zwischen dem Schöpfer und den Menschen und den Dingen vermittelt:

"Denn wie der Regen und Schnee vom Himmel fällt und nicht wieder dahin zurückkehrt, sondern feuchtet die Erde und macht sie fruchtbar und läßt wachsen, daß sie gibt Samen, zu säen, und Brot, zu essen, so soll das Wort, das aus meinem Munde geht, auch sein: Es wird nicht wieder leer zu mir zurückkommen, sondern wird tun, was mir gefällt, und ihm wird gelingen, wozu ich es sende" (Jesaja 55,10f.).

"Laßt uns darauf achthaben und danach trachten, den Herrn zu erkennen; denn er wird hervorbrechen wie die schöne Morgenröte und wird zu uns kommen wie ein Regen, wie ein Spätregen, der das Land feuchtet" (Hosea 6,3).

Zwischen der schönen Morgenröte oder dem Regen und Gottes Wort besteht eine Analogie: "wie... so..." Das Wörtchen "wie" spielt von der ersten bis zur letzten Seite der Bibel eine überaus bedeutende Rolle. Wie mit dem Regen, so ist es mit Gottes Wort. Israel lebt von beidem, könnte nicht sein ohne eines davon. Das eine gibt Leben wie das andere. Das eine ist auch nicht ohne das andere. Selbst der Regen ist zeichen- und sinnhaftig. Für den Glauben.

Verfolgt man die biblische Verwendung etwa des Wassers, des Öls, des Weins oder des Weinbergs, des Kornes und des Brotes, des Steines oder Felsens, selbst des Staubes, dann zieht sich eine Linie über die prophetische Verkündigung bis zum Maschal, der Parabel Jesu, und bis zum Sakramentsverständnis hin durch. Auch insofern ist das Verstehen des Neuen Testaments von langer Hand durch das Alte Testament vorbereitet. Die ganze Geschichte innerbiblischer Überlieferung befähigt zuletzt zum Verständnis solcher Worte wie "Ich bin das Brot des Lebens" (Johannes 6,35). Ich glaube, daß sich auch die Sakramente aus einer Geschichte, die ihren Sinn hat heranreifen lassen, verstehen lassen und einer dualistischen Metaphysik letztlich verschlossen bleiben.

Oder: das Salz ist die Diakonie, die Caritas, die Liebe des Menschen, die er bei seinem Opfer mit einbringt (Leviticus 2,13 u.ö.), die Würze, ohne die das Opfer für Gott fad und kraftlos wird.

Das schöne, eingängige "Gleichnis" Jesu, der Maschal, ist immer eine sinnlich-konkrete Wirklichkeit, ein Faktum oder eine realgeschichtliche Tat. Die Bedeutung liegt also maßgeblich innerhalb der konkreten Wirklichkeit. Daher bedarf es keiner Flucht aus dem Sinnlichen. Nötig ist vielmehr die Wahrnehmung der Bedeutung, die der sinnlichen Wirklichkeit innewohnt: "Vom Feigenbaum lernet dies Gleichnis..."

Jesus spricht nicht in Allegorien. Die Wirklichkeit, das, was ist, enthält in sich selbst genug, um Gott verstehen zu lassen. Alles, was ist, ist voll mit wahren Leben, mit wirklicher Schönheit. Nichts ist im Grunde der Bibel mehr zuwider als die Allegorie platonischer Prägung, die die Kirchenväter allzu oft mit biblischer Typologie verwechselten. Die Allegorie besteht in einer dem biblischen Denken direkt zuwiderlaufenden Trennung des Wirklichen von der sie bezeichnenden Bedeutung. Sie beruht im Grunde auf einer nur äußerlichen Beziehung zwischen Zeichen und Bedeutung.

Die biblische "Methode", theologische Lehre durch den Maschal aus dem Faktum heraus zu entwickeln und zu vermitteln, hat Universalität: das Gleichnis setzt ein beim gewöhnlichen, allgemein menschlichen Konkreten, ist an keine spezielle Kultur und all deren Zufälligkeiten, auch nicht an ein schichtenspezifisches Begriffssystem gebunden. Dinge, Menschen, Handlungen, Geschehnisse: sie sind wirklich und zeichenhaft in einem.

Anders gesagt

Die bisherigen Ausführungen lassen sich m:E. auch nicht-theologisch sagen, sollten auch einmal so gesagt werden, um ihre Relevanz für andere Wissenschaften und in anderen Bezugssystemen hervorzuheben.

Im Blick auf die **philosophischen** Diskussionen, die schon angeschnitten wurden, bedeutet der biblische Befund: durch den biblischen Glaubens- und Wirklichkeitsbegriff wird der Gegensatz zwischen objektiven und subjektiven Wirklichkeiten aufgehoben, zumindest nivelliert. Der biblische Befund ähnelt dem existenzphilosophischen Schlüsselbegriff der "Eigentlichkeit".

Im **psychologischen** Kontext gesehen, wäre der Begriff "Identität" ein brückenschlagendes Wort zur Theologie. In der Bibel und in manchen Zweigen der modernen Psychologie geht es maßgeblich darum, Übereinstimmungsvorgänge zu untersuchen und zu steuern. Biblisches Analogiedenken hebt darauf ab, Übereinstimmung zwischen alltäglicher Lebenswirklichkeit und der vielfältig begegnenden Gotteswirklichkeit aufzuzeigen. Jesus ist der identische Mensch. Er lädt seinerseits zu Identifikationen ein: Mimesis-Theologie hat das Motto "Folgt mir nach!" Identifikation ist im Neuen Testament in einzigartiger Weise dadurch möglich, daß mit Hilfe eines personalen Geschehens von Gott gesprochen wird: der Gipfel der Analogie!

Innerhalb **soziologischer** Denkkategorien berührt das Problemfeld der "Plausibilitätsstruktur" unseren Fragenkreis. Der alttestamentliche Fromme sah sich in ganzheitlichen Schöpfungszusammenhängen existierend, die seinem Glauben Plausibilität gaben (weshalb der in der Weisheitstheologie konstatierte Zerbruch der gerechten "Weltordnung" eine tiefe religiöse Krise Israels markiert). Die maßgeblichen Soziologen der Gegenwart führen den Bedeutungsverlust der Kirchen heute vor allem auf das Zerbrechen der Plausibilitätsstruktur zurück und machen dafür wiederum den Pluralismus der Menschen- und Weltbilder verantwortlich, für den das Neben- und Durcheinander z.B. dualistischer und nicht-dualistischer Menschenbilder kennzeichnend ist.

Unversehens führt also eine Problemskizze zum Thema Ästhetik mitten hinein in aktuellste Diskussionen. Und von der geheimen Theologie in unseren ästhetischen Kategorien kommen wir rasch zu den theologischen Problemen in Human- und Handlungswissenschaften. Das ästhetische Erschwernis der Diakonie ist Teil einer Problemstruktur, die die Theologie mit anderen gesellschaftlich relevanten Wissenschaften teilt.

Daß behinderte Menschen unter uns noch immer und immer wieder an den Rand des Bewußtseins, der Liebe und der Gesellschaft abgeschoben werden, daß wir keineswegs gewillt sind, unsersgleichen in ihnen zu erkennen, beleuchtet einen Aspekt eines Syndroms von "Verhaltensstörungen", mit dessen Ursachen, Motiven und Folgen viele Wissenschaften beschäftigt sind. Im Kontext mit diesen ist die Theologie zu Stellungnahmen genötigt.

Der "unästhetische" Gottesknecht

Wo steht - nach all dem Gesagten - der unschöne, unästhetische, abstoßende Mensch wirklich im biblischen Welt- und Menschenbild (wobei das Wort "Bild" nicht gleich einen dualistisch-metaphysischen Horizont assoziieren soll) ? Er steht m.E. da, wo der Gottesknecht "ohne Gestalt und Hoheit" steht:

"Siehe, meinem Knecht wirds gelingen, er wird erhöht und sehr hoch erhaben sein. Wie sich viele über ihn entsetzten, weil seine Gestalt häßlicher war als die anderer Leute und sein Aussehen als das der Menschenkinder, so wird er viele Heiden in Staunen versetzen, daß auch Könige werden ihren Mund vor ihm zuhalten. Denn denen nichts davon verkündet ist, die werden es nun sehen, und die nichts davon gehört haben, die werden es merken.

...Er schoß auf vor ihm wie ein Reis und wie eine Wurzel aus dürrem Erdreich. Er hatte keine Gestalt und Hoheit. Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte. Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, daß man das Angesicht vor ihm verbarg; Darum haben wir ihn für nichts geachtet. Fürwahr, er trug unsere Krankheit und lud auf sich unsere Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. Aber er ist um unserer Missetat willen verwundet und um unserer Sünden willen zerschlagen. Die Strafe liegt auf ihm, auf daß wir Frieden hätten, und durch seine Wunden sind wir geheilt...

Als er gemartert ward, litt er doch willig und tat seinen Mund nicht auf wie ein Lamm, das zur Schlachtbank geführt wird...

Wenn er sein Leben zum Schuldopfer gegeben hat, wird er Nachkommen haben und in die Länge leben, und des Herrn Plan wird durch seine Hand gelingen. Weil seine Seele sich abgemüht hat, wird er das Licht schauen und die Fülle haben. Und durch seine Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, den Vielen Gerechtigkeit schaffen; denn er trägt ihre Sünden" (Jesaja 52,13-15; 53, 1ff).

Das Lied vom unschönen, "unästhetischen", leidenden Gottesknecht gehört zu den rätselhaftesten und am stärksten umstrittenen Teilen des Alten Testaments. In der Auslegungsgeschichte ist bis heute die Identität der provokativen Knechtsgestalt umstritten. Die Frage des Kämmerers in Acta 8,34 - "Von wem sagt dies der Prophet? Von sich selbst oder einem andern?" - wurde von der theologischen Wissenschaft nicht schlüssig beantwortet. Die individuelle Deutung war ebenso möglich (denn in Jes. 49,5f wird der Knecht dem Volk gegenübergestellt) wie die völkisch-kollektive (vgl. "Israel" in Jes. 49,3; wird heute gern als frühe deutende Glosse angesehen) oder der Bezug auf historische Prophetengestalten (prophetische Kennzeichen z.B. in 49,1f; 50,4f; gedacht wurde etwa an Mose, Jesaja, Jeremia, Hesekeil) wie auf Könige Israels (wegen königlicher Funktionen des Knechts z.B. 42,7; 49,9; in Frage kämen etwa Usia, Hiskia u.a.).

Wie es auch sei: diese "unästhetische" Gestalt ist eine Schlüsselfigur der Bibel, deren Bedeutung bis ins Neue Testament hineinreicht (das gilt vor allem für die hyper-Formel "für viele").

Es ist eine faszinierende Angelegenheit, wie ein solche vielleicht imaginäre, vielleicht realistische, vielleicht historische, vielleicht aktuelle, vielleicht singuläre, vielleicht kollektive, auf jeden Fall aber "unästhetische" Gestalt zu einer religiösen Schlüsselfigur biblischen Glaubens werden konnte. In einer dualistisch geprägten Religiosität hätte sie es nicht werden können: in anderen antiken Religionen gibt es zwar auch Gottesknechte, Gottesmänner, Gottessöhne, aber diese Titulaturen kennzeichnen herausragend ästhetisch-positive Gestalten.

> Wenn die Beobachtung richtig war, daß im biblischen Glauben die Grenzen zwischen Subjektivität und Objektivität, zwischen transzendenter und immanenter Wirklichkeit aufgehoben sind, dann ist die Häßlichkeit des Gottesknechts nicht nur subjektiv wahrnehmbar durch die Menschen; es ist objektive Unschönheit. Dafür spricht, daß im Gottesknechtlied objektive Sprache und subjektive einander abwechseln: Gott spricht, und die Menschen sprechen. Die Objektivität hat etwa zur Folge, daß der entstellte Knecht in eine unabweisbare Beziehung zu uns tritt, Bedeutung hat für uns, auch wenn wir uns von ihm abwenden oder abwenden möchten. Flucht ist unmöglich geworden, zumindest für den Glauben, der Gottes Wort zu verstehen glaubt.

> Wenn die Beobachtung richtig war, daß Gott durch alles sinnlich Wahrnehmbare einen "Regelkreis" zwischen sich und den Menschen herstellt, dann setzt das Lied Gott und Menschen in Beziehung zueinander, dann handelt es von Gott und den Menschen: dann trägt der entstellte Knecht das "andere" Gesicht Gottes und das des Menschen - die Seite, die wir weder beim Menschen noch bei Gott sehen wollen.

Der Knecht trägt auch unsere Entstellung und Häßlichkeit, die Entstellung der ganzen Welt.

Umgekehrt "transzendiert" der Knecht den Menschen, indem Gott sich in der Entstellung und Krankheit der "Unmenschen" begreift. Der "wirkliche" Gott und der "wirkliche" Mensch sollen hier nicht, wie in einem dualistischen oder vulgär-metaphysischen Weltverständnis, aus den Augen geraten. Hier wendet sich der wirkliche, unbeschönigte Gott gegen das Bild, das der Mensch von ihm und von sich selbst gemacht hat. Der wirkliche Gott setzt in Gestalt seines Knechtes zum Sturm gegen jene Menschenbilder an, in denen sich der Mensch selbst bespiegelt, vergottet, beschönigt. Der Knecht ist "die Kritik des Menschen" (Moltmann), die Kritik gegen die Vergottung des Menschen, gegen die banale Metaphysierung des Menschenalltags.

Das Gottesknechtslied hebt ab sowohl auf Gottes- als auch auf Menschenerkenntnis. Denn auch hier ist das eine nicht ohne das andere möglich (wie in der anderen Analogie zwischen lebensnotwendigem Regen und dem Wort Gottes, s.o.). Ohne Selbsterkenntnis in und durch den Gottesknecht keine Gotteserkenntnis! Und umgekehrt. Nur wo beides sich entspricht, kommt es zu einem Transzendenzverständnis, das weder vergottet noch entfremdet, sondern realistisch-menschlich macht, und zugleich zu einem Immanenz-Verständnis, das nicht resigniert, aber auch nicht beiseite schiebt oder unterdrückt.

> Wenn es richtig ist, daß Denken und Sprechen in Analogie ein Wesensmerkmal biblischer Mitteilungen ist, dann muß das Lied vom "unästhetischen" Gottesknecht en detail mannigfache Entsprechungsstrukturen aufzeigen.

Es gibt in der Tat ein ganzes Beziehungsfeld solcher Entsprechungen. Nur einige davon will ich nennen.

Da gibt es zeitliche Entsprechungen: dieses Lied wird erst noch gesungen; es ist Verheißung. Andererseits steht es in der Zeitform der Vergangenheit. Das alte Lied ist der Selbst- und Fremdeinschätzung heutiger Kranker, Geschlagener, Entstellter schon immer voraus - und ist doch auch i h r Lied.

Die Verheißungen Jahwes an seinen Knecht (52,13-15) entsprechen dem, was der Knecht selbst von seinem Gott erwartet (50,7ff). Verheißung und subjektive Erwartung sind identisch !

Die Reaktion auf das Erscheinungsbild des gezeichneten Knechts entspricht der Reaktion auf das, was Gott an dem Knecht offenbar macht: jedesmal Erstaunen und Erschrecken (V.14 + 15).

Der Knecht ist das Licht der Heiden, wie Gott das Licht für den Knecht ist. Der Tatsache, daß die Menschen den entstellten Gottesknecht nicht annehmen, entspricht die Beobachtung, daß sie auch Gott ausschließen.

Es gibt zahlreiche Entsprechungen zum Lebensalltag der Israeliten. Üblich war Gemeinverantwortlichkeit: der einzelne teilte Schuld oder günstiges Geschick als Glied seines Volks. Ein Stammesgenosse bzw. Familienmitglied hatte für den andern einzustehen (Sippenhaftung); ein Kollektiv konnte für den einzelnen, ein einzelner für ein Kollektiv haftbar gemacht werden. Das war alltägliche Wirklichkeit in Israel und wird auch in dem Geschehen zwischen Gott und den Menschen im Gottesknechtslied vorausgesetzt.

Neu ist auch nicht der Gedanke des Sühnopfers (vgl. 3.Mose 16). Und analog herrschenden Bräuchen ist auch die Art, wie der Knecht sein Leiden trägt: still, erhaben, ohne Aufbäumen. So hielten es alle "vornehmen" Juden.

Neu ist jedoch im Rahmen dieser analogen Strukturen die Behauptung, daß ein schuldloser Einzelner das ganze Elend der Menschheit tragen kann.

Neu ist der Gedanke: nur wer schuldlos ist, kann die Schuld anderer tragend tilgen. Nicht ein

Schuldiger trägt die Schuld fort, sondern der Schuldlose, der dabei schuldlos bleibt. Es geschieht eigentlich keine Übertragung (wie beim Sündenbock). Das Tragen des Schuldlosen ist im Grunde ein *D i e n s t*, den er den wirklich Schuldigen erweist. Dieser Dienst hat letztlich zum Ziel: die Bekehrung der anderen zu dem wirklichen Gott und den wirklichen Menschen.

Insofern trägt das Entstellte Hoffnung - für uns - an sich. Wir haben Grund, ihm dankbar zu sein. Der "unästhetische" Knecht Gottes ermöglicht uns Gottes- und Menschenerfahrung, wie wir sie ohne ihn gar nicht machen könnten: wir gingen sonst in die Irre, müßten unrealistisch leben und glauben. Daher lösen sich die Spannungen des Gottesknechtslieds zuletzt in Freude. Das ist das heilsame - wenn man so will: das Schöne - in der wirklichen Begegnung und Annahme des "unästhetischen Menschen".

Besagte Spannungen und deren Auflösung entsprechen denen der Lebens- und Leidensgeschichte Jesu. Es ist von daher gewiß zutreffend, von Deuterocesaja als dem "Evangelisten des Alten Bundes" (Greßmann) zu sprechen. Drückt sich die Spannung des Gottesknechtslieds etwa durch den Anstoß aus: Wenn uns Gott SO begegnet, so entstellt, so geschlagen, so krank - ist das dann überhaupt noch Gott? Ist er dann noch "brauchbar"? Allmächtig? Noch gut und heil?, so spitzt sich die entsprechende Frage im neuen Testament noch radikaler zu: Wenn Jesus an Karfreitag stirbt - ist Gott dann tot? Im Gottesknechtslied bricht die Spannung auf, wie sie zwischen Jesu Worten liegt: Mein Gott, warum hast du mich verlassen ? - In deine Hände befehle ich meinen Geist.

Die Auflösung? Moltmann hat sie im Blick auf den Gegenwartsmenschen einmal so formuliert: "Er kann trotz Auschwitz und Hiroshima und Contergankindern der Erde treu bleiben, weil auf dieser Erde das Kreuz Christi steht". Wert, Sinn, Aussagekraft des gezeichneten, entstellten Menschen: so werden sie dem Christen "plausibel" - bis heute. denn der Glaube erkennt:

Der als unästhetisch abgelehnte, isolierte Mensch trägt eher Gottes Verheißung als wir.

Wenn wir den entstellten Menschen in Ehren ansehen und ihm mit Liebe begegnen, geschieht etwas zu unserer und zu seiner Rettung.

Er kann nicht mehr einsam bleiben, wenn man erkennt, was ein solcher Mensch für uns tut.

Er bildet die letztlich versöhnende Leidensgeschichte des Gottesknechts und Jesu ab.

Er trägt unsere und Gottes Entstellung.

Er verhilft uns zur Erkenntnis des wirklichen Menschen und des wirklichen Gottes.

Er verhilft uns zu Gottes- und Menschenerfahrungen, wie wir sie ohne ihn nicht machen könnten.

Er verhilft Menschen zu Gottes- und Menschenerfahrungen, die sonst keine solchen Erfahrungen mehr machen würden.

Dieser Dienst, den der kranke, gezeichnete Mensch dem Menschen leistet, rechtfertigt ihn - und uns, wenn wir uns davon zu Liebe und Dienst an ihm provozieren lassen.

Die Schönheit der Gemeinschaft, die so zwischen einem unschönen Menschen und anderen entstehen kann, ist nicht nur höher als alle "Vernunft", sondern auch höher als alle "Ästhetik" mit ihren Zwängen.

Von der Macht der Ästhetik loszukommen, ermöglicht Freiheit im Sinne Jesu, ein Freisein, das sich dann freilich nicht auf das Freisein von entwertender Ästhetik beschränkt.

VOLSKIRCHE UND DIE KRISE UNSERES SOZIALSYSTEMS

(1988)

Im Deutschen Pfarrerblatt schildert der holländische Theologe Hendrikus Berkhof eine Begegnung: „Ich erinnere mich noch, wie ich meinem Vater-in-Christo, Martin Niemöller, mit dem ich viele Jahre jährlich im Zentralkomitee des Ökumenischen Rates der Kirchen zusammen war, die Frage stellte, wie er dazu gekommen sei, Kirchenpräsident einer so hoffnungslosen Volkskirche zu werden. Er antwortete darauf: 'Ach, Bruder Berkhof, wozu sollten wir dagegen Sturm laufen, wenn dieses Gebäude doch sowieso zusammenbricht?!' " (Die Kirche der Zukunft und die Zukunft der Kirche, Dt. Pfarrerblatt 2/88, S. 51). Später ließ Niemöller, damals schon Ex-Kirchenpräsident, verlauten - es stand sogar im epd -, er würde ja zu den Quäkern übertreten, wenn es da nicht Altersversorgungsprobleme gäbe...

Es ist eine Eigentümlichkeit, daß nicht wenige von denen, die eine ev. Volkskirche zu leiten haben und die von der Pfarrerschaft einen volkskirchlichen Dienst verlangen, selbst eine eher kritische Einstellung zu dieser Größe haben.

Volkskirche: Begriffskomplexität

In der Gegenwartsliteratur macht sich "Volkskirche" vor allem an 5 Bestimmungen fest:

1. Volkskirche meint "Kirche für alle" (d.h., der weitestmögliche Horizont für den Empfang des Evangeliums wird offen gehalten; die Sendung der Kirche weist an das Ganze einer Gesellschaft; so schon von J.H.Wichern begrifflich verwendet: in kritischer Zuspitzung gegenüber einer ständestaatlichen Staatskirche).

2. Volkskirche meint "Kirche mit allen" (diese Akzentuierung hebt ab - z.B. unter Berufung auf das Priestertum aller Gläubigen - auf die wünschenswerten Beteiligungsstrukturen, auf die Beteiligung des ganzen "Kirchenvolks"; dieses Verständnis, von im einzelnen so unterschiedlichen Theologen wie Schleiermacher, Harnack oder T.Rendtorff vertreten, hat eine Spitze gegen die hierarchisierte Pastorenkirche, gegen die quasi ordnungspolitischen Funktionen der Pastoren bis zum Ende des Kaiserreichs und darüberhinaus in manchen reichskirchlichen Konzepten).

3. Volkskirche meint "Nachwuchskirche" (T.Rendtorff), d.h., Kirche mit in der Regel zugeschriebener, nicht erworbener, wohl aber im Nachhinein angeeigneter und bejahter Mitgliedschaft (wird gern im Zusammenhang gesehen mit dem satis est von CA 7: Die Volkskirche hält die Verkündigung des Evangeliums quasi vor für alle Getauften, hält das Evangelium vor auch denen gegenüber, die es im Augenblick nicht abverlangen, nicht abrufen; d.h. aber auch, die Kirchenmitglieder sind von der gesetzlichen Forderung entlastet, durch ihre Frömmigkeit das Kirche-Sein der Kirche in ganz bestimmten Gestaltungen gewährleisten zu müssen).

4. Volkskirche übernimmt Sozialgestaltungsaufgaben, beansprucht Mitsprache in grundlegenden Orientierungen der Gesellschaft ("Wächteramt"), ist nicht mehr Teil und Funktion des Staates, sondern kritische Partnerin (ideologiefähig ! Wurde gleichwohl auch während des Kirchenkampfes als Integrationsformel durchgehalten - bei vorübergehender Infragestellung = Bonhoeffer im Sept. 33 an K.Barth: "Mehreren unter uns liegt jetzt der Gedanke der Freikirche sehr nahe"; im Okt. 38 urteilt Bonhoeffer: der Weg in eine Freikirche hätte in der Sekte und damit in Absonderung und Selbstgenügsamkeit geendet, das

Dahlemer Notrecht hingegen habe "für die neugesetzte Kirchenleitung den Anspruch auf die Gesamtkirche" erhoben und sich so doch allen kongregationalistisch-freikirchlichen Tendenzen widersetzt).

5. Volkskirche verbindet individuelle und gesellschaftliche Existenz der Kirchenmitglieder durch die Doppelfunktion, auf die bes. K.-W.Dahm hingewiesen hatte, grundlegende Werte darzustellen als "gesellschaftliche Sinnagentur" und zugleich Begleiterin bei persönlichen Sinnkrisen, an den "Knotenpunkten" menschlichen Lebens usw. zu sein.

Diese Bestimmungen sind miteinander verknüpft. D.h. z.B.: Die Legitimation kirchlicher Beteiligung an sozialem und politischen Grundfragen ist nicht allein gegeben aufgrund des eigenen Wertsystems und dessen Anspruch, sondern vor allem auch aufgrund des tatsächlichen gesellschaftlichen Funktionsrangs (das unterscheidet z.B. den kirchlichen Einfluß von sektiererischem). Wiederum kann sich nur eine Volkskirche mit wirtschaftlicher Massenbasis die diversen institutionalisierten Selbstdarstellungen als gesellschaftsrelevante Sinnagentur "leisten", z.B. in Gestalt von Akademien, Fachhochschulen, Ausbildungsstätten für gesellschaftlich relevante Berufe im pflegerischen, sozialarbeiterischen und pädagogischen Feld.

Das volkskirchliche Segment Diakonie

Im folgenden möchte ich den volkskirchlichen Bereich Diakonie hervorheben, der in der Pfarrerschaft weniger bekannt ist als die volkskirchlich-pastoralen Funktionen, die ich hier ausklammern möchte, da sie regelmäßig in Theologie und Kirche problematisiert werden und zudem primärer Ausbildungsinhalt sind.

Als Beispiel soll mir dienen: das soziale Sicherungssystem der Bundesrepublik. Unser Sicherungssystem hat drei Säulen: 1. Versorgung, 2. Versicherung, 3. Fürsorge.

Zu 1 : Kirche ist selbst ein Versorgungssystem, ist in puncto Arbeitsfeld- und Stellenbewertungen, Einkommensstrukturen usw. voll vergesellschaftet. Kirche ist nicht nur unmittelbarer Arbeitgeber, sondern die diesbezüglichen kirchlichen arbeits- und versorgungsrechtlichen Strukturen regeln auch die Versorgungssystematik in tausenden (!) von Einrichtungen, Heimen, Dienststellen: im Kirchengebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau für rund 18.000 Menschen.

Zu 2: Die Kirche hat eigene Sicherungs- und Versicherungssysteme, die ebenfalls durchgängig gesellschaftsparallelisiert sind: von der Kirchlichen Zusatzversorgungskasse bis zu kirchlichen Versicherungsgruppen, die die Bereiche praktisch aller Lebensrisiken abdecken.

Zu 3: Im Fürsorgebereich gehören die Kirchen zu den größten Anbietern überhaupt. Die beiden kirchlichen Wohlfahrtsverbände Diakonisches Werk und Caritasverband sind zusammen die zweitgrößten Arbeitgeber in Hessen. Das meiste der professionellen diakonischen Arbeit wird sozialrechtlich ermöglicht durch das SUBSIDIARITÄTSPRINZIP, das den - theologisch begründeten - Leitgedanken der beiden für den Fürsorgebereich grundlegenden Gesetzeswerke darstellt: für das Bundessozialhilfegesetz/BSHG und (bis 1991; Red.) das Jugendwohlfahrtsgesetz/JWG von 1961, die seit damals mehrfach "angepaßt" wurden (da sie neuerdings negativ angepaßt werden - Sparpolitik zu Lasten der Ärmere! - , entsteht hier eine sozialanwaltschaftliche Aufgabe von Kirche und Diakonie: der politische Einspruch).

Zur Erläuterung: Das Subsidiaritätsprinzip ist ein Grundprinzip der katholischen Soziallehre, das in den beiden genannten Gesetzen sozialrechtliche Geltung erlangt hat. In der katholischen Soziallehre wurde das Subsidiaritätsprinzip vor allem in neueren

Sozialzyklen (z.B. Quadregesima anno, 1931 ; Mater et magistra, 1961) ausformuliert. Es vermittelt zwischen dem ebenfalls aus Naturrecht und Offenbarung gewonnenen, daher allgemein gültigen und unveränderbaren Personalprinzip (= Vorrang der Person u n d der Kirche vor gesellschaftlichen Organisationen und Staat) und dem Solidaritätsprinzip (Sozialpflichtigkeit des einzelnen gegenüber der Allgemeinheit - und umgekehrt. Subsidiarität regelt

1. die Zuständigkeit für die Wahrnehmung von sozialen Aufgaben, und zwar so, daß die jeweils kleinere, personnähere Gruppierung den Vorrang hat (nur was der einzelne nicht leisten kann, soll die Familie für ihn leisten; nur was die Familie nicht leisten kann, sollen die Kommunen leisten; nur was die Kommunen nicht leisten können, soll das Land leisten). Insofern grenzt das Subsidiaritätsprinzip Kompetenzen und Zuständigkeiten großer Organisationen und des Staates ein.
2. Subsidiarität regelt 2. die Verpflichtung zur Hilfe, die größere Organisationen gegenüber kleineren haben. „Der Staat muß nicht nur den Familien, Kommunen, Einzelpersonen, Kirchen usw. die Aufgaben belassen, die diese erfüllen können, er hat auch die Pflicht, diese instand zu setzen, daß sie diese Aufgaben wahrnehmen können. Umfassendere Organisationen haben personnäheren gegenüber die Pflicht der Hilfe zur Selbsthilfe" (E.Haug, Sozialwissenschaften in d.kirchl. Praxis, Art. Subsidiaritätsprinzip, 1975). Nach § 5 Abs. 3 JWG hatte z.B. das kommunale Jugendamt "von eigenen Einrichtungen und Veranstaltungen... abzusehen, soweit geeignete Einrichtungen und Veranstaltungen der Träger der freien Jugendhilfe vorhanden sind".

Im wesentlichen aufgrund dieses Sozialprinzips existieren zur Zeit (1988; Red.) in kirchlich-diakonischer Trägerschaft 267 ev. Sanatorien und Krankenhäuser mit 59.230 Betten, 853 Einrichtungen der Jugendhilfe mit 52.770 Plätzen, 7.250 Tageseinrichtungen für Kinder und Jugendliche (Kindergärten, -krippen, -horte, Tagesstätten für Jugendliche usw.) mit 413.085 Plätzen, 2.345 ambulante sozialpflegerische Dienste (Gemeindekrankenpflege-Stationen, Diakoniestationen, Dorfhelferinnen-Stationen etc.), 1.935 Wohnanlagen und Heime der Altenhilfe mit ca. 114.000 Plätzen, 764 Einrichtungen der Behindertenhilfe mit 85.540 Plätzen, 240 Heime und Tageseinrichtungen für Personen "in besonderen sozialen Situationen" mit fast 13.000 Plätzen, 436 Ausbildungs-, Fort- und Weiterbildungseinrichtungen mit über 33.000 Plätzen, 3.028 Beratungsstellen für Jugend, Ehe, Familie, ältere Menschen, Behinderte, Obdachlose, Nichtseßhafte, Suchtkranke, Straffällige und Haftentlassene, Flüchtlinge, Asylbewerber u.a.); die professionellen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Diakonie wirken je zeitweilig in und für 5.200 Selbsthilfegruppen, Klubs u.ä. in kirchlich-diakonischer Trägerschaft.

Die Kirche ist also vermittels ihrer Diakonie erheblich in die Sozialgestalt und die Sozialsysteme der Bundesrepublik eingebunden. Dieses Stück wichtiger volksskirchlicher Realität kommt weder im Studium noch in der Seminausbildung für Pfarrerinnen und Pfarrer auch nur annähernd angemessen vor. Das Eigentlich-Volksskirchliche an der Kirche führt in der Kirche und im Bewußtsein ihrer theologischen Mitarbeiterschaft ein Schattendasein. In der Pfarrerschaft dominieren eher entgegengesetzte Positionen: weniger volksskirchliche Formen als vielmehr privatistische Formen von Spiritualität.

Evangelische Spiritualität: meist weniger volksskirchlich

Um evangelische Spiritualität einigermaßen beschreiben und verstehen zu können, muß man sie von ihrer Vorgängerin und anschließenden Wegbegleiterin zu unterscheiden versuchen: von der katholischen Spiritualität. Diesen Vergleich hatte schon Max Weber unternommen. Er zeigte anhand des englischen Puritanismus, verglichen mit katholischer Barockfrömmigkeit, sicher entscheidende Züge protestantischer Spiritualität auf, etwa mithilfe seiner Untersuchungen über das Asketische. Askese hatte es auch schon in katholischer Tradition gegeben, die Abstraktion des Lebens vom sinnlichen Genuß. Aber

jetzt erhielt sie eine andere Funktion. Weber schreibt: "Die christliche Askese, anfangs aus der Welt in die Einsamkeit flüchtend, hatte bereits aus dem Kloster heraus, indem sie der Welt entsagte, die Welt kirchlich beherrscht. Aber dabei hatte sie im ganzen dem weltlichen Alltagsleben seinen natürlich unbefangenen Charakter gelassen. Jetzt trat sie auf den Markt des Lebens, schlug die Tür des Klosters hinter sich zu und unternahm es, gerade das weltliche Alltagsleben mit ihrer Methodik zu durchtränken, es zu einem rationalen Leben IN der Welt und doch NICHT VON dieser Welt oder FÜR diese Welt umzugestalten... In der kulturellen Welt legte sich die Askese wie ein Reif auf das Leben des fröhlichen alten England..." (Die prot. Ethik und der Geist des Kapitalismus, 5. Aufl. 1979, S. 165 + 177).

Neuerdings hat es Wolfgang Steck unternommen, über die Differenz zwischen katholischer und evangelischer Spiritualität zu arbeiten (Transformation der Sinnlichkeit: Die Bedeutung der rituellen Erfahrung für die neuzeitliche Frömmigkeit, WzM 5/1987, S. 262 ff). Sie besteht, auf den kürzesten Nenner gebracht, darin, daß im Protestantismus Religion intim wurde. Katholische Spiritualität hatte und hat religiöse Erfahrung und gegenständliche, sinnliche Wahrnehmung in einem; charakteristisch: die fromme Begehung der religiösen Objektwelt in Prozessionen, Umzügen, Wallfahrten, aber auch in religiösem Volkstheater. Man könnte noch bis heute wirksame andere Formen religiöser Vergewisserung und Identitätssicherung in gemeinschaftlichem Zusammenhang nennen: Kfz-Weißen, Tierweißen usw.

Steck spricht davon, daß im katholischen Raum die Liturgie des Alltags die Form gebildet habe, in der die sinnliche Inszenierung der religiösen Erfahrung ihre Vollendung fand. In der Reformation hat sich die Erlebnisrichtung verändert: Religiöse Erfahrung wurde vom sinnlichen Gegenstand quasi abgezogen, umgeleitet zum religiös erlebenden Subjekt. Es fand statt: der "Auszug der Frömmigkeit aus der Welt repräsentativer Öffentlichkeit" und der "Einzug in die private Welt der Individualität".

Aber, so könnte man einwenden, es gibt doch auch im Protestantismus öffentliche Vorgänge, sichtbare Abläufe. Steck meint: Auch diese Inszenierungen wurden im evangelischen Raum den Spielregeln des Subjektivismus unterworfen: "Auch die öffentliche Darstellung religiösen Erlebens, die sinnliche Präsentation der Individualität in Gottesdienst und Unterricht, Seelsorge und Ritual, folgt... den Mustern subjektiver Verständigung, die in der privaten Lebenswelt entwickelt wurden. Der Gottesdienst wird nicht als die in der Liturgie versinnlichte Darstellung eines allgemein verbindlichen Frömmigkeitsideals und ebensowenig als ein die Objektivität der sozialen Lebenswelt dokumentierendes Drama begriffen: Es sind vielmehr die einzelnen, die sich zum gottesdienstlichen Publikum versammeln. Die öffentliche Versammlung der Gläubigen dient der gegenseitigen sinnlichen Selbstdarstellung. ... Im Mittelpunkt des öffentlichen Gottesdienstes steht die homiletische Rede, in der die Kultur subjektiv gestalteter und ebenso subjektiv rezipierter religiöser Erfahrung gepflegt wird. Der Prediger repräsentiert die fromme Individualität, in deren Selbstdarstellung sich die Zuhörer selbst wiederfinden..." Das hieße, zusammengefaßt: Der Protestantismus hätte in sehr grundsätzlicher Weise die Entwicklung zur Privatisierung der Religion gefördert, damit auch das für die moderne Gesellschaft typische Auseinanderfallen von Sinn und Funktion, das der Volkskirche erheblich Abbruch tut.

Trutz Rendtorff hat kürzlich darauf aufmerksam gemacht, wie groß offenbar bis heute das Bedürfnis nach identitätssichernden, gemeinschaftsvermittelten und -stärkenden Begehungen auch in nicht-mehr-eigentlich-kirchlichen Zusammenhängen ist - bei umfangreichen Anklängen an den religiösen Ursprung: "Die Flut der 'Zeigehandlungen', mit denen das Bewußtsein anderer geweckt und verändert werden soll, mit denen der Zusammenhang von individueller und öffentlicher Weltsicht vorgezeigt wird, kommt ... nicht ohne Symbole aus, die in den Kontext der Religionsgeschichte gehören. ... In zunehmendem Maße tauchen wieder Begriffe wie 'Wallfahrten', 'Kreuzwege' und ähnliche Anspielungen an die religiöse Prozessionstradition auf, wo es um die Institutionalisierung

dieser Demonstrationskultur in der Bundesrepublik geht. Die mediale Verstärkung der Öffentlichkeit führt zu einem Wirklichkeitsverständnis, demzufolge nur das wirklich zählt, was öffentlich vorgezeigt und demonstriert wird" (Civil Religion, in: epd-Dokumentation 35/1987, S. 7).

Wenn man so will, sind Bethel und vergleichbare diakonische Einrichtungen so etwas wie evangelische Wallfahrtsorte. Hunderttausende vergewissern sich dort jedes Jahr in öffentlicher Inszenierung der Sinnhaftigkeit ihrer sozialen Grundauffassungen, auch: ihrer Kirchenzugehörigkeit.

Beratungsstellen u.ä. können derlei nicht bieten; dort geschieht Beratung, und Beratung ist Ausdruck privatistisch-subjektivistischer und intimer Inszenierung von Wirklichkeit. Allerdings, viele Zweige der Diakonie bekommen zunehmend Beine, wählen demonstrative Mittel, um auf ein Problem hinzuweisen - was in einem uralten und meist vergessenen Zusammenhang steht.

Die Prognosen für die Volkskirche

Die Details aus den kirchensoziologischen Trenderhebungen sind, wie ich denke, weithin bekannt. Das in unserem Themenzusammenhang Wichtigere in gedrängter Fassung:

> Mittelfristige Halbierung des volksskirchlichen Mitgliederbestands (zu 60% wegen des Bevölkerungsschwunds, der den evangelischen Bevölkerungsanteil erheblich stärker betrifft als den katholischen; zu 40% wegen Kirchenaustritten).

> Das Kirchenverhältnis zu vieler Menschen ist "ungrundsätzlich", ist zu "unbestimmt", die Wahrnehmung von Kirche verengt. Der Kirchenaustritt rückt so in den Rang eines klärenden Vorgangs. (Wie sehr die Wahrnehmung verengt ist, wie wenig die volksskirchliche Sozialgestalt wahrgenommen wird, zeigt z.B. die Infratestumfrage im Auftrage der Zeitschrift STERN unter Jugendlichen von 1984)

> Ein substanzbetreffender Glaubensverlust wird registriert; wo die Religionssoziologen Frömmigkeitspotentiale ausfindig machen, machen sie zugleich weithin die Neigung zur Privatisierung des Religiösen aus - und daneben eine Verflachung auf eine Civil Religion hin, in der sich bürgerliche Wohlanständigkeit mit "Christlichkeit" identifiziert. Zugleich erhält diese formale Kirchenmitgliedschaft zu wenig Verstärkung ihrer generalisierten Erwartungen; d.h., Kirche wird z.B. nicht als so diakonisch wahrgenommen, daß dadurch die Identifikation mit ihr erhöht würde.

> Die Funktion der Kirche ist eine völlig verschiedene - je nach Verbundenheitsgrad mit ihr; so sind die Kirchenmitgliedschaftsbegründungen der mit der Kirche Hochverbundenen bei denen, für die "Unbestimmtheit" charakteristisch ist, kaum gefragt: "Alle Formulierungen, die auf eine existentielle Bedeutung zielen - sie (=die Kirche) gibt inneren Halt, Trost und Hilfe, Antwort auf die Sinnfrage - finden außerhalb des Kreises hochverbundener Kirchenmitglieder nur geringe Zustimmung" (Was wird aus der Kirche, S. 39); dafür wird die Kirche "vorrangig... identifiziert (mit) Nächstenliebe und Hilfe, Diakonie und sozialer Betreuung (S.44). Spitz gesagt: Ohne Diakonie würden noch schneller noch mehr "Unbestimmte" austreten; zugleich zeigen andere Parteien der Befragung, daß eine bestimmte Wahrnehmung von Diakonie Betreuung von Alten, sozial Schwachen usw. ein Identifikationshindernis ist für Menschen, die sich selbst für eher autark, eigeninitiativ u.ä. halten.

> Charakteristisch ist in gewisser Weise ein seltsames Ineinander von Identifikation und Abgrenzung.

> Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung stellt dem ständigen Abbröckeln der Volkskirche nur eine wirkliche Chance entgegen: "...Die Chance, neue genuine Motive auszubilden" (S. 57). Die Diskussion über die angemessene Strategie ist in Gang gekommen. Die

Grundkontroverse kreist um die Frage: Öffnung oder Verdichtung ?

Kann der Schaden für die Volkskirche geheilt oder wenigstens begrenzt werden, indem es in der Kirche möglichst exklusiv oder möglichst pluralistisch-dialogisch zugeht ? Mehr Verbindlichkeit oder ein weiteres Spektrum für individuelle Identifikationen ?

Von einem Dilemma ins nächste

1 . Deutlich ist das Bild eines Diakonie-Dilemmas:

> Es gibt noch immer eine hohe Erwartungshaltung gegenüber der Kirche, den Wunsch nach einer gesellschaftlich und sozial kompetenten Kirche.

> Aber die Bereitschaft zur eigenen aktiven Wahrnehmung der Kirchenmitgliedschaft ist gering entwickelt,

> wird aber auch nicht abverlangt, weshalb viele soziale Interessen und Kompetenzen aus der Gemeinde auswandern;

> und zudem wachsen (vgl. STERN-Studie) die Zweifel an der sozialen Kompetenz der Kirche und ihrer Mitarbeiterschaft, speziell auch der Pfarrerschaft, an die die Kirchenmitglieder ihr soziales Gewissen ein Stückweit delegiert haben bzw. hatten.

2. Die Volkskirche lebt davon, daß sie ihr Handlungsziel möglichst allgemein definiert (vgl. oben: "Kirche für alle"). Diakonie sagt mehr und mehr: "Kirche muß solidarisch sein mit den Armen und Schwachen". Es gibt sicher punktuell Zielkonflikte, die sich angesichts wachsender sozialer Polarisierungen in unserer Gesellschaft noch verstärken könnten.

3. Es ist ein weiteres Grundproblem, daß in der Regel die nichttheologischen Mitarbeiterschaften diejenigen sind, die im eigentlich-volkskirchlichen Tätigkeitsspektrum agieren. Die Pfarrer vernachlässigen dieses Spektrum, wie nicht erst neuere Umfragen des hessen-nassauischen Pfarrerausschusses und Pfarrervereins erwiesen haben. Die nichttheologischen Mitarbeiterschaften arbeiten eher in volkskirchlich relevanten Bereichen, sind dort aber wiederum nicht deutlich genug als Kirche zu erkennen, tragen insofern nur bedingt bei zur gesellschaftlichen Legitimation der Volkskirche.

4. Der Pfarrerschaft fehlt soziales Grundwissen in großem Ausmaß; die tatsächliche soziale Funktion der Kirche in unserer Gesellschaft ist den meisten gar nicht bekannt. Das, wofür man kein Umgangsinstrumentarium hat, nimmt man meist auch gar nicht wahr oder nur sehr eingeschränkt (vgl. z.B. Umfrage von Leitendem Geistlichem Amt und Diakonischem Werk in Hessen und Nassau im Uno-Jahr des Behinderten u.ä.). Die Ausbildung der Pfarrerschaft müßte dringend stärker realitätsbezogen werden - um z.B. auch besser helfen und raten zu können.

5. Die Folgen der in I - 4 geschilderten Situation z.B.:

> Es gibt nicht selten Verständigungsprobleme zwischen theologischen und nichttheologischen Mitarbeitern, Gegenprofilierungen usw.; daran nehmen beide Schaden.

> Pfarrer machen zu wenig oder nichts aus den (vorhandenen) gemeindediakonischen Institutionen, integrieren sie zu wenig in gemeindliche Konzepte, lassen die Dinge nebeneinander herlaufen.

6. Es dürfte Zusammenhänge geben zwischen Wahrnehmungsverengungen der Pfarrerschaft und bei Austrittsgefährdeten...

Die wachsende soziale Polarisierung der Gesellschaft und die Herausforderungen an die Kirche

Seit dem Aufbrechen industriegesellschaftlicher Polarisierungs- und Klassenbildungsprobleme im 19. Jh. hat sich die ev. Kirche (wenn überhaupt - noch am

ehesten durch die "nebenkirchliche" Innere Mission -engagiert) g e g e n sozialrevolutionäre Wege und f ü r die Mitwirkung an der sozialpolitischen Überbrückung sozialer Gegensätze entschieden: Sozialpolitik als AUSGLEICHSPOLITIK. Seit ca. 100 Jahren wurde das deutsche soziale Sicherungssystem durch die verschiedenen politischen Systeme hindurch (Kaiserreich, Weimar, 3. Reich, BRD) niemals einer grundlegenden Revision unterzogen, sondern immer nur angepaßt bzw. weiterentwickelt - und vermag gegenwärtig die Verarmung eines erheblichen Teils der Bevölkerung nicht oder nicht mehr hinlänglich zu verhindern.

Formen der sog. milden Armut (Einkommen von ca. 60% des durchschnittlichen Netto-Monatseinkommens an der unteren Skala der Mittelschichtbevölkerung nehmen zu, vor allem unter älteren alleinlebenden Frauen; die Übergänge zur Unterschichtarmut, zur sog. absoluten Armut (Einkommen von 40% und weniger des durchschnittlichen Netto-Monatseinkommens), sind z.T. kaum mehr auszumachen; die Zahl der solchermaßen als "arm" deklarierten Bevölkerungsteile lag 1986 bei ca. 15% der Gesamtbevölkerung.

Gegenwärtig sind Polarisierungen in erheblichem Umfange im Gang: vor allem solche, die mit der wieder sich vergrößernden sozialen Differenzierung zu tun haben; Hauptursache, wenn auch nicht alleinige Ursache, ist die MASSENARBEITSLOSIGKEIT mit ihren Folgeerscheinungen:

> so haben auch regierungsamtliche Vorstellungen wie die der "Flexibilisierung des Arbeitsmarktes" durch Beschäftigungsförderungs-, Vorruhestands- oder Arbeitszeitgesetze die Polarisierung zwischen "Flexiblen" und "Nicht-" bzw. "Nicht-mehr-Flexiblen" auf dem Arbeitsmarkt eher verstärkt;

> auch 2. und 3. Arbeitsmärkte haben die soziale Polarisierung vorangetrieben: die z.T. alternativen Arbeitsformen im Bereich der sog. Schattenwirtschaft - Hausarbeit, Selbsthilfe, Schwarzarbeit u.ä. - gehen öfter mit Dumpinglöhnen und -preisen einher, vor allem: sie PRIVATISIEREN BERUFLICHE UND SOZIALE RISIKEN;

> und selbst sozial gedachte Schutzgesetze wie Mutterschutz-, Jugendarbeitsschutz- und Schwerbehindertengesetz erweisen sich gegenwärtig häufig als polarisierungsfördernde Beschäftigungsverhinderungsgesetze. Gleichzeitig kühlt das "soziale Klima" merklich ab; eine soziale Desensibilisierung ist in Gang gekommen. Die Allensbach-Studie "Die Stellung der freien Wohlfahrtspflege. Kenntnisse, Erwartungen, Engagement der Bundesbürger - Ergebnisse repräsentativer Bevölkerungsumfragen 1962 - 1985, 1986" ergab eindeutig, daß heute mehr Bürger als in den vorhergehenden Jahrzehnten w e n i g e r soziale Hilfen für bestimmte Gruppen fordern (vor allem in der Katastrophenhilfe, in Schwangerschafts-Konflikten, in Altenheimen, in der Ausländerhilfe, bei "Essen auf Rädern" und in der Obdachlosenhilfe. Außer sozialen Leistungseinschränkungen registrieren die Wohlfahrtsverbände - so auch das Diakonische Werk - schon seit Beginn der achtziger Jahre seitens der sozialpolitisch Verantwortlichen d i f f u s e p o l i t i s c h e S i g n a l e. H. Rapp (in: Zukunfts-Trends und zukunftsorientierte Politik, in: Theorie und Praxis der sozialen Arbeit, Nr. 11/ 1985, S. 378) charakterisiert die Widersprüche m.E. recht zutreffend:

"- Einerseits die Auflösung menschlicher Bindungen bejammern und andererseits die totale Verfügbarkeit der Arbeitnehmer betreiben;
- einerseits den grassierenden Egoismus beklagen und andererseits gnadenlose Auslese entfesseln;
- einerseits über die Zunahme der Rücksichtslosigkeit schwadronieren und andererseits das totale Konkurrenzprinzip pseudo-religiös überhöhen;
- einerseits Mäßigung und andererseits aggressiven Konsumerismus predigen."

Ähnlich G. Bäcker (Das konservative Menschenbild: Ungleichheit und Armut als

Voraussetzungen für Wirtschaftswachstum, in: Theorie und Praxis der sozialen Arbeit, Nr. 10/1985, S. 337): "Es zählt zum Grundwiderspruch des modernen Konservativismus, einerseits dieses manchesterliberale Konkurrenz- und Leistungsdenken vorbehaltlos zu übernehmen, andererseits im alltäglichen Verhalten der Menschen aber Nachbarschaftshilfe, ehrenamtliche Arbeit, Mitmenschlichkeit und Solidarität zu propagieren."

Die Sozialwissenschaftler schwanken bei der Deutung dieses Phänomens: zwischen der Position, hinter diesen Widersprüchen der sozialpolitisch Verantwortlichen stecke Rat- und Konzeptionslosigkeit, und der Position, daß hinter den verwirrenden Äußerungen ein zwar verschleiertes, aber gleichwohl planvolles Konzept stehe. Nahrung findet letztere Vermutung durch zahlreicher gewordene Äußerungen konservativer Markttheoretiker, die dahingehend argumentieren, daß das soziale Sicherungssystem mit seinen Kosten die "Selbstheilungskräfte" des Marktes behindere; außerdem stellen immer mehr Wirtschaftstheoretiker eine Grundfunktion von Sozialpolitik in Frage (die auch der Anknüpfungspunkt für das kirchlich-diakonische Engagement war, nämlich die, Ausgleichspolitik zu sein, Politik, die die soziale Differenz und damit die sozialen Spannungen abbaut oder zumindest verringert); vgl. hierzu z.B. eine Äußerung von F.von Hayek in der Zeitschrift "Wirtschaftswoche": "Ungleichheit ist nicht bedauerlich, sondern höchst erfreulich... Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit ist in einer marktwirtschaftlichen Ordnung völlig sinnlos" (zit. bei G.Bäcker, aaO 336).

Die neueste nichtstaatliche Sozialprognose (Prognos AG, Entwicklung der Freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000, Basel 1984) prognostiziert den Trend: Der emanzipatorische Anspruch von Sozialpolitik werde mehr und mehr aufgegeben; an der Integration von Randgruppen bestehe staatlicherseits immer weniger Interesse.

Alle sozialpolitisch Kundigen teilen das Gefühl, in den letzten Jahren zumindest eine Zäsur der bundesrepublikanischen Sozialstaatsentwicklung zu erleben, einer Entwicklung, in die die kirchlichen Hilfswerke mannigfach verwoben sind, ja, deren Teil sie in gewisser Weise sind. Ob die Zäsur nur die UNTERBRECHUNG ODER DAS ENDE der seitherigen Sozialstaatsentwicklung ist, ob nach der Konsolidierung der Haushalte, so diese überhaupt möglich ist, nur von einem anderen Niveau aus weiteragiert wird oder ob sich eine ganz neue Sozialpolitik anbahnt, ist nicht klar und wird von den einschlägigen Werken und Verbänden je nach weltanschaulicher Ausrichtung unterschiedlich pessimistisch beurteilt.

Warum der Kirche diese Entwicklungen nicht gleichgültig sein können

Die sich abzeichnenden und weiterentwickelnden sozialen Differenzierungen können aus vielen Gründen der Kirche nicht gleichgültig sein:

> wegen ihres WÄCHTERAMTSVERSTÄNDNISSES, aus dem kein Wirklichkeitsbereich eliminiert werden könnte ohne Rückwirkung auf den Gesamtanspruch einer Volkskirche; auch: wegen ihres DIAKONIE-MANDATS, das den Auftrag zur Mitgestaltung sozialer Strukturen einschließt;

> wegen EIGENER BETROFFENHEIT: in Kirche und Diakonie sind z.B. ähnliche Entwicklungen der Arbeitsstrukturen wie in der gegenwärtigen Wirtschaft im Gange, eine auf Dauer problematische Polarisierung der Belegschaften in stabilen Stamm und instabile Peripherie:

z.Z. wachsen nur die ABM-, Teilzeit- und Honorarmitarbeiterschaften ständig, auch die befristeten Arbeitsverhältnisse;

> wegen der möglichen Rückwirkungen auf die volksskirchliche Mitgliedschaftsstruktur: Die Massenbasis der bislang mittelschichtstabilen Kirche wird durch die Zunahme von Sozialabsteigern, durch die immer weitere Ausdifferenzierung der Mittelschicht nach unten hin, instabiler; je mehr sich die Mittelschicht auszehrt, desto dünner wird die volksskirchliche

Massenbasis;

> wegen der fast symbiotischen Einbindung der Kirche in die staatliche Sozialpolitik (s.o.: Subsidiarität).

Herausforderungen an Theologie und Kirche

Wie sich die Diakonie (wie auch die anderen Verbände der Wohlfahrtspflege) zu entwickeln hätte, ist absehbar. PROGNOSEN faßt die wohl zutreffenden Einsichten zusammen:

"Auf konzeptioneller Seite bestehen aus unserer Sicht an die Weiterentwicklung der Hilfen der Verbände der Freien Wohlfahrtspflege vor allem folgende Anforderungen:

- Die bessere Integration und Abstimmung stationärer und ambulanten Hilfen.
- Die bessere Integration der ambulanten Hilfen.
- Der Aufbau gemeindenaher, alle "Betreuungsstufen" umfassender Netze.
- Die Anpassung vorhandener Dienste an sich ändernde Erwartungen der Nutzer...

Schließlich bleibt als ungelöstes Problem bzw. Aufgabe, nach neuen Ansätzen der Einbeziehung des sozialen Engagements der Bürger und damit einer vernünftigen Einbindung der Selbsthilfebewegung zu suchen...

Ohne eine solche Einbeziehung sind die sozialen Aufgaben der Zukunft nicht zu bewältigen."

Alle Studien und Prognosen weisen auf die herausragende Bedeutung von VERNETZUNGEN und VERKETTUNGEN hin, auf die sozialwissenschaftlich, sozialpolitisch, "technisch" und wirtschaftlich begründete Nötigung zum Verbundhandeln: etwa in Form von KOOPERATIONSMODELLEN VON STATIONÄREN DIAKONISCHEN EINRICHTUNGEN, AMBULANTEN SOZIALEN DIENSTEN UND GEMEINDLICHEN DIENSTGRUPPEN. Die VORTEILE eines solchen "VERNETZTEN DIAKONISCHEN AMTES" bestünden darin,

- die für die Menschen weiterhin wichtigen PRIMÄREN HILFESYSTEME (Familie, aber mit zunehmender Bedeutung auch Nachbarn und so etwas wie "Gemeinde") ebenso zu stärken

- wie die sozialen Energien der Gemeinde

- und dabei die sekundären Hilfesysteme (also etwa auch die professionelle Diakonie) stärker an ihren SOZIALEN URSPRUNG zurückzubinden.

Auf diese Weise könnten nicht zuletzt auch die für den Erhalt der Volkskirche unverzichtbaren "neuen genuinen Motivationen" entstehen: und müßten, wo vorhanden, nicht anderswohin auswandern.

Es würde genügen, wenn Pfarrer/-innen dies WOLLTEN; gleichwohl müßten zuvor einige quasi-sozialarbeiterische Elemente in die Pfarrerausbildung integriert werden; zudem müßten Instrumentarien an die Hand gegeben werden, die die Verständigung zwischen theologischen und nicht- oder nicht-nur-theologischen Mitarbeiterschaften in der Kirche fördern (einschlägige Untersuchungen - wie z.B. die von I.Lukatis/U.Wesenick, Diakonie - Außenseite der Kirche, 1980 - zeigen erhebliche Verständigungsprobleme auf der kommunikativen, wissenschaftstheoretischen und organisatorischen Ebene), damit auf dem Terrain der Kirchengemeinde wirklich angemessene soziale Prozesse in Gang kommen und sich entwickeln können.

Kirche hätte im übrigen auch Instrumentarien, um öffentlich darauf hinzuwirken, daß soziale Grundwerte wie soziale Gerechtigkeit und Solidarität nicht weiter deformiert werden; daß die Gefahr der GEWÖHNUNG AN SOZIALE AUSGRENZUNG und die INDIVIDUALISIERUNG SOZIALER RISIKEN aufgedeckt und artikuliert wird: daß die Hinneigung "harter" Maßnahmen gegen Minderheiten energisch hinterfragt wird (daß zum

Beispiel Minderheitenhetze nicht zum guten Ton zu gehören beginnt).

Um ihres Friedensauftrags willen hätte die Kirche jetzt die Aufgabe, die soziale Explosivität der gegenwärtigen Entwicklungen zu erkennen und zu artikulieren, denn: "Vor allem das Anschwellen der Zahl junger Menschen, die in keinem System sozialer Kontrolle integriert sind, und der Zahl arbeitsloser Intellektueller, die nach Mobilitätschancen suchen, wird als potentielle strukturelle Basis für das Wachstum radikaler politischer Bewegungen angesehen. Daß die Akzeptanz einer 'Zwei-Drittel-Gesellschaft' die Gefahr der dauerhaften Destabilisierung unserer Verfassungs- und Wirtschaftsordnung heraufbeschwören kann, liegt auf der Hand. Ob die von neuer Armut Betroffenen fähig sind, entsprechend dem pluralistischen Mechanismus unseres Systems zu versuchen, Druck auszuüben, ... ist eine offene Frage" (K.Lompe, Spaltungstendenzen im Sozialstaat, in: Die Mitarbeit 2/1986, S. 109).

Um ihrer Verantwortung für das theologische Nachdenken willen hätte die Kirche die Aufgabe,

> eine "Theologie der Armut" für die Bedingungen unserer gesellschaftlichen Verhältnisse zu fördern und in Verkündigung, Unterricht, Öffentlichkeitsarbeit usw. zu propagieren; ökumenische Modelle sind nur bedingt anwendbar, weil der gesellschaftliche Differenzierungsmodus in den sog. Entwicklungsländern ein anderer ist (die neue Armut in Deutschland ist ein Mittelschichtrisiko - diese Schicht gibt es so nicht in den Entwicklungsländern; auch ist Armut in der 3. Welt ein Mehrheitsproblem, in Deutschland ein Minderheitenproblem. Und: in einem der reichsten Industriestaaten der Welt fängt Armut nicht erst mit Obdachlosigkeit, Nichtseßhaftigkeit oder Unterernährung an, sondern viel früher; Maßstab ist nicht die Sicherung der physischen Existenz und des Existenzminimums, sondern bereits ganz bestimmte Einschränkungen im Dienstleistungsbereich - z.B. Gesundheitswesen, Bildung und Ausbildung -, im Umweltbereich - Wohnung, Ortsteil usw. - und Partizipationsbereich - Mitbestimmung- und Selbstentscheidungsmöglichkeiten);

> die evangelischen Positionen zum Thema "Arbeit" zu sichten, auf ihre Wirkungsgeschichte und Stimmigkeit hin zu befragen: Die protestantische Beteiligung an der Herstellung eines ZUSAMMENHANGS VON LEBENSINN UND ARBEIT ist unbestreitbar und bedarf der Aufarbeitung. Fast durchweg galt in evangelischer Sozialethik die mit der Industrialisierung gestellte Arbeiterfrage lediglich als Spezialfall des allgemeinen Problems Arbeit (weshalb jetzt, da uns die industrielle Arbeit auszugehen beginnt, keine wirklich angemessenen sozialetischen Positionen zur Verfügung stehen); grundsätzlich war man über die alte handwerkliche Tugendlehre und die alte Arbeitsmoral des städtischen Bürgertums nicht hinausgekommen (z.B. Zusammenhang zwischen Frömmigkeit, Fleiß, Segen und reichem Arbeitsertrag; auch: verinnerlichte Pflichtauffassung usw.). Im Zuge protestantischer Beteiligung an der Herstellung des Zusammenhangs von Lebenssinn und Arbeit wurden vor allem zwei fundamentale Gegebenheiten moderner Arbeitsgesellschaften außeracht gelassen:

1. daß hier identitätsstiftende Erfahrungsgehalte mit integrativer Funktion, die "Sinn" ausmachen (T. Koch), mehr und mehr im Bereich der Privatheit gesucht werden (müssen); daß es zu einem Nebeneinander, eigentlich zu einer Konkurrenz, von sinnvermittelten und technischen Integrationsmechanismen gekommen ist (und die technische Integration, die das Funktionieren der öffentlichen Kooperation bedingt, klammert umfassende Sinnhorizonte gerade aus, gibt eindeutig der technischen Qualifikation den Vorrang vor normativer Qualifikation);

2. daß verschiedene Arbeitsrollen völlig verschiedene Sinn-Potentiale enthalten; R.Engelland (Art. Arbeit, in: ESL, 7.Aufl. 1980) unterscheidet dispositive von Spezialisten-Arbeit und diese beiden "sinnhaltigeren" Formen noch einmal von der routinisierten Teil-Arbeit: "Routine-Arbeit unterliegt Rationalisierungs- und

Intensivierungsstrategien..., die nur für wenige Verbesserungen, für viele aber weitere Verringerungen der Qualifikationsanforderungen sowie der Dispositions- und Gestaltungschancen... mit sich bringen ... Liefert für die dispositive Arbeit die Karriere primär den Sinn der Arbeit und ist es bei den Spezialisten der Arbeitsinhalt, so bleibt für den Routinearbeiter mangels solcher Elemente lediglich ein stark reduziertes und damit verändertes Sinnpotential der Arbeit: der Lohn als Instrument für die Lebensbereiche Familie... und Freizeit". Die Koppelung von Lebenssinn und Arbeit ist unter den Bedingungen der gegenwärtigen Arbeitswelt für die weitaus meisten arbeitenden Menschen an sich sinnlos, ist eine elitäre Übertragung;

> eine diakonische Theologie des gegliederten Amtes, das den berufspolitischen Gegebenheiten, wie sie in der Kirche längst vorhanden sind, endlich Rechnung trägt.

DIAKONISCHE SOZIALARBEIT IN DIE PFLICHT GENOMMEN VON KIRCHE, STAAT UND FREIER WOHLFAHRT (1990)

Skizze der diakonischen Entwicklungen von Weimar bis zur BRD

In der Weimarer Republik war die Innere Mission "Spitzenverband der freien Wohlfahrtspflege" geworden (zusammen mit dem Caritasverband, dem Deutschen Roten Kreuz, der Arbeiterwohlfahrt, dem Paritätischen Wohlfahrtsverband, dem jüdischen Wohlfahrtsverband und einem Verband christlicher Gewerkschaften). Die Weimarer Republik war der erste deutsche Wohlfahrtsstaat, dessen soziale Leistungen - leider eher im Nachhinein als zu seiner Zeit - höchste Anerkennung in sozialwissenschaftlicher Sicht erfahren. Die Innere Mission erfuhr in der Republik eine bis dato noch nicht da gewesene sozialpolitische Einbindung - und Aufwertung. Als Spitzenverband profitierte sie vom Subsidiaritätsprinzip, das vor allem das Zentrum durchgesetzt hatte, erhielt - "gewissermaßen im Windschatten der Caritas" (J.-C. Kaiser) - erhebliche kommunale, Landes- und Reichsmittel. Bedingt durch den im Subsidiaritätsprinzip verankerten Vorrang der freien Träger, begann in der Weimarer Republik der bis dahin einzigartige Aufbau eines breitestgefächerten privaten, "freien" Fürsorgeapparats.

Dieser neue, an der politischen Macht partizipierende Status - sozusagen als Subunternehmer des Sozialstaats - hatte mindestens vier Konsequenzen im Blick auf künftige Entwicklungen:

> eine bis heute nicht einfach zu lösende Spannung zwischen dem theologisch behaupteten Anspruch, zu dienen in der Nachfolge Jesu Christi, und der Teilhabe an der Macht in gesellschaftsüblicher Form: in dieser Spannung konnte man nur mit vielen theologischen Kompromissen leben;

> zur Kirche hin kam es zu einem eigenartigen Rollentausch: die Pastores fanden sich ihrer staatskirchlich begründeten Handlungshoheit, die bis in das Feld ordnungspolitischer Funktionen gereicht hatte, beraubt (gleichwohl wurde das neue Stück "Volkskirche" mit formal gleichgebliebenen, eigentlich staatskirchlichen Regiemodellen und Rollenbesetzungen weitergespielt); andererseits war nun die Innere Mission in ordnungspolitische Funktionen eingetreten, übte soziale Kontrolle (mit) aus. In dem Maße, in dem die Kirche "entstaatlicht" wurde, wurde die Innere Mission "verstaatlicht". Das mußte zu paradoxen Geltungskonflikten führen, die z.T. bis heute nicht ausgeräumt sind:

- Die Pastores und die pastorale Theologie beanspruchten (und beanspruchten) in der Kirche eine "Macht", die sie gar nicht (mehr) haben, da historisch lediglich im monarchiegestützten Kirchenregiment begründet, eine Macht, die weder theologisch noch sachlich gedeckt ist;

- Die Diakonie ist faktisch in zahlreiche (ordnungs-)politische Funktionen eingetreten,

partizipiert erheblich an sozialstaatlicher Macht - und muß im Blick auf ihren theologischen Anspruch - "Dienen" - ständig so tun, als hätte sie sie nicht.

> Der Status der Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege machte das Über-die-eigenen-Verhältnisse-Leben zum Normalfall; die Verbände arbeiteten mit einem Kostenrahmen, der durch eigene Ressourcen längst nicht mehr hätte gedeckt werden können. Die systemischen Gefährdungen liegen auf der Hand; Subsidiarität "funktioniert" nur unter rechtstaatlichen Bedingungen (vgl. den "legalen" Zugriff der Nazis auf die öffentlich finanzierten Behindertenplätze).

> Seit der großen wirtschaftlichen Depression ging dem Sozialstaat Weimarer Republik das Geld aus, und das kompliziert gesponnene symbiotische System aus öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege hungerte buchstäblich aus. Gerade die nach 1929 einsetzende Krise des Sozialsystems wird für die Verächter des politischen Systems zum Beweis für dessen Untauglichkeit. Und die Innere Mission war ein T e i l der Krise. In Verdrängung dieses Sachverhaltes begannen immer mehr IM-Funktionäre, sich als "Opfer" zu definieren und zur Weimarer Republik auch öffentlich auf Distanz zu gehen; seit 1929 häuft sich die antidemokratische, "antipluralistische" Polemik: vereinzelt werden unverhohlene Sehnsüchte nach so etwas wie einer Sozialmonarchielaut.

Der in der Weimarer Republik zugeteilte Status der Inneren Mission (der in der BRD seit 1961 wieder galt) ist der Republik nicht gedankt worden; in gewisser Weise beuteten die Wohlfahrtsverbände den Staat aus.

Dabei hatte das Kabinett Brüning der Inneren Mission noch einmal aufgeholfen in ihrer bis dahin dunkelsten Phase: aus staatspolitischen Gründen wurde der Inneren Mission eine Reichsbürgerschaft bewilligt, durch die sie sich vor dem Bankrott retten konnte, der ansonsten im Gefolge der Devaheim-Affäre (= betrügerische Manipulationen im Management der Deutschen Evangelischen Heimstättengesellschaft) unabwendbar gewesen wäre. Dieser Vorfall, der nicht nur die wirtschaftliche, sondern vor allem auch die moralische Position der Inneren Mission katastrophal aussehen ließ, wurde zum einen von den Republikfeinden als endgültiger Beweis für die nicht tragbare "Vertrusting" des Sozialsystems hochstilisiert, wurde zum andern im Blick auf das Kirchenverhältnis äußerst relevant: für den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß war die Krise Anlaß, in den Leitungsgremien der Inneren Mission endlich fußzufassen, die Innere Mission zu "verkirchlichen" - im Sinne der heraufziehenden braunen Reichskirche.

Den Sonderweg des Verbandsprotestantismus trachtete 1933 das designierte Reichskirchenregiment im Wortsinne schlagartig zu beenden. Am 27.6.1933 rückten zwei Pfarrer der Deutschen Christen, Karl Themel und Horst Schirmacher; mit einem SA-Trupp im Auftrag des künftigen Reichsbischofs Müller im Centralausschuß der Inneren Mission in Berlin an, vertrieben die Direktoren und übernahmen die "Führung": der eine als Präsident, der andere als Direktor des Centralausschusses.

Am 11. Juli 1933 trat die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche in Kraft, unmittelbar darauf durch Reichsgesetz anerkannt: in dieser Verfassung wurde die Eingliederung der Inneren Mission in die Kirche ausgesprochen. Die neue "Führung" stieß auf derartig einhellige Widerstände bei den Mitgliedsverbänden, daß der eine, Themel, sehr bald zurücktrat: der andere, Schirmacher, gab erst 1941 auf. 1935 bereits hatte Hitler "seinen" Reichsbischof fallengelassen, die DEK war faktisch nur noch eine Art Kirchenkanzlei - und der Centralausschuß der Inneren Mission hing wieder sozusagen in der Luft und m u ß t e im Grunde wieder eigene Wege suchen und gehen. Die Innere Mission begann - vielleicht zwangsläufig - ein denkwürdiges Lavieren zwischen NS-Staat und Kirche und innerhalb der Kirche zwischen den beiden Parteien DC und BK (die Vereinsgeistlichen der IM tendierten mehrheitlich zur BK).

Mit der nationalsozialistischen Machtübernahme hatte sich das Wesen der Wohlfahrtspflege verändert: in einer Heidelberger Dissertation von 1939 war die neue Tendenz treffend beschrieben worden: "Nationalsozialistische Wohlfahrtsarbeit wendet sich nicht den lebensgeschwächten Individuen und Schichten zu... Die lebenden minderwertigen Individuen selbst sollten nur mit einer Mindestversorgung bedacht werden, außerdem, soweit notwendig, durch fürsorgliche Bewahrung oder Sicherheitsverwahrung auf strafrechtlicher Grundlage aus dem Volksleben ausgeschieden werden" (R.Schleicher). Die NS-Volkswohlfahrt wurde als neuer Verband gegründet und in die Liga der freien Wohlfahrtspflege eingeschleust - mit dem erklärten Ziel, die anderen Verbände zu "schlucken" (was bei Arbeiterwohlfahrt und dem jüdischen Verband rasch gelang). Der NS-Verband wurde paradoxerweise von Reichsleitern und anderen führenden Nazis selbst geschwächt, indem diese Teilgebiete der Verbandsarbeit ihren Ressorts einverleibten (Goebbels das Winterhilfswerk, von Schirach die Jugendverbände und die Fürsorgeerziehung, Conti beanspruchte die Altersheime und Krankenhäuser usw.).

So entstand eine groteske Situation: "So war die NSV... darauf angewiesen, ob sie wollte oder nicht, sich Innere Mission und Caritas als selbständige Partner zu erhalten, um nicht selbst zwischen den Stärkeren zermahlen zu werden" (von Hase). Andererseits unterzog die NSV die IM immer wieder Unterwerfungsprovokationen nach dem Schema der kalkulierten Unberechenbarkeit: es gab ständig lokale und regionale Übergriffe von NS-Stellen auf Arbeitsgebiete und Einrichtungen der IM. Derlei widersprach direkt den Vereinbarungen mit der Reichsspitze der NSV. Es gehörte zu deren Taktik, "den Lebensraum der Inneren Mission nicht allein von oben her einzuschränken, sondern den Eindruck hervorzurufen, Einzelaktionen wie die Ersetzung evangelischer Diakonissen durch 'Braune Schwestern' oder die Erschwerung der Haussammlungen der Inneren Mission hier und dort gingen auf das Konto untergeordneter NSV-Dienststellen" (Kaiser).

Diese Situation bewirkte im Centralausschuß der IM zum einen, daß die Vertreter der Deutschen Christen ständig in Erklärungsschwierigkeiten steckten und geschwächt wurden, zum andern, daß alle noch so zerstrittenen Fraktionen im Centralausschuß doch weiter zusammenarbeiteten, um die dauernden Kämpfe, in die sie die NSV verwickelte, überstehen zu können: BK- und DC-Leute sowie die altkonservativen Pragmatiker um den späteren Präsidenten Frick wurden zu ständiger Kompromißbildung gezwungen. So provozierte die NSV paradoxerweise typisch verbandliche Reaktionen, was der "klaren Linie" der IM zwar schadete und eine Klärung der inneren Fronten ständig aufschob, aber ihre Existenz erhielt (und damit noch Ärgeres verhinderte).

Für die Innere Mission hatte dieses Lavieren Folgen über die NS-Zeit hinaus: wer sich dem bekennenden Notregiment nicht unzweideutig unterstellt hatte, bekam keine wirkliche Chance, beim kirchlichen Wiederaufbau nach 1945 in bestimmender Funktion dabei sein zu können. Die Unfähigkeit (oder Unwilligkeit ?) zur Differenzierung beim kirchlichen Wiederaufbau ist offensichtlich: im Zuge negativer Gesamteinschätzung (sogar in der konservativen RGG wird vom "Einbruch einer entarteten Theologie" in die IM gesprochen) gingen die tatsächlich hervorragenden Persönlichkeiten der IM für den kirchlich-diakonischen Neuanfang verloren; die ev. Kirche begab sich wieder einmal erheblicher sozialer Kompetenz - der Kompetenz etwa eines Theodor Wenzel, Paul-Gerhard Braune, Otto Ohl. Der Neuanfang brachte vielmehr ein anderes, ein "kirchlicheres" Wohlfahrtswerk, ein Gegenmodell: das Ev. Hilfswerk.

Die Hilfswerksgründer rekrutierten sich z.T. aus dem kirchlichen Widerstand gegen das 3. Reich; das neue Werk war seit 1942 im Geheimen vorbereitet worden; als es 1945 - entscheidend geprägt durch E.Gerstenmaier, Theophil Wurm und Otto Dibelius - von der sog. Konferenz ev. Kirchenführer in Treysa offiziell als Organ der Kirche ins Leben gerufen wurde, war es dank der schon während des Krieges aufgenommenen Auslandskontakte ein von vornherein stark ökumenisch geprägtes Werk.

Die Fusionsgeschichte von IM und Hilfswerk/HW verlief sehr kompliziert; die beiden Werke hatten nicht nur eine sehr unterschiedliche Geschichte, sondern auch eine unterschiedliche theologische Basis (IM von Pietismus und Erweckung zumindest stark mitgeprägt; HW: eher ekklesiologisches und sozialpolitisches Konzept), eine unterschiedliche Zielsetzung (IM: im wesentlichen individual-orientiert, karitativ-betreuend, pflegerisch; HW: gesellschaftsorientierte Ansätze, erste Arbeitsschwerpunkte = kirchlicher Wiederaufbau, Flüchtlingsnothilfe, Vertriebenen-, Ausländer- und Kriegsgefangenenhilfen, Wohnungsbau, Eingliederungshilfen, Lehrlingswerkstätten, Auswandererberatung usw.), eine unterschiedliche Rechtsform (IM: Vereine und Stiftungen; HW: Sondervermögen der Kirchen), eine unterschiedliche Struktur (IM: "eine ewig mit Geldmangel kämpfende Summe von Wohlfahrtseinrichtungen und Liebestätigkeiten", so G.Füllkrug; HW: zentralistisch aufgebaut, straffe Organisation und Führung - was freilich ebenfalls bald auf landeskirchlich-förderalistisches Unbehagen stieß) und einen unterschiedlichen Finanzierungs- und Arbeitsstil (IM arbeitete mit Spenden, Kollekten und öffentlichen Geldern; HW legte z.T. regelrecht unternehmerische Züge an den Tag).

Fortan stellt sich der Prozeß der Fusionierung dar als pragmatische Addition eines kompetenzbeschnittenen Hilfswerks mit einer beschädigten, sich aber relativ rasch wieder konsolidierenden IM; eine grundsätzliche Verhältnisklärung erfolgte nicht. Die gleichzeitige politische Entwicklung und die Tagesaufgaben verdeckten die Probleme. Während auf dem Gebiet der DDR der sozialistische Staat für die Aufwendungen der Diakonie in Krankenhäusern und Sozialeinrichtungen Pflegekostensätze gewährte, alle weitere Arbeit im wesentlichen aus kirchlichen und gemeindlichen Mitteln finanziert wurde, entwickelte sich in der BRD ein kompliziertes, außerordentlich differenziertes, fast s y m b i o t i s c h e s Arbeitsteiligungs- und Leistungssystem:

> Im Gegensatz zur Weimarer Verfassung, die zwar in ihren Art. 151 - 165 sog. soziale Grundrechte enthielt, aber keine ausgesprochene Sozialstaatsnorm setzte, ist die BRD in den Art. 20,1 und 28,1 GG als demokratischer und sozialer Rechtsstaat definiert. Dieser Verfassungsgrundsatz wird u.a. noch dadurch hervorgehoben, daß Art. 79,3 GG eine Änderung des Art. 20,1 für unzulässig erklärt. Freilich wird die Sozialstaatsnorm nicht definiert. Deshalb hält die Diskussion um ihre Interpretation bis zur Gegenwart an: die Interpretationen reichen vom Verständnis eines "Gewährungen" verteilenden, teilenden Staates (E.ForsthoFF u.a.) bis hin zu Auffassungen, die in der Sozialstaatsklausel einen systemverändernden Impuls sehen (H.H.Hartwich u.a.); von der positivistischen Auffassung, das Sozialstaatsprinzip bedeute lediglich die soziale Ausformung des Rechtsstaats durch den Gesetzgeber (ForsthoFF), bis zu Auffassungen wie dieser, daß das Grundgesetz auf das Ideal einer sozialen Demokratie in den F o r m e n des Rechtsstaats abhebe (U.Scheuner u.a.).

Die Interpretationen des Sozialstaatsverständnisses durch die großen Interessenverbände zeigen - vielleicht noch klarer als die der Parteien - die Polarisierungen auf: die Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände schränkt in einem Positionspapier von 1975 die Funktion des Staates auf die Setzung von Rahmenbedingungen und gewisse "Schiedsrichterfunktionen" ein: der Deutsche Gewerkschaftsbund plädiert im gleichen Jahr für eine Machtaufteilung zwischen Staat und Verbänden durch Selbstverwaltung und Partizipation an den Institutionen des "vorsorgenden Leistungsstaates"; die offiziellen Verlautbarungen der EKD nehmen eine mittlere Position ein, z.B. die Denkschrift der EKD "Die soziale Sicherung im Industriezeitalter", 1973: "Im Sinne einer umgekehrten Subsidiarität soll der Staat die großen sozialen Risiken abdecken, während sonst die Verantwortung durch Einzelne, Familien oder Gruppen wirksam werden muß" (Wiedemann). Auf der Ebene konkreter Sozialpolitik warfen die Diskussionen u.a. die Frage auf, wie die Spannung zwischen dem liberalen Grundrechtekatalog des Grundgesetzes und der Sozialstaatsnorm konkret auszugestalten sei = Problem der Spannung zwischen Freiheit der Person und Gemeinschaftsorientierung.

> Eine tragende Säule gegenwärtiger Sozialpolitik ist das schon öfter erwähnte Subsidiaritätsprinzip: es regelt in der Praxis die Wahrnehmung sozialer Aufgaben dergestalt, daß die jeweils personnähere Gruppierung eine Erstzuständigkeit hat und die umfassenderen Institutionen (Kommunen, Staat) verpflichtet werden, den personnäheren dabei zu helfen, ihre Aufgaben wahrzunehmen. In den 1961 verabschiedeten Bundessozialhilfe- und Jugendwohlfahrtsgesetzen wird dieses Prinzip, das der katholischen Soziallehre entnommen ist (Sozialenzykliken Quadregesima anno von 1931 und Mater et magistra von 1961) zum gültigen Rechtsprinzip. Nach §10 Abs. 4 BSHG sollen die öffentlichen Träger der Sozialhilfe von der Durchführung eigener Maßnahmen absehen, wenn die Hilfe durch die freie Wohlfahrtspflege gewährleistet wird. Nach § 5 Abs. 3 des JWG von 1961 sollte das kommunale Jugendamt "von eigenen Einrichtungen und Veranstaltungen... absehen, soweit geeignete Einrichtungen und Veranstaltungen der Träger der freien Jugendhilfe vorhanden sind".

Das katholischerseits umfassend gedachte Subsidiaritätsprinzip gelangte nur im sozialpolitischen Bereich zur Geltung, wurde z.B. für den bildungspolitischen abgewiesen; es gab sogleich Verfassungsklagen: durch SPD, Liberale u.a. wegen Grundgesetzwidrigkeit; auch diese Klagen wurden abgewiesen. Die Kritik seitens der Sozialwissenschaft ist seitdem nie verstummt, vgl. z.B. "Ich plädiere... für die Abschaffung des Subsidiaritätsprinzips. An seine Stelle sollte eine Subventionsregelung treten, die die Vergabe öffentlicher Mittel an private Träger von Maßnahmen der Jugendhilfe an den Nachweis von Planungskonzeptionen einerseits und der Kooperation aller im Maßnahmebereich tätigen Verbände und Institutionen andererseits bindet" (G.Weber).

> Um all dies zusammenzufassen, müßte es wohl heißen:

- Ein in sich unterschiedlich auslegbares Sozialstaatsprinzip,
- dessen Verhältnis zum Rechtsstaatsprinzip ebenfalls unterschiedlich ausgelegt wird,
- trägt und legitimiert ein durch verschiedene politische Systeme (Kaiserreich, Weimar, 3. Reich, Bundesrepublik) mit jeweils unterschiedlichen sozialpolitischen Zielsetzungen gewachsenen soziales Sicherungssystem,
- bestehend aus mehr oder weniger voneinander unabhängigen Einzelsystemen (= Sozialversicherungs-, Versorgungs- und Fürsorgesystem) mit z.T. voneinander abweichenden Prinzipien (z.B. im Sozialversicherungsrecht ist der subsidiäre Gedanke nicht verankert),
- zu einem maßgeblichen Teil angelegt auf das Zusammenspiel von Staat und freien Trägern: auf der Grundlage von durch beide Partner unterschiedlich ausgelegbaren (und immer häufiger unterlaufenen) Prinzipien (z.B. Subsidiarität).

Dieses komplizierte sozialpolitische Gesamtsystem, in das die Diakonie eingesponnen ist, funktionierte gleichwohl zur Zufriedenheit der sicher weitaus meisten Bürger in der BRD; es funktionierte vor allem durch ständige Ausweitungen und vermehrte Investitionen. Es zeigt seit Ende der Vollbeschäftigung (Anf. 70er Jahre) zunehmend "Mängel und Lücken" (G.Heun), vor allem wegen der ständig wachsenden Kosten, die großteils durch die quantitative wie qualitative Entwicklung der Hilfe entstehen, d.h., durch Expansion und Professionalisierung; diese expansive und professionalistische Entwicklung war wiederum durch den Gesetzgeber abverlangt und ermöglicht.

Gegenwartsempirie

Die Gegenwartsempirie zeigt zahlreiche Facetten eines volksskirchlichen Diakonie-Dilemmas bzw. eines diakonischen Wahrnehmungsproblems:

> Die Zusammenschau der neueren volksskirchlichen Empirie (z.B. J.Hanselmann/H.Hild/E.Lohse, Hg., Was wird aus der Kirche ?, 1984; STERN, Die Rolle der

Kirchen im öffentlichen Bewußtsein, 1984; u.a.) läßt erkennen: 1) Zum einen besteht eine nach wie vor hohe Erwartungshaltung gegenüber der Kirche; deutlich ist der Wunsch nach einer sozial engagierten und lebensweltlich kompetenten Kirche. 2) Aber die Bereitschaft, dieses Kirchenverständnis für sich selbst zu realisieren, ist einerseits gering entwickelt, wird andererseits aber auch nicht abgerufen. 3) Daher wandern viele soziale Kompetenzen aus Kirche und Gemeinden aus und suchen sich andernorts einen Anknüpfungspunkt für ihr soziales Engagement. 4) Zudem wachsen die Zweifel an der tatsächlichen sozialen und lebensweltlichen Kompetenz der Kirche, speziell an der der Pfarrerschaft, an die die Kirchenmitglieder ihr soziales Gewissen ein Stück weit delegiert hatten.

> Die letzte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung konstatiert, daß die Mitgliedschaftsbegründungen je nach Nähe zur Kerngemeinde völlig disparat sind; die mit der Kirche "Hochverbundenen" suchen inneren Halt, Trost, Antworten auf die Sinnfrage usw.; von den weniger Kirchenverbundenen wird die Kirche "vorrangig... identifiziert (mit Nächstenliebe und Hilfe, Diakonie und sozialer Betreuung" (Hanselmann u.a., 44). Daß es ev. Diakonie gibt, ist also eine ganz maßgebliche, zugleich aber auch recht "säkulare" Kirchenmitgliedschaftsbegründung. Dieser Befund war bereits der vorauslaufenden Untersuchung zu entnehmen (H.Hild, Hg., Wie stabil ist die Kirche ?, 1974; vgl. auch den interpretierenden Band: J.Matthes, Hg., Erneuerung der Kirche, 1975); jetzt läßt sich sagen: ohne ev. Diakonie würden noch schneller noch mehr "Unbestimmte" und "weniger Verbundene" aus der Kirche austreten, zugleich zeigen andere Partien der Umfrage, daß eine bestimmte Wahrnehmung von d i e s e r Diakonie auch ein Identifikationshindernis ist für Menschen, die sich selbst für eher autark, eigeninitiativ u.ä. halten.

Charakteristisch ist also z.Z. ein seltsames Ineinander von Identifikation und Abgrenzung. Auch enttäuschte Erwartungen und negative Erfahrungen mit der Diakonie in ihrer gegenwärtigen Gestalt werden offenbar empirisch relevant (so in: Institut f.Demoskopie Allensbach, Die Stellung der freien Wohlfahrtspflege, 1986; u.a. gaben 62% der Befragten an, ihnen sei in Notlagen nicht geholfen worden).

Festzuhalten bleibt, daß in der Frage der diakonischen Funktionen der Kirche zwischen "Kern" und "volkskirchlichen Rändern" eine erhebliche Diskrepanz besteht: die "Masse" an den "Rändern" begründet ihr In-der-Kirche-Bleiben überwiegend durch die Diakonie; die "Kerngemeinde" wäre auch dann Kerngemeinde, wenn es keine kirchliche Diakonie gäbe...

> Die sog. nicht-theologischen Mitarbeiterschaften in der Diakonie arbeiten einerseits eher als die Pfarrer/-innen im "eigentlich-volkskirchlichen" Erwartungshorizont, sind aber in diesem als sinnvoll erachteten Tätigkeitsspektrum nicht oder nicht deutlich genug als Kirche auszumachen. Die neueren diakonischen Mitarbeiterschaften konnten bislang kaum so etwas wie diakonische Spiritualität entwickeln; eher ist es hier und dort zu "Geltungskonflikten" gekommen, weil z.B. die Sozialarbeit "religionsanaloge Daseinsinterpretationen" (Daiber) ausbilden kann.

> Umgekehrt fehlt der Pfarrerschaft soziales Grundwissen in großem Ausmaße: auch die tatsächliche diakonisch-soziale bzw. sozialpolitische Funktion der Kirche in der Gesellschaft, die gesellschaftliche Dimension der Diakonie, ist den meisten gar nicht annähernd bekannt. In der Ausbildung der Pfarrerschaft fehlen sowohl die diakoniethologischen Elemente als auch systemisch-organisatorische Praxisansätze, durch die z.B. vorhandene Gemeinde-Diakonie (Diakoniestation, Kindergarten) sachgerecht mit dem pastoralen Handlungskonzept verbunden werden könnte.

> Für andere als die eigenen pastoralen Handlungsformen haben die Pfarrer/-innen kaum ein Kooperationsmodell. Für den Umgang mit diakonischen Handlungsträgern wurde jahrzehntelang lediglich das Indienstrahle-Modell, wie es in der Dialektischen Theologie entwickelt wurde, in Anwendung gebracht - ein wissenschaftstheoretisches Unding. Dieses Modell förderte eine Entwicklung, in deren Verlauf sich die Autonomie der

Sozialwissenschaften u.ä. hinter dem Rücken derer, die sie vermeintlich in Dienst nahmen, längst durchgesetzt hat.

> Eine neuere religionspsychologische Großuntersuchung (über Stufen des religiösen Urteils, hrsg. v. Prof. Fritz Oser und Anton Bucher vom Päd. Institut der Universität Fribourg/Schweiz, knapp dargestellt in einem Forschungsbericht: Deutscher Forschungsdienst, Berichte aus der Wissenschaft 34/31 vom Juli 1987,7ff) vertritt die These - wie auch schon andere Studien zuvor -, daß die Kommunikation des Evangeliums, wie sie weithin in der Volkskirche geschieht, die Menschen auf einer vor-diakonischen Religiositätsstufe fixiert, einer nicht "ausgereiften" Stufe, für die bezeichnend ist, daß man guten Gewissens unterhalb seiner religiös-sozialen Möglichkeiten bleibt.

> Ein ganz erheblicher Veränderungsdruck geht derzeit vom anderen Partner der Diakonie, vom Sozialstaat, aus. Was als "Partnerschaft" angelegt war (s.o.) und z.T. noch so deklariert wird, hat sich in den letzten Jahren grundlegend gewandelt:

- Die Abhängigkeit der Diakonie von staatlicher Politik und staatlicher Verwaltung nahm dramatisch zu (mehr und mehr werden freie Träger, so auch die Diakonie, faktisch zu Subunternehmern - zu sog. "beliehenen Unternehmern" - der Kostenträger.

- Die Unterschiede zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege wurden ständig eingeebnet (durch wachsende Verrechtlichung und Bürokratisierung im praktischen Vollzug sozialer Aufgaben, auch aufgrund der Professionalisierungsmuster = Angleichung der Mitarbeiterschaften; wachsendes Ersetzen spezieller christlicher Wertorientierungen durch allgemein-professionelle Standards usw.).

- Die Unterschiede zwischen den einzelnen freien "Anbietern" sozialer Arbeit wurden ständig eingeebnet (aus vergleichbaren Gründen, aber auch wegen z.T. kartellartiger Abspracheformen usw.).

> Schließlich besteht ein gewichtiges Dilemma gegenwärtiger Diakonie-Strukturen schlicht darin, daß von den Diakonischen Werken als richtig Erkanntes gegenüber Kirche und gegenüber eigenen Rechtsträgern nicht durchgesetzt werden kann: das, was als sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Veränderungsdruck im Blick auf Organisationsformen vorhanden ist, etwa "Verbundmodelle" oä.

Die z.Z. renommierteste Studie (Prognos AG, Entwicklung der Freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000) formuliert: "Auf konzeptioneller Seite bestehen aus unserer Sicht an die Weiterentwicklung der Hilfen der Verbände... vor allem folgende Anforderungen:

- Die bessere Integration der ambulanten Hilfen.

- Der Aufbau gemeindenaher, alle 'Betreuungsstufen' umfassender Netze.

- Die Anpassung vorhandener Dienste an sich ändernde Erwartungen der Nutzer...

Schließlich bleibt als ungelöstes Problem bzw. Aufgabe, nach neuen Ansätzen der Einbeziehung des sozialen Engagements der Bürger und damit einer vernünftigen Einbindung der Selbsthilfebewegung zu suchen... Ohne eine solche Einbeziehung sind die sozialen Aufgaben der Zukunft nicht zu bewältigen" (aa0, 90).

Konsequenzen für Diakonie und kirchliche Sozialarbeit

Vor allem drei Erfordernisse bestimmen m.E. angesichts unserer Geschichte und in Anbetracht der gegenwärtigen Tendenzen die Lebensfähigkeit der Diakonie:

1. ein Mehr an konzeptioneller und faktischer Profilierung; 2. ein Mehr an Öffentlichkeitswirksamkeit und 3. organisatorische Innovationen.

I. Profilierung

Nur wenige diakonische Konzeptionen zeigten bislang das wissenschaftstheoretische Reflexionsprofil, das heutzutage möglich und erforderlich wäre: meistens sind diakonische Konzepte nach der Art der "sekundären Addition"(E.Herms) konstruiert, theologische

Absichtserklärungen und sozialwissenschaftliche Praxisbeschreibung stehen meist unverbunden nebeneinander.

Hier muß sorgfältiger und kompetenter gearbeitet werden, etwa in der Art des Sinnparallelitätsansatzes nach H.Schelsky (z.B. in: Auf der Suche nach Wirklichkeit, 1965); weitergehend der Kompatibilitätsansatz nach E.Herms (Forderung, daß zwei Erkenntniszusammenhänge, etwa ein theologischer und ein sozialwissenschaftlicher, "de facto durch kategoriale Leitannahmen gesteuert werden, die miteinander kompatibel, das heißt ein einziger in sich logisch konsistenter Begriffszusammenhang" sind; vgl. ZEE 4/1977, 278 ff.), uä. Profilierte Konzepte führen über kurz oder lang auch zu Gestaltungen der sozialen Wirklichkeit, selbst gegen einebnende Widerstände (vgl. oben).

Diakonische Konzepte müssen theologisch und sozialwissenschaftlich stimmig sein.

Profilierung beinhaltet sicher auch ein neues Nachdenken über zeitgemäße Transfers der "alten" diakonischen Spiritualität und über notwendige Vergemeindlichung diakonischen Handelns. "Diakonische Spiritualität" bestand im wesentlichen aus drei Elementen, die freilich in den verschiedenen diak. Gruppen, Bruderschaften, Schwesternschaften usw. unterschiedlich ausgebildet wurden: in bestimmten Formen von Verbindlichkeit, im Ineinander und Beieinander von "Intimität" und "Zeigehandlungen", von Reflexion und Demonstration, und schließlich in einem komplexen Dienstverständnis (Diakonie = Dienst am leidenden Mitmenschen, am Herrn, vgl. Matth. 25, Dienst an der und in der Dienstgemeinschaft). Die aktuellen Studien zum "diakonischen Gemeindeaufbau" sind evtl. weiterführend.

2. Öffentlichkeitswirksamkeit

Die Kommunikationsforschung hat einen unzweifelhaften Zusammenhang von Motivation, Akzeptanz und Legitimation aufgewiesen. Dieser Zusammenhang ist für die Zukunft der Diakonie deswegen wichtig, weil sich hierin Klienten-, Kirchen-, Verbands- und Gesellschaftsinteresse sachgemäß verbinden ließen (wenn die Prognosen stimmen, stehen Kirche und Diakonie gleichermaßen in der Gefahr, zusammen mit einem Image- einen beträchtlichen Bedeutungsverlust zu erleiden). Nach unserer gesellschaftlichen Logik wird das Gemeinwesen durch schwache oder geschwächte (Interessen-)Verbände selbst auch geschwächt; die Funktion, Anwalt der Armen, Mund der Stummen zu sein, könnte Diakonie bei steigendem Bedeutungsverlust kaum mehr ausüben.

Verschärft wird die Situation durch das neue Faktum der Konkurrenz (durch kommerzielle Anbieter sozialer Dienste, aber auch durch öffentliche Amtsinhaber und zwischen den etablierten Verbänden selbst; hinzu kommt die erhebliche Bedeutung der Selbsthilfe-Bewegung, der "autonomen Sozialarbeit" usw.).

Angemessene Öffentlichkeitsarbeit, die persönliche Motivation, soziale Akzeptanz und gesellschaftliche Legitimation in einem bewirken soll und in einem bearbeiten muß, sollte zudem auch noch theologisch verantwortbar sein (wenn sie dem o.g. Profilanspruch genügen soll).

Folgende Intentionen sollten verstärkte Bemühungen um Öffentlichkeitswirksamkeit der Diakonie haben:

- zur Veränderung der sozialen Wahrnehmung beitragen (Menschen sollen Menschen anders sehen lernen; Vorurteile, Stereotypen sollen bearbeitet werden; zudem sollen Menschen wollen, daß Menschen geholfen wird; sollen auch an sich neue Möglichkeiten und Gaben wahrnehmen und so fähig werden, anderen diakonisch zu begegnen);
- zur Veränderung der sozialen Kommunikation beitragen (von sozialer Kommunikation abgeschnittene sollen wieder in öffentlichen Kommunikationsprozessen vorkommen, beteiligt sein, sollen "ins Gespräch" gebracht werden - was selbst ein unabdingbarer Bestandteil sozialarbeiterischen Handelns ist; gute Öffentlichkeitsarbeit ist selbst ein Stück Diakonie! Kirche, Gemeinden, Diakonie sollen als Orte sozialer Kommunikation ausgewiesen werden und auf diesen Anspruch hin behaftbar sein);
- zur Veränderung der spezifisch religiösen Kommunikation beitragen (über Diakonie kann religiöse Verständigung neu und anders in Gang kommen; diakonische Kommunikation verändert das gemeindliche Klima).

Öffentlichkeitsarbeit erweist sich künftig mehr und mehr nicht als ein Additivum zusätzlich zum "eigentlichen" Auftrag von Diakonie und Kirche, sondern als überaus notwendiger Bestandteil des Auftrags.

3. Organisatorische Innovationen

Verkettungen, Vernetzungen, Verbundsysteme aus stationärer Diakonie, ambulanten sozialen Diensten und gemeindlicher Gruppenarbeit sind notwendig: sozialwissenschaftlich, als Sozial-Prognose und im theologischen Anspruch. Wo solche Verbundsysteme ansatzweise realisiert wurden (vor allem in der Altenhilfe), zeigen sich ihr Nutzen und ihre Erschwernisse:

Der Nutzen liegt vor allem darin, daß die primären Hilfesysteme (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde uä) ebenso gestärkt werden wie die soziale Kompetenz der Gemeinde; zugleich werden die sekundären Hilfesysteme - also etwa auch die professionelle Diakonie - wieder stärker an ihren sozialen Ursprung zurückgebunden.

Was die Entwicklung solcher Modelle erschwert, ist die Tatsache, daß dabei schmerzhaft Prozesse vonstatten gehen: wenn Aufgaben verlagert werden, können nicht nur Zuwächse benannt werden, sondern muß auch das Aufgebbare definiert werden. An rechtliche Selbständigkeit gewohnte Träger diakonischer Arbeit ist nur sehr schwer die Überlegung heranzutragen, "welche (abzubauenen) Teilbereiche aus der stationären Versorgung durch (aufzubauenen) Teilbereiche im ambulanten Bereich ersetzbar sind - und welche nicht" (Prognos). Umstrukturierungen sozialer Arbeit, auch von Arbeitsplätzen, wirtschaftliche Umschichtungen uä hängen daran.

Die Verbund-Diakonie, die der Gemeinde zukunftsnotwendige neue Motive und der Diakonie zukunftsnotwendige neue Vernetzungen eröffnet, wird nur realisierbar sein mit "aufgeschlossenen" Mitarbeiterschaften, die sich in der Gemeinde auskennen müssen, mit den Strukturen stationärer Diakonie vertraut sein müssen und ebenso mit den Abläufen im Feld ambulanter sozialer Dienste.

ZIELORIENTIERTES HANDELN IN DER SOZIALARBEIT DER KIRCHE

Theologische Kriterien für kirchliche Sozialarbeit

(1979)

Die Frage nach "theologischen Kriterien" für die soziale Arbeit der Kirche verbindet sich für mich unmittelbar mit der Frage, inwieweit die Existenz der verfaßten Kirche die Erscheinungsform des gegenwärtig-lebendigen Jesus Christus ist. Ist die Kirche die Existenzform Jesu Christi, dann lassen sich ihre Aufgabenstellungen nicht aus abstrakt-theoretischen Prinzipien ableiten, sondern aus der Wirklichkeit der Kirche und der Welt stellen sich ihr die Aufgaben.

Die Bibel handelt davon, daß Gottes Heilswille ins Fleisch gekommen ist, ungeteilte Wirklichkeit geworden ist - keine fordernde theoretische Wirklichkeit "oberhalb" der Realitäten. Der Heilswille Gottes ist in Jesus eindeutig geworden, doch läßt sich diese Eindeutigkeit nicht immer aus der Erfahrung selbst erheben. Christliche Erfahrungswirklichkeit und christliches Handeln in und angesichts dieser Erfahrungswirklichkeit können differieren, weshalb die - theologisch durchaus geschätzten - Erfahrungen und die sie deutenden, die sinnsichernden "Kriterien" zusammengehören. Die Eindeutigkeit des Heilswillens Gottes in Jesus voraussetzend, wähle ich im folgenden einen jesuanischen Argumentationsgang, der "Kriterien" ermöglicht. Im Zusammenspiel mit heute machbaren Erfahrungen können Übereinstimmungen und Diskrepanzen zwischen unserer Wirklichkeit und besagten Kriterien deutlich werden.

Inwieweit ist der Sozialarbeiter im kirchlichen Auftrag mit eingeschlossen? Wenn Ursprung, Inhalt und Ziel dieser Kirche der Heilswille Gottes ist, in dessen Wirkungsfeld der Glaube und die Liebe nicht geschieden werden können, sind Sozialarbeiter mit am Werk bei der Umsetzung göttlichen Heilswillens in Lebensgestaltendes. Angesichts der tatsächlichen, wenn auch im Grunde problematischen Ausdifferenzierung der kirchlichen Wirklichkeit, angesichts der stattgehabten Spezialisierung auch der kirchlichen Aufgabenfelder legt sich eine Beschränkung auf diejenigen Kriterien nahe, die nicht unmittelbar den spezifischen Verkündigungsbereich betreffen. Problematisch ist diese Beschränkung insofern, als im theologischen Verständnis aufgabenorientierte und wertorientierte Aufgaben zusammengehören.

I . Erwartet wurde bekanntlich der Messias, der den Knoten zerschlagen würde: das ganze Knäuel aus Geschichte und Schuld, aus Glauben, Unglauben und Leiden - ein Knäuel, in seiner Komplexität unentwirrbar auch für die frömmsten Juden und die belesensten Theologen, deren Verstand ohnmächtig am Verstehen Gottes scheiterte. Im Judentum zur Zeit Jesu standen zwei Grundhaltungen unvermittelt nebeneinander: Resignation und der Glaube an Gewaltlösungen. Wobei zu bedenken ist, daß auch der Glaube an gewaltsame Lösungen im Grunde nichts anderes ist als Resignation hinter umgekehrten Vorzeichen.

Die einen, etwa die Pharisäer, riefen zu Bußübungen auf, damit Gott sein Kommen beschleunige, damit mit einem Schlag alles anders werde. Andere, etwa die Qumran-Leute, glaubten, durch Weltflucht und Isolation ihren Glauben retten zu können. Wieder andere, zum Beispiel die Zeloten, riefen zu den Waffen, um das Himmelreich herbeizukämpfen.

Populärtheologische Versuche, die Zugehörigkeit Jesu zu Qumran oder ähnlichen Gruppen (J. Lehmann) oder zu zelotischen Gruppen (J. Carmichael) nachzuweisen, sind fehlgeschlagen, trafen jedoch - angesichts analoger Lebensgefühle in unserer Gesellschaft - auf großes Interesse. Für ein theologisches Verständnis kirchlicher Sozialarbeit wäre bei Gelingen solcher Zuordnungsversuche die Alternative aufgetaucht: Sozialarbeit entweder ein esoterisches oder ein grundsätzlich radikalistisches Unternehmen.

Um im vorhin gebrauchten Bild zu bleiben: Jesus kommt, nicht, um den Knoten zu zerhauen, sondern um ihn aufzulösen. Jesu Befreiungshandeln ist im wesentlichen Lösung, Auflösung, hat also gleichsam analytische Züge - bis hin zu einem "letzten Auflösen", dem Lösen der Fesseln auch des Todes, die um den Menschen gelegt sind: "Löset die Binden und laßt ihn gehen!" (Joh. 11,44).

Der Weg, durch den er dies erreicht: Jesus entsakralisiert das Politische, und er entpolitisiert das Sakrale. Im Grunde liegt hier die Absage an die messianische Ideologie.

Als Kriterium ergibt sich: Soziale Arbeit der Kirche ist grundsätzlich analytisch-problemlösungsorientiert.

2. Jesus setzt bei denen ein, die am hoffnungslosesten verstrickt waren: Zu den "Kranken" kommt er, nicht zu den Gesunden (Matth. 9,12). Damit wird er im übrigen beiden gerecht, auch denen, die noch "identisch" zu leben vermochten. Jesus kann manchen Menschen durchaus eine gewisse Nähe zum Reich Gottes zubilligen (Mark. 12,34): Er unterstellt solchen Menschen nicht, sie seien sich ihres Elends nur nicht bewußt - so argumentieren Ideologen. Jesus differenziert, schaltet kein Problem gleich, schaltet keinen Menschen gleich und sieht doch auch die Zusammenhänge. Er geht vom tatsächlichen Leidensdruck einzelner Menschen aus, von der subjektiven Befindlichkeit von Individuen. Aber gerade diese individuelle Begegnungsebene zeigt die Defizite jener Kräfte und Normen auf, die das Kollektiv bestimmen: Tradition, Gesetz. So zeigt sich, daß die totale Reglementierung durch Gesetze, seien sie auch religiös oder auch nur in der Geschichte des Volkes begründet, niemals alle individuellen Lebenssituationen umgreifen und abdecken kann.

Jesus hinterfragt die traditionellen Hilfen für den Menschen im Blick auf deren Wirksamkeit (etwa die allgemein üblichen Praktiken der "Reinigung"). Der Mensch, so demonstriert er, übersteigt die von Religion und Staat angebotenen Möglichkeiten der Heilung; das heißt, die realen Möglichkeiten können dem Menschen meist nicht genügen.

An Kriterien wäre festzuhalten: Die Hilfebedürftigkeit vieler setzt kein negatives Menschenbild. Mißglückte Existenz ist weder anthropologisch noch soziologisch generalisierbar. Gegenüber den Wirkkräften in der Gesellschaft ist Effizienzprüfung geboten, um auch gegenüber diesen Kräften nicht unkritisch zu verallgemeinern. Wichtiges Kriterium dieser Prüfung ist die Beachtung der Mehrdimensionalität des Menschen.

3. Jesu Menschenverständnis ist ganzheitlich. Jesus kennt - wie schon das Alte Testament - eine Körpersprache der Seele und die Gegenwart des Seelischen und Geistigen im Fleisch. Wenn Jesus, was häufig geschieht, etwa das Herz des Menschen anspricht, dann meint er damit nicht nur das Organ, auch nicht nur den Sitz von Gefühlen oder ähnlichem, auch nicht allein das Empfangs- und Wirkungszentrum des Geistes, sondern die Gesamtdisposition des Menschen; im Herzen wird "durchgespielt", was den Menschen als Ganzheit bestimmt (vgl. Matth. 5,28; 12,34ff.; 13,19 uö). Es kommt weder zur Unterschätzung des Leibes noch zur Überschätzung der Seele. Und: Wenn Jesus von der Veränderbarkeit des Herzens spricht - positiv (Luk. 21,14) oder negativ (Matth. 13,19) -, ist die Veränderbarkeit des ganzen Menschen angesprochen (weshalb auch seine Heilungstaten nicht allein auf den Körper bezogen bleiben, sondern die Heilung beziehungsweise die Heilbarkeit des ganzen Menschen signalisieren).

Jesus benennt das Woher und das Woraufhin menschlicher Ganzheit (Ganzheitlichkeits-Vorstellungen müssen ja nicht von vornherein christlich sein; vergleiche die säkularen Ganzheitsvorstellungen zum Beispiel im Marxismus oder in der psychosomatischen Forschung). Die Verhaltensweisen, die Jesus von Menschen erwartet, sind komplex. Etwa die Barmherzigkeit: Sie wird nicht in abgeflachtem Sinn als Gefühlsregung (dies wohl auch!) verstanden, sondern ergreift den ganzen Menschen, geht ihm in die Glieder und ins Herz und wird zum Handeln, ja, sie löst - wie im Gleichnis vom

barmherzigen Samariter, Luk. 10 - eine ganze Kette von Hilfeleistungen aus, wird zur planvollen, das heißt zur auch verstandesbestimmten Diakonie, zur "christlichen sozialen Arbeit". Das Woher und das Woraufhin des vom ganzen Menschen geforderten ganzheitlichen Verhaltens kann durch Jesus in einem Zusammenhang ausgesagt werden: "Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist" (Luk. 6,36). Der Mensch - als Ebenbild Gottes - soll seinem Ursprung entsprechend sein, und sein Handeln soll mit seinem Sein identisch sein. Ziel des Predigens und Handelns Jesu ist der identische Mensch, der Mensch, der seine Identität wiedergewinnen soll.

Folgende Kriterien ergeben sich aus diesen Beobachtungen: Christliche Sozialarbeit ist ganzheitlich orientiert; sie versteht den Menschen als organisch-materiales, denkendes, fühlendes und glaubendes Wesen. Entsprechend ganzheitlich ist das Hilfehandeln strukturiert. Und: Um Menschen zu ihrer Identität zu verhelfen, bedarf es identischer Helfer. Vom christlichen Helfer ist ein doppelter Kontrollprozeß gefordert: die Überprüfung der Relation von eigenem Sein und eigenem Tun, das Fragen nach der eigenen Identität (so etwa durch Selbsterfahrung); die Rechenschaft über das Woher und das Woraufhin des Hilfehandelns, über Grundlagen und Zielvorstellungen der dem Handeln zugrundeliegenden Anthropologie etwa (säkulare Methoden zum Beispiel sind zu prüfen, gehören aber durchaus grundsätzlich zu den biblisch geforderten planvollen, zweckrationalen Handlungsprozessen; lediglich die Stimmigkeit einer Methode ist Kontrollgegenstand: Paßt das einer Methode zugrundeliegende zum Beispiel materialistische oder automatische Menschenbild zu einem ganzheitlichen Hilfemodell?). Derlei Kontrollprozesse können dem Hilfehandeln vorausgehen oder folgen, können aber auch im Vollzug selbst statthaben (auch im Neuen Testament ist es so, daß sich die Wahrheit einer Annahme erst im Vollzug erweisen kann). Das heißt, Hilfe- und Lernprozesse können in einem geschehen.

4. Wenn Jesus sich eines Konfliktes annimmt, geht er den Weg vom Konkreten zum Allgemeinen, vom Subjektiven zum Objektiven. Für den Stil seiner Kritik an den herrschenden Verhältnissen bedeutet dies: Jesus kritisiert Zustände, und zwar ausschließlich solche, die durch das Leiden vieler Einzelner bereits ohnehin grundsätzlich in Frage gestellt waren.

Er befreit von Verhaltensnormen, indem er ihre Nicht-Angemessenheit oder ihre Nicht-mehr-Angemessenheit ins Licht rückt. Hier kommt der Zusammenhang zwischen Normen der Gesellschaft und individuellem Leiden zum Tragen. Jesus hat eine umfassende soziale Schau von Kranksein, die jedoch nicht abtrennbar ist vom konkreten Menschen.

Jesus verlangt von der religiösen Tradition, daß sie mit der Wirklichkeit des Menschen in Einklang steht, daß sie auch noch in der Gegenwart sinnvoll sein muß. Sinnlos sind für ihn zum Beispiel die alten Reinheitsgesetze (vgl. Mark. 7,15). Soweit religiöse Wertkonflikte aus Forderungen erwachsen, die keinen Bezug mehr zu persönlichen Lebensformen und Lebensmöglichkeiten haben, den Menschen also überfordern, verfallen diese seiner Kritik. Jesus sieht, daß viele Gesetze, die das soziale Zusammenleben normieren, früher Sinn gehabt haben mögen, aber zu seiner Zeit nur deswegen noch Verhaltensnorm waren, weil sie eben als göttliche Gesetze galten - und nun durch allerlei künstliche Ableitungen und spekulative Deutungen für die Gegenwart zurechtgebogen werden mußten.

Alle lebensbezogene Tradition bewahrt er. Daher das dem Konservativen zu riskante und dem Radikalen zu inkonsequente Ineinander von Bejahung und Ablehnung der Tradition, des Gesetzes, der Rituale durch Jesus: Sie haben für den Menschen da zu sein, müssen dem Menschen gut sein (Mark. 2,27). Sind sie es nicht, stehen sie dem Menschen im Weg - bei seiner Gottsuche ebenso wie bei seiner Selbstfindung. Der von Jesus gesehene individuelle Leidensdruck wird so zum entscheidenden Kriterium für Sinn oder Unsinn einer sozialen Norm oder Institution.

Im Blick auf Kriterien für die soziale Arbeit der Kirche bedeutet dies: Sozialarbeit wirkt im Spannungsfeld zwischen "gesellschaftsfähigen" und persönlich tragfähigen Problemlösungen. Angesichts der unvergleichlich stärkeren Ausdifferenzierung unserer Wirklichkeit in zahllose gesellschaftliche Systeme und Subsysteme mit jeweils relativ autonomen Denk- und Handlungsmustern (zum Beispiel Staat, Familie, Schule, Kirche, Gesundheitswesen, Sozialwesen usw.), die nicht ohne weiteres auf andere Systeme übertragen werden können (vgl. das Phänomen der sich immer stärker privatisierenden Religion), ist die Analyse sozialen Leidens - biblisch gesehen - unerlässlich und ein erstes Stück Therapie - ungleich diffiziler. Vor allem zwei Überlegungen sind meines Erachtens unabdingbar: Sozialarbeit selbst hat teil an den Widersprüchen einer sich ausdifferenzierenden und spezialisierenden Gesellschaftsentwicklung, bildet selbst ein System mit relativ autonomen Regeln (die den Handlungsmodellen zugrundeliegenden Theorien enthalten ein eigenes Normenpotential; soziale Arbeit vollzieht sich weithin als ein nach eigenen Prinzipien geregelter Erkenntniszusammenhang und übt tatsächlich selber eine Kontrolle auch von Zielvorstellungen des Erkennens und Handelns aus), mit den spezifischen Gefährdungen:

Institutionalisierung, Verselbständigung (zum Beispiel Entfremdung vom Normensystem des Trägers) und Selbstzwecktendenzen (zum Beispiel Klientelisierung von Menschen). Etwas vereinfacht gesagt (zum Aufweis der vermehrten Komplizierung gegenüber der Zeit Jesu): Sozialarbeit soll als selbst teil-entfremdetes System unter ihrer Entfremdung leidenden Menschen helfen. Die zweite Beobachtung: Menschen können heute ebenso wie an den Strukturen im einzelnen an der Unstimmigkeit zwischen den Systemen insgesamt leiden, an der Systemkomplexität, an der Tatsache, daß das, was im einen Lebensbereich gilt, für einen anderen, ebenso maßgeblichen Lebensbereich völlig unmaßgeblich ist (vgl. E. Eriksons Aufweis der Schwierigkeiten heutiger Jugendlicher, angesichts zahlloser, divergierender Anpassungsforderungen ihre Identität zu entwickeln: in der Familie gelten weithin andere Normen als in der Schule, im Sportverein wiederum andere, im Jugendhaus oder in der Kirche wiederum jeweils andere).

Will man angesichts dieser Prozesse den Intentionen Jesu folgen, ergibt sich zum einen die Forderung nach Systembeobachtung und -kritik, und zwar in Gestalt von Selbst- und allgemeiner Strukturkritik, zum andern das Bemühen um gangbare Wege zur Verklammerung auseinanderstrebender Wirklichkeitsbereiche: Der Sozialarbeiter sollte - wie auf andere Weise der Pfarrer - versuchen, personell wie institutionell die tatsächliche, wenn auch durch Entfremdung gefährdete Einheit der Lebenswirklichkeit tendenziell oder wenigstens in Resten zu repräsentieren.

5. Der Zusammenhang zwischen individuellem und sozialem Leiden erklärt den Begegnungsstil Jesu mit den "Kranken": Er kann - im Gegensatz zu den Institutionen des Judentums - dem Menschen seine "Verhaltensstörungen" nicht moralisch anlasten. Er zeigt vielmehr auf, daß solche Störungen angesichts der vorhandenen Reglementierungspotentiale unumgänglich sind.

Deswegen richtet sich Jesu Augenmerk unter anderem auf die übliche Anlastungs- und Belastungspraxis, auf die vordergründigen Erklärungsversuche der "Krankheit". Seine eigenen Jünger waren offensichtlich nicht frei davon: "Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist?" (Joh. 9,2).

Das religiöse Vorurteil war einer der Belastungsmechanismen (aus der Optik des Kranken) beziehungsweise Entlastungsmechanismen (seitens der "Gesunden"): Krankheit, verstanden als Strafe Gottes für Sünden. Jesu Heilungstat ist dann Befreiung in zwei Richtungen: Er befreit den Kranken von seinem Leiden und befreit gleichzeitig die Umwelt von ihren Vorurteilen und ihren falschen Erklärungen der Störungen. Im Bild von Joh. 9 bleibend: Er öffnet beiden die Augen, dem Blinden und den Jüngern, die auf eine andere Weise blind waren.

Solches Herauslösen vieler Einzelner aus ihrem seitherigen "Bezugssystem" hat nichts zu

tun mit einer möglicherweise noch weitergehenden Entfremdung der Menschen: Die Menschen, denen er hilft, waren durch ihre Krankheit, durch ihr Leiden am Gesetz diesem Gesetz und seinen Grundlagen ohnehin schon entfremdet - oft, ohne es zu wissen. Jesus ist der Mensch, an dem sich viele ihrer tatsächlichen Situation bewußt werden. Jesus bringt keinen zu etwas, woraufhin er inwendig nicht ohnehin schon unterwegs war (Mark. 12,34); und er bringt keinen von etwas ab, der nicht ohnehin schon einem bestimmten Glauben, einem Ritual, einer Norm entfremdet war. Insofern ist "das Kaputtgemachte sein Beweis" (D. Sölle): Es beweist die unbedingte Notwendigkeit des Umdenkens, der Neuorientierung. Denn je mehr Kranke, desto offensichtlicher, daß etwas mit dem Gesetz und seiner Anwendung und mit der heilenden Funktion der Religion nicht stimmt.

Vielmehr bedeutet sein Handeln faktisch Integration (er gibt Geheilte an ihre Familien zurück oder schickt sie in den Tempel: er integriert sie in soziale Institutionen zurück) und Resozialisierung (Wiederanerkennung ihrer Vollmenschlichkeit) beziehungsweise überhaupt Sozialisierung (vergleiche das Reden vom "neuen Beginn" oder vom Wiedergeborenwerden).

Die sich aus diesen Beobachtungen ergebenden Kriterien sind offensichtlich: Zur Zuwendung zum "Kranken" gehört zugleich das Bemühen, Be- und Entlastungsmechanismen zu korrigieren; letzteres ist gleichsam der Öffentlichkeitsaspekt sozialer Arbeit. Hierfür ist immense Sorgfalt aufzuwenden, weil beim Mißglücken dieses Versuches die Entfremdung zwischen "Gesunden" und "Kranken" vertieft werden kann. Schon von daher - und natürlich auch von der Sache her - muß das integrative und (re)sozialisierende Moment unmißverständlich erkennbar sein. Erschwerend ist heute, daß vielfach Sozialisationsräume erst auch noch hergestellt werden müssen, Bedingungen, in die hinein Menschen integriert werden können. Die Intentionen Jesu, als Kriterium anerkannt, würden nahelegen, vor allem die sozialen Institutionen Familie und Kirche dafür zu "bearbeiten," ja zu resozialisieren.

6. Jesus will, daß Menschen Menschen selbstlos helfen. Er selbst zeigt, was man sich unter Selbstlosigkeit vorzustellen hat (die Urgemeinde sprach später - angesichts seines Verzichts auf jegliche Privilegien - von Jesu "Entäußerung", vergleiche Phil. 2,7).

Bevor Menschen aber fähig zur gegenseitigen Hilfe werden können, zur Selbstlosigkeit, müssen sie erst einmal wieder in gewisser Weise "selbstvoll" geworden sein, sich ihres tatsächlichen Wertes bei Gott und den Menschen bewußt sein.

Unter anderem deswegen ist Jesus der seelenlose Fürsorgebetrieb, wie er ihn im kultischen Bereich antrifft, zuwider (Luk. 10,29). Deswegen, weil dabei nichts für den wirklichen Wert und den Aufbau des Menschen geschieht: Ein solcher Betrieb hilft weder dem Hilfeempfänger noch dem Helfer.

Vielmehr schwingt - auffälligerweise! - in Jesu Aufforderung, den Nächsten und sogar den Feind zu lieben, immer das Moment des "wie-dich-selbst" mit (Mark. 12,31).

Jesus meint offensichtlich: Man ist es nicht nur anderen schuldig, ihnen zu helfen. Man ist es im Grunde auch sich selbst schuldig! Das Maß meiner Selbstachtung spiegelt sich in meiner Fähigkeit zu lieben und zu helfen wider. Der kultische Fürsorgebetrieb seiner Zeit schien Jesus eher wie ein Abbild der Menschenverachtung, damit: der Verachtung der Menschlichkeit des Menschen.

Doch man ist Nächstenliebe nicht nur sich selbst, sondern vor allem auch Gott schuldig: als Entsprechungshandeln auf Gottes Vorgabe. Darum ist Verweigerung von Liebe in Jesu Optik die Schuld des Menschen.

Der Zusammenhang von Ich, anderen und Gott ist daher für Jesu Glaubensverständnis konstitutiv. Glaube ist für ihn dreifaches Kommunizieren: mit mir selbst - um meiner Identität willen, mit anderen - um der Sozialität willen, mit Gott - um der Sinn- und Zukunftsgewißheit

menschlichen Seins willen.

Soziales Arbeiten aufgrund der Kriterien Identität, Sozialität und Spiritualität ist die konsequente Entsprechung auf das Gegenüber des Sozialarbeiters, dessen anthropologische Dimension oben entfaltet wurden. Entsprechend der Mehrdimensionalität des Menschen ist soziale Arbeit mehrdimensionales Kommunizieren. Individuelle Voraussetzung hierfür ist Selbstannahme. Im Zusammenhang mit Selbstachtung, die gefordert ist, und Liebesfähigkeit wäre auch das Schuldproblem zu reflektieren, und zwar nicht nur in der Reduktion auf das Phänomen der Schuldgefühle. Erfahrungen in der Suizidprophylaxe und in anderen Bereichen sozialer Arbeit weisen darauf hin, daß Befreiung von Schuldgefühlen nicht ausreicht. Zum Element der Problemlösung tritt das der Vergebung, der Vergebungsbereitschaft, des Vergebungsbewußtseins; zumindest in kirchlicher Sozialarbeit.

7. Der traditionellen theologischen Spekulation, die gerade auch trotz des Einsatzes aller menschlichen Denkmöglichkeiten scheiterte, stellt Jesus nun nicht einfach nur etwas "Irrationales", seine über-rationale Predigt, entgegen, die Predigt von der verzeihenden, schuldauflösenden Liebe des gnädigen Gottes. Dies wohl auch; aber er stellt zunächst vor allem sich selbst, seine Menschlichkeit, entgegen. Er zeigt so: Jede heilsame Erfahrung zwischen Menschen, auch jede religiöse Erfahrung, muß mit einem Stück eigenen Lebens bezahlt werden. Jesus tut dies bis zur äußersten Konsequenz, setzt sich ständig selbst aufs Spiel: als der "identische" Mensch.

So kann er solchen, die keine Identität (mehr) haben, eine neue Identität geben: Er durchbricht ihre Isolation, ohne deswegen um seine eigene Isolation besorgt zu sein. Er geht Gemeinschaft mit ihnen ein. Er solidarisiert sich mit ihnen. Dazu ist es nötig, Typisierungsschemata zu durchbrechen (wie die von rein - unrein, Sünder - Gerechte), die krankmachenden Grenzen, die sozialen Zwänge. Er solidarisiert sich mit Asozialen, ohne selbst a-sozial zu sein: Gerade so ist er "sozial".

Doch Nur-Solidarität beließe die Menschen in dem Zustand, in dem sie ohnehin sind, über den sie jedoch hinausgeführt werden sollen - bis sie selbst über ihn hinauswachsen können. Solidarität bedeutet für Jesus: aufweisen, daß alle Menschen der Gemeinschaft wert sind. Aufgrund dieser Wertschätzung können sie über ihren bisherigen Status hinauskommen. Bei aller Distanz gegenüber den Rollenerwartungen, die ihm entgegengebracht werden, begibt sich Jesus nämlich nicht in ein dauerhaft abweichendes, positionsnegierendes Verhalten; das wäre Rückzug aus den Realitäten. Wie gesagt: Er schickt die Geheilten in die Institutionen. Jesus lebt also nicht die "große Verweigerung" (Marcuse), sondern die volle Hingabe, aber in der produktiven Spannung von Nähe und Distanz, von Kritik und Zustimmung zum Vorgegebenen.

Diese Spannung hält Jesus aus in der Kraft des Gottvertrauens, das ihn trägt, das ihn selbst frei sein läßt vom Zwang nach Anerkennung seines Handelns, nach Selbstbestätigung oder Erfolg - immer gemessen an den gültigen Normen.

Er setzt ein punktuelles Gegenverhalten, aber er proklamiert keine Gegenkultur, auch keine religiöse Subkultur. Er spürt die Kluft zwischen kulturellen Werten, institutionellen Normen und Wirklichkeit, was ihn mit den Propheten verbindet. Und er leidet mit an dieser Kluft. Aber er kommt nicht mit einem fertigen Kultur- oder Sozialprogramm. Er setzt auch nicht einfach neues Rollenverhalten an Stelle des alten. Das wäre in seiner Sicht noch keine Freiheit, denn dann wäre das neue Programm noch immer in Abhängigkeit vom alten: nämlich in polemischer. Vielmehr gilt: Jesus ist daran gelegen, das herrschende Gesetz durch sein abweichendes Verhalten dem Druck der Veränderung auszusetzen. Sein abweichendes Verhalten ist getragen von gelebter Liebe, Gottvertrauen und Menschlichkeit.

Damit bestreitet er vornehmlich den Herrschaftsanspruch der Institutionen (die er,

wie gesagt, historisch-grundsätzlich bejaht und konkret in Frage stellt): im Namen der Gottesherrschaft, die im Anbruch ist (Matth. 20,25 ff). Gottes Herrschaft läßt die Herrschaft von Menschen nicht mehr zu - und seien die Herrscher auch religiöse Autoritäten, die die autoritative und autorisierte Verwaltung der Gottesherrschaft beanspruchen.

So ist vor allem in der Bergpredigt der Wille Gottes dem geltenden Recht gegenübergestellt; nicht, weil die Gesetze einfach schlecht gewesen wären, sondern weil in ihnen nicht mehr das Motiv der darin geforderten sittlichen Tat gesehen werden konnte: weil an die Stelle der Gerechtigkeit die nackte Vergeltungsangst getreten war, weil selbst das Verhältnis zu Gott in ein Rechtsverhältnis versteinert war, in dem im Grunde kein Raum mehr bleiben konnte für Jesu Botschaft vom liebevollen, gnädigen Gott.

Hieraus ergibt sich eine Anzahl von Kriterien für kirchliche Sozialarbeit: Der Sozialarbeiter muß sich selbst einbringen und dabei möglichst angstfrei agieren können, was am ehesten durch das Aushalten der Spannung von Nähe und Distanz gewährleistet scheint: mit so viel Anteilnahme, daß nicht zwangsläufig Befangenheit oder Skrupulantentum daraus werden muß; mit soviel Risiko-, ja Opferbereitschaft, daß das herrschende Gesetz, die herrschende Norm, wirkungsvoll und glaubwürdig dem Druck der Veränderung ausgesetzt wird. Gegenverhalten zur Norm ist nur punktuell sinnvoll und realistisch: Es signalisiert ein Auftreten sowohl gegen die totale Verrechtlichung und Vergesetzlichung der Gesellschaft (oder auch eine Klerikalisierung der Gesellschaft) als auch gegen den Anarchismus (die Sozialempirie zeigt die Defizienz beider Extreme; so können Kinder an zuviel oder zu wenig Autorität krank werden).

8. Zuletzt seien noch drei Spannungsfelder angesprochen, die Jesus in Reden und Tun wichtig sind: Die Dialektik von konsequenter Härte und Nachgiebigkeit, von Drängen und Geduld, von Freiheit und Bindung. Diese drei Spannungsfelder scheinen mir auch in der Praxis der sozialen Arbeit bedeutsam zu sein.

a) Jesus ist in seinem Urteil hart, wo alle sonst ein Auge zuzudrücken pflegen und von so etwas wie einem Kavaliersdelikt sprechen (Matth. 5,28). Und er ist "weich" und mehr als verständnisvoll, wo alle hart und unnachgiebig sind (Joh. 8,3 ff.). Es geht ihm um die Umwertung der angelegten Maßstäbe: Ist ein Verhalten relativ allgemein, pflegt man es zu akzeptieren, während man das qualitativ davon nicht unterschiedene Verhalten weniger Menschen zum Teil drastisch sanktioniert.

Soziale Arbeit hat das Problem Qualität-Quantität in gesellschaftlich-abweichendem Verhalten zu beachten, hat auf ein Problembewußtsein hin zu wirken. Nicht nur, um die Minderheiten zu entlasten und der Mehrheit ein schlechtes Gewissen zu machen, sondern - den Intentionen Jesu folgend - die Allgemeinheit, die Menschlichkeit eines Problems zu demonstrieren und die Beliebigkeit und Ungerechtigkeit von Normen und zum Teil auch Gesetzen. Diese Beliebigkeit kann asozial machen. Für das Methodische der Sozialarbeit stellt sich das Problem anders, etwa als Frage nach dem Verhältnis von Konflikt und Konfliktvermeidung mit dem Klienten, von Hinnahme und Widerspruch, von Bestätigung und Konfrontation. Der Mut zu beidem, manchmal in einem Zusammenhang, kann - Jesu Intentionen folgend - gleichermaßen Menschen zum Ansporn werden, nicht hinter ihren Möglichkeiten zurückzubleiben. Die Ausschließlichkeit einer der beiden Methoden verbietet sich.

b) Jesus befreit von verlorener Existenz auch, indem er reif macht für die Wahrheit. Er geht davon aus, daß eine Wahrheit offensichtlich erst dann wirken kann, wenn die Zeit und die Empfänger für sie reif sind.

Daraus erklärt sich sein gegenläufiges Verhalten, sein Drängen, aber auch seine Geduld mit Menschen. Er sieht, daß die Zeit wohl reif ist (Mark. 1,15), daß es sogar höchste Zeit ist für

Veränderungen, daß auch schon viele Menschen auf dem Wege sind (Matth. 19,16 ff), daß sie ihm grundsätzlich folgen möchten, aber nicht oder noch nicht können; daß die Hand an den Pflug gelegt ist, aber wieder zurückgezogen wird (Luk. 9,62).

Jesus überfordert dennoch nicht. Er billigt selbst seinen Jüngern ein gewisses Quantum an Trägheit, Mißverstehen, Müdigkeit und Feigheit zu (Matth. 26,41). Er tadelt dies, ohne deswegen den Menschen abzulehnen. Auch wenn es um das Wichtigste geht, um Kopf und Kragen – auch um seinen eigenen Kopf -, ist die Liebe zu den Menschen immer noch größer als jede religiöse Forderung. Die Geduld ist groß, ebenso wie die Freiheit, die dem Menschen gelassen wird. Im Raum dieser Freiheit gibt es auch ein Scheitern der Versuche und des Drängens wie der Geduld Jesu (vergleiche Judas). Von der Sache her ist der drängende Appell ("Wenn ihr doch endlich erkennen wolltet..." an vielen Stellen) begründet, vom Menschen und seiner Art her die Anerkennung eingeschränkter Erwartungen ("Der Geist ist willig, aber das Fleisch ...").

Soziale Hilfe für Menschen spielt sich in diesem Spannungsverhältnis von Drängen und Geduld ab. Vom Sozialarbeiter sind Zugeständnisse an den Faktor Zeit gefordert. Auch die Geduld, auf den Kairos, dem qualitativ gefüllten, die Lösung bringenden Zeitpunkt zu warten. Umgekehrt sollte - trotz der Bereitschaft, viel Zeit zu investieren - kein Erwartungstotalitarismus bestehen. Soziale Arbeit muß auch scheitern können, ohne daß dadurch die Sozialarbeit als solche, der Sozialarbeiter oder der Klient grundsätzlich in Frage gestellt werden.

Wiederum umgekehrt: Gerade durch die theologische Qualifikation des Zeitfaktors ("Meine Zeit steht in deinen Händen...") liegt auch im Scheitern von Versuchen immer noch Hoffnung. Gelingen wie Mißlingen sozialer Arbeit geschieht auf Hoffnung.

c) Schließlich erfährt Jesus immer wieder, daß das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit größer ist als das nach Freiheit. Er findet die Menschen vor in einem Netz religiöser, sozialer und materieller Sicherungen. Aber er sieht die Menschen zugleich in diesem Netz gefangen! Daß dem Petrus, als er sich auf Jesu Wort einläßt, das Netz reißt, sein Handwerkszeug also, von dem er lebt, ist ein sprechendes Gleichnis (Luk. 5,6).

Jesus zeigt den Menschen, daß das, was sie vermeintlich schützt und sichert, sie in Wahrheit

beengen, blockieren kann. Kann, nicht muß. Es kommt auf die Souveränität, auf die Freiheit des Umgangs damit an. Deshalb geht er selber mit religiösen, sozialen und materiellen Sicherungen frei um, um diese Freiheit als möglich zu demonstrieren:

> Souverän begegnet er dem religiösen Sicherheitsfaktor Gesetz und erklärt zum Beispiel sich selbst, den Menschen, zum Herrn des Sabbats (Luk. 6,5).

> Bei aller Wertschätzung der Familie: Wenn dieses Stück sozialer Sicherung nur mehr Einschränkung und Vereinnahmung, also Unfreiheit, bedeutet, setzt Jesus das Recht auf "Wahlverwandtschaften" dagegen (Jesu eigentliche Familie sind die, die Gottes Willen tun, vergleiche Matth. 12,46 ff.).

> Im Blick auf die materiellen Sicherheiten weiß Jesus, daß es keinen "toten" Besitz gibt. Jeder Gegenstand, den wir besitzen, macht Ansprüche geltend (Matth. 6,19 ff.). Je mehr einer besitzt, desto unfreier kann er sein; denn nicht der Besitz dient dem Menschen, sondern Menschen dem Besitz, können regelrecht vom Besitzenwollen "besessen" sein. Insofern können materielle Sicherungen zum Gegenspieler Gottes werden (Matth. 6,24), der das Herz des Menschen ganz beansprucht.

Freiheit von all dem bedeutet Freisein von Sorge (Matth. 13,22), bedeutet nicht Askese, nicht Weltverzicht; Jesus ist kein Asket (Matth. 11,19). Jesus fordert nicht zum Weltverzicht,

zur "Entweltlichung" auf, sondern will die Menschen frei sehen von einschränkenden, beschädigenden Bindungen und Sicherungsversuchen.

Jesus löst das Netz scheinbarer Sicherungen vor allem als deswegen auf, weil er Menschen von ihrer Entscheidungsschwäche befreien möchte (Luk. 14,15 ff.). Und für die Entscheidung zu helfen oder sich helfen zu lassen, für die Entscheidung für grundlegende Veränderungen mit mir und andern gelten - laut Jesus - dieselben Regeln wie etwa bei der Planung eines großen Bauvorhabens: Man muß sich über die Risiken, über die Opfer, über die Höhe der Investitionen, über den nötigen Aufwand an Kraft und Willensstärke im klaren sein (Luk. 14,28 ff.). Es geht nicht, daß man an Gott und seiner veränderten Wirklichkeit partizipieren möchte, aber sonst alles beim alten beläßt und die lieb gewordenen Abhängigkeiten kultiviert.

Soziale Arbeit geschieht als offener, dialektischer Prozeß: in Institutionen, aber letztlich frei von ihnen. Sozialarbeiter der Kirche sind Angestellte, zur Hilfe Freigelassene durch Gott. Gebunden an Menschen und deren anthropologische Vorgaben und zugleich frei zu Spontaneität und Kreativität. Gebunden an Kriterien sachqualifizierten Arbeitens, an Methoden, kontrollierte und unkontrollierbare Prozesse, und zugleich frei von methodischem Perfektionismus und seinem Zwang, befreit zur Methodensouveränität: Wenn das Handwerkszeug zerreißt, bedeutet das nicht Scheitern der Hilfe, sondern kann neue Hilfperspektiven erschließen. Soziale Arbeit lebt mit dem Risiko, ohne chaotisch zu sein: Der Sozialarbeiter selbst muß sich von den Zwängen lösen, die ihn zum unbedingten Erfolg verurteilen, die ihn und den Klienten unter Leistungsdruck stellen. Zugleich kann er nicht ziel- und absichtslos arbeiten. Die Spiritualität der Sozialarbeiter kann in ihrer Bindung und in ihrem Maß von Freiheit liegen; beides hat seine besondere Würde. Der vom Sozialarbeiter grundsätzlich geforderte Realismus (vergleiche Jesu Worte über die Planung bedeutsamer Vorhaben Luk. 4,28 f.) läßt die dialektische Spannung zwischen Freiheit und Bindung als seinen eigentlichen Status erscheinen, Ermächtigung und Selbstbescheidung. Beides bewahrt vor blindem Eifern wie vor Verzweiflung. Daß auf dem Aushalten dieser Dialektik Gottes Verheißung liegt, sei der Vollständigkeit halber angemerkt. Gott segnet Menschen, nicht Institutionen mit ihrem Bindenden, nicht Ideologien mit ihrem Freiheitstraum.

OFFENE SOZIALARBEIT DER DIAKONIE UNTER DEN BEDINGUNGEN EINES RAHMENKONZEPTS UND UNTER DEN ASPEKTEN DER KIRCHE JESU CHRISTI (1987)

Einleitung

Anfang der 70er Jahre entstand das Rahmenkonzept des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau. Es beschreibt einige Bedingungen sozialer Arbeit im Diakonischen Werk, wobei sich Elemente der Bestandsaufnahme mit konzeptionellen Elementen verbinden. Das Rahmenkonzept trägt bereits der Tatsache Rechnung, daß seit Mitte der 60er Jahre Konzepte ambulanter Hilfen allgemein durchsetzungsfähig wurden, nachdem zuvor lediglich die konfessionellen Verbände mit ihren Gemeindeschwestern den Modellfall für ambulante Arbeit gebildet hatten.

Es ist sicher kein Zufall, daß die Entstehung des Rahmenkonzepts mit dem anfangs der 70er Jahre einsetzenden Boom offener Hilfen zusammenfällt. In den vergangenen Jahren haben sich die individuellen, wirtschaftlichen und sozialen Voraussetzungen für offene Sozialarbeit wiederum entscheidend verändert; Gründe sind vermindertes Wirtschaftswachstum, die Höhe der Arbeitslosenzahl, der gedrosselte Anstieg der Staatsausgaben, erhebliche Veränderungen in der Bevölkerungsstruktur (Geburtenrückgänge, Anstieg des Anteils der über 65jährigen), Ansätze der Umverteilung privater Einkommen zu Lasten sozial Schwächerer sowie Ansätze zu einem sog. Wertewandel, d.h., soziologisch konstatierbare Einstellungsveränderungen größeren Ausmaßes im Bereich grundlegender Wertvorstellungen.

Diese Entwicklungen haben Veränderungen in Sozialpolitik und Sozialarbeit nach sich gezogen. Für die Sozialarbeit bedeuten diese Veränderungen, daß sie z.B. zu beachten hat, daß sich objektive und subjektive Bedarfslagen ändern, daß Auswirkungen auf Bedarf und Nachfrage sozialer Dienste unausweichlich sind, daß daher Veränderungen im gegenwärtigen Dienstspektrum unvermeidbar werden.

Seit den 70er Jahren hatte die Sozialarbeit, auch die der Diakonie, einige charakteristische Entwicklungen vollzogen:

- > Die Abhängigkeit von staatlicher Politik und Verwaltung nahm ständig zu.
- > Die Unterschiede zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege wurden zunehmend eingeebnet.
- > Die Unterschiede zwischen den Diensten und Einrichtungen der freien Verbände untereinander wurden zunehmend eingeebnet.

Diese Veränderungen waren z.B. verursacht durch das wachsende Ersetzen spezieller christlicher Wertorientierung durch allgemein-professionelle Standards und durch die Angleichung der Mitarbeiterschaften bei den Verbänden sowohl hinsichtlich der Motivation als auch bei der Rekrutierung.

Alle Verbände haben daraus resultierende Profil- und Legitimationsprobleme. Die neuere Fachliteratur (z.B. R.Bauer/H.Dießenbacher, Organisierte Nächstenliebe - Wohlfahrtsverbände und Selbsthilfe in der Krise des Sozialstaats, Opladen 1984) zeigt das ganze Ausmaß der Legitimationsprobleme auf. So hat offenbar statt: eine deutliche Abnahme von gesellschaftlicher Akzeptanz privater, aber öffentlich finanzierter Sozialeinrichtungen und -aktivitäten; ferner: eine Abnahme der sachlichen Legitimation, denn Verbände - wie auch das Diakonische Werk - werden offenbar immer weniger als Garanten gerade derjenigen Legitimationsnormen gesehen, auf die sich berufen, die ihre Existenz begründen (so z.B. der im Subsidiaritätsgedanken angesiedelten Normen

Absicherung des Initiativrechts sozial engagierter Bürger, Person- und Gemeindenähe usw.).

Insgesamt hat auch die Sozialarbeit der Diakonie ebensolche Legitimationsprobleme, die mitbedacht und mitbearbeitet werden müssen, wenn über eventuelle Neuaufgaben diakonischer Sozialarbeit gearbeitet wird.

In Kreisbewegungen auf mehreren Argumentationsebenen will ich mich nun der mir gestellten Problematik nähern. Die Reihenfolge der Argumentationsebenen sagt nichts aus über Prioritäten, vielmehr sollen die verschiedenen Ebenen als gegenseitig bedingt, zumindest beeinflußt, gesehen werden. Es ist ein systemischer Ansatz, bei dem die Wiederholung eines Gedanken unter dem Aspekt anderer Argumentationsebenen geschehen kann.

Ich möchte das Problem angehen

1. auf der theologischen Ebene,
2. angesichts der sozialpolitischen Rahmenbedingungen der Gegenwart,
3. angesichts der Entwicklungen innerhalb der Sozialarbeit,
4. im Zusammenhang mit der Sozialempirie und -prognostik.

I. Das Problem der theologischen Einordnung

Auch noch so sachgerechte Definition dessen, was Sozialarbeit ist bzw. sein soll, hat die grundsätzliche theologische Verlegenheit nicht beseitigen können, daß alle soziale Arbeit, die nicht von der Gemeinde ausgeht und ihrer geistlich begründeten Existenz dient, nur eine abgeleitete, eine sekundäre Theorie von Diakonie sein kann. Der theologische Grundbestand ist unabweisbar, daß im Neuen Testament die Erfahrung von Diakonie der Begründung der Lebensform "christliche Gemeinde" dient.

Solange wir beanspruchen, Diakonie zu betreiben, werden wir uns an diesem Anspruch messen lassen müssen. Hießen wir "Hilfswerk" oder "Sozialwerk" der Kirche o.ä., könnten wir diesen Anspruch leichter umgehen. So aber bleiben viele Aporien, weil wir etwas, das in seiner theoretischen und gesellschaftlichen Begründung zunächst nichts mit expliziter Diakonie zu tun hat, nämlich verschiedene angewandte Sozialwissenschaften, als Diakonie ausweisen, deklarieren müssen.

Es gibt einzelne Berührungspunkte zwischen Gemeindeftheologie und Sozialarbeitstheorie, kompatible Strukturen. Ich habe mich in den letzten Jahren bemüht in Form wissenschaftlicher theologischer Arbeit, diese Punkte zu benennen. Das war schon vergleichsweise viel, aber meine Kritiker haben natürlich recht, wenn sie darauf hinweisen, daß mit einzelnen kompatiblen Strukturen die generellen Probleme noch längst nicht gelöst sind. Es gibt Aporien, die m.E. beachtet werden müssen, wenn aus aktuellen Gründen über neue Formen, Aufgaben, Inhalte gesprochen wird, damit die Annäherungswerte zwischen Sozialarbeit und diakonischem Anspruch größer werden (es sei denn, wir verständigten uns darauf, daß das nicht nötig sei: was die Profil- und Legitimationsproblematik freilich außeracht ließe).

Ohne so weit gehen zu wollen wie N. Luhmann, der regelrecht die Identität der Religion gefährdet sieht durch die organisierte Diakonie (weil in solchen Organisationsprozessen die Fremdbestimmungen überwiegen und weil die Grundintentionen der Diakonie Jesu, z.B. die Bevollmächtigung der Gemeinde zur Diakonie, im Widerspruch stehen zu Grundprinzipien der organisierten Gesellschaft mit der für sie typischen Delegation von Aufgaben an bestimmte Systeme), meine ich doch einige bislang von offener Sozialarbeit nicht wahrgenommene Anforderungen an diakonisches Handeln nennen zu müssen.

Aus theologischer Sicht können T r ä g e r von Diakonie eigentlich nur christlich motivierte Handlungsgemeinschaften mit sozial verbindlicher Selbstverpflichtung gegenüber einer konkret umrissenen Handlungssituation sein. Auf unsere gesellschaftlichen Verhältnisse projiziert, heißt das: Im Grunde müßte ein tragfähiger, auch rechtlich tragfähiger, Rahmen für eine bislang nicht vorhandene Zwischenebene geschaffen werden, wo, den biblischen Intentionen folgend, größtmögliche Unabhängigkeit mit größtmöglicher Sozialeinbindung in die christliche Gemeinde vereinbar werden.

Das beträfe die Handlungsform. Die inhaltliche Akzentuierung beträfe - neben der gemeindlichen Organisation helfender Dienste - vor allem die Aufgaben,

- die s o z i a l e W a h r n e h m u n g (Menschen sollen wollen, daß Menschen geholfen wird, sollen auch an sich neue Möglichkeiten und Gaben wahrnehmen und so fähig werden, anderen zu dienen),

- die s o z i a l e K o m m u n i k a t i o n (von sozialer Kommunikation Abgeschnittene sollen "ins Gespräch" gebracht werden - was ein unabdingbarer Teil des therapeutischen Prozesses ist; Kirche, Gemeinde, Diakonie sollen als Orte sozialer Kommunikation ausgewiesen und auf diesem Anspruch behaftet werden)

- und die spezifisch r e l i g i ö s e K o m m u n i k a t i o n (Diakonie muß sinnhaft begründet sein, muß im Rahmen eines christlichen Sinnzusammenhangs plausibel sein und zur Gemeindewerdung beitragen)

zu verändern. Das sind die vorrangigen Kennzeichen von Diakonie.

2. Gegenwärtige Sozialarbeit im sozialpolitischen Bedingungsrahmen

In dieser Zeit der Entstehung neuer peripherer Gruppen kommt es zu wachsender Peripherisierung auch der Sozialarbeit: Die Entwicklungen in der gegenwärtigen Sozialarbeit spiegeln im Grunde die Entwicklungen auf den Arbeitsmärkten, den sozialen und den andern.

Sozialarbeit organisierende Stellen entwickeln sich in dieser Situation in der Art eines Schalenmodells. Um einen unveränderten stabilen Kern sozialer Arbeitsfelder herum legen sich Schalen aus mehr oder weniger instabiler Sozialarbeit, praktiziert von existentiell nicht abgesicherten Sozialarbeitern, für und mit instabilen Gruppen und einzelnen.

Dieses Schalenmodell folgt auch der gegenwärtigen politischen Logik, die großteils weniger eine Angebots- als vielmehr eine Verführungslogik ist, spekulierend auf die bekannte Quantifizierungsanfälligkeit der großen Verbände. Dieses Modell täuscht in gewisser Weise Hilfe oft nur vor. Es verändert sich nicht wirklich allzu viel, vor allem auch nicht an der vielleicht überholten Arbeitsstruktur, die oftmals im Kern vorherrscht. Sinnvoller wäre es gewiß, die vorhandenen, sicheren Sozialarbeiterstellen mit diesen neuen wichtigen Aufgaben zu befassen und die alten, stabilen Aufgaben mit ABM-Kräften, die der Stabilisierung bedürfen, zu besetzen.

Um im Bild zu bleiben: Ein Solidaritätspflänzchen wäre es nur, wenn der Kern variabler gemacht würde und die Schalen stabiler. Längst fragt die kritische Literatur - wie ich meine: mit einem gewissen Recht -, ob Aufgabengebiete wie das Vormundschafts- und Pflugschaftswesen, die Adoptionsvermittlung, freiwillige Erziehungshilfe und Fürsorgeerziehung, sozialpädagogische Familienhilfe, Zivildienst, insbesondere Verwaltungsaufgaben,

Hilfen nach 72 BSHG,
Erholungshilfen usw.

wirklich noch Kernaufgaben des Diakonischen Werkes in einer Zeit so viel brisanterer Aufgaben sein können. Nicht nur die Herausforderungen der Situation, auch die theologische Analyse würde eine andere Kernstruktur nahe legen.

Die Situation ist ausgesprochen diffus und deswegen riskant. Viele Initiativen streben gerade von den großen Verbänden weg (vielleicht kommen sie einmal wieder zusammen in einem Alternativen Wohlfahrtsverband; alle Verbandszusammenschlüsse haben einmal mit Mitgliedern begonnen, die in großer Freiheit angefangen hatten). Im innerkirchlichen Raum wächst die Neigung zur Initiierung sog. Sozialdiakonischer Dienste ohne Einbindung ins Diakonische Werk. Andere Initiativen und Einrichtungen drängen in die großen Verbände oder regionalen Gliederungen, teils mit, teils aber auch ohne Begeisterung und eigentliche Überzeugung: viele, das zeigt die Frequentierung der Angebote, sind weder an wirklicher Fachberatung noch an tatsächlicher politischer Vertretung noch an Kooperation im Verband interessiert, sondern am Zugang zu Finanzquellen.

Der soziale Markt wird zunehmend pluralistischer und enger zugleich. Insofern muß vor pragmatischen Entscheidungen darüber, ob neue Initiativen draußenvor gelassen werden sollten oder hereingezogen werden sollten, eine ganz entscheidende Grundfrage geklärt werden: Will man die mit Sicherheit anstehenden Verteilungskämpfe lieber unterm eigenen Dach oder lieber vor der eigenen Tür haben? Es gibt gute Argumente für beides. Ganz abgesehen davon, wie man sich die Integration vorstellen könnte (es gibt auch dafür unterschiedlich mögliche Modelle), muß soviel klar sein: es ginge ohne Umschichtungen, auch aus dem Bereich der Betriebs- und Investitionsmittel (weg von Institutionen hin zu Initiativen) kaum ab. Aber auch über die Aufgabe traditioneller Arbeitsfelder der diakonischen "Außenstellen" (= Dekanatsstellen, Kreisstellen, Bezirksstellen der Diakonie u.ä.) müßte nachgedacht werden.

Die Übernahme von Trägerschaften oder der Einstieg als einfacher Funktionsträger oder die Übernahme der Verbandsvertretung für kleine Vereine: Das wird künftig kein einfacher Rechtsakt mehr sein können, sondern setzt penibelste Prüfung inhaltlicher, struktureller, finanzieller und besonders auch methodischer Fragen voraus.

Verschärft wird die Situation durch die vergleichsweise neue soziale Konkurrenzsituation, besonders im Blick auf kommerzielle Anbieter. Hier ist die Tendenz erkennbar: Diese Anbieter übernehmen gerne etwas, das kostendeckend zu bewältigen ist, wo die Finanzierungsmodalitäten klar und verlässlich geregelt sind. Es gibt einen deutlichen Trend zur selektiven Vorgehensweise. Dadurch werden all jene Dienstleistungen der Verbände gefährdet, die bislang nur deshalb angeboten werden konnten, weil durch Mischfinanzierung und unter Einbeziehung von ertragreicheren Diensten Ausgleichsmöglichkeiten vorhanden waren. Auch so gesehen, wird die Bedeutung des Ausgleichs- und Verschiebungsfaktors künftig wachsen - mit Konsequenzen gewiß auch für die Dekanatsstellen u.ä.

In Expertendiskussionen (z.B. beim Deutschen Fürsorgetag) wurde die Gefahr artikuliert, daß den etablierten Verbänden zunehmend jene Dienste verbleiben und zugeschanzt werden, die defizitär oder sehr verwaltungsaufwendig sind - oder halt einfach instabil, s.o.: Schalenmodell.

3. Offene Sozialarbeit der Diakonie im Zusammenhang mit allgemeinen Entwicklungen der Sozialarbeit

Einige neuere Tendenzen der Diskussionen an Fachhochschulen für Sozialwesen und in der einschlägigen Literatur sind von erheblichem Belang für die offene Sozialarbeit in Dekanatsstellen, Kreis-, Bezirksstellen u.ä. der Diakonie.

Auf der klassischen Handlungsebene der Sozialarbeit, der Sozialtherapie, gehen die Entwicklungen mit Sicherheit in Richtung systemischer Ansätze anstelle des Arbeitens mit isolierten Individuen und Kleingruppen. Vorausgehen müssen Innovationen, exakte Arbeitsfeldanalysen, ohne die jegliche Metatheorie von Sozialarbeit eigentlich schon immer unsinnig war: diese Arbeitsfeldanalysen beschreiben alle an der Umsetzung von sozialer Therapie beteiligten Gruppen. In der traditionellen Sozialarbeiterausbildung kam z.T. schon sog. Intergruppenarbeit vor, die als Vorläufer systemischer Ansätze anzusehen ist.

Neu am systemischen Ansatz wäre unter anderem, daß auch die rationale Planung von Investitionen oder Sozialarbeitskosten einbezogen ist, so etwas wie eine Cost-Benefit-Analysis für die eigene Dekanatsstelle o.ä., für die regionale Diakonie, für den Gesamtverband; oder auch das Problem der Verteilung sozialer Arbeit in der Region unter Einbeziehung aller dem Fachverband angeschlossener Einrichtungen. Nicht nur über neue Kooperationsmodelle wird nachgedacht werden müssen, über die viel berufenen Verbundmodelle, sondern zugleich damit über Risikoverlagerungen, Kostenanteilverschiebungen.

Da es in einer systemischen Neuorganisation sozialer Arbeit erhebliche Härten geben wird, muß die soziale Arbeitsfeldanalyse von größter Plausibilität und Genauigkeit sein.

Bis heute ist nicht generell geklärt, welche Organisationsform für Sozialarbeit optimal ist. Die reflektierende Selbstanalyse müßte sich zu Organisationsformen auswachsen: die seitherige grundsätzliche Gleichheit der Dekanatsstellen-Strukturen war m.E. schon illusionär. Ich meine, es dürfte künftig keinen Zwang zu einer bestimmten Form mehr geben. Wenn die Prognos-Studie recht hat, wären Zukunftsanforderungen und öffentlichen Erwartungshaltungen am besten entsprechend die den autonomen Projektssystemen ähnelnden, gefördert durch öffentliche wie private Mittel und unter öffentlich-rechtlicher Aufsicht - im diakonischen Raum entsprechend modifiziert.

Die wissenschaftliche Erforschung bisheriger Dekanatsstellen-Arbeit und die daraus abgeleiteten Konsequenzen für künftige Formen und Inhalte gehören für mich zu den dringlichsten Aufgaben, die in der Diakonie anstehen.

Ein neues Beschäftigen mit Fragen wertorientierter Sozialarbeit hat unter den Koryphäen eingesetzt. An dieser Diskussion müßte sich die Diakonie beteiligen. Die bisherigen Beiträge sind ermutigend; vielleicht ist tatsächlich in absehbarer Zeit eine brauchbare Theorie evangelischer offener Sozialarbeit zur Hand - ohne diese Profilierung müßten wir weitere Einebnungsprozesse erleiden und, damit verbunden, weitere Bedeutungsverluste. Die aktuelle Diskussion um eine zeitgemäße Verantwortungsethik spielt herein.

4. Konsequenzen aus Prognos-Studie und kirchensoziologischen Erhebungen

Die neueren kirchensoziologischen Erhebungen geben speziell für die Dekanatsstellen-Arbeit nicht so viel her, wie zu hoffen gewesen wäre. Um die Ergebnisse auf einen kurzen Nenner zu bringen: Die Diakonie, durch die sich Kirche gesellschaftlich legitimiert, besteht nur zu einem kleinen Teil aus der in Dekanatsstellen u.ä. geleisteten Arbeit. Das bedarf vielleicht der Erläuterung:

Aus der Dahm-Analyse der Kirchenmitgliederschaftsmotivation Diakonie (in: J. Matthes, Erneuerung der Kirche, 1975) geht hervor, daß sie sich auf drei Ebenen darstellt, wobei z.T. einander widerstrebende Identifikationen zu beobachten sind: Bei drei je etwa gleich großen Gruppen ist für die erste die Identifikation mit dem kirchlichen Krankenhaus- und Sozialwesen (Bethel!) ausschlaggebend; für eine zweite die Identifikation fast ausschließlich mit "Brot für die Welt" und vergleichbaren kirchlichen Aktivitäten; eine dritte Gruppe sieht aus politischen Gründen gerade derlei skeptisch, identifiziert sich aber mit örtlich-parochialen Einrichtungen, vorrangig mit dem Kindergarten und der Krankenpflegestation. Auch zwei Beratungsfelder werden genannt: die Betreuung von Straffälligen und Rauschgiftsüchtigen.

Die Analyse von K.-W. Dahm läßt zudem eine Schlußfolgerung zu, die das Problem der unterschiedlichen Organisationsformen der Dekanatsstellen und des Pfarramts betrifft. Demnach ist die parzellierte Art, wie in Dekanatsstellen soziale Probleme bearbeitet werden - was sich dann in den Arbeitsstrukturen niederschlägt - , konträr zum Bearbeitungsmodell in der Kirchengemeinde sonst. Die meisten Kirchenmitglieder haben nachweisbare Bedürfnisse "nach Institutionen und Personen, die die Einheit der Lebenswirklichkeit in Tendenzen oder wenigstens in Resten repräsentieren" (Dahm). Was bei der Kirche gesucht wird, ist offenbar eine Bearbeitung von Lebenswirklichkeit nicht durch unzusammenhängende Agenturen. Von daher wäre zu überlegen, ob nicht auch die neuen sozialwissenschaftlichen Diskussionen über ganzheitliche Arbeitsansätze in der offenen Sozialarbeit aufgenommen werden müßten.

Die Tendenzen der Prognos-Studie sind einfach nachvollziehbar und sicher von Bedeutung für unsere Überlegungen. Auf einen kurzen Nenner gebracht, artikuliert die Studie erhebliche Umstrukturierungserfordernisse und gibt die Richtung an, in die diese Reformen gehen müßten: in Richtung integrierter Modelle, in Richtung Integration stationärer und ambulanter Hilfen.

Zum Beweisgang im einzelnen. Die Studie prognostiziert: "Einerseits werden bisherige Felder an Bedeutung verlieren, andererseits gibt es gewichtige, die nur 'unzureichend' versorgt sind" (S. 88). D.h. unter anderem: Nicht nur wünschenswerte Zuwächse müssen benannt werden, sondern auch das Aufgebbare, da es künftig nur Verlagerungen ohne Expansion geben kann.

Die Studie sieht die Gefahr der wirtschaftlichen Präferenz für die ambulanten Hilfen, die Gefahr nämlich, "daß das zwar im ersten Moment billigere ambulante Angebot nur punktuell wirkt, aber weder mittelfristig noch langfristig zur allgemeinen Kostensenkung, eher durch Addition der Angebote zur allgemeinen Kostensteigerung beiträgt. Um dies zu vermeiden, bedarf es unter Planungsgesichtspunkten der Überlegung, welche (abzubauenen) Teilbereiche aus der stationären Versorgung durch (aufzubauenen) Teilbereiche im ambulanten Bereich ersetzbar sind und welche nicht, und wie es mit der Wirksamkeit - zumindest in Annäherung - beschaffen ist." Regionale Umstrukturierungen sozialer Arbeitsplätze, wirtschaftliche Umschichtungen u.ä. sind gemeint. Zugleich wird vor einem Additionseffekt gewarnt, der den ambulanten Ansatz recht bald ad absurdum führen würde. Überhaupt warnt die Studie vor quantifizierendem Selbstverständnis sozialer Einsatzstellen. Es mag diesbezüglich noch Nachtrabgefechte geben, aber deren Zeit ist im Grunde abgelaufen. Es geht primär um Qualifizierung.

Das Stichwort "Integration" bedeutet auch: bessere Integration der ambulanten Hilfen untereinander, meint den Aufbau gemeindenaher Netze und vor allem "Einbeziehung des sozialen Engagements der Bürger und damit auch einer vernünftigen Einbindung der Selbsthilfebewegung. Ohne eine solche Einbeziehung sind die sozialen Aufgaben der Zukunft nicht zu bewältigen" (S. 90).

Wenn die Verfasser der Studie im Recht sind, erwartet die Bevölkerung von der freien Wohlfahrtspflege künftig nicht so sehr direkte Therapie, sondern vielmehr Hilfe zur Selbsthilfe, Abbau von Diskriminierungen und Hilfen zu Identitätsbildung - was eigentlich den theologischen Forderungen an Diakonie relativ nahe kommt.

Für die Verfasser der Studie ist diese Entwicklung im konstatierbaren Wertewandel begründet, der den zunehmenden Abschied von Mittelschicht-Definitionen für soziale Prozesse bedeutet, auch vom Quantifizierungsdenken, vom Wachstums-, Erfolgs-, Konsumdenken usw.

Dieser Wandel wird auch von der kirchensoziologischen Studie bestätigt, die eine Verschiebung zu Fragen der Gesellschaftsdiakonie hin aufweist. Konsequenz zu Ende gedacht, müßte dies den Abschied von ordnungspolitischen Zielvorgaben, die es in der Dekanatsstellen-Arbeit auch gibt, bedeuten (in der Jugendhilfe, Gefährdetenhilfe, Familien- und Erziehungsberatung usw.).

Die Frage nach neuer wertorientierter Sozialarbeit wird sich nicht nur kirchlichen Sozialarbeitern stellen. Die Frage wird von den Abnehmern und den Finanziers sozialer Arbeit aufgenötigt.

Schluß

Die Konsequenzen aus all dem: Einige Innovationen dulden kaum mehr Aufschub, z.B. die Arbeit an erheblich mehr Profilierung, verbunden mit wertorientierter Konzeptionierung, erheblich mehr Öffentlichkeitswirksamkeit; hier sind ganz neuartige Anstrengungen nötig; dringliche Überprüfungen im Blick auf organisatorische Effektivierungen, systemische, integrierte Planung, stärkere Betonung der Selbständigkeit gegenüber dem Staat, Überlegungen zu Neuordnungen im Finanzbereich.

GESPRÄCHE, DIE HEILEN WOLLEN

Die Beratungsarbeit des Diakonischen Werkes

(1987)

Die soziale Ausweitung des Krankheitsbegriffs

Dietrich von Oppen spricht von der "Krankheit der nicht gelungenen Sozialisation" (13, S.15) und meint damit "Leiden von Menschen, die für sich und ihre Beziehungen keine Form gefunden und in ihrem Leben den Sinn verloren haben. Im Grunde handelt es sich um Gefährdung oder Zerrüttung des ganzen Menschen. Die Persönlichkeit ist defekt, die Beziehungen von Mensch zu Mensch krank, das Verhältnis zur Wirklichkeit überhaupt ist gestört, die kritischen Lebenssituationen, die niemandem erspart bleiben, werden nicht bewältigt. Die Frage ist der ungelöste innere oder äußere Konflikt, die Flucht in die Krankheit, die Droge, den Alkohol, in das ruhelose Wandern oder in den Freitod" (13, S. 16f.).

Die "Krankheit der nicht gelungenen Sozialisation" wird diagnostiziert - außer bei Drogen- und Alkoholsüchtigen, Nichtseßhaften und Suizidanten - bei (öfter rückfälligen) Straftätern; bei Menschen mit psychischen Störungen, die von der "einfachen Verhaltensauffälligkeit über kompliziertere Verhaltensstörungen und Verwahrlosung bis zur Neurose oder Psychose reichen; bei Menschen mit psychosomatischen Erkrankungen mit immer unklarerer Krankheitsbildern; bei Menschen, die unfähig sind, Ehekrisen, Scheidungen, Schwangerschaftskonflikte, Sexualprobleme oder alltägliche Erziehungsschwierigkeiten zu bewältigen; bei Männern, die ihre Frauen mißhandeln; bei Männern und Frauen, die ihre Kinder mißhandeln; bei Menschen, die daran zu zerbrechen drohen, daß sie mit der Pflege eines alten Menschen oder mit der Betreuung eines behinderten Angehörigen überfordert sind; bei Menschen, die mit eigener Behinderung oder mit dem eigenen Altern nicht fertig werden.

Damit ist die sehr differenzierte Klientel für heutige Beratungsarbeit umrissen. Neben der sog. Allgemeinen Lebensberatung hat sich die Beratung dementsprechend ausdifferenziert in Spezialdisziplinen (Schwangerschaftskonfliktberatung, Suchtkrankenberatung, Ehe-, Familien- und Erziehungsberatung, Straffälligen- und Straftatlassenenberatung u.v.a.).

Angesichts des Massenanstiegs Sozialkranker - 1982 waren rund 100.000 minderjährige Kinder von der Scheidung ihrer Eltern betroffen, und viele sind daran zerbrochen; im gleichen Jahr nahmen sich über 13.000 Menschen das Leben (darunter 1.500 Kinder und Jugendliche), wurden 120.000 Kinder und Jugendliche wegen eines kriminellen Delikts (ohne Verkehrsdelikte) verurteilt, waren 2,5 Millionen Bundesdeutsche als alkohol-, medikamenten- oder drogenabhängig eingestuft (8, S. 256) u.a.m. - bietet sich Beratung als teils eher psychoanalytisch, teils eher kommunikationspsychologisch orientierte Form der Lebenshilfe an, oft an den institutionellen Nahtstellen zwischen den sozialen Systemen (zwischen ärztlichen und psychotherapeutischen Praxen, psychiatrischen Einrichtungen, Kindergärten, Schulen, Sozialstationen, Ämtern, Gerichten usw.). Daher sind Analogien zu anderen Systemen in verschiedenen Beratungsansätzen zu finden, etwa auch zum Medizinsystem: Manche Formen von Beratung vollziehen sich in dem in der Medizin üblichen Dreierschritt Anamnese, (psychologische) Diagnostik und Einleitung therapeutischer Maßnahmen (8, S.256 f.).

Professionelle Beratungsarbeit soll sich von bloßer Information wie von großer Psychotherapie unterscheiden (9). Die Vorläufer-Einrichtungen heutiger Beratungsstellen, etwa die seit 1918 existierenden sog. Gemeindedienste der Inneren Mission, waren eher Auskunftsstellen, die Informationen über Gesetze und Verordnungen, über wirtschaftliche oder institutionelle Hilfemöglichkeiten, an Hilfebedürftige weitergaben.

Faktisch vollzieht sich Beratung heute als psychologische Arbeit, freiwillig von Menschen mit

Sozialisations- bzw. Beziehungsstörungen in Anspruch genommen; Ziel ist die Aufhebung dieser Störungen und die daraus resultierende Verbesserung der allgemeinen sozialen Kommunikation. Nach den einschlägigen Theorien von Beratung macht die Erreichung dieses Ziels erforderlich, dem Ratsuchenden Konflikte und Beziehungsstörungen durchsichtig zu machen, ihm Einsichten in die Konfliktursachen zu ermöglichen, ihn zu besserer Wahrnehmung eigener Fähigkeiten und Bedürfnisse zu bringen, bei ihm Ich-Stärke zu bewirken und mit ihm neue Interaktionsmuster einzuüben, die ihn befähigen, sowohl sein eigenes Verhalten besser zu kontrollieren als auch seine Beziehungen zu anderen Menschen neu zu gestalten. Diese Beratungsinhalte versuchen Berater/innen durch planvoll reflektierte Elemente des Beratungsprozesses umzusetzen: z.B. durch Erkenntnisarbeit (Interpretation von Konflikten und Wirkungen), Verstehensarbeit (Vertrautmachen des Klienten mit sich selbst), Konfrontationsarbeit (zur Verhinderung der Flucht des Klienten vor dem Erleben seiner Gegenwart) usw. (10).

Die klassische Beratungsform ist die Einzelberatung; die Paar-Beratung bearbeitet Probleme, die eine Partnerschaft in Frage stellen; die Familienberatung hat zwei unterschiedliche Stränge: zum einen erfolgt sie in einem institutionellen Rahmen außerhalb familiärer Strukturen, zum anderen in der und unter Einbeziehung der Wohn- und Umwelt der Familie (systemischer Ansatz); die Gruppenberatung faßt mehrere Klienten mit ähnlichen Problemen zusammen (z.B. in der Suchtberatung). Im Bereich der Fortbildung für sozialarbeiterische oder beraterische Mitarbeiter/innen findet nicht selten auch sog. Organisationsberatung statt, die auf strukturelle Veränderungen in den Arbeitsfeldern, in den helfenden Organisationen usw. abhebt. Die Spannweite der Ansätze reicht von individuellen über gruppenvermittelte bis hin zu strukturellen, ja "politischen" Hilfen (etwa im Zusammenhang mit Gemeinwesenarbeit).

Die problemgruppenbezogene Beratung (also für Nichtseßhafte, Straffällige, Suchtkranke u.v.a.) wurde überwiegend eine Domäne der an Fachhochschulen ausgebildeten Helferberufe (vor allem der Sozialarbeiter/innen); in den generativen und familienbezogenen Beratungsfeldern (Kinder- und Jugendberatung, Ehe-, Familien-, Erziehungsberatung usw.) sind überwiegend Dipl.-Psychologen/innen oder z.B. Pfarrer/innen mit psychologischer Zusatzausbildung tätig. Kommunen, Kreise, Bundesländer, staatliche Ämter, große gesellschaftliche Organisationen (so auch die Kirchen) und Verbände der freien Wohlfahrtspflege (so auch das Diakonische Werk) bieten Beratung an, um die grassierende "Krankheit der nicht gelingenden Sozialisation" einzudämmen. Daß hinter der Einrichtung vor allem der Erziehungsberatungsstellen ein politischer Druck stand, sollte nicht verschwiegen werden: Für die amerikanische Besatzungsmacht war Erziehungsberatungsarbeit Teil des Reeducation-Programms; die im Zuge dieses Programms installierten Aktivitäten (1952 rund hundert Erziehungsberatungsstellen) mußten später von Ländern und Kommunen übernommen und weitergeführt werden (8, S. 260).

Seitdem ist eine weitere Differenzierung im Beratungsbereich im Gange: Erziehungsberatung ist in staatlichen Richtlinien verankert, entspricht einem staatlich anerkannten Auftrag - und ist entsprechend gesichert. Ehe- und Familienberatung, die sich inhaltlich ständig mit Anliegen der Erziehungsberatung überschneidet, ist im allgemeinen Sache von kirchlichen und freien Trägern, die ständig mit Finanzierungsschwierigkeiten kämpfen müssen. Die im Gesamtfeld Beratung obwaltende Logik ist eine historisch und politisch, keine unbedingt sachlich begründete. Zur Zeit gibt es in der Bundesrepublik über 600 Erziehungsberatungsstellen und etwas mehr als 300 Eheberatungsstellen.

Kirche und Beratung

Etwa zeitgleich mit den rassehygienischen Beratungsstellen waren in Deutschland kirchliche Beratungsstellen entstanden (die erste 1927 in Groß-Berlin), die unter dem Nationalsozialismus ihre Arbeit wieder einstellen mußten, lediglich kirchenintern wirken

konnten (4, S. 5, 16 ff.). Immerhin konnte die kirchliche Beratung nach dem Kriege an Begonnenes anknüpfen. Die fünfziger Jahre wurden so zur ersten Blütezeit aufstrebender, speziell kirchlicher Lebensberatung. Ende der fünfziger Jahre gab es in fast allen evangelischen Landeskirchen Haupt- oder Zentralstellen, die die kirchliche Beratungsarbeit in ihren Kirchengebieten planvoll aufbauen und koordinieren konnten.

Die oben angedeutete Differenzierung von Klientel und Mitarbeiterstruktur kommt auch im kirchlichen Bereich zum Tragen: Ehe- und Familienberatung geschieht im allgemeinen in kirchlicher Trägerschaft; die Problemgruppenberatung ist dagegen in der Regel an den e.V. Diakonisches Werk delegiert. Es existieren auch kirchlich-diakonische und interkonfessionelle Mischträgerschaften (Caritas-Diakonie-Beratungsstellen).

Im Bereich der 17 evangelischen Landeskirchen existiert jeweils ein Diakonisches Werk, das - fast durchweg auf e.V.-Basis - einen Doppelstatus hat: Es ist ein Werk der Kirche (die jeweilige Landeskirche hat bestimmte Satzungsrechte in den Vereinsgremien; der e.V. Diakonisches Werk partizipiert an den grundgesetzlich verbürgten Sonderrechten der Kirchen, z.B. im Bereich des Arbeitsrechts) und zugleich ein Spitzenverband der freien Wohlfahrtspflege, der - vor allem seit dem Bundessozialhilfe- und dem Jugendwohlfahrtsgesetz von 1961 - Partner des Staates in bestimmten sozialen Handlungsfeldern ist (11), und zwar nach dem Grundsatz der Subsidiarität.

Dieses ursprünglich der katholischen Soziallehre entstammende Subsidiaritätsprinzip "regelt a) die Zuständigkeit für die Wahrnehmung von (sozialen) Aufgaben, und zwar so, daß jeweils die kleinere, personnähere Gruppierung den Vorrang hat: Die Familie soll dem einzelnen nicht abnehmen, was er als einzelner leisten kann; die Kommunalgemeinde soll den Familien nicht abnehmen, was Familien leisten können; das Land soll den Kommunen nicht abnehmen, was Kommunen leisten können..." Das Subsidiaritätsprinzip regelt " b) die Verpflichtung zur Hilfe, die größere Organisationen gegenüber kleineren haben. Der Staat muß nicht nur den Familien, Kommunen, Einzelpersonen, Kirchen usw. die Aufgaben belassen, die diese erfüllen können, er hat auch die Pflicht, diese instand zu setzen, daß sie diese Aufgaben wahrnehmen können..." (5).

In den drei Leistungsbereichen unseres bundesrepublikanischen Systems sozialer Sicherungen - Versorgung, (Sozial-)Versicherung und Fürsorge - ist die Diakonie im kleinsten, im Fürsorgebereich, tätig: und dort in der Jugend- und Sozialhilfe, in zwei gesundheitspflegerischen Feldern (Gemeindekrankenpflege und evangelisches Krankenhauswesen) und in Reha-Maßnahmen. In den Bereich Jugend- und Sozialhilfe gehören auch die Problemgruppen-Beratungsangebote. Hauptberuflich sind ca. 260.000 Mitarbeiter/innen in diakonischen Einrichtungen und Initiativen beschäftigt (die meisten von ihnen in den derzeit ca. 1.500 stationären, 350 halboffenen und ca. 2.000 offenen Altenhilfe-Einrichtungen; ca. 60.000 Mitarbeiter/innen sind in den evangelischen Krankenhäusern tätig). In der Statistik der Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland 1984/85 (7) werden 816 Hilfeinrichtungen "für Personen in besonderen sozialen Situationen" ausgewiesen. In dieser Zahl sind auch die über 500 Kreis-, Bezirks- oder Dekanatsstellen des Diakonischen Werkes eingeschlossen, die Beratung anbieten. Größere Stellen (z.B. mit 8 bis 10 Sozialarbeiter/innen besetzt) leisten das ganze Beratungsspektrum. Bei 1 bis 2 fachlichen Beratungsgesprächen pro Mitarbeiter/in pro Arbeitstag dürfte die Schätzung nicht unrealistisch sein, wonach im diakonischen Bereich jährlich weit über 1/2 Million Beratungen durchgeführt werden.

Spezifika

"Beratung hat - geschichtlich gesehen - auch Ursprünge in priesterlichen Funktionen: dem Exorzismus und der Kirchenzucht." Mit dieser These von R. Tschirch (12) wird ein m.E.

zutreffender Zusammenhang angesprochen; in einiger begrifflicher Zuspitzung könnte man von kirchlicher und diakonischer Beratung als von einer modernen Form religiöser Sozialhygiene sprechen, als von kirchlicher Regulierungshilfe für menschliches Zusammenleben.

Die 1981 veröffentlichten "Leitlinien zur psychologischen Beratung in der Kirche" sprechen diesen Zusammenhang nur sehr dezent an: Demnach geht es darum, "daß ein Ratsuchender in seinem Denken, Fühlen und Handeln von einengenden Zwängen freier wird, so daß er sich stärker als verantwortliches Subjekt des eigenen Handelns erlebt. Eine so gewonnene Eigenständigkeit bestärkt seine Integrations-, Beziehungs- und Bindungsfähigkeit und schließt auch den Gegenstand und die Beziehungen des religiösen Lebens mit ein" (4, S. 210 ff.).

In dieser Formulierung, in der - nach einer sozialwissenschaftlichen Begründung - auch noch "Religion" angehängt wird, zeigt sich paradigmatisch das Spezifikum, aber auch das Problem diakonischer Konzeptionalisierung: Diakonische Konzepte müssen doppelt plausibel sein, müssen sowohl theologisch als auch sozialwissenschaftlich begründet sein. Da der evangelischen Theologie das Überbau-Element des katholischen Wirklichkeitsverständnisses abgeht (nach katholischem Verständnis gibt es eine "Hinordnung der Natur auf ewiges Leben"; Gegebenheiten und Erkenntnisse der "Welt" können von daher einfacher sinnhaft in eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit integriert werden als im protestantischen Denken), tun sich evangelische Begründungen sozialer Arbeit, z.B. theologische Legitimationen sozialwissenschaftlicher Methoden, relativ schwer.

Ein Beispiel: Ein Beratungspsychologe trug vor einem Pfarrkonvent seine Erfahrungen aus dem Bereich der Eheberatung vor. Nach dem Kern seines Ansatzes gefragt, sagte er: Ich will vor allem die Selbstheilungskräfte meiner Klienten aktivieren. Nach einigen Sekunden des Schweigens warf ein lutherischer Theologe ein: Aber der Mensch hat doch gar keine Selbstheilungskräfte! Das Entscheidende passiert doch extra nos!

Theologische Anthropologie und sowohl positivistische (z.B. in der Tradition der Humanistischen Psychologie) als auch von der Verhaltenspsychologie (z.B. in Behaviorismus-Tradition) geprägte Beratungsansätze sind nicht ohne weiteres auf einen Nenner zu bringen. Es bedarf im evangelischen Bereich einiger wissenschaftstheoretischer Arbeit, um sowohl gesellschaftliche als auch kirchliche Legitimation eines Arbeitsansatzes zusammenzubekommen, weil nicht alles, was im sozialwissenschaftlichen Raum gesellschaftsfähig wurde, theologisch tragfähig ist.

Die meisten diakonischen Konzepte sind geprägt durch sekundäre Addition: d.h., sozialwissenschaftliche und theologisch-sozialethische Begründungen stehen relativ selbständig, unverbunden beieinander. Sachgemäß weiterführende Ansätze hat etwa K. - F. Daiber entwickelt: Aufgrund der Frage, welche tatsächliche Funktion Theologie im sozialen Prozeß haben könnte und sollte, entwirft er das Modell "Theologie als Entscheidungstheorie im sozialen Prozeß"(1). Andere Konzeptionalisten vertreten z.B. den Kompatibilitätsansatz: Danach muß das diakonische Konzept so beschaffen sein, "daß beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, de facto durch kategoriale Leitannahmen gesteuert werden, die miteinander kompatibel, das heißt ein einziger in sich logisch konsistenter Begriffszusammenhang" sein müssen, denn "nur unter dieser Voraussetzung ist einsehbar, daß und wie tatsächlich beide Erkenntniszusammenhänge sich von ihren Prinzipien her gegenseitig implizieren; daß und wie sie als eine jeweils aspektbezogene differente Beschäftigung mit derselben Wirklichkeit so aufeinander bezogen werden können, daß sie sich nicht gegenseitig dominieren, sondern eben konkretisieren" (6).

Die in der, wenn auch losen, Anbindung an die Kirche begründete Wertbezogenheit diakonischer Beratung ist für die Klientel unterschiedlich attraktiv: Der vermutete und/oder

tatsächliche Wertehorizont ist für den Bereich Erziehung -Familie -Ehe eher akzeptiert als für andere. Aber Frauen, die zum Schwangerschaftsabbruch entschlossen sind, unterziehen sich der entsprechenden "Pflichtberatung" offenbar lieber dort, wo sie auf mehr Übereinstimmung hoffen; die kirchlich-diakonischen Schwangerschaftskonflikt-Beratungsangebote sind deutlich weniger frequentiert als andere (z.B. die Stellen der Pro Familia) - wenn die Frauen die Wahl der Beratungsstelle haben.

Die diakonische Schwangerschaftskonflikt-Beratung zeigt in Theorie und Praxis die typisch evangelische Dialektik, die relativ schwer zu vermitteln ist, besonders deutlich. Im Grundsatz ist unbestritten, daß sich keine theologische Argumentation über den biblischen Befund hinwegsetzen kann, wonach der Mensch bereits im Mutterleib eine von Gott gebildete und angeredete Person sei. Zu den grundsätzlichen Voraussetzungen für die Übernahme von Schwangerschaftskonfliktberatung zählt für die Diakonie das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 25.2.1975, wonach der Schwangerschaftskonfliktberatung die Tendenz zur Erhaltung der Schwangerschaft eigen sein muß.

Die o.g. Dialektik tritt dann in Zielangaben zutage, wie sie etwa das Diakonische Werk in Hessen und Nassau formuliert hat:

> "Ziel evangelischer Schwangerschaftskonfliktberatung muß es sein, auf die Erhaltung werdenden Lebens hinzuwirken und alle Hilfen anzubieten, die abtreibungswillige Mütter umstimmen könnten.

> Weil nach evangelischem Verständnis aus der Ablehnung einer Handlung nicht die Ablehnung des Menschen folgen kann, haben evangelische Beraterinnen und Berater auch zur Abtreibung entschlossenen und nicht umstimmungsbereiten Frauen, die sich meistens in Panikstimmung befinden oder unter dem Druck eines schweren Partnerschaftskonflikts stehen, nach Kräften beizustehen" (2, S.1).

Die Dialektik wird weitergeführt im Schlußteil des zitierten Dokumentes: "Nach theologischem Verständnis ist schon die Verweigerung von Liebe Töten. Wer die unfähige Mutter oder die abtreibungswillige Frau lieblos verachtet, beteiligt sich auf sublimen Weise an einem lebensfeindlichen Prozeß. Beratung kann nur so für das Leben werben und wirken, wenn die beratene Frau dabei jene Annahme erlebt, die sie selbst dem Kind (noch) verweigern will. Umgekehrt hätte eine Beratung, die z.B. den Abtreibungswunsch verstärkt, teil am Tötungsprozeß. - Der Extremfall Abtreibung, dem die Beraterinnen und Berater des Diakonischen Werkes im Rahmen ihrer Hilfen für Frauen in Konfliktsituationen begegnen, ist in theologischer Sicht nicht zu rechtfertigen; aber der Mensch kann gerechtfertigt werden, gerade und nur der Sünder. In unserer pluralistischen Gesellschaft sind ethische Positionen nicht mehr völlig zu versöhnen - am wenigsten im Streit um die Abtreibung; aber Menschen sollen versöhnt werden. Diakonie will sich am Versöhnungswerk Gottes beteiligen" (2, S.16).

Da die Diakonie diese Arbeit für nicht quantifizierbar hält, werden keine "Erfolgsstatistiken" o.ä. geführt. Insider gehen davon aus, daß je nach Region jede 20. bis 10. Frau aufgrund evangelischer Beratung ihren Abtreibungswunsch fallen läßt.

Attraktiv ist für Beratungssuchende an diakonischer Beratung offenbar die Einbindung der Beratungsangebote in ein System von Hilfen, die institutionelle Komplexität kirchlicher Hilfen: Diese hängt sowohl mit der ganzheitlichen theologischen Anthropologie als auch mit der traditionellen organisatorischen Ausdifferenzierung in ein breites Spektrum offener, teilstationärer und stationärer diakonischer Hilfen zusammen. So können der o.g. Problemgruppe "Frauen in Konfliktsituationen" neben Beratung noch zahlreiche andere Hilfen vermittelt werden (Hilfen kirchlicher Stiftungen, Vermittlung in Mutter-Kind-Wohngemeinschaften oder entsprechende Selbsthilfegruppen u.a.m.). Oder etwa die Suchtkrankenberatung ist in einen regelrechten Therapieverbund integriert, in eine sog. therapeutische Kette mit den Gliedern Erstkontakt bzw. Motivierung, Entgiftung, Entwöhnung, spez. Rehabilitation und Nachbetreuung. Der Schwerpunkt liegt auf der ambulanten Arbeit; stationäre Behandlung ist nur Teil der Gesamtbehandlung; sowohl im

Vorfeld als auch in der Nachbetreuung kommt Selbsthilfegruppen eine erhebliche Bedeutung zu. Auch in diesem Arbeitsfeld soll das therapeutische Angebot menschlicher Ganzheit entsprechen. Zur Veranschaulichung ein Zitat aus dem theologisch-theoretischen Begründungszusammenhang der "Gesamtkonzeption der Suchtkrankenhilfe der Diakonie" (für den Fachverband formuliert v. H.Seibert):

> "Nach biblischem Menschenverständnis lebt jeder Mensch als körperlich-materiale, seelische, geist- und deshalb sinnfähige Ganzheit.

> Sucht ist demnach eine Erkrankung des ganzen Menschen, die sich körperlich in organischen Schädigungen, seelisch etwa als Traurigkeit bis hin zur Depression, geistig als Sinnverlust und sozial in Beziehungskonflikten manifestiert. Die Gefährdung des Menschen durch die Sucht ist ebenso ganzheitlich wie die Natur des Menschen, weil es nahezu nichts gibt, wovon ein Mensch nicht suchtabhängig werden könnte, und: weil 'süchtiges Verhalten sich auf fast jegliche andere Verhaltensstörung aufpfropfen kann' (W. Gemeinhardt).

> Ganzheit im biblischen Sinn bezieht die Umwelt - andere Menschen und die Lebensverhältnisse - mit ein: nach biblischem Verständnis gibt es keine sich nur individuell verwirklichende Krise. Auch Sucht entsteht im Zusammenhang mit Störungen aus der Umwelt und zur Umwelt hin - und vertieft diese Störungen. Der suchtkranke Mensch erlebt und erleidet das Zerbrechen sozialer Bezüge und darin den Verlust von Wertbezügen, findet ohne Gemeinschaft zunehmend weniger zu seiner Eigenschaft, zu seiner Identität.

> Nach biblischem Menschenverständnis entstehen bzw. äußern sich Beziehungsstörungen - sowohl zwischen Menschen und Gott als auch zwischen Menschen untereinander - vor allem auch als 'Sprachstörungen', als Abbruch von Kommunikation. Eingeschränkte Kommunikation mit der Wirklichkeit aber schränkt alle Möglichkeiten eines Menschen ein, bedeutet daher auch Einschränkung des Sinnhorizontes. Insofern bestehen Wechselwirkungen zwischen Sucht und Sinnkrisen" (3).

Die ganzheitliche und dabei spezifisch evangelische Sicht des Menschen begründet ein komplexes Hilfeverständnis, in das Beratung - in diesem Fall auf einem kommunikationspsychologischen Niveau, das auch theologisch begründet wurde (s.o.) - als ein Element integriert ist.

Dieses Beratungsverständnis bringt z.T. Abgrenzungsschwierigkeiten mit sich: etwa zur Seelsorge (klassisches "Mischfeld": die Telefonseelsorge) oder auch zu manchen Formen kirchlicher Erwachsenenbildung hin. Gleichwohl kann die Abgrenzungsproblematik die Legitimität der Beratung als eines Stückes spezifisch diakonischer Weltverantwortung schon lange nicht mehr erschüttern. Die Gespräche gegen die Krankheit der nicht gelungenen Sozialisation, gegen den sozialen Tod, ja z.T. zwischen Leben und Tod, werden eher häufiger geführt werden müssen: Die Krankheiten, die mit dem drohenden oder erfolgten Verlust von Lebenssinn erklärt werden, nehmen noch zu. Menschen benötigen mehr denn je nicht nur perfekte Hilfetechniken, wie sie von Beratern/innen erwartet werden, sondern noch mehr den Sinn- und Wertehorizont, wie er sich hinter evangelischer Beratung auftut. Wenn sie denn gelingt...

Anmerkungen

- (1) Daiber, K.-F., Verkündigung und Diakonie, in: I.Lukatis/U.Wesenick (Hg.), Diakonie - Außenseite der Kirche, Gelnhausen 1980, S.5
- (2) Diakonisches Werk in Hessen und Nassau (Hg.), Beratung von Frauen in Konfliktsituationen, Frankfurt 1985
- (3) Gasche, H.-G./Haack, H./Seibert, H., Evangelische Suchtkrankenhilfe, in: Gesamtverband für Suchtkrankenhilfe im Diakonischen Werk der EKD (Hg.), Gesamtkonzeption der Suchtkrankenhilfe der Diakonie, 1, Kassel o.J., S. 7
- (4) Halberstadt, H., Psychologische Beratungsarbeit in der evangelischen Kirche, Stuttgart 1983
- (5) Haug, E., Blatt "Subsidiaritätsprinzip", in: Sozialwissenschaften in der kirchlichen Praxis, Zettelkasten, Gelnhausen 1975
- (6) Herms, E., Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, ZEE 4/1977, S. 277
- (7) Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD 1984/85, Stuttgart 1985, S. 94
- (8) Kinzinger, W., Bedeutung und Situation der Familienberatung, in: Schick, M./Seibert, H./Spiegel, Y. (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, Gütersloh 1986
- (9) Leudesdorff, R., Art.Beratung, ESL 7.Aufl., 1980, Sp. 133
- (10) Lüders, W., Psychotherapeutische Beratung, Frankfurt 1974
- (11) Seibert, H., Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, 2. Aufl., Gütersloh 1985
- (12) Tschirch, R., Thesen zur theologischen Begründung von Beratung, WzM 4/1976, S. 139
- (13) von Oppen, D., Die zweite Welle des sozialen Handelns - Gefahren und Chancen unserer Gesellschaft, HbZDK 1, 2.Aufl., Stuttgart 1979

ÄNGSTE BEI MITARBEITERN - ÄNGSTE AM ARBEITSPLATZ

(1988)

In der Welt habt ihr Angst...

Die Angst ist unser Teil von Anfang an. Kinder, die neu geboren werden, bringen einen erheblichen Angsthaushalt mit zur Welt. Wir werden nicht nur in Ängsten geboren, sondern auch schon mit Ängsten. Es sind Ängste, die im allgemeinen kleiner werden und vielleicht einmal minimal werden, je besser wir unsere Welt kennenlernen; aber zugleich erwerben wir schon als kleine Kinder neue Ängste hinzu, und die werden häufig größer, je besser wir unsere Welt kennenlernen.

Nach Auffassung der einschlägigen Forschung hat die kindliche Angst zwei Wurzeln: eine biologisch-organische (biologische Bedrohungsangst, Abhängigkeitsangst u.ä.) und eine soziale (z.B. Fremden- und Trennungsangst). Vom 4. Lebensjahr an kann das Kind - aus einer Art Notwehr - regelrecht Todeswünsche gegen andere richten. Der Todeswunsch richtet sich gegen "böse" Eltern oder Geschwister. Der Wunsch, einmal gedacht, macht dann dem Kind selber wieder Angst: vor dem eigenen Fühlen. Das Kind ist sich ja noch nicht sicher, ob Wünsche Wirklichkeit werden, nur weil es sie hatte. Hier kehrt sich die urtümliche Angst - etwa davor, nicht mehr geliebt zu werden, verlassen zu werden oder sterben zu müssen - um und richtet sich gegen andere.

In einem späteren Stadium, etwa vom 7./8. Lebensjahr an, kann es vorkommen, daß das Kind den Todeswunsch häufiger gegen sich selbst richtet. Aus Rache, zur Bestrafung der Eltern. Von eigenem Empfinden her oder von Erlebnissen her malt sich das Kind die Trauer, die Bestürzung der Eltern aus. Dieses Alter ist nicht ungefährlich.

Nicht-Anerkennung, also ein sozialer Faktor, nimmt später noch mehr an Bedeutung zu - bis an die Schwelle des Erwachsenwerdens. Angst hat zunehmend etwas mit dem emotionalen

Verhältnis des Kindes zur Erwachsenenwelt zu tun. Vereinfachend gesagt: Das Kind ist sich seines Lebens nicht mehr sicher, wenn es sich der Liebe seiner Umwelt nicht mehr sicher ist. Was anfangs mehr aus organischer Hilflosigkeit kommt, aus dem Widerfahrnis von Unterlegenheit, speist sich später stärker aus emotionalen Defiziten.

Früh erlebt das Kind auch die unselige soziale Ächtung der Angst und des Todes. Mit einem gewissen Recht fürchtet das Kind, ausgelacht zu werden, wenn es seine Ängste artikuliert. Zur eigenen Angst tritt die Angst vor dem Angsthaben - und die Beobachtung der Unsicherheit der Erwachsenenwelt im Erleben des Todes, im Aushalten der Angst.

Die Fachleute unter Ihnen haben gewiß herausgehört, daß ich hier eine Theorie vorstelle, wie sie etwa von Fritz Riemann (Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, 12. Aufl. 1977) oder jüngst von Rolf Bick (Leben in, mit und trotz der Angst, in: WH 4/87) vertreten wird: daß nämlich eigentlich jede Angst, auch jede noch so banale, ein kleines Geschwister letztlich der Todesangst ist. Riemann im Wortlaut hierzu: „Da sich die großen Ängste unseres Daseins, die so wichtig für unsere reifende Entwicklung sind, nicht umgehen lassen, bezahlen wir den Versuch, vor ihnen auszuweichen, mit vielen kleinen, banalen Ängsten. Diese neurotischen Ängste können sich praktisch auf alles werfen, und sie sind letztlich nur aufzulösen; wenn wir die dahinterliegende eigentliche Angst erkannt haben und uns mit dieser auseinandersetzen. In der Verschiebung und Verharmlosung und gleichsam karikierenden Verzerrung der Daseinsängste erscheinen die neurotischen Ängste als unsinnig - sie quälen und belasten nur noch. Wir sollten sie indessen als Alarmzeichen verstehen, als Hinweis darauf, daß wir auf irgendeine Weise nicht 'richtig liegen', daß wir etwas vermeiden wollen, statt uns damit auseinanderzusetzen, etwas Wesentlicheres, das die verschobene Angst zudecken will. Die Begegnung mit den großen Ängsten ist ein Teilaspekt unseres reifenden Weiterschreitens; die Verschiebung auf jene stellvertretenden neurotischen Ängste hat nicht nur eine lähmende und hemmende Wirkung, sondern sie zieht uns auch von wesentlichen Aufgaben unseres Lebens ab, die zu unserem Menschsein gehören.“

Die Grundformen der Angst sind die Angst vor der Vergänglichkeit, vor der Endgültigkeit, vor Ich-Verlust ("Denn jedes vertrauende Sich-Öffnen, jede Zuneigung und Liebe, kann uns gefährden, weil wir dann ungeschützt und verwundbarer sind, etwas von uns selbst aufgeben müssen, uns einem andern ein Stück ausliefern. Daher ist alle Angst vor der Hingabe verbunden mit der Angst vor einem möglichen Ich-Verlust") und ebenso vor Ich-Werdung ("Denn jede Individuation bedeutet ein Sich-Herausheben aus bergenden Gemeinsamkeiten. Je mehr wir selbst werden, um so einsamer werden wir...").

Aus uralten Geschichten, Märchen und Mythen wissen wir, welche Spielarten der Angst - genuine oder verschobene - den Menschen seit jeher am meisten zu schaffen gemacht haben.

- Wir erfahren, wie schwer die Angst vor Liebesverlust wiegt, daß z.B. "Liebeskummer" im Extremfall umbringen kann; gemeint ist die Angst bei Trennung, bei Verlust, bei Abschied - eine Angst, die z.B. schon bei der Loslösung vom Elternhaus in der Pubertät auftreten kann.

- Zwischenmenschliche Schwierigkeiten machen Angst: Konflikte zwischen Generationen, Ehe- und Familienkonflikte, Streit mit Nachbarn.

- Schon immer hat die Angst vor Krankheit und bei Krankheit einen doppelten Boden: Menschen leiden in Krankheiten schon an ihren eingeschränkten Lebensmöglichkeiten - aber auch am Rückzug anderer Menschen vom Kranken.

- Die moderne Sterbeforschung hat z.T. die alten Beobachtungen neu gemacht: Es gibt offenbar Stufen des Sterbens, und dabei gibt es ein Stadium, das durch furchtbare Angst und Abschiedsschmerz gekennzeichnet ist; es ist freilich ein Stadium, das meist noch

überholt wird durch eine gewisse Getrostheit, Gefäßtheit, ja Ruhe (ich habe als Gemeindefarrer öfter erlebt, daß Sterbende ihre Angehörigen trösten und ihnen die Angst zu nehmen versuchen - und nicht umgekehrt, wie es eigentlich sein müßte; die Angst der Angehörigen hat damit zu tun, daß einen das Sterben eines anderen Menschen zur symbolischen Auseinandersetzung mit dem eigenen Sterben drängt; das Leiden hat freilich auch damit zu tun, daß Menschen spüren, daß sie mit dem Tod eines anderen ein Stückweit mitsterben.

- Aus grauer Vorzeit ist die Angst vor einem eigentlich grundlosen, voraussetzungslosen Leiden überliefert (schon ganz kleine Kinder haben oft schreckliche "schlimme Träume", Alpträume, obwohl sie noch gar nichts bewußt erlebt haben); oft wissen wir auch später nicht, woher eine Angst kommt, und oft kommt auch keiner dahinter, auch keiner, der mit wissenschaftlichem Instrumentarium an das Problem herangeht.

- Es gibt auch das genaue Gegenstück: die intellektuell begründete Angst (etwa das Leiden daran, daß es soviel soziales Unrecht gibt, so viel Armut und Elend, ein "moralisches" Leiden, das wächst, je mehr einer über die Strukturen der Welt weiß, und das sich manchmal umsetzt in z.B. politische Aktionen; die Angst vor dem Krieg z.B.).

- Und schließlich gibt es überall in den uralten Geschichten auch eine Art vorausahnende Angst, eine Leid-Ahnung; ein Leiden, das gar nicht in konkreten Erfahrungen in Vergangenheit und Gegenwart begründet sein muß: ein Leiden an der Zukunft, eine Zukunftsangst, ein irgendwie tiefsitzendes Unsicherheitsgefühl, das sich nach vorwärts ausbreitet (vielleicht hat das mit Ungeborgenheitserfahrungen in Lebensstadien zu tun, in denen wir besonders viel Sicherheit gebraucht hätten; aber das alles ist unter den Psychologen außerordentlich umstritten).

Alle diese Angstformen und Angsthalte sind uns seit Jahrtausenden überliefert: in Märchen und Mythen und Sagen. Es ist anzunehmen, daß diese uralten Textgattungen auch die Funktion hatten, zu einer sachgemäßen Auseinandersetzung mit der Angst zu verhelfen.

Die alten Heilmittel Mythen und Märchen

Mythen sind die uralten, vorwissenschaftlichen Erklärungsversuche dafür, wie die Welt und wie die Menschen entstanden sind - und warum sie so geworden sind, wie sie sind. Nicht in Form von Theorien, sondern in Form von Geschichten erklären sie dies und vieles anderes, was den Menschen aller Zeiten zum Problem wurde, z.B. auch, wie der Tod und das Leiden in die Welt kamen, wie das Angstmachende entstand. Mythen gibt es zahlreich auch in der Bibel: der Paradiesmythos gehört dazu oder auch der Sintflutmythos. Beide Mythen sind über viele alte Kulturen hinweg verbreitet.

Im Mythos werden auch innere und äußere Vorgänge miteinander verschmolzen. Ein Stück weit werden seelische Vorgänge nach außen gekehrt und verlieren dabei ein Stück ihrer Rätselhaftigkeit und Unzulänglichkeit, werden auf neue Weise verstehbar. Der Pegel der Sintflut hat etwas mit den Gesetzen des Bedrohlichen zu tun, das überfallartig steigt und steigt. Und die Angst, die Menschen ähnlich überfallen kann, sackt dann nicht einfach wieder ab. Es ist, wie die Psychologen erfahren, ähnlich wie im Sintflutmythos. Entscheidend ist eigentlich die Zeit des Stillstands, wo das Wachstum des Bedrohlichen aufhört. Hier entscheidet sich alles. Hier ringt die Angst mit der Hoffnung - wie bei Noah. Es muß erst einmal Stillstand eintreten, bevor sich entscheidet, ob man in der Angst ertrinkt oder ob es besser wird. Der Augenblick, wo eine angstmachende Bewegung oder Entwicklung gestoppt wird, festgemacht wird, der ist wichtig. Und der Stillstand muß ausgehalten werden. Bei Noah waren es lange 150 Tage, dann erst setzt die Gewißheit ein: die angstmachende Entwicklung ist gestoppt, es wird nicht noch schlimmer, es wird besser. Die Flut als das nach außen projizierte Sinnbild innerseelischer Vorgänge. So kann man mit diesem Mythos

heute noch therapeutisch arbeiten - in Gruppen, die sich z.B. bibliodramatischer Methoden bedienen.

Oder: der Paradies- bzw. Sündenfallmythos wird therapeutisch eingesetzt als eine Art Reifungsmythos, Pubertätsmythos. Dieser biblische Mythos, der u.a. erzählt, wie das Leiden entsteht, aus dem wiederum die Angst kommt, ähnelt allem, was ein Pubertierender durchmacht. Deswegen wird er in Nachreifungstherapien als Heilmittel erlebt:

- Der Mythos handelt davon, wie der in kindlicher Unschuld und Geborgenheit lebende Mensch dieses kindliche Paradies verlassen muß, und wie schmerzhaft diese "Austreibung zur Reife" ist.

- Pubertierende Jugendliche samt Eltern erleiden die klassischen Autoritätskonflikte (im bibl. Mythos: z.B. das Seinwollen wie Gott).

- Reifung bedeutet u.a. ein neues Verhältnis zur Sexualität: sie wird bewußt (vgl. im bibl. Mythos die Sache mit der Scham, die angst macht).

- Jugendliche in der Ablösephase werden gegenüber Eltern unschuldig schuldig, leiden unter Schuldgefühlen gegenüber den Eltern (im bibl. Mythos sind die handelnden Menschen ebenfalls unschuldig schuldig, be- und entlastet zugleich: Verführung durch die Schlange, die wiederum Gott im Garten belassen hatte).

Der sog. Sündenfall - die älteste biblische Überlieferung kennt diesen Begriff gar nicht - markiert einen der menschlichen Reifung vergleichbaren Einschnitt. Der leidensfreie Zustand, der angstfreie, wäre nur im Paradies zu haben. Doch der Zustand der unschuldigen passiven Geborgenheit und auch der Unmündigkeit ist unwiederbringlich dahin. Ein verändertes, auch in der Schuldannahme selbstverantwortliches Leben muß angenommen werden vor den Toren des Paradieses: das bringt Angst und Leiden mit sich. Mediziner und Psychologen beobachten immer wieder, wie sehr sich viele junge Menschen auf der Schwelle vom Kindsein zum Erwachsenenalter gegen das Reifwerden wehren - bis in organische Reaktionen hinein (die Pubertätsmagersucht wird von vielen Fachleuten so verstanden: als ein verkörperlichtes Wehren gegen das Erwachsenwerdenmüssen; ein verleiblichter Versuch, noch Kind bleiben zu dürfen - ein Versuch, der tödlich enden kann. Recht verstandene Leidensfähigkeit, Angstfähigkeit, die entsteht, wenn einer sein Leben selbst verantworten muß und nicht mehr davor ausweichen kann, sich stellvertretend von (elterlichen) Autoritäten leben lassen kann, hat etwas mit Reife zu tun.

Der Mythos ist also auch ein Teil der biblischen Religion. Nicht erst durch das Christusgeschehen vermittelt, sondern schon auch von den ertümlichsten Schichten des Alten Testaments her müßte einem frommen Menschen Trost und Hilfe in der Angst zuwachsen. Religiöse Menschen müßten mit der Angst, die auch sie nicht immer los werden können, freilich so umgehen können, daß sie ihre Zerstörungskraft verliert. Die Jesusüberlieferung bekämpft dann die Angst von der Wurzel her, vom Überwinden des Todes her.

Der religiöse Mensch kann wissen: Das, was auch mir manchmal angst machen kann, ist vorläufig, ist relativ, ist nicht das Letzte, auf das hin ich ängstlich leben muß. Es steckt sozusagen ein aufklärerisches Element in der biblischen Angst-"Therapie": Die Welt wird entdämonisiert.

In vielen heutigen Therapien gegen die Angst wird auch mit Märchen gearbeitet. Der Erfolg dieses Ansatzes läßt erkennen, daß hier eine Urfunktion der Märchen wiederentdeckt wurde. Es gibt keine menschliche Kultur ohne Märchen, und alle Märchen ähneln sich ein bißchen. Viele Märchenmotive sind zeitlos und kulturübergreifend. Märchen sind eine ertümliche Form

der Pädagogik, sie prägen auf einfachste und kindgerechte Weise, nämlich in Form eines erzählten Geschehens, das Wertsystem (die Unterscheidung von Gut und Böse, von Richtig und Falsch, Liebe und Haß usw.).

Insofern führen Märchen Kinder in die Kultur ein, in der sie leben. Gutes und Böses können in unterschiedlichen Kulturen etwas Unterschiedliches sein. Aber an einem Punkt sind sich alle Märchen gleich: Sie nehmen nahezu alle ihren dramatischen Ausgang bei einer Notlage, einem Leiden, einer Angst des Märchenhelden, bei einer oft ganz konkreten Bedrohung (durch die Hexe; durch den Erwartungsdruck, aus Stroh Gold spinnen zu sollen; durch den Verlust von Geschwistern, die verzaubert wurden und erlöst werden müssen usw.). Die einschlägigen Märchen beginnen mit Angst: mit der Angst vor der grenzenlosen Überforderung des meist kleinen, schwachen Märchenhelden angesichts einer riesengroßen Herausforderung oder Gefahr.

Die neuere Märchenforschung glaubt (und die therapeutischen Erfahrungen bestärken diese Ansicht), daß die Märchen schon von ihrem Ansatz her der Versuch einer Hilfe sind, mit dem Bedrohlichen, dem Bösen, der Angst, dem Überfordernden umzugehen. Wir Älteren halten das sehr wohl für Brutalität, wenn die kleinen Märchenhelden durch schreckliche Ängste hindurch müssen. Aber für Kinder ist das Bedrohliche, das, was den Märchenhelden maßlos zu überfordern scheint, schließlich dasselbe, was es für den Märchenhelden ist, mit dem sich das Kind ja identifiziert: Bedrohliches und Überforderndes sind Anstoß und Antrieb, das Ungewöhnlichste und Äußerste zu wagen, gerade nicht zu resignieren, nicht in der lähmenden Angst steckenzubleiben. Der Angstdruck im Märchen ist im allgemeinen eher ein schöpferisches Stimulans; er macht nicht angst, sondern es wird gezeigt, daß man auch als "Kleine(r)" dem, was Leiden schafft, nicht hoffnungslos ausgeliefert ist. Die Angst wird im Märchen zunehmend, prozeßhaft, umgewandelt in einen vitalen Antrieb ! Und wenn man mit der Angst fertig geworden ist, dann wird man belohnt dafür. Kein Märchenheld bleibt in der Angst stecken. Der Tenor: „Du kannst das Bedrohliche, das Angstmachende, meistern - wenn nicht alleine, dann mit Gottes Hilfe oder mit der Hilfe eines lieben Menschen, auf den man sich verlassen kann; aber du mußt auch selbst gegen das Bedrohliche angehen.“

Es gibt nicht wenige Jugendforscher (vor allem aus der Wittgensteinschen und Jungschen Schule), die glauben, daß heute viele jüngere Menschen, vor allem auch solche, die jetzt in den "mittleren Jahren" sind, den Preis dafür bezahlen müssen, daß fast zwei Kindergenerationen Märchen vorenthalten wurden. Man sagt diesen Menschen nach, sie seien ängstlich-antriebschwach, nicht oder wenig belastbar. Vielleicht sind sie es tatsächlich auch deswegen, weil man ihnen in einem entscheidenden Lebensstadium den vitalen Impuls gegen Angst und Resignation schuldig geblieben ist...

Die zweifellos härteren therapeutischen Methoden gegen die Angst als die bisher erwähnten (Nachreifung mithilfe von symbolischer Interaktion mit alten Geschichten, auch: mit biblischen Geschichten) sind neben den psychotherapeutischen Explorationen (aufgrund des leider nicht immer funktionierenden Dogmas: Ursache erkannt, Symptom gebannt) das Konditionieren (stufenweises Weg-Konditionieren der Angstursache) und "Ausbrennen".

Spezifische Ängste im kirchlichen Arbeitsraum

Berufswahl und Angstdisposition

Seit W. Schmidbauers erhellenden Arbeiten zum sog. Helfer-Syndrom scheint festzustehen: Unsere Berufswahl ist ein Teil unseres Sicherungssystems, und zwar nicht nur im materiellen Sinne. Helfende Berufe, die antreten, um Ängste anderer zu bearbeiten oder Angstmachendes von anderen fernzuhalten, bekämpfen auf diese Weise auch immer ihre eigene Angst. Der Seelsorger spricht nicht nur anderen, sondern vor allem auch sich selbst gut zu, auch die Erzieherin, auch die Schwester. Wenn sie selbst trostlos sind, verlieren sie alle Trostfähigkeit; dann kann Helfen sogar - und dies macht das verschärfte Helfer-Syndrom

aus - eine Form der Abwehr werden (Beobachtungen im Krankenhaus erhärteten diese Behauptung).

Es ist von daher anzunehmen, daß es in den Kirchen mehr Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter als in anderen Großorganisationen gibt, die besonders sensibel und besonders angstdisponiert sind.

Angstverstärkende Erfahrungen

Vertreter der sog. Dialektischen Theologie entwickelten in den 30er und 40er Jahren eine Regelungslogik: die Indienstnahme-Theorie. Damals kam zum ersten Mal die Aufgabe in den Blick, das Verhältnis zwischen Theologie und modernen anderen Wissenschaften, z.B. der Psychologie, bestimmen zu müssen. Der seinerzeit weithin bekannte Theologe E.Thurneysen

schrieb in seinem 1946 erschienenen Buch "Die Lehre von der Seelsorge", die Psychologie sei im kirchlichen Raum eine Hilfswissenschaft der Theologie, und die Seelsorge-Theologie solle die Fündlein der Psychologie so in den Dienst nehmen, wie Israel das Gold Ägyptens mit sich geführt habe.

Diese Theorie, die Theologie könne im kirchlichen Raum andere Denksysteme als Hilfswissenschaften für die Theologie in den Dienst nehmen, ist noch immer nicht überwunden. In einer EKD-Handreichung von Ende der 70er Jahre über die Seelsorge in Justizvollzugsanstalten heißt es, mit Erlaubnis der Anstaltsleitung könne sich der Gefängnisseelsorger auch anderer Personen als Seelsorgehelfer bedienen (genannt werden Diakone und Sozialarbeiter). Da steht also tatsächlich noch "...sich bedienen".

Wissenschaftstheoretisch betrachtet, ist diese Indienstnahmetheorie ein Unding, und weil man das nicht rechtzeitig gesehen hat, hat sich in vielen Bereichen ein unverbundenes Nebeneinanderher-Arbeiten von theologischen und nicht-theologischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern entwickelt; in den meisten diakonischen Feldern, die ich übersehen kann, hat sich längst die Autonomie der Humanwissenschaften hinter dem Rücken derer, die sie scheinbar in den Dienst genommen haben, durchgesetzt.

Die Theologie und die Theologen/-innen sind in vielen diakonischen Bereichen überfordert. Ihre Funktion ist häufig praktisch aufs Reden, Repräsentieren und Verwalten beschränkt, sonst tragen sie oft erschreckend wenig zur diakonischen Praxis bei. Das Problem ist eben, daß die Theologie ein bestimmtes und bestimmbares Denksystem ist - und daß die anderen Human- und Sozialwissenschaften eben auch ihre ureigenste Logik haben, die sich nicht automatisch einem theologischen Anspruch unterordnen kann. Selbst die Verwaltung erfolgt nach eigenen Spielregeln, hat Eigengesetzlichkeiten. Die "Herrschaftswissenschaft" Theologie kann und darf gar nicht damit rechnen, daß ihre Logik auch in anderen Bereichen gilt. K.-F.Daiber schrieb kürzlich, daß es z.B. in der Sozialarbeit zu religionsanalogen Daseinsinterpretationen gekommen sei und daß es folglich zwangsläufig "Geltungskonflikte" geben müsse. Diese Geltungskonflikte machen angst. Oft auch bei den Theologen. Aber wohl noch häufiger bei anderen, deren Dienstvorgesetzte Theologen sind.

Diesen Problemzusammenhang haben I.Lukatis und U.Wesenick näher untersucht (Diakonie - Außenseite der Kirche. Sozialarbeit im Kirchenkreis zwischen Anspruch und Wirklichkeit, 1980). Sie sahen vorrangig drei Spannungsfelder zwischen (dienstvorgesetzten) Theologen und Kirchenkreissozialarbeitern:

- auf der Verständigungsebene: Theologen und nicht-theologische Mitarbeiterschaften sprechen in der Regel eine unterschiedliche Sprache (z. B. ist die in der Regel nüchterne, "sang- und klanglose" Sprache der Sozialarbeit und -pädagogik kaum integrierbar in die kirchlichen Sprachformen, das pastorale Sprachsystem);
- auf wissenschaftstheoretischer Ebene: der unterschiedlichen Sprache liegt z.T. ein

unterschiedliches Grundverständnis vom Menschen, von der Wirklichkeit usw. zugrunde (hinter den subjektiv sich äussernden Verständigungsschwierigkeiten stecken also sicher z.T. auch objektive Probleme);

- auf der organisationstheoretischen und -praktischen Ebene: die Arbeitsplateaus und Handlungsformen sind z.T. völlig anders, großteils in Abhängigkeit von der unterschiedlichen "Klientel" (die Menschen, mit denen Kirchenkreissozialarbeiter/-innen zu tun haben, kommen "unter der Kanzel" so gut wie nie vor und wären in der dort üblichen Handlungsform wohl auch kaum ansprechbar).

Diese Untersuchung war sehr hilfreich, zeigte sie doch, daß es dort, wo es zwischen einem theologischen Dienstvorgesetzten und einem sozialwissenschaftlich ausgebildeten Mitarbeiter "nicht klappt", eine objektive Problemebene gibt, daß es nicht allein am häufig unterstellten "bösen Willen" oder an menschlicher Unverträglichkeit liegt. Es handelt sich auch nicht ausschließlich um eine Hierarchie-Problematik (Vorgesetzte hat fast jeder). Die Problematik des theologischen Dienstvorgesetzten hat lediglich ein paar besondere Akzente, für die keiner von denen etwas kann, die an Konflikten beteiligt sein mögen. Diese Einsicht hat sich mancherorts entlastend ausgewirkt - und damit angstabbauend.

Eine angstmachende Überforderung ist freilich auch die kirchliche Erwartung an Identifikation für viele nicht-theologische Mitarbeiterschaften.

Die Landeskirchen haben zweifellos das Problem vieler nicht kirchlich gesinnter Mitarbeiter/-innen im Kirchendienst - und dieses Thema ist für die leitenden Kirchenleute mindestens ebenso angstbesetzt wie für die Betroffenen selbst. Es gibt pragmatische Lösungsversuche dieser Problematik, aber auch diese Lösungen sind in sich schwierig und hinterlassen ein "Geschmäckle". Die Diakonische Konferenz versuchte es z.B. mit einem System abgestufter Identifikation. In den "Leitlinien zum Diakonat" steht also tatsächlich: "Der hauptberufliche Mitarbeiter braucht ein Verständnis für den Gesamtauftrag der Kirche. Er muß den Zusammenhang der eigenen Tätigkeit mit dem Gesamtauftrag, die Auswirkung... des Evangeliums auf den Fachauftrag erkennen und vertreten" können. Im Blick auf die Leitenden Mitarbeiter/-innen heißt es demgegenüber: "Die Mitgliedschaft in Leitungsgremien und Übernahme einer Leitungsfunktion setzen die Bereitschaft zur Identifikation mit dem Gesamtauftrag der Kirche voraus." Die einen sollen sich voll identifizieren können mit der Kirche, anderen kommt man soweit entgegen, daß man schon zufrieden ist, wenn sie ein "Verständnis" für den kirchlichen Auftrag haben. Eine wirkliche Lösung ist dies natürlich nicht.

Die Angstforschung hat die Mechanismen beschrieben: Eine Liebe, deren ich mir nicht sicher bin, macht mich mißtrauisch und/oder ängstlich. Ein ungeklärtes Kirchenverhältnis (wenn also mein Verhältnis z.B. lediglich aus wirtschaftlicher Abhängigkeit besteht), macht Kirchenmitarbeiter/-innen mißtrauisch und/oder ängstlich.

Was tatsächlich Anlaß zur Sorge gibt: die Prognostik

Kürzlich wurden die Frankfurter Zahlen veröffentlicht - und haben einigen Schrecken ausgelöst: In weniger als einer halben Generation hat sich die Zahl evangelischer Frankfurter mehr als halbiert; in der ehemals evangelischen freien Reichsstadt gibt es noch 230.000 Evangelische; das ist schon jetzt eine deutliche Minderheit. Wie zu hören ist, soll es in anderen hessischen Großstädten ähnlich und z.T. noch schlimmer sein.

Die Frankfurter Zahlen liegen im Trend: Die großangelegte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung "Was wird aus der Kirche?", 1984, läßt die mittelfristige Halbierung der Evangelischen in Deutschland absehen; jedes Jahr verliert die EKD ca. 140.000 Kirchenmitglieder. Zum größeren Teil wegen der Bevölkerungsentwicklung (Evangelische vermehren sich nicht in dem Maße wie andere Bevölkerungsgruppen), zum anderen Teil wegen Austritts.

Zusammen mit den negativen Folgen der Steuerreform für die kirchlichen Haushalte, läßt die Gesamtentwicklung die Frage nach der künftigen Finanzierbarkeit kirchlich-diakonischer Arbeit aufkommen. Hinzu kommt, daß einige kirchlich-diakonische Arbeitsfelder an Nachfragemangel leiden; z.B. gibt es immer mehr Nichtseßhafte, aber immer weniger begehren Aufnahme in unseren Übernachtungsheimen (hier haben wir also den Fall, daß eigentlich ein Erfordernis besteht, aber das Hilfeangebot nicht recht angenommen wird). Oder: die derzeitige Wiederrücknahme von Kindern ist nicht ausreichend, um den Kindergartenstandard zu halten (die Zahl der Geburten liegt über der früherer Jahre, liegt aber weit unter den erwartbaren Zahlen im Blick auf die Frauen, die ins gebärfähige Alter kommen); hier wird das kirchlich-diakonische Angebot zwar angenommen, aber von bevölkerungsstatistisch zu wenigen.

Ich halte es für gleichwohl unwahrscheinlich, daß es unter jüngeren und "mittelalterlichen" Mitarbeiterinnen zu Entlassungen in relevanter Zahl kommen wird; gleichwohl wird bei der Kirche wohl eine Personalabbauplanung einsetzen, wonach freiwerdende Stellen öfter einmal nicht wiederbesetzt werden.

Für die Diakonie wird (z.B. in der Prognos-Studie "Entwicklung der freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000", 1984) eine Abnahme der Einrichtungen um die 10% herum hochgerechnet, eine Abnahme, die auch durch die zu erwartenden Ausweitungen im Bereich der Altenhilfe und -pflege nicht ganz wettzumachen sein wird. Insgesamt günstiger ist die Prognose der Gemeindekrankenpflege, die wohl kaum verkleinert werden wird - höchstens eine Träger- oder Finanzierungsverlagerung könnte statthaben.

Ob diese - im großen und ganzen unerfreulichen - Prognosen sicher oder eher spekulativ sind? Die erste Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, die 11 Jahre vor der oben zitierten Fortschreibung erschien (damals unter dem Titel "Wie stabil ist die Kirche?"), wurde von vielen als zu negativ abgetan. Tatsächlich ist es bei der Kirchenmitgliedschaftsentwicklung noch um einiges schlimmer gekommen, als damals prognostiziert; insgesamt war die Prognose zutreffend. Die zweite Untersuchung wird ernster genommen und hat hektische Betriebsamkeit unter den kirchlichen Strategen ausgelöst (natürlich hat es über die wünschenswerte Strategie gleich wieder heftigen Streit gegeben: die einen plädieren für eine noch weitergehende Öffnung der Kirche, andere für eine viel exklusivere Kirche etc.); es ist also anzunehmen, daß die Kirche versuchen wird, den Entwicklungen energischer gegenzusteuern.

Nach meinen kirchenhistorischen Studien könnte ein Umschlag in beide Richtungen gehen. Mancherorts entwickeln sich die Dinge gegen die Volkskirche noch viel rasanter, als die Prognosen annehmen ließen. Es könnte sehr wohl noch schlimmer kommen. Aber auch das andere ist drin: Ende der 20er Jahre dieses Jahrhunderts hätte keiner mehr einen Pfifferling für die Volkskirche gegeben; wenige Jahre später kam es zu massenhaften Wiedereintritten. Während des Dritten Reichs schien das Ende der Volkskirche endgültig gekommen; nach 1945 war die Kirche für die Alliierten als Institution die einzig seriöse Ansprechpartnerin; es kam zu massenhaften Wiedereintritten...

ZUM HILFEBEGRIFF IN DER SOZIALEN ARBEIT

Kritische Reflexion zur Rolle des professionellen Mitarbeiters in der Suchtkrankenhilfe (1991)

Ich möchte einen weiten Weg gehen. Ohne ein Verständnis des Vergangenen – auch der Vergangenheit des Helfens - scheitern wir ohnmächtig am Verstehen unserer Gegenwart. Ich will zunächst zeigen, daß die alten Mythen des Helfens im Grunde auch die neuen sind: mit nur leichten Modifikationen. Danach will ich von Räumen und Formen des Helfens handeln - und damit den Blick für diverse Erblasten schärfen. Im Anschluß daran will ich mich mit den wissenschaftlichen Annäherungen an das Phänomen Hilfe befassen und dabei auftauchende Widersprüche artikulieren; schließlich widme ich mich krisenhaften Gegenwartsphänomenen aus der sozialen Arbeit und speziell aus der Abhängigenarbeit. Wie gesagt: ich nehme einen weiten Weg.

1 . Sinn-Bilder vom Helfen

"Meine Hilfe kommt von dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat" (Psalm 121 ,2). Gott ist der Helfer gegen Feinde, gegen Niedergeschlagenheit, gegen körperliche Beschwerden, gegen Mißernte, Verarmung. Gott rettet, richtet auf, tröstet, hilft, heilt, verbindet, überwindet, macht frei...

Der göttliche Helfer oder die göttliche Helferin sind seit Jahrtausenden das Gegenüber menschlicher Gebete und Opfer. Der hilfebedürftige, hilfeschuchende Mensch und die hilfgewährende Macht oder Gottheit stehen am Anfang der Religions- und Kulturgeschichte.

Die Religionswissenschaften sagen das so, auch wenn sie sich noch nicht einig werden konnten über die Genese der Götter. Eine Forschungsrichtung glaubt, die Entwicklung sei ausgegangen von einem Zustand, in dem die Menschen das sie Umgebende sowohl als bergend als auch als bedrohlich erfahren haben und die Mächte beseelt haben und damit ansprechbar und bis zu einem gewissen Grade beeinflussbar gemacht haben - die Animismus- bzw. die Dynamismus-Theorie -: diese Entwicklung habe sich fortgesetzt bis hin zum Gottesglauben, der diese ambivalente Erfahrung des Bergenden und Bedrohlichen nun in einer Gestalt festmachte. Deswegen muß man etwas tun, um die positive, helfende Seite der Gottheit zu mobilisieren: beten und opfern, "etwas tun" für die Gottheit, ein gottwohlgefälliges Leben führen.

Die religionswissenschaftliche Dekadenztheorie geht von einem ursprünglichen strukturellen Ein-Gott-Glauben aus, der sich dann zerfasert habe in viele Gestalten, insbesondere auch unter dem Aspekt der Hilfe: Jagdgötter/-göttinnen halfen bei der Jagd, Fruchtbarkeits- und Vegetationsgötter/-innen bei der Fortpflanzung, der Ernte usw., Kriegsgötter in den endlosen Kämpfen. Die alte Götterwelt war zum Teil hochprofessionalisiert und -spezialisiert.

"Meine Hilfe kommt von dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat." Der helfende Gott hat viele Attribute, die die Fähigkeit zum Helfen begründen. Der helfende Gott hat die Macht zu erschaffen, zu herrschen, zu richten. Die alten Sinn-Bilder vom Helfen sind immer auch Bilder von der Herrschaft. Im Grunde erfahre ich Hilfe im kosmischen Zusammenhang, von einer kosmischen Urmacht.

Carl Rogers schreibt im Vorwort seines Buches Client Centered Therapy: "Es (= das Buch) handelt ... von dem Klienten und mir, wie wir mit Verwunderung die starken ordnenden Kräfte erleben, die in diesem ganzen Vorgang sichtbar sind, Kräfte, die tief zu wurzeln scheinen im Universum... Es (= das Buch) handelt... vom Leben, wie es sich im therapeutischen Prozeß offenbart mit seiner blinden Gewalt und seiner furchtbaren Zerstörungskraft, die doch mehr als aufgewogen wird durch seine strukturierende Kraft, wo immer ihm Gelegenheit zur Entwicklung gegeben ist."

Religionsanaloge Sinnbilder zuhaufl

Im Helfen geht es um Machtfragen. Das demonstriert besonders anschaulich die alte Hilfeform des Exorzismus. Er gilt (vgl. R. Tschirsch) zusammen mit der späteren Kirchengzucht als eine der Wurzeln moderner Beratungsarbeit. Der Exorzismus ist ein Machtkampf, er entspricht der Logik homöopathischer Magie: Gleiches mit grundsätzlich Gleichem bekämpfen, Macht um Gegenmacht. Der Kranke ist ein Kampfplatz. Der Exorzist hat von Zeit zu Zeit die besseren Machtworte und vertreibt die Mächte, die Herrschaft über einen Menschen gewonnen hatten. Das klärt auch öffentlich die Machtfrage (deswegen wohl arbeiteten die ersten christlichen Missionare noch mit dem Exorzismus).

Unbestreitbar, daß die Machtfrage auch heute zum Sinnbild des Helfens gehört - keineswegs nur im kritischen Verständnis (vgl. z.B.: E.Börsch; freilich gibt es Herrschaft unter dem Deckmantel der Liebe und Fürsorge); das alte Modell der heilenden Kraftübertragung schimmert etwa bei D. von Oppen noch durch, in positiver Adaption: er schreibt, die Sozialarbeit müsse wissen, daß in ihrem Vollzug "a u c h Macht ausgeübt (wird). Aber jetzt ist es Macht, die beim Gegenüber Macht weckt und bildet: Macht zur Bewältigung des eigenen Lebens überhaupt und jetzt und hier zur Bewältigung der anstehenden Krise... Die Zielsetzung des Bundessozialhilfegesetzes bringt genau dies zum Ausdruck. Man kann das neue soziale Handeln gerade als M a c h t w e c k e n d e s H a n d e l n bezeichnen..."

Den alten Magiern (auch den Nabis im alten Israel, z.B. Elisa) und den Zauberinnen wurde nachgesagt, sie beherrschten sowohl den Heil- als auch den Schadenzauber. Sie konnten helfen und schädigen, heilen und töten. Diese soziale Magie hatte größte Bedeutung über Jahrtausende - wie die hilfeschuchenden Menschen auch überhaupt ihre Zuflucht bei durchaus zwielichtigen Mächten und Göttern nehmen konnten. Die Feststellung, daß etwas oder jemand hilft, sagt noch nichts Ethisches aus. Zum Beispiel mafiotische Systeme sind unter dem Aspekt des gegenseitigen Helfens vorbildlich. Auch die Bösen tun ihren Kindern Gutes, sagt Jesus (Mt 7,11). Um Helfen eindeutig zu machen, muß eine Qualität, eine Qualifikation, hinzutreten, eine Sinnggebung, die nicht nur persönlich tragfähig, sondern auch "gesellschaftsfähig" sein muß. Dieses Problem tauchte z.B. im Streit um eine wertneutrale oder wertorientierte Sozialarbeit wieder auf (vgl. Themenheft hierzu: Blätter der Wohlfahrtspflege, 7+8/1986).

Die helfenden Götter haben ihre Agenten, haben Stellvertretung: Die Priester verwalten die Dankbarkeit, ritualisieren die Dankesopfer und bewirken Hilfe durch Opfer. Opfer sind Reaktion auf Hilfe und Mittel zur Hilfe. Priesterliche Funktion wird Teil des Hilfesystems. Nach urchristlicher Vorstellung, im Hebräerbrief entfaltet, bringt sich der vollkommene Hohepriester schließlich selbst zum Opfer dar. Das Eigenopfer besteht in Selbstaufgabe, in "Entäußerung".

Helfer sind für Hilfebedürftige, wenn nicht ausgesprochenenmaßen in göttlicher, so doch häufig in priesterlicher Funktion. Nicht wenige Helfer hatten (und haben) nicht so sehr Klienten, sondern eher Verehrer und Gläubige um sich geschart, bilden schamanenartige Züge aus, sammeln Jünger und Jüngerinnen. Und manche Helfer entäußern sich, opfern sich auf. Für dies Phänomen haben wir zwei moderne Theorien: den Schmidbauerschen hilflosen Helfer mit seinem allzu großen Überich mit den allzu großen altruistischen Idealen und die lerntheoretische Ausbrennungstheorie - Ausgebranntsein als depressive Reaktion auf den Mangel an positiver Verstärkung; um selbigen Mangel auszugleichen, um Anerkennung - sozusagen magieanalog - herbeizuzwingen, gebe ich als Helfer immer mehr, gehe über meine Kraft, grenze mich immer weniger von den Klienten ab.

Das sind rationale Erklärungen für irrationale Phänomene, für Sinnbilder von Helfen, die neuerdings in aller Vorsicht auch wieder positiv aufgegriffen werden, so etwa durch

G.Theißen: Helfen ist halt auch ein Akt von Souveränität, von bewußter Dysfunktionalität, eigentlich auch gegen meine sog. Interessen, in gewisser Weise gegen meine Natur, gegen sozialdarwinistische Einflüsterungen: ich helfe nicht nur, wenn es mir nützt - oder dem Egoismus meiner Gene dient. Die allzu naheliegende Alternative besteht wohl häufig darin: den Hilfebedürftigen zum Opfer zu machen (z.B. nach Balint machen Helfer Hilfebedürftige überwiegend zu Opfern, Idolen - oder Kindern).

Viele Details der alten Sinnbilder sind in höchstem Maße interessant; z.B. die Beobachtung, daß es im Alten Testament immer wieder heißt: Gott, e i l e zu meiner Hilfe! Eile, mir zu helfen! (z.B. Ps. 22,19; 38,22; 40,15;70,1.12). Hilfe wird schnell erbeten. Das Zeitelement gehört zum alten Hilfe-Sinnbild. Nach N.Luhmann ist Helfen der "zeitliche Ausgleich von Bedürfnissen und Kapazitäten"; die Entwicklung des Helfens sei durch die Jahrtausende hindurch mit der Tendenz verlaufen, daß Bedürfnisse immer stärker "wartefähig" gehalten werden konnten. In modernen Sozialsystemen mit ihrer Sozialarbeit gäbe es demnach eine besondere Form der institutionalisierten "Dehnbarkeit" von Hilfebedürfnissen.

Das Christentum hat viele ältere Sinnbilder adaptiert und z.T. transformiert. Wir leben in dieser Tradition. Daher möchte ich noch einige typische Einwirkungen unserer christlichen Wirkungsgeschichte auf das Hilfeverständnis benennen.

In der Christologie kam es zu einem Rollentausch Christus-Hilfebedürftiger. Aus Matthäus 25 klingt pointiert: ...das habt ihr mir getan! Aus dem Antlitz des notleidenden Menschen sieht mich der leidende Christus an. Die Hungrigen speisen und tränken, die Nackten kleiden, die Einsamen und Gefangenen besuchen: derlei ist nicht nur Menschendienst, sondern auch Gottes-Dienst.

Im theologischen Diakonie-Begriff kommt beides zusammen. Im Helfen geschieht etwas zutiefst Religiöses. Helfen ist ein **H a n d e l n w i e a n C h r i s t u s**, wie für Christus. "Wie gut ist es für uns, daß wir unseren Herrn so baden und kleiden können", sagte die hl. Elisabeth im Blick auf die Aufgabe ihres Hospizes in Marburg.

Die Mönche behandeln die kaputtesten menschlichen Ruinen mit der größten Ehrerbietung, deren sie fähig sind, küssen ihre faulenden Wunden, die für sie etwas mit den Wunden zu tun haben, die die Welt Christus geschlagen hatte. Helfen kommt in die Nähe des Sinnbildes Wiedergutmachung, Versöhnung. Ich versöhne mich mit Gott über meinen Mitmenschen. Die Leiden Jesu werden an den Ärmsten der Armen gleichsam wiedergut gemacht. Das ist nicht so sehr die Kompensation schlechten Gewissens, sondern einer menschheitlichen Schuld. Frühes Christentum begleicht diese Schuld in vielen Teilhandlungen an vielen Armen und Elenden. Der arme und elende Mensch ist Teil eines Schuldzusammenhangs, ist nicht schuldlos, aber unschuldig-schuldig - wie das Menschenpaar in der Parabel vom Sündenfall. Schuld und Verhängnis sind in unserer religiösen Tradition in fast paradoxer Weise beieinandergedacht.

Neben dieses **H a n d e l n w i e a n C h r i s t u s** tritt schon früh die Vorstellung: **H e l f e n a l s e i n H a n d e l n w i e C h r i s t u s**. Dem andern zum Christus werden: eine frühkirchliche Theologie, die auch Luther sehr schätzte. Der Rollentausch ist vollzogen. Wahr ist nicht nur, daß mir im hilfeempfangenden Mitmenschen der leidende Christus begegnet, sondern dem Mitmenschen begegnet durch mich, in mir, der Christus, seine Liebe, seine Hilfe. Der andere wird mir zum Christus, ich werde dem andern zum Christus.

In säkularer Form klingt dieser Rollentausch wie bei Gottlieb Guntern, dem Schweizer System-Therapeuten: "Der Therapeut spiegelt sich im Gesicht des leidenden Patienten, und im Prozeß des Verstehens und Helfens ist er nicht immer fähig festzustellen, wo die Grenze zwischen Beobachtungsobjekt und Beobachter liegt, oder - anders gesagt - er ist nicht immer fähig, die strukturelle Trennwand zwischen 'du' und 'ich' aufrecht zu erhalten."

Helfen als Sinnbild nicht einseitigen, sondern gegenseitigen Sühnehandelns, von

"Versöhnung" in einem tiefen Sinn - das Tun und Widerfahrnis auch des "Liebens wie dich selbst". Nicht des Liebens in der Stärke, sondern in der gemeinsamen Schwäche und Verlorenheit. Darauf hebt vor allem Luther ab. Im Hilfeprozeß muß man demnach dem gemeinsamen Nullpunkt standhalten, der gemeinsamen Einsicht in Bedrohung durch Sinnlosigkeit und durch das Nichts. Ich kann im Grunde dich nicht retten, du kannst eigentlich mich nicht retten. Ich kann mich selbst nicht retten, du dich auch nicht. Erst dann kann die Creatio ex nihilo, das Wunder der Gnade Gottes, der Rechtfertigung des an sich verlorenen Sünders, eintreten. Originalton Luther: "Wo gelangt denn der hin, der in Gott hinein hofft, wenn nicht in sein eigenes Nichts? Wohin aber sollte der entschwinden, der ins Nichts entschwindet, wenn nicht dahin, woher er kam? Er kam ja aus Gott und aus dem eigenen Nichts. Darum kehrt zu Gott zurück, wer ins Nichts zurückkehrt. Es kann nicht etwa auch noch außerhalb der Hand Gottes fallen, wer außerhalb seiner selbst fällt. Stürze also hindurch durch die Welt - wohin stürzest du dann? Doch in die Hand und den Schoß Gottes" (WA 5,168).

Gerade aus Sinnlosem entsteht wieder Sinnhaftes. Eigentlich die Quintessenz aus Luthers Rechtfertigungstheologie: "Wer so an sich selbst verzweifelt, dem kann Gott nicht anders als gnädig sein durch Christus und ihm alles Gute schenken".

Der gerechtfertigte Sünder hilft, denn ein guter Baum bringt gute Früchte: damit dreht Luther eine Hilfemotivation um, die jahrhundertlang in der römischen Kirche gepflegt worden war, die lange Zeit dominierend war; Luther hält sie für eine Perversion: die Selbstrechtfertigung durch Helfen, die Selbstheilung, die Selbstheiligung durch Helfen, die Funktionalisierung des Hilfebedürftigen für mein eigenes religiöses Heil. Der Kirchenvater Augustinus: "Was sind die Armen, denen wir geben, anderes als unsere Lastträger, durch die wir von der Erde in den Himmel gelangen? Gib! - Denn was du deinem Lastträger gibst, das trägt er zum Himmel." Der hl. Chrysostomos: "Gäbe es keine Armen, dann würden viele eurer Sünden nicht erlassen. Die Armen sind es, die eure Wunden heilen." Theologisches Helfersyndrom !

Ich habe selbst auch etwas vom Helfen. Den Gedanken kennen wir und halten ihn für in Ordnung. Nicht in Ordnung ist nach Luther der ins Metaphysische gesteigerte Ich-Anteil. Ebenfalls nicht in Ordnung: die Drohung "Wenn du nicht Almosen gibst, ist dein Seelenheil in Zeit und Ewigkeit dahin!" Der Impuls zu helfen war lange Zeit verbunden mit der Angst vor Strafe bei Unterlassung; es gab eine religiöse Hilfeerzwingung. Die Armen waren dafür dankbar und konnten offensichtlich damit "umgehen".

Religiöses Mittel zur Erlangung der Nullpunktsituation ist etwa auch die Beichte. Es ist also nicht verwunderlich, daß das Nullpunktkonzept im Schritte-System der Anonymen Alkoholiker die leicht säkularisierte, verallgemeinerte und auf einen bestimmten Problemzusammenhang reduzierte Fassung eines pietistischen Beicht- und Bußsystems ist. Da wurde z.T. bis in den Wortlaut das Konzept der Oxford-Gruppen-Bewegung abgekupfert. Dieser von Laien getragenen Erweckungsbewegung im Zusammenhang mit Keswick- bzw. Heiligungsbewegung geht es

- um die Notwendigkeit persönlicher Begegnung mit Christus,
- um die Erkenntnis der eigenen Sünde,
- um die Heilsamkeit des Bekenntnisses in der Beichte.
- um die Bewährung der Glaubensentscheidung im Wiedergutmachen,
- um die Willigkeit, sich von Gott wirklich führen zu lassen,
- um die Pflicht, gegenüber der Welt persönliches Zeugnis zu geben,
- um die seelsorgerliche Verantwortung für den Nächsten,
- um die Wichtigkeit kleiner Zellen der Gemeinschaft.

Usw.

Bemerkenswert: daß ein auch eines zentralen theologischen Begründungszusammenhangs beraubtes theologisches System noch "funktioniert" – zumindest oft "funktioniert". Bemerkenswert weiterhin: Beicht-, Buß- bzw. Wiedergutmachungssysteme sind ohne

vorausgesetztes Schuld- bzw. Sündenprinzip e i g e n t l i c h sinnlos.

Es gab noch manches andere Sinnbild von Helfen im Laufe der Kirchengeschichte (z.B. den Solidaritätsgedanken in der Ausprägung der Bettelorden-Theologie: um Jesu willen den Armen gleich werden, ein Armer werden - ein für die Geschichte der Sozialmotivation ebenfalls kein unerheblicher Gedanke; hl. Franziskus: "Wir müssen den Mantel dem Armen zurückgeben, dem er gehört; denn wir haben ihn nur geliehen bekommen, bis wir einen treffen, der ärmer ist als wir"); aber ich will mit diesem Teil zum Schluß kommen. Die Eingangsthese über die Wirksamkeit alter Sinnbilder vom Helfen dürfte belegt sein.

2. Räume und Formen des Helfens

Hier will ich mich auf wenige Grundmodelle beschränken. Eigentlich liegt es auf der Hand, dass Räume und Formen des Helfens zusammenhängen.

Es gab schon früh heilsame Orte, Orte der Hilfe. In die alten Asyle retteten sich Menschen auf der Flucht, Sklaven auf der Flucht vor ihren Herren, Schuldner auf der Flucht vor ihren Gläubigern; diese Orte waren tabu und machten tabu. Nomadische Stämme hatten (und haben noch, etwa in Australien) z.B. ihre heiligen Quellen, zu denen sie von Zeit zu Zeit ziehen, um dort eine Art wiedergeburtverbürgendes Erneuerungsritual zu feiern. Ansonsten bringt es die Unbehaustheit und notwendige Mobilität mit sich, daß sich gegenseitige Hilfe meist auf die Urformen beschränkt: auf die gegenseitige Körperpflege, die Versorgung und Erziehung des Nachwuchses. Nomaden ziehen mit der Vegetation, was z.B. bewirkt, daß die noch existierenden Nomadenpopulationen die abtreibungsfreundlichsten überhaupt sind. Die wenigen Kinder, die das Weiterziehen nicht behindern, werden sehr liebevoll versorgt; überzählig Geborene werden - wie in Notzeiten auch die Alten - zurückgelassen.

Erst die seßhafte Familie hat weitergehende Hilfevorstellungen entwickelt. In Hochkulturen sind "Haus" und "Familie" synonyme Begriffe (so auch in der Bibel). Die neue Form des Helfens bestand z.B. im Zu-sich-Nehmen von anderen Menschen; die antiken Gastfreundschaftsethiken bedeuteten praktisch: Wohngemeinschaft als Hilfe (von den ersten Christen wird berichtet, dass sie Arme und Kranke, Witwen und Waisen u.a. in ihre Häuser nahmen). Auch so etwas wie "Pflege" ist ohne Behausung nicht recht vorstellbar. Das "Haus" wurde zum Hilfemodell, oft verbunden mit dem Familienprinzip. In der Diakonie des letzten Jahrhunderts erlebte dies Modell eine kräftige Renaissance.

Im Zusammenhang mit der "mittleren Größe" Hausgemeinschaft entwickelten sich Vorstellungen wie das Corpus-Modell: was einem Teil dient, dient auch anderen Teilen und somit dem Ganzen. Gegen diese Sozialidee standen später sowohl Individual- als auch Kollektivmodelle auf.

Wichtige Stätten der Hilfe waren in der Antike die Tempel, speziell die Heiltempel. Hier war beisammen, was später öfter auseinanderfiel: die Materialisierung und die Spiritualisierung von Hilfe. In den Heiltempeln bekam man in der Regel eine Behandlung (Bäder, Einreibungen usw.) und religiösen Beistand. Die verantwortlichen Priester hatten ein spezielles Amtsscharisma, an Ort und Funktion gebunden, z.T. auch vererbbar in Priesterdynastien.

Die ersten residentiellen Hilfeeinrichtungen in christlicher Tradition, die Klöster und Hospize, hatten in Bauweise und Struktur Gemeinsamkeiten mit den alten Heiltempeln: sie waren z.T.

rund gebaut oder pentagonartig (wie die ersten großen Pesthäuser) oder auch kreuzförmig; sie waren altarzentriert. Für W.Wolfensberger beginnt die Perversion der stationären Hilfe mit der Ersetzung des Altars durch andere Dinge, politische oder Ordnungssymbole (Fahnen z.B. oder - noch folgenreicher - Kontroll- und Beobachtungszellen im "Nabel" der alten Zuchthäuser).

An dieser Stelle wäre die immense Bedeutung des "Gemeinwesens" zu erwähnen: Dies Gemeinwesen-Lebensgefühl entstand in den mittelalterlichen Städten Europas. Helfen wurde dort zum Wieder-in-die-Reihe-Bringen, zu einer bestimmten Form von Einpassung in die allgemeine Zucht und Ordnung. Die vielen Armen wurden zunehmend als Bedrohung der Lebensordnung des Gemeinwesens gesehen; die städtische Armenfürsorge, die die kirchliche zu verdrängen begann, unterwarf die Armen den Spielregeln des Gemeinwesens und seinen Wertvorstellungen. Es setzten vier große Entwicklungen ein, und zwar miteinander verbunden und aufeinander bezogen: die Kommunalisierung, die Rationalisierung, die Bürokratisierung und die Pädagogisierung des Helfens (vgl. C.Sachße/F.Tennstedt). Die alten Sinnbilder des Helfens standen fortan weitestgehend in Konflikt zu diesen vier Elementen. Von dieser Spannung haben sich Helfermentalität und Hilfeclima bis heute nicht befreit.

Zur neuen "Logik" der städtischen Fürsorge: "Objekt der Fürsorge wurden nur noch die eigenen, die städtischen Armen, die sich durch entsprechende Ausweise kenntlich machen mußten; das Hospital- und Armenwesen wurde wie andere städtische Einrichtungen durchgeplant und effektiviert, und die Armen wurden im Sinne bürgerlicher Vorstellungen zu erziehen, umzuformen, auf den rechten Weg zu bringen versucht... Städtische, bürgerliche Mentalität also, in der bereits die Umsetzung eines ursprünglich in der adeligen Gesellschaft des Mittelalters negativ besetzten Arbeitsbegriffs zum Arbeitsethos der modernen Welt antizipiert worden war, stigmatisierte Armut als weitgehend selbstverschuldete Problemlage, aus der ein Entrinnen durch kräftigen Einsatz eigentlich möglich sein müßte" (B.Schneidmüller).

3. Wissenschaftliche Annäherungen an das Hilfephänomen

Fast alle einschlägigen Wissenschaften beschäftigen sich heute mit dem Helfen. Ein Überblick ist fast nicht mehr möglich. Und die Beobachtungen gehen nicht auf. Etwa die biologistischen Positionen divergieren: für eine Gruppe von Verhaltensforschern ist Helfen "etwas Natürliches", etwas "Triebhaftes", etwas im Menschen "Angelegtes"; tritt etwa das "positive Kindchenschema" (K.Lorenz) in Aktion, wird fast automatisch Hilfe freigesetzt. In soziobiologischer Sicht ist Helfen zwar auch natürlich, aber nur im Dienst der Evolution; der Verwandtschaftsselektion, der Förderung der Verwandtschaften, die die Gene des Helfers besitzen; anderen Arten werde nur geholfen, wenn sie der Art des Helfers förderlich sind (vgl. E.O.Wilson).

Schließlich gibt es eine neo-sozialdarwinistische Argumentation, die Helfen für eine dysfunktionale Gegenselektion hält, durch die in unnatürlicher Weise in den Lebenszusammenhang eingegriffen werde, unangepasste Lebensformen am Aussterben gehindert werden. Es muß beiläufig daran erinnert werden, daß die führenden Funktionäre der Abstinenzlerverbände im Dritten Reich tatsächlich auf die sozialdarwinistische Linie schwenkten.

Für die Soziologie ist Helfen nichts primär Triebhaftes oder Gegenselektives, sondern eher etwas Zweckrationales: hätten die Altvordern sich nicht geholfen und Hilfe wie Gegenhilfe erwartbar gemacht (durch Verträge, eidliche Absprachen usw.), wäre das Ganze bedroht gewesen (Luhmann).

In psychologischer Betrachtung ist Helfen entweder Ausdruck besonderer Freiheit und Souveränität (Logstrup u.a.) -- oder besonderer Unfreiheit, Folge eines Überich-Zwangs, Ausdruck einer besonderen Fülle - oder eines besonderen Mangels (nach H.E.Richter suchen Menschen, die eine soziale Tätigkeit wählen, Kommunikation und eine Vervollständigung ihrer selbst).

Nicht einmal die Umfeld-Empirie ist eindeutig. Zu ein und derselben Zeit wurden

demographische Befunde veröffentlicht, die entweder soziale Eiszzeit (Allensbach 1986: "Wo Hingabe an andere als Dummheit gilt und nur noch das eigene Glück der Allernächsten vor Augen steht, dürften wir schon bald tatsächlich in eine soziale Eiszzeit geraten") oder eine wachsende Neigung für "Solidarität, Mitmenschlichkeit, Partnerschaft, Kooperation, prosoziales Verhalten, gegenseitige Hilfe" behauptet (Hillmann) haben.

Der Pluralismus anthropologischer und methodischer Prämissen in den einzelnen Ansätzen sozialer Arbeit läßt sich kaum mehr - höchstens paradox - zusammendenken, von der Handlungsintegration ganz zu schweigen. M. Textor stellte kürzlich die augenblicklich dominierenden Ansätze nebeneinander:

- das Krankheitsmodell (Verhaltensabweichungen liegen vornehmlich biochemische, physiologische, neurologische Prozesse zugrunde; Hilfe bringen vor allem Medikamente, Operationen, Diätpläne usw.. Die Suchthilfetheorie legt weithin die Trias Droge-Individuum-Sozialfeld zugrunde: diese Trias ist nach H.Bossong der medizinischen Seuchenlehre Erreger-Wirt-Umfeld entlehnt;
- das Konstitutionsmodell (Textor: "Meist wird davon ausgegangen, daß die genetische Prädisposition irgendwann im Verlauf der Persönlichkeitsentwicklung zur Ausbildung von psychischen Problemen und Verhaltensstörungen führe, wobei der Übergang vom gesunden zum pathologischen Zustand kontinuierlich ist");
- das Streßmodell (klassifizierbare Stressoren - wie Tod in der Verwandtschaft, Unfälle, Scheidung usw. - zerbrechen die Balance der Interaktion von genetischer Prädisposition und allgemeinem Streß);
- das psychodynamische Modell (Verhaltensstörungen aus der Kollision von unbewußten dynamischen Kräften und Anforderungen der sozialen Umwelt);
- das Entwicklungsmodell (Leben: eine Phasenabfolge von zunehmender Komplexität, Differenzierung, Integration und Reife; Verhaltensstörungen durch Nicht-Durchschreiten einer Phase, durch "Stehenbleiben");

- das lerntheoretische Modell (alles Verhalten wird erlernt, auch Verhaltensstörungen: sie können wieder "verlernt" werden);
- das kognitive Modell (Verhaltensstörungen liegen Wahrnehmungs-, Denk-, Vorstellungs-, Erinnerungs-, Bewertungs- und z.B. Planungsstörungen zugrunde);
- das Humanistische Modell (psychische Probleme entstehen aus der Diskrepanz zwischen Selbst und Erfahrung, Selbstwahrnehmung und -bild u.ä.; "Selbstheilungskräfte" können aktiviert werden);
- das phänomenologisch-existentialistische Modell (Textor: "Psychische Störungen entstehen aufgrund falscher Entscheidungen und Werte, aufgrund von anormalen Bewußtseinsinhalten, mangelndem Lebenssinn und fehlender 'totaler' Kommunikation");
- das Labelling-Modell (abweichendes Verhalten wird eher durch Etikettierungen usw. problematisch als "an sich");
- das mikrosoziale Modell (pathogene Strukturen und Prozesse in den kleineren sozialen Systemen - Familie, Peer-Group, Schule - sind für die Genese psych. Probleme verantwortlich);
- das makrosoziale Modell (Textor: "...psych. Probleme... werden auf den schnellen gesellschaftlichen Wandel in seiner Verbindung mit Wertekonflikt, Entfremdung und Anomie, auf Verstärkung, Ghattobildung, die kapitalistische Gesellschaftsordnung oder den Zusammenstoß verschiedener Kulturen zurückgeführt").

Selbst wenn ein Helfer all dies im therapeutischen Prozeß zusammendenken könnte, was kaum möglich scheint: er muß zudem "mit verbaler und nonverbaler Kommunikation, individuellen Codes, intrapsychischen und interpersonalen Prozessen u.v.a.m." umgehen, "muß gleichzeitig sich selbst und seine Wirkung auf die Klienten beobachten, sein Handeln planen und Therapietechniken einsetzen. Es ist offensichtlich, daß er nicht all die vielen tausend Eindrücke, die fortwährend auf ihn einströmen, wahrnehmen, ordnen, reflektieren und auswerten kann. Um handlungsfähig zu bleiben, muß er sich auf einen Ausschnitt der Realität konzentrieren" (ders.).

Während die Komplexität des Wissens über die Hilfesituation ständig zunimmt, muß der Helfer im Hilfevorgang radikal Komplexität reduzieren, Wirklichkeit verkürzen. Das Wissen davon, was er alles weglassen muß, was er tunlichst zu vergessen hat, wird immer größer. Die Komplexität der Situation ist ihm bewußt, zugleich die fast kümmerliche Ausschnittshaftigkeit seines Tuns – und die eigentliche Beliebigkeit und persönliche Vorliebigkeit der angewandten Arbeitsweise.

Hinzu kommen Leistungserwartungen seitens der Träger sozialer Arbeit, bestimmte Werte und Zielvorstellungen. Hinzu kommt das Einschätzenmüssen rechtlicher Rahmenbedingungen, der Möglichkeiten und Grenzen der Finanzierungsträger dieser sozialen Arbeit, in Konkurrenzsituationen kommt auch Existenzangst auf (wenn einer z.B. die ständige Nicht-Eignung seines Programms, seines Handlungsmodells für seine Klientel, erlebt, sich deswegen heftig gegen die Evaluation seiner Arbeit wehren muß und damit die Legitimitätskrise mancher Bereiche sozialer Arbeit noch verschärft) .

Weiterhin: was Sozialarbeit generell sein soll, ist nicht bestimmt, wohl auch vorläufig noch nicht bestimmbar. Im Vorlesungsverzeichnis einer Fachhochschule habe ich Veranstaltungsankündigungen entnommen, was u.a. unter Sozialarbeit verstanden werden soll: Hilfe zur Resozialisierung, eine Art "kleiner Psychotherapie", die Vermittlung von Lernprozessen, Agogik (angewandte Handlungsstrategie), politische soziale Aktion usw.

In dieser Wissenschaftslage, in diesem Positionsklima, in diesem theoretischen und praktischen Bedingungs-feld werden professionelle Helfer ausgebildet...

4. Suchthelferprobleme

Die in der Suchthilfe Tätigen haben einen Teil ihrer Probleme mit der allgemeinen Sozialarbeit gemeinsam. Sie haben einige besonders.

Was bei jeder Krise der Sozialarbeit in den letzten Jahrzehnten gesagt wurde, gilt sicher auch hier: es drängt sich von Zeit zu Zeit das Gefühl in den Vordergrund, lediglich den sozialen Status quo mitzukonservieren, Teil in einem verwirrenden Verweisungssystem zu sein, ständig zu privatisieren statt zu "sozialisieren", die Hilflosigkeit, die man bekämpfen will, ein Stück weit selbst zu produzieren, daß sich die Identifikationsprobleme mit der Institution, in der und für die er arbeitet, ständig vertiefen, weil deren behauptetes Profil in Verrechtlichung, bürokratischen Verfahrensformen, hierarchischen Mustern versickert.

Kurz: das Gefühl drängt sich auf, daß die Sozialarbeit irgendwie verkommt.

In den letzten Jahren, seit es auch in Sozialberufen viele Arbeitslose gibt, entsteht der Eindruck, es bilde sich marginalisierte Sozialarbeit. Mancherorts sitzen in den etablierten Verbänden die "gestandenen" Sozialarbeiter an ihrem Schreibtisch und verwalten die Kur- und Erholungshilfe oder Mündelgeschäfte. Die eigentliche Sozialarbeit an der Basis betreiben derweilen häufig ABM- und Zeitkräfte: die in den Sozialinstitutionen selbst randständigen Sozialarbeiter/-innen beschäftigen sich mit den Randständigen.

Was die Arbeit mit abhängigen Menschen angeht, so stellt sich hier ein allgemeines Problem der Sozialarbeit verschärft: wir haben Helfen rational gemacht; aber angesichts ständig wachsenden Wissens und ständigen Ausdifferenzierens der Anthropologie und der Methoden, angesichts der zunehmenden Situationskomplexität, wissen wir gar nicht mehr, ob und wie rational das ist, was wir tun. Andererseits wollen wir uns nicht irrational-religiös definieren, arbeiten aber ständig auch in und mit Sinnbildern, die eigentlich religiös fundiert sind. So oder so schwindet die Sicherheit, das Richtige zu tun.

Weiter: es gibt tatsächlich weder eine eindeutige Definition von "Sucht" (vgl. Scheerer/Vogt u.a.) noch unumstrittene Aussagen über Verursachungsketten (Schmerl u.a.). Der alte Streit darüber, ob Sucht Schuld oder Verhängnis sei (die Medizinierung sozialer Phänomene hat die alte Verhängnisvorstellung durch den Krankheitsbegriff substituiert), flackert wieder auf (vgl. die Jacobi'sche Studie, die 1987 aus dem Zentrum für Psychologische Medizin der Universität Göttingen kam; in ihr wird die Krankheitsthese als "Vernebelung" und "Mythos" charakterisiert; beispielsweise sei so etwas wie ein Allergie-analoger "Kontrollverlust" wissenschaftlich gar nicht nachweisbar, ebensowenig der progressive Verlauf des Alkoholismus; kurz: die Studie unterstellte, daß gerade unter dem Primat der Rationalität neue Mythen entstanden seien; der Streit über das Suchtbild wäre dann tatsächlich eine Art Glaubenskrieg).

Weiterführen könnte vielleicht der Gedanke, daß ja sowohl dem Krankheits- als auch dem Schuldmodell die Ursache-Wirkungs-Logik zugrunde liegt - eine Logik, die eigentlich eher für triviale Maschinen gilt als für natürliche, organische Prozesse (vgl. D.Hofstadter u.a., vgl. auch die Literatur zur Chaos-Forschung u.ä.).

Angesichts so vieler aufgewiesener Paradoxien möchte ich das Paradoxe meiner Einstellung aufdecken. Ich würde den Schuldbegriff gern aufgeben, weil ich befürchte, daß seine Renaissance a u c h damit zu tun hat, daß der Sozialstaat im Begriffe ist, sich wieder zurückzunehmen; er braucht wieder Selberschuldige.

Ich möchte wiederum auf den Schuldgedanken nicht verzichten, weil ich sonst nur noch Objekt irgendwelcher auf mich einwirkender Kräfte und Vorgänge wäre; daß ich schuldig

werden kann, ist ein Stück Autonomie, und daß ich inmitten der Entmachtung durch Suchtmittel Schuld einsehen kann, ist ein erster Akt neugewonnener Freiheit.

Ich würde gern einige der alten Sinnbilder bewußt beachtet sehen in der Suchthilfe; in der handlungspraktischen Anwendung der lutherischen Rechtfertigungstheologie steckt m.E. ein erhebliches Befreiungspotential, an das andere Sinnbilder nicht entfernt herankommen. Ich glaube, daß wir die Religionsanalogie des helfenden Handelns bewußter in die rationalen Konzepte integrieren könnten, müßten. Ich glaube, daß wir unter diesen Bedingungen leichter mit der eigentlich paradoxen Lage der Sozialarbeit leben könnten.

VERWENDETE LITERATUR (in der Reihenfolge ihrer Erwähnung)

- R. Tschirch, Thesen zur theologischen Begründung von Beratung, WzM 4/76, 139 ff.
D. von Oppen, Die zweite Welle des sozialen Handelns, HbZDK I, 9 ff.
M. Balint, Problems of Human Pleasure and Behaviour, 1957
N. Luhmann, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, 1973
C.Sachße/F.Tennstedt (Hg.), Bettler, Gauner und Proleten, 1983
B. Schneidmüller, Armut als historisches Problem, in: Loccumer Protokolle 53, 1984, 35 ff.
E.O. Wilson, Biologie als Schicksal, 1980
G. Theißen, Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter, in: Diakonische Kirche, 1990, 46 ff.
K.E.Logstrup (zit. nach Theißen)
H.E. Richter, Flüchten oder Standhalten, 1976
K.H. Hillmann, Wertwandel, 1986
M.R. Textor, Erklärungsmodelle und Behandlungsansätze für Verhaltensstörungen und psychische Probleme, in: Soziale Arbeit 4/88, 129 ff.
H. Bosson, Suchtprävention in der Arbeitswelt: "Irgendetwas wird schon überkommen", in: Soziale Arbeit 2/90, 53 ff.
S.Scheerer/L.Vogt, Drogen und Drogenpolitik, 1989
C. Schmerl, Drogenabhängigkeit. Kritische Analyse psych. u. soziol. Erklärungsansätze, 1984
D.R. Hofstadter, Gödel - Escher - Bach, 1988

ÜBER SCHWIERIGKEITEN DES GESPRÄCHS ZWISCHEN THEOLOGEN UND BERATERN

(Kommentierung der über zweijährigen Arbeit einer Studienkommission von Diakonischem Werk der EKD, Ev.Konferenz für Familien- und Lebensberatung und Ev.Zentralinstitut für Familienberatung über "Beratungsarbeit und Diakonie")
(1978)

Der persönliche Stellenwert des Gesprächs

Während meines Theologiestudiums lag die Auffassung, Humanwissenschaften, etwa die Psychologie, seien Hilfswissenschaften der Theologie, gerade in den letzten Zügen. Aber noch immer erfolgte die Beschäftigung mit den Humanwissenschaften überwiegend zum Zwecke der Abgrenzung.

Nach Beginn meiner praktischen Ausbildung zum Pfarrer erlebte ich den Umschlag ins andere Extrem. Hand in Hand mit funktionalen und organisationstheoretischen Neudefinitionen der Kirche ging ein "Abrutschen" der Theologie zur Hilfswissenschaft der Humanwissenschaften. Wenn etwa G.N.Groeger auf Thilos Formulierung zurückgreift, die besagt: "Das Spezifikum christlicher Seelsorge erweist sich nicht in dem, was gesagt wird, sondern aus welcher Verantwortung heraus" (Seelsorge und Beratung, in: Auftrag + Werk 3/76, S.9), dann erscheint mir Kirche zum bloßen Handlungsrahmen und Theologie zum formalen Anstoß verdünnt. Die Frage nach dem "Was" ist der Theologie entzogen. Ihr bleibt, das "Warum" zu begründen.

Beruflich bin ich also zwischen Extremen "aufgewachsen", weshalb mich seit Jahren interessiert, wie diese Extrempositionen entstanden sind und wie sie zu überwinden wären. Und dies im Interesse beider, der Kirche und der in ihr arbeitenden Humanwissenschaftler: damit aus dem Arbeitgeber Kirche so etwas wie eine Heimat der humanwissenschaftlichen Fachleute, die in ihr arbeiten, wird; damit sie ihr Haus, nicht ihr Gasthaus ist. Und damit Kirche aufhören kann, ihre "Sozialarbeit" im weitesten Sinne des Wortes zwiespältig zu sehen, schlechten Gewissens.

Der Stellenwert unseres Theologen-Berater-Gesprächs, zu dem ich als "Nachzügler" hinzu kam, ergibt sich also auch aus meiner persönlichen Geschichte mit der Theologie, die ich als widersprüchliche Geschichte erfahren habe.

Das Fehlen der wissenschaftstheoretischen Ebene

Menschlich und sachlich sind wir, Berater und Pfarrer, uns sicher nähergekommen in unserer Studienkommissionsarbeit. Daß es aber auch oft Leerlauf und vor allem auch viel "Kreis-Lauf" in unserem Gespräch gab, ist nicht zu übersehen. Ich glaube, daß dies darin begründet ist, daß die wissenschaftstheoretische Problemebene entweder nicht erkannt oder abgewehrt wurde. Ohne diese Problemebene aber auch nur im Ansatz zu diskutieren, mußte vieles im Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften sachlich basislos bleiben.

Meines Erachtens entscheidende Grundlagenprobleme wurden so verdrängt, z.B.

> die Frage, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß heute die Integration bereits längst bestehender kirchlicher Tätigkeitsfelder in diese Kirche hinein sachlich erst noch nachträglich geleistet werden muß, z.B. durch unsere Studienkommission;

> oder die Frage, durch welche Desozialisierung und Entfunktionalisierung der Theologie die Humanwissenschaften in die kirchliche Praxis überhaupt eingedrungen sind;

> oder die Frage, wie diese offenbaren Unzulänglichkeiten "praktischer" Theologie entstanden sind, wie sie zu erklären sind und welche Alternativen - als theologische

Alternativen - denkbar wären;

> oder die Frage, ob Humanwissenschaften in der kirchlichen Praxis - von ihrem Ansatz und ihren Möglichkeiten her - tatsächlich dazu beitragen können und wollen, die Desozialisierung und Entfunktionalisierung der Theologie, dieses Leiden der Kirche zu heilen, oder ob sie das Leiden nicht noch vertiefen und festschreiben, indem sie es institutionell zementieren;

> oder die Fragen nach den kategorialen Leitannahmen (human-)wissenschaftlicher Konzepte und ihrer Angemessenheit zu theologischen Denksystemen, also die wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion, speziell die Frage nach den Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten "sinnparalleler" Konzepte; die Frage nach der "Kompatibilität". Sind beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, durch Leitannahmen fundiert, die zumindest vergleichbar sind, die einen einzigen, logisch konsistenten Begriffszusammenhang erkennen lassen;

> oder die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie und der Psychologie (z.B. die Frage: Wo liegen bei beiden Wissenschaften die nicht mehr rationalisierbaren Prämissen?).

Alle diese Fragen hängen miteinander zusammen, lassen sich aus bestimmten geschichtlichen Entwicklungen erklären, die ich kurz darstellen möchte.

Das Auseinandertreten von kirchlicher und "weltlicher" Wissenschaft

Im Grunde arbeitete auch unsere Studienkommission - bewußt oder unbewußt - an der Überwindung einer Kluft zwischen "weltlicher" und spezifisch kirchlicher Wissenschaft, als die sich Theologie ja noch weithin versteht. W.Pannenberg (Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973) und andere haben aufzuarbeiten begonnen, wie sich das Auseinandertreten von Kirchen- und Gesellschaftstheorie auswirkte.

Bis ins 17. Jahrhundert hinein konnte Theologie definiert werden als "Denkvollzug", der den "intellektuellen Fähigkeiten des Menschen" zuzuschreiben ist, als "scientia practica", in den "Kreis der Naturwissenschaften" integriert, also all jener Wissenschaften, die nach damaliger Selbsteinschätzung mit der "Lebensgestaltung" zu tun hatten (C.H.Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I, 1964, S.43). Ganz selbstverständlich beanspruchte die Theologie die "analytische Methode". Chr.Walther (in: Verzicht auf Transzendenz?, Lutherische Monatshefte 10/76, S.544) formuliert: "Es verdient ... festgehalten zu werden, daß unter wissenschaftstheoretischen und -methodischen Gesichtspunkten Theologie als 'scientia practica' definabel wurde, und daß sie ihr Selbstverständnis im Blick auf Praxis und Operationalität auslegte."

Es erstaunt heute, wenn wir hören, daß in der Zeit der lutherischen Orthodoxie Seelsorge in Analogie zur ärztlichen Tätigkeit mithilfe von Begriffen wie "Diagnose" oder "Therapie" beschrieben wurde (vgl. J.Scharfenberg, Art.Seelsorge, in: Handbuch Familien- und Lebensberatung, 1975, Sp.896). Es tritt noch nicht auf, was das heutige Gespräch zwischen Theologen und z.B. Psychologen kompliziert: ein Gegensatz zwischen "Methoden des Glaubens" und wissenschaftlich-analytischer Rationalität. Wenn sich Theologie früher abgrenzte, dann ausschließlich gegenüber spekulativen Pseudowissenschaften - im fraglosen Selbstverständnis einer praktischen Wissenschaft. Man kann - vielleicht etwas vereinfachend, aber berechtigt - sagen: Von der altprotestantischen bis hin zur liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts stand die Rationalität der Theologie außer Frage. Es ging ihr um die systematisch-theoretische Erfassung der ganzen Lebenswirklichkeit des Menschen, freilich im "Horizont des Glaubens" und an bestimmten "fines" - also Zielen und Grenzen, am Heil der Menschen und an Gott - orientiert (vgl. Ratschow S.34).

Es war dann die ebenfalls im 17. Jahrhundert einsetzende naturwissenschaftliche Rationalität, die sich auf "Naturgesetze" berief und die Manipulation der Natur zu einem wesentlichen Ziel der Wissenschaft erhob, die die Berechtigung der lebensanalytischen und zugleich lebensgestaltenden und therapeutischen Funktionen der Theologie in Frage stellte.

Auf Dauer: mit Erfolg.

W.Dilthey beschreibt in seinen Gesammelten Schriften II (Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert) die Anfänge dieses Prozesses, an dessen Ende schließlich die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften stand.

Chr.Walther bringt das Grundprinzip der rationalistischen Wissenschaftstheorie auf einen einfachen Nenner: Es sei dabei um die "Vorrangstellung des Teils vor dem Ganzen" gegangen (ders. S.545). Natur- und Humanwissenschaften leben von der Zerteilung, der Zerstückelung, der Parzellierung menschlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Und Kirche und Theologie ließen sich in diesen bis heute noch nicht abgeschlossenen Parzellierungsprozeß hineinziehen. Die Theologie ließ sich zunehmend einen nur noch innerkirchlichen Ort zuweisen und stellte damit ihre Zuständigkeit für den *g a n z e n* Menschen und ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz in Frage. Es begann der vorhin genannte Prozeß, in dem Theologie und Kirche Stück für Stück entfunktionalisiert und desozialisiert wurden.

Die Anpassung der Theologie an die wissenschaftshistorische Lage führte einen widersprüchlichen Zustand herauf, der bis heute nicht befriedigend aufgearbeitet ist und an dessen Problematik direkt und indirekt auch unsere Studienkommission partizipierte: Auf der einen Seite blieb die Kirche strukturell und interaktional immer mit dem jeweiligen Gesellschaftsgefüge engstens verbunden - bis heute -, nahm auch weiterhin gesellschaftliche Aufgaben wahr. Auf der anderen Seite wurde Theologie zugleich zunehmend "exklusiv", verstand sich als "kirchliche Wissenschaft". Kirchliche Praxis ließ sich so nicht mehr zwangsläufig und konsequent durch theologische "Theorie" abdecken.

Im Laufe der Zeit wurde aus dieser Not gleichsam eine Tugend: Aus der Not der Einschränkung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der Theologie erwuchs schließlich die Auffassung, die Theologie müsse eigentlich zwangsläufig aus dem Rahmen eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffs herausfallen, sie habe innerhalb des Systems der Wissenschaften eine autonome Sonderstellung inne. Ausgrenzung wurde zum Positivum!

Heute stehen wir nun vor dem Problem, daß es große Schwierigkeiten bereitet, längst bestehende kirchliche Tätigkeitsfelder (z.B. die Beratungsarbeit) theologisch zu "legitimieren", nachträglich zu integrieren, in Einklang zu bringen mit einem theologischen bzw. kirchlichen Proprium. Angesichts der gegenwärtigen Problemlage, von der sachgemäß besonders die Diakonie der Kirche betroffen ist, wird vor allem gegenüber der Dialektischen Theologie der Vorwurf erhoben, diesen ausgrenzenden Weg am konsequentesten gegangen zu sein. So polemisiert z.B. W.-D.Marsch (Institution im Übergang, 1970, S.81) gegen K.Barth: "Barth blieb bei dem völligen 'Draußen-Sein' der Kirche aus allen gesellschaftlich-politischen Verflechtungen der Zeit. Er blieb bei dem nur paradox vermittelten Jenseits des 'Ursprungs' von Kirche, das sich nur in der Form des Gleichnisses und im Akt des Bekenkens irdisch abbilden kann. Die Freiheit der Kirche von aller gesellschaftlich-politischer Verflechtung ist für Barth wichtiger geblieben als alle Reflexion über ihre Freiheit zu einer institutionellen, geschichtlichen Gestaltung."

Chr.Walther (Voraussetzungen in der theologischen Frage nach der Wirklichkeit, in: Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 8/1966, S.311 f) spricht davon, daß die "Reduktion der Theologie auf ein segmentäres Wirklichkeitsverständnis" im Gefolge der dialektischen Theologie zur normativen Geltung gekommen sei.

Wenn ich dem negativen Urteil über die dialektische Theologie auch nur teilweise folgen kann, so lassen doch die hier angeschnittenen Fragenkreise erkennen, welche Dimensionen die Aufgabe eigentlich hat, die die Studienkommission an einem speziellen Problemkreis angehen sollte. Ohne eine grundsätzliche Reflexion über eine sachgemäße Zuordnung von Natur- und Geisteswissenschaften, von Humanwissenschaften und Theologie, von

Gesellschafts- und Kirchentheorie können sich die anstehenden Probleme eigentlich nur vordergründig lösen lassen.

Es hat wenig Sinn, Positionen, die innerhalb der eigenen Wissenschaftstheorie, innerhalb des eigenen Leitsystems zwar abgedeckt sind, ohne daß die Leitsysteme auf ihre Kompatibilität hin abgeklopft wurden, gegeneinanderzustellen. Dann kann nur jeder wissen, was für den Menschen gut ist. Und jeder hat innerhalb seines Denk- und Methodensystems recht. Dann steht System-Logik gegen System-Logik - und das Gespräch ist bodenlos.

Als Vorleistung vor dem speziellen Sachgespräch hätte m.E. das Bedenken der Tatsache stehen sollen, daß die Verschiedenheit theologischer und psychologischer Standorte aus einer historischen Entwicklung erklärbar ist, deren Sinn ernstlich in Frage gestellt werden muß (vgl. die zahlreichen wissenschaftlichen Bemühungen der Gegenwart um die Wiedergewinnung komplexer, ganzheitlicher Kategorien für Menschen- und Wirklichkeitsverständnis).

Von den Psychologen wäre die Vorleistung zu erwarten gewesen, daß sie Einsicht in die Tatsache gewinnen, daß die Psychologie den Maximen der "klassischen" Wissenschaftstheorie unterliegt, an deren Überwindung heute zu arbeiten ist (vgl. oben: Parzellierung der Wirklichkeit als Wissenschaftsprinzip), weil sie das ganzheitliche Erfassen von Wirklichkeitsbezügen immer unmöglicher machte.

Von den Theologen wäre als Vorleistung zu erwarten gewesen, daß sie Einsicht in die fatale "Exklusivität" und Desozialisierung der Theologie gewinnen - wobei die Schuld für diese Entwicklung nicht nur bei "den andern" zu suchen wäre: Die Reduktion der Theologie auf ein segmentäres Wirklichkeitsverständnis war nur teilweise aufgezwungen; sie war größtenteils auch selbstauferlegt - aus einer gewissen "narzißtischen Selbstgenügsamkeit" heraus, wie Scharfenberg (s.o. Sp.899) formuliert.

Einzelfragen

In diesem Problemhorizont stellen sich entscheidende Einzelfragen, die unmittelbar unser Theologen-Berater-Gespräch angehen:

1. Die Frage nach den normativen (z.B. gesellschaftlich vermittelten) Implikationen der Wissenschaft: Die "vorwissenschaftlichen" Faktoren kommen zusehends in den Blick und grenzen den bislang fast fraglosen Geltungsanspruch empirischer Wissenschaften z.T. beträchtlich ein.

2. Konkret stellt sich z.B. die Frage nach den "theologischen" Implikationen der Wissenschaften; vgl. K.Dienst (Pädagogische Strömungen der Gegenwart, in: Informationen der Ev.Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr.70, X/1977), der diesen Fragenkreis speziell im Blick auf den Sozialisationsbegriff erhellt hat: Demnach kann gerade das theologische Instrumentarium erweisen, daß Soziologie, Psychologie usw. "Normwissenschaften" sind, in denen es zahlreiche, im Grunde nicht mehr rationalisierbare Prämissen gibt. Über diese hätten sich m.E. Theologen und Psychologen zunächst verständigen müssen.

3. Im innerwissenschaftlichen Raum ist es zunehmend zu einer Akzentverschiebung gekommen: von der sog. "zweckfreien", "reinen" Forschung zur Zweckforschung mit stark pragmatischer Orientierung. In der innerwissenschaftlichen Diskussion darüber wurde deutlich, was im wissenschaftlichen Selbstverständnis vorher weitgehend abgeblendet war: daß jede Wissenschaft primär menschliches Tun ist, das in einen allgemeinen Handlungszusammenhang gehört und somit neu und verstärkt auf Voraussetzungen, Ziele, Folgen und daher gezogene Grenzen des jeweiligen Handlungszusammenhangs zu befragen ist.

Für unsere Gespräche wäre diese Tendenz nicht unwesentlich gewesen: Durch diese Verschiebung zum Pragmatismus hin hat sich die Einstellung des wissenschaftlichen Interesses gegenüber der Religion verschoben. Statt grundlegende Verhältnisbestimmungen weiter voranzutreiben, kam es zu einer wissenschaftstheoretisch kaum fundierten Verbindung von "Religion und Psychiatrie".

Dafür symptomatisch z.B.: die Entwicklung von einer Pastoraltheologie zu einer Pastoralpsychologie etc.

4. Die wissenschaftstheoretische Diskussion hat aufgewiesen, daß jeder Wissenschaft genuin die Tendenz eigen ist, "die Erfahrungsbereiche zu vergessen, die sie im Interesse ihres spezifischen Gegenstandes ausgeblendet hat ... und dasjenige zu isolieren und überzubewerten, was sie erkannt und gesichert hat" (H.-G.Jung, *Theologie und Wissenschaftlichkeit*, in: *Wissenschaft und Wirklichkeit*, hrsg. von J.Anderegg, Göttingen 1977, S.80). Stichproben zeigen: Die Isolierung des (natur-)wissenschaftlichen Wirklichkeitszugangs hat andere menschliche Erfahrungsbereiche unbeachtet gelassen. Die Antwort auf diese Entwicklung ist beispielsweise eine z.T. vehement einsetzende "religiöse Aufladung" (Jung): "Das harte, asketische, notwendige Geschäft wissenschaftlicher Arbeit potenziert sich unversehens mit dem unbewältigten Heilsverlangen des Menschen. Unter dem Anspruch höchster Rationalität stellt sich das Ergebnis einer neuen Religionisierung dar" (ders. S.81).

Es kommt innerhalb der Human- und Naturwissenschaften zunehmend zu "Grenzüberschreitungen", zu einem "verkappten Theologisieren" (ders.S.82). Daraus läßt sich ableiten, daß die Theologen in unserem Gespräch - gerade im Interesse der Wissenschaftlichkeit der Humanwissenschaften - ihr ideologiekritisches Potential als einen maßgeblichen, eigenständigen Beitrag hätten einbringen müssen. Die Frage stellt sich mir jedoch, ob es nicht vielmehr umgekehrt zu ständigen natur- bzw. humanwissenschaftlichen Grenzüberschreitungen der Theologie in unserem Gesprächskreis kam. Wir standen m.E. in der ständigen Versuchung, zwei falschen Möglichkeiten geneigt zu sein:

> mit der verkappten Theologie in den Humanwissenschaften zu liebäugeln;

> die Theologie als Ausflucht vor den Anforderungen wissenschaftlicher Redlichkeit zu mißbrauchen.

5. Wie aus dem Bisherigen hoffentlich deutlich wurde, hätte unter uns nicht nur zunächst das Wissenschaftsverständnis abgesprochen werden müssen, sondern vor allem auch unser Wirklichkeitsverständnis. Aus theologischer Sicht wäre z.B. zu sagen: Christliche Theologie ist der bekennnishaft Ausdruck einer umfassenden Wirklichkeitserfahrung, der ein ganzheitliches anthropologisches Konzept entspricht; Gott handelt - grundlegend und vollendend - zugunsten der Welt; der Mensch ist im Rahmen seiner Grenzen handlungsfähig: als verantwortlicher Mensch von Gott bevollmächtigt und zur Antwort gerufen.

"Mit dieser Vorstellung eines handlungsfähigen Menschen ergeben sich zwei wesentliche konstruktive Interessen der Theologie an den der Weltbemächtigung dienenden Wissenschaften. Zuerst ist das Interesse an der Auslotung und an der Gestaltung des Lebenszusammenhanges zu nennen, der dem Menschen zugänglich ist. Zur Ethik des Menschseins gehören: Die Erprobung und Erforschung der Wirklichkeit; die intersubjektive, kommunikative Vergewisserung der Erkenntnisse; die kritische Prüfung der Reichweite und Tauglichkeit von Methoden und Erkenntnissen; sowie die gestaltende Anwendung von Erkenntnissen im Interesse von Mensch und Natur" (Jung S.78).

Meine Frage ist nun, ob wir, die Theologen in unserer Kommission, dies geschafft haben: die kritische Prüfung von Reichweite und Tauglichkeit von Methoden etc.

Ich glaube, daß wir dies gar nicht schaffen k o n n t e n :

> wegen der unerschwelligen Herrschaft der institutionalisierten Rollenverteilung, die immer bei unzureichender Theorieabklärung auftritt (so wurden z.B. die Nur-Praktiker-Rolle und die Nur-Theoretiker-Rolle gern gegeneinander ausgespielt, die Geldgeber-Position gegen die vermeintliche oder tatsächliche Abhängigen-Position usw.);

> wegen der Unklarheit und Uneinigkeit der Theologen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie, was - im Gegenüber zu den Vertretern wissenschaftlich begründeter Beratungsarbeit - zu häufigen Sprach- und anderen Verwirrungen führte;

> wegen des ganzen Verfahrens, mit dem wir das Gespräch zu bestreiten versuchten: Es war weithin die Praxis der sog. sekundären Addition.

Sekundäre Addition

Die Schwierigkeiten der theologischen Aussage bestehen vor allem wohl darin, daß sie begrifflich erst dann konkret werden kann, wenn sie mindestens zweierlei erbringt :

> Begriffe, die theologisch

> u n d empirisch-wissenschaftlich interpretieren,

und zwar im Rahmen e i n e s Wirklichkeitsverständnisses.

De facto bewegt sich unser Gespräch aber weithin auf der additiven Ebene, wurde die Addition von empirisch-profanwissenschaftlicher Theoriebildung und normativer theologischer Begriffsbildung versucht.

So verständlich dieses Verfahren ist, so mangelhaft ist zwangsläufig sein Ergebnis, weil die Verfahrenslogik im Grunde nicht stimmt. Sekundäre Addition läßt nämlich den Sinn der Korrelate keineswegs unberührt: "Unter der Voraussetzung primärer Unabhängigkeit und Selbständigkeit beider Seiten wird damit regelmäßig entweder der genuine Sinn der humanwissenschaftlichen oder der der theologischen Erkenntnis alteriert" (E.Herms, Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4/1977, S.277). Beispiele hierfür: die "Indienstnahme" der Humanwissenschaften als Hilfswissenschaften der Theologie, "klassisch" bei E.Thurneysen; oder: die konventionalistische Reduktion theologischer Erkenntnis auf das Erfassen von in der Tradition vorliegenden christlichen Normen des Handelns - z.B. durch H.E.Tödt.

Ein additiver Gesprächsansatz läßt es auf b e i d e n Seiten zu Verkürzungen kommen. Es kann nicht übersehen werden, daß jede Wissenschaft "jeweils ein sich nach bestimmten Leitbegriffen selbst steuernder Erkenntniszusammenhang ist, der eben auf Grund dieser Leitbegrifflichkeit auch sein eigenes Normenpotential besitzt, das nicht ohne weiteres durch Normen der christlichen Tradition ersetzbar ist" (ders. S.277).

Im Zuge des additiven Gesprächsansatzes wird beiläufig der Anspruch der Theologie, selber Wirklichkeitserkenntnis zu sein, in Frage gestellt. Symptomatisch dafür war mir die ständige Ersetzung von Ist-Sätzen durch Soll-Sätze.

Es hätte der Vorklärung bedurft über die Kompatibilität unserer Denk- und Begriffssysteme - wie auch E.Herms feststellt, daß man dieser Schwierigkeit "auf rationale Weise nur mit dem Nachweis begegnen (kann), daß beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, de facto durch kategoriale Leitannahmen gesteuert werden, die miteinander kompatibel, das heißt ein einziger in sich logisch konsistenter Begriffszusammenhang sind" (ders., aa0). Und weiter: "Die programmatische Außerachtlassung dieser Sachlage kann daher nur dazu führen, daß sich die Autonomie humanwissenschaftlicher Erkenntnis hinter dem Rücken derer, die sie in Dienst nehmen,

durchsetzt" (ders., S.295).

Wir wollten "Systeme" in Beziehung setzen, ohne uns grundsätzlich über die Kompatibilität der Systeme klar geworden zu sein. Es hätten m.E. z.B. Kriterien der Kompatibilität von humanwissenschaftlicher und theologischer Anthropologie herausgearbeitet werden müssen etc. Ansätze in dieser Richtung wurden regelmäßig abgewehrt - vornehmlich mithilfe des Pragmatismus-Motivs, über dessen Defizite schon einiges gesagt wurde. Es war mir auffällig, daß unsere Gesprächspartner aus der Beratungsarbeit durchgängig an einer gewissen "Voraussetzungslosigkeit" unserer Gespräche interessiert waren. Daß auf diesem Wege die Kategorien "Versachlichung" und "Pragmatismus" leicht miteinander verwechselt werden konnten, liegt auf der Hand. Der pragmatische, voraussetzungslose Gesprächsansatz ließ häufiger Situationen entstehen, die eher an die Beratungssituation erinnerten als an einen Versuch, die Grundfragen zwischen Beratung und Seelsorge aufzuarbeiten.

Persönliches Fazit

Je länger unser Gespräch ging, desto öfter drängte sich mir das Gefühl auf,
> daß sich manche der Theologen ihre eigene Psychologie zurechtgezimmert haben,
> daß sich manche der Berater ihre eigene Theologie zurechtgezimmert haben,
> und daß beide insofern durch eine nur "geliehene Identität" (Scharffenberg) gefährdet sind.

Ich hielte es für fatal, dies - wie z.T. geschehen - als Positivum oder als Zeichen von "Annäherung" zu deuten: es erschwerte die Sachklärung und machte es oft unmöglich, über Werte, Normen, Sinndimensionen usw. eindeutig und klärend zu reden. "Symptom" stand häufig für "Sinn": wiederum zwangsläufig bei Theorieunsicherheit.

Es bleibt die Zukunftsaufgabe,
> einerseits die "operational leistungsfähigen humanwissenschaftlichen Einsichten und Fragestellungen" (W.Neidhart) zu definieren,
> sie für die kirchliche Praxis festzuhalten,
> und andererseits gegen die illusionären Momente der Humanwissenschaften eine systematische Reflexion auf deren Bedeutung für das Ganze und Prinzipielle der theologischen Lehrmeinungen anzustellen.

HAUPT- UND EHRENAMTLICHE MITARBEITER IN DER EVANGELISCHEN ALTENHILFE - ERGÄNZUNG ODER KONKURRENZ ? (1984)

1. Die Qualität der Altenhilfe könnte sich wandeln - und damit (vielleicht) auch die Rolle der ehrenamtlichen Mitarbeiter

1.1 Altersbedürfnisse und die Organisation von Altenhilfe

Wenn die Koryphäen der Gerontologie recht haben, dann hat "erfolgreiches Altern" (K.W. Boetticher) vor allem drei Bedingungen: hinreichend intakte Physis, geistige Beweglichkeit und uneingeschränkte soziale Kommunikation. Vorab signalisieren Begriffe wie "erfolgreiches Altern", daß es anscheinend gar nicht so selbstverständlich ist, unter derlei günstigen Bedingungen alt zu werden. Was selbstverständlich sein müßte, wird seit längerem schon zum Erfolg deklariert - letztlich auch zu einem Erfolg derjenigen, die für alte Menschen planen, Absprachen treffen, finanzieren, bauen: Denn so selbstverständlich ist auch deren reibungsloses Zusammenspiel anscheinend nicht.

Doch wir wollen nicht vorschnell in die pragmatischen Problemfelder einsteigen; eine eher grundsätzliche Überlegung scheint noch notwendig: Genau besehen, sind die drei "Lebens-Bedingungen" für alte Menschen (hinreichend intakte Physis, geistige Beweglichkeit und uneingeschränkte soziale Kommunikation) ja keine anderen, als sie auch schon jüngere Menschen brauchen, um in diesen Zeiten ihr Leben zu bestehen. Die grundlegenden Lebensbedürfnisse im Alter sind also grundsätzlich gar keine Sonderbedürfnisse. Es wäre gut, dieser Einsicht noch ein wenig nachzugehen; denn die Altenhilfepraxis ist weithin so strukturiert, als gelte es, Sonderbedürfnisse zu befriedigen. Wir stehen ständig in der Gefahr, das Alter zu einer besonderen menschlichen Daseinsform zu deklarieren, für die eigene, besondere Institutionen, Räume, Formen, schließlich auch - der Logik unserer Verhältnisse folgend - eigene Industrien (für Altenmode, -lektüre, -touristik usw.) geschaffen werden müssen. Mit anderen Altersgruppen, z.B. mit Kindern, verfahren wir übrigens entsprechend. Der Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen, daß durch eine derartige Betrachtungs- und Verfahrensweise sublimale Absonderungen aus dem gesellschaftlichen Leben gefördert werden: Nicht nur die Absonderung der alten Menschen aus der sonstigen Lebenswelt; sondern: jedes Lebensstadium wird auf seine Weise aus Zusammenhängen herausgenommen, jeder von jedem abgesondert, die eine Generation von der anderen "wegverwaltet". Das häufig thematisierte Problem des isolierten Alterns und Alters ist also gar kein altersspezifisches, sondern ein allgemeines, das neben den Politikern vor allem auch der christlichen Gemeinde zum Nachdenken aufgegeben ist.

Das zentrale gesellschaftliche Problem besteht wohl darin, daß das, was für Menschen längst als wünschenswert erkannt ist, unabweisbare "Lebens-Mittel", nicht mehr von alleine entstehen kann, sondern offenbar organisiert werden muß; das Lebensnotwendige ist offenbar nicht mehr das Normale, stellt sich weitgehend nicht mehr von selbst ein - und stellt sich, wie die Sozialwissenschaften, vor allem die kritischen Sozialwissenschaften, zeigen, immer weniger ein, je totaler ein Problem geplant und organisiert wird. Hilfe, auch Altenhilfe, ist eben niemals nur Reaktion oder Entsprechung auf bestimmte Notlagen und Krisensituationen oder ähnliches, sondern prägt von einem bestimmten Entwicklungsschritt an auch die Interpretation und den Anspruch einer Notlage und einer Krisensituation mit. Die Art, wie geholfen wird, prägt auch ein Stückweit das Gesicht der Hilfebedürftigkeit.

Und das ist nicht weiter bedenklich, wenn einer diakonischen Altenhilfe ein tatsächlich diakonisches Konzept zugrundeliegt, das sich am Menschen als einem sozialen Wesen und einer leib-seelischen Ganzheit, geistfähig und sinnbedürftig, orientiert. Um der Offenheit willen wird freilich gesagt werden müssen, daß in vielen stationären Einrichtungen der Altenhilfe das ganze Konzept in einer Hausordnung besteht.

1.2 Was an Bedürfnissen nicht einfach organisatorisch befriedigt werden kann

Zu dieser Ganzheitsschau, so sie Niederschlag in einem Konzept der Altenhilfe gefunden hat, gehört freilich manches, das man zwar planvoll anstoßen, aber doch nicht nur einfach organisieren kann: Alte Menschen sind oft besonders zeit- und zukunftsunsicher und brauchen daher Menschen, die für sie Zeit haben, sich für sie Zeit nehmen können; ohne diese Qualität "Zeit" ist zwar allerlei Abwechslung möglich; aber zu Vertrauen und Sinn erschließenden Beziehungen kommt es so noch nicht. Das Alter, so sagt die Altersforschung, sei das Stadium der Lebensinterpretation; Erfahrungen von Solidarität sind offenbar für das Gelingen einer persönlichen Lebensbilanz maßgeblich mitentscheidend; also brauchen alte Menschen so etwas wie eine Gemeinde, Gruppen, einzelne Menschen, die sich auf die Alten einlassen und sich in dieser Beziehung unbefangen mit ihrem eigenen Altwerden, ihrer eigenen Angst vor diesem Altwerden und dem Sterben "symbolisch" auseinandersetzen.

Was an Rationalität einzubringen ist, wurde vor allem in neueren Altenhilfeprojekten voll eingebracht; was technisch machbar war, wurde weithin getan; was immer an Kooperation der Planungspartner möglich war, ist weitgehend geschehen: Eigentlich alles in erstaunlichem Umfang. Was nun noch hinzukommen muß, um aus imposanten Ideen und ihrer oft auch baulich ebenso imposanten Verwirklichung etwas Diakonisches werden zu lassen, das muß von vielen getragen, gewollt, erarbeitet, erlebt und erbeten sein. Dies aber ist dann kein ausgesprochenes Professionellen-Metier mehr allein.

1.3 Die seitherige Prämisse "Alles kann bezahlt werden" wird hinfällig

Für die freien Träger von Einrichtungen vor allem der Jugend- und der Altenhilfe brachte das Haushaltsbegleitgesetz gleich drei empfindliche Einschränkungen:

Der offenen Hilfe soll Vorrang vor der Unterbringung im Heim, in Anstalten oder gleichartigen Einrichtungen eingeräumt werden (§ 3a).

Der Sozialhilfeträger ist zur Kostenübernahme der Hilfe in einer Einrichtung nur bei Bestehen von Pflegesatzvereinbarungen verpflichtet, wobei "den Grundsätzen der Wirtschaftlichkeit, Sparsamkeit und Leistungsfähigkeit Rechnung getragen" werden muß (§ 93 Abs. 2).

Außerdem soll den Wünschen des Hilfeempfängers in einer stationären Einrichtung nur entsprochen werden, wenn dies im Einzelfall wegen fehlender oder nicht ausreichender anderer

Hilfen erforderlich ist; bei "unverhältnismäßig hohen Mehrkosten" braucht den Wünschen nicht entsprochen zu werden (§ 3 Abs. 2).

Die Konsequenzen dieser neuen Regelung für die freie Wohlfahrtspflege, insbesondere für die Einrichtungsträger, sind noch gar nicht überschaubar. Was feststeht, ist lediglich, daß hier die

stationäre Hilfe erstmals per Gesetz grundsätzlich in Frage gestellt ist. Gefährliche Einschnitte in das soziale Netz! Eigenartigerweise ist kein Sturm der Empörung bei den Helfern und ihren Interessenverbänden zu vernehmen, eher vornehmes Schweigen oder auch eine seltsame Hilflosigkeit - oder alles in einem.

Diese Passivität ist m.E. nur Ausdruck einer umfassenderen Passivität, mit der auch schon die erheblichen Verschiebungen in der Altenhilfe in jüngster Zeit hingenommen wurden, denn schon seit geraumer Zeit ist die Altenhilfe im Begriffe, ihre Qualität zu verändern, nämlich immer stärker in Richtung Pflegeheim. Unser differenziertes Drei-Stufen-System - Wohn-, Heim- und Pflegeeinrichtung - ist bedroht. In unserem Kirchengebiet sind bereits mancherorts Kapazitäten längst nicht mehr ausgeschöpft. Alte Menschen bekommen zunehmend auf der Behörde gesagt: Wir versorgen euch ambulant. Alte Menschen werden immer länger in ihrer häuslichen Umgebung belassen. Ins Heim kommen sie dann wirklich

erst, wenn zuhause nichts mehr geht. Meist kommen die alten Menschen dann in einem Zustand, in dem sie keine sozialen Bindungen mehr in der Einrichtung aufbauen können. Oder sie kommen gleich als Pflegefälle.

Ursache für das behördliche Verhalten ist im wesentlichen das Kostenargument. Dieses Argument, das immer häufiger gegen Träger stationärer Altenhilfeeinrichtungen verwandt wird, ist freilich insofern ungerecht, als es ja die Sozialgesetzgebung vor allem des letzten Jahrzehnts war, die der totalen Professionalisierung Vorschub leistete, immer höhere Qualifikationsanforderungen formulierte, auch die Überzeugung festigte, alles könne bezahlt werden. Es ist kein Wunder, daß das Anspruchsdenken unter solchen Vorzeichen gewachsen ist, sowohl bei Klienten und deren Angehörigen als auch bei dem Pflegepersonal.

In diesem Kontext ein Umdenken herbeizuführen, scheint mir ungeheuer schwierig. Ein Umdenken in Richtung teilweiser Entprofessionalisierung. Ich empfinde es regelrecht als fatal, daß die Diskussion um ehrenamtliche Mitarbeit gerade in Zeiten, in denen die Kostengesichtspunkte alle anderen Argumente dominieren, so besonders intensiv geführt wird.

Daß die Behördenvertreter mit ihren Einsparungsbemühungen Ernst machen und in diesem - wie ich meine fatalen - Zusammenhang über verstärkte ehrenamtliche Mitarbeit nachdenken, ist für mich ganz unbestreitbar; argumentierte neulich bei einem Podiumsgespräch ein Sozialbeamter: Ihr seid doch so stolz darauf, daß in einigen eurer Krankenhäuser die Mütter während der Behandlungsdauer ihrer Kinder mit aufgenommen werden können; warum kann man in einem Altenheim nicht verstärkt die Familie mit heranziehen für einfachere Pflegedienste? Die Fachkräfte könnten sich dann auf die wirklich speziellere und spezialisiertere Pflege konzentrieren.

Es war mir ein ganz neues Verständnis, ein ganz neuer Aspekt von ehrenamtlicher Mitarbeit. Aber auch dort, wo in eher üblichen Bahnen argumentiert wird, ist seitens der öffentlichen Hand immer häufiger zu hören: Ihr hättet durch flexibleren Einsatz von Ehrenamtlichen der Professionalisierung der Altenhilfe entgegensteuern können - und damit auch der Kostensteigerung. Wie gesagt, ich halte dieses Argument für größtenteils ungerecht; gleichwohl enthält es eine Anfrage, der wir uns stellen müssen.

1.4 Die sozialpolitischen Signale weisen in Richtung Verbundmodelle

Es wird höchste Zeit, daß wir nicht nur darüber nachdenken, welche sinnvolle Funktion Ehrenamtliche in stationären Einrichtungen der Altenhilfe haben können, sondern daß wir darüber nachzudenken beginnen und Konzepte zu erarbeiten beginnen, die das Zusammenspiel beinhalten zwischen stationären Einrichtungen, ambulanten sozialen Diensten und kirchengemeindlicher Gruppenarbeit. Sowohl bei ambulanten sozialen Diensten als erst recht in kirchengemeindlicher Gruppenarbeit haben Ehrenamtliche ja längst zum Teil sehr gewichtige Positionen inne. Die Öffnung der stationären Arbeit für nichtstationäre Hilfen bringt zwangsläufig mehr Kontakt zwischen Hauptamtlichen im stationären Bereich und Ehrenamtlichen, mehr Nötigung auch zur Kooperation. Die Signale im Bereich der Förderung durch die öffentliche Hand weisen momentan recht deutlich in Richtung Verbundmodelle. Ich glaube, daß Träger stationärer Altenhilfe, die vor diesen Tendenzen die Augen verschließen und in narzißtischer Selbstgenügsamkeit nicht über die gegenwärtige Situation hinausdenken, nicht gut beraten sind. Die Diskussion und die Arbeit an Verbundkonzeptionen könnte eines Tages aufgenötigt, aufgezwungen werden. Dann wäre es für besondere diakonische, pionierhafte Ansätze zu spät.

Die unabweisbaren veränderten sozialpolitischen Tendenzen sind, wie ich schon mehrfach sagte, sicherlich kein Anlaß zu Jubel und enthalten manche gefährliche Entwicklung;

andererseits könnte es sein, daß die theologische und empirische Größe "Gemeinde", von der her wir ja - so sagen wir es wenigstens im allgemeinen - unseren diakonischen Auftrag ableiten, tatsächlich auch für die professionelle diakonische Altenhilfe relevant wird.

Da und dort gibt es verifizierbare Erfahrungen mit Verbundsystemen. In der Realität solcher Verbundmodelle gewinnt das Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen eine zweifellos veränderte Qualität.

2. Ehrenamtliche Mitarbeiter - die durchleuchteten Wesen

2.1 Ein wenig Sozialgeschichte des Ehrenamts

Früher wurden die Ehrenämter obrigkeitlich verliehen und waren recht rentabel. Später war ehrenamtliches Helfen, wenn man es einmal funktional beschreibt, Ausdruck einer sozialen Differenz und in gewisser Weise ein Versuch ihrer "Wiedergutmachung". In den Familien, die etwas auf sich hielten (und die es sich leisten konnten), ging etwa die Dame des Hauses einer ehrenamtlichen sozialen Tätigkeit nach. Der Staat honorierte das beispielsweise durch Orden.

Heute, da die Hilfe durch organisiertes Sozialsystem geleistet wird und Hilfebedürftige einen Rechtsanspruch auf Hilfe haben, hat ehrenamtliche Arbeit auch für den Neutralbetrachter zunächst einmal so etwas wie eine Lückenbüßerfunktion, hat offensichtlich die Funktion, Lücken des organisierten Sozialsystems auszufüllen, das vorhandene Sozialsystem zu verbessern. In fast allen staatlichen und anderen Veröffentlichungen, so auch im internen Positionspapier der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege, wird die ehrenamtliche Arbeit funktional und intentional nahezu ausschließlich der professionellen Arbeit zugeordnet, ist insofern nachrangig. Im gerade genannten Positionspapier wird die generelle Zuordnung zum Profi vor allem dort deutlich, wo den Ehrenamtlichen eine explizite Brückenfunktion zwischen Hilfebedürftigen und professionellen Helfern zugewiesen wird. Der Ehrenamtliche wäre demnach irgendwo "dazwischen". Hier scheint mir freilich sehr viel Wunschdenken auf seiten der - selbstverständlich professionellen - Verfasser dieses Positionspapiers zu sein.

Immerhin zeigen diese drei historischen, unterschiedlichen Verständnisse und Funktionen von ehrenamtlicher sozialer Arbeit, daß Ehrenämter unterschiedliches Sozialprestige vermitteln können. Es ist sicherlich kein Zufall, daß fast 50% der ehrenamtlichen Mitarbeit in sozialen Feldern nicht eigentlich als soziale Arbeit geschieht, sondern etwa als ehrenamtliche Leitungsmitarbeit in Gremien etc.

2.2 Der empirische Befund ist leicht ambivalent

Laut Allensbach nimmt in unserer Bevölkerung die Bereitschaft zur ehrenamtlichen Mitarbeit insgesamt leicht ab; vor allem wird abnehmende Bereitschaft konstatiert, sich auf längere Zeit zu engagieren; zeitlich begrenzte Projekte sind offenbar attraktiver. Die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit - vor allem jüngerer Leute - ist offensichtlich großteils davon abhängig, wie weit die Ehrenamtlichen in die Entscheidungsprozesse der Hauptamtlichen mit einbezogen werden. Ehrenamtliche wollen als Partner ernst genommen werden. Festzustellen ist auch, daß das Bedürfnis nach "symbolischer Belohnung" deutlich angewachsen ist; es entsteht zunehmend der Typus des nicht-mehr-ganz-ehrenamtlichen Mitarbeiters. Ich sagte vorhin, fast die Hälfte der ehrenamtlichen Mitarbeit im Bereich sozialer Tätigkeiten geschieht nicht als eigentlich soziale Arbeit; dort wo ehrenamtliche soziale Arbeit geschieht, ist eine Verlagerung zu beobachten: insgesamt ist der stationäre Bereich (so etwa das Krankenhaus, speziell aber auch Einrichtungen in der Behindertenhilfe) nicht mehr so attraktiv; dafür hat der Altenhilfebereich und in ihm vor allem die offene Arbeit (etwa in Selbsthilfegruppen, Clubarbeit etc.) an Attraktivität gewonnen; erheblich gesunken ist die

Beliebtheit individuell-isolierter Hilfen (z.B. Pflegschaften oder direkte Patenschaften); anscheinend werden hier zuviele frustrierende Erfahrungen gemacht.

Zu erhärten ist schließlich noch, daß die Anleitung und die Fortbildung einzelner Gruppen von ehrenamtlichen Mitarbeitern heutzutage deutlich forcierter geschieht und immer spezialisierter; es gibt Bereiche - ich greife als einen relativ extremen einmal die ehrenamtliche Mitarbeit in der Telefonseelsorge heraus -, in denen die Anleitung und Fortbildung der Ehrenamtlichen mindestens einer "Super-Volkshochschul-Ausbildung" entspricht. In diesen Bereichen unterscheidet sich die Qualifikation von Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen immer weniger.

Diesen genannten Trends sollte einerseits wohl Rechnung getragen werden, durch das Angebot zeitlich befristeter Mitarbeit, durch Formen partnerschaftlicher Zusammenarbeit; andererseits besteht sicher auch die Notwendigkeit, einigen der Trends entgegenzuwirken, etwa: mehr Menschen für soziale Probleme und für Möglichkeiten für ihre Überwindung zu interessieren, dem wachsenden Desinteresse an ehrenamtlicher sozialer Arbeit entgegenzuwirken.

2.3 Haben auch Ehrenamtliche so etwas wie ein Helfersyndrom?

Anscheinend nicht ganz so stark wie, wenn Schmidbauer recht hat, Menschen im helfenden Hauptberuf. Motivforschung unter Ehrenamtlichen hat eine verwirrende Fülle von Gründen für ihr Engagement ergeben: Überzeugung kommt ebenso oft vor wie schlichte Überredung (für einen Hauptberuf läßt man sich offenbar nicht ganz so leicht überreden), es finden sich komplexe religiöse Überzeugungen, aber auch spezielle Interessen an einer besonderen Zielsetzung einer sozialen Arbeit; mit das Entscheidende scheinen die persönlichen Beziehungen zu sein: etwa Freundschaften mit haupt- oder ehrenamtlichen Mitarbeitern; stark ist offenbar auch das Motiv der Dankbarkeit aufgrund von Hilfen, die man selbst einmal früher erfahren hat. Daß auch bei relativ uneigennütigen Motiven ehrenamtliche Mitarbeit im sozialen Feld für den Ehrenamtlichen selbst einiges bringt, persönliche Befriedigung bis hin zu Sozialprestige, steht ebenfalls außer Frage.

Die Vielfalt der Motive spiegelt sich in dem Faktum wider, daß es eigentlich keine festen Regeln für die Gewinnung ehrenamtlicher Mitarbeiter im kirchlichen und sozialen Raum gibt. Ehrenamtliche bieten von sich aus ihre Hilfe an oder werden - im weitesten Sinn - angeworben; dieses Werben kann ganz systematisch geschehen, indem z.B. spezielle Gruppen speziell angesprochen werden: Jugendclubs, Konfirmandengruppen, Frauenkreise etc., wo z.T. ein partielles Vorinteresse an einer bestimmten Aufgabe angenommen werden kann oder besser geweckt werden kann; oder aber es werden z.B. spezielle Berufsgruppen angesprochen, deren berufliche Qualifikation geeignet wäre, in einem bestimmten Tätigkeitsfeld besonders effektiv zu sein.

Motivation wie Findung zeigen also eine große Vielgestaltigkeit, was auf viele nutzbare Möglichkeiten und Ansatzpunkte hindeutet.

Daß das Ausmaß, in dem eine soziale Arbeit als sinnvoll, sinnhaft, erlebt oder vermutet wird, eine ganz entscheidende Rolle spielt bei Motivation und Sich-finden-Lassen, steht außer Frage. Privater Lebenssinn, der Versuch, durch ehrenamtliche Arbeit dem eigenen Leben zusätzlichen oder vertiefenden Sinn zu geben, und die notwendige Sinnhaftigkeit einer sozialen Arbeit verbinden sich miteinander und verstärken sich gegenseitig: privater Lebenssinn und sozialer Arbeitssinn. Hier liegt das oft verborgene Kompliment, das Ehrenamtliche den Hauptamtlichen machen, wenn sie ihre ehrenamtliche Mitarbeit anbieten. Sie würden sie nicht anbieten, wenn sie nicht das, was die Hauptamtlichen in einem bestimmten Zweig tun, als besonders sinnvoll betrachten würden, als eminent wichtig.

Der Sinnaspekt ist wichtig: Ehrenamtliche sind weit überwiegend Menschen, die sich mit gesellschaftlich vermittelter Orientierungslosigkeit und negativen Lebenserfahrungen nicht einfach abfinden. Sie könnten sich ebenso gut eine x-beliebige andere Freizeitbeschäftigung suchen; doch indem sie eine helfende Tätigkeit wählen, machen sie einen durchaus alternativen Gebrauch von der Freiheit, die pluralistische Gesellschaften anbieten, und signalisieren: Wir suchen in aller Freiheit eine menschliche Gemeinschaft, die hilft und trägt. Sie sind bereit, dafür hinzuzulernen - von den Fachleuten und von denen, die zu betreuen sind: Lernen, das nicht vom Leben und vom Lebenssinn abgeschnitten, verselbständigt ist.

An dieser Stelle wird deutlich, warum die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit im großen Ausmaße für eine Gesellschaft ungeheuer wichtig ist. Zu ehrenamtlicher Mitarbeit bereite Menschen haben oft nicht nur einen unmittelbaren Zugang zu dem, was Helfen im sozialen Zusammenhang eigentlich ist, sondern auch zu dem, was Arbeiten eigentlich sein sollte. Die wissenschaftlichen Analytiker der Arbeitswelt stimmen weithin darin überein, daß die z.T. mit hohem ideologischen Anspruch verbrämten industriellen Arbeitsformen meist als keineswegs Lebenssinn stiftend erfahren werden, daß Sinnfindungsversuche deswegen immer stärker entöfentlicht, in privatistische Bereiche verlagert werden (wie ja auch die religiöse Sinnfindung: die Religionssoziologen sprechen vom Symptom der privatisierten Religion, ein typisches Symptom hochentwickelter Industriegesellschaften). Ehrenamtliche Arbeit ist, so gesehen, eine Gegenbewegung hin zur Re-Sozialisierung, zur Ent-Privatisierung von Arbeit und Lebenssinn. Ehrenamtliche Arbeit ist Wiederannäherung an das eigentlich soziale Potential von Arbeit und Helfen. Die empirisch erhobenen Motivationen zur ehrenamtlichen Arbeit lassen Erinnerungen wachwerden an den Beginn der sogenannten "zweiten Welle des sozialen Handelns" (von Oppen) nach 1945, wo die damals sogenannten Laien des Evangelischen Hilfswerks nach heutigen Standards oft fast Unglaubliches leisteten.

3. Das Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen: die Chance zur Resozialisierung der helfenden Arbeit

Für die Hauptamtlichen in stationären Einrichtungen sind Ehrenamtliche in mannigfacher Weise besonders wichtig. In neueren Untersuchungen mit professionellen Helferguppen (W.Schmidbauer, H.E. Richter) wird festgestellt; daß viele von ihnen - eingebunden in Sachzwänge, Kontrollen und Vorschriften - den personalen Ansprüchen, die in ihrer Arbeit an sie gerichtet werden, häufig ausweichen oder ausweichen zu müssen glauben. Pragmatische "Entlastung" als Begründung des zusätzlichen ehrenamtlichen Engagements wäre angesichts dieses Befundes nicht nur zu wenig, sondern geradezu falsch. Ehrenamtliche sollen das routinisierte Ausweichen vor personalen Ansprüchen von Patienten und Klienten an die Helfer nicht noch dadurch verstärken, daß Patienten und Klienten nun ihre personalen Ansprüche stärker auf die Ehrenamtlichen verlagern können. Dieses Argument ist ja zur Begründung ehrenamtlicher Mitarbeit häufig zu hören. Ich meine, ehrenamtliche Mitarbeit sei in einem umfassenderen Sinn ein Element einer z.T. notwendigen Resozialisierung, Repersonalisierung helfender Arbeit: indem überhaupt die Kooperation von Haupt- und Ehrenamtlichen das Klima des Helfens verändert und insgesamt neue Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

3.1 Die Chancen liegen in Gemeinsamkeiten und Unterschieden

Ehrenamtliche sind im allgemeinen nicht so stark von der theoretischen Aufbereitung eines Stoffes, einer sozialen Aufgabe belastet. Hauptamtliche wurden ja bereits im Zuge ihrer Ausbildung im allgemeinen institutionell und fachlich ernüchtert, später dann auch durch die organisatorischen Bedingungen, durch Zuständigkeitsregelungen, Arbeitsteiligkeit usw. Die größere Freiheit des Ehrenamtlichen von derlei erinnert den Hauptamtlichen nicht selten an den Bruch zwischen seiner eigenen ursprünglichen Helfermotivation und seiner tagtäglichen beruflichen Praxis. Daß da manchmal fast so etwas wie Neid zutage treten kann, belegen

Zitate Hauptamtlicher über die Rolle der Nebenamtlichen. In diesen Literatur gewordenen Zitaten scheint es häufig so, als ob die Hauptamtlichen gern tun würden, was die Ehrenamtlichen weithin machen. Aber, so wird geklagt, der mangelnden Zeit wegen geht das nicht. Die Verkürzung des Problems auf das Problem zeitlicher Belastung ist ebenso häufig wie kurzschlüssig: Es bleiben dabei die organisatorischen Voraussetzungen außer acht. In Kenntnis der oft unerfüllten personalen Ansprüche an die Hauptberuflichen durch die Patienten oder Klienten verbindet sich diese Eifersucht z.T. mit der Angst der Hauptberuflichen, Ehrenamtliche könnten ihnen Kompetenzen, Positionen oder einfach Sympathien der Heimbewohner entziehen. Dieses Gefühl zeitigt dann gelegentlich die Reaktion, die berufliche Kompetenz gegenüber dem Ehrenamtlichen um so stärker auszuspielen. Daher kommt es, daß das Nebeneinander von Haupt- und Ehrenamtlichen nicht selten zu einer nach außen gekehrten Betonung einer qualitativen Differenz führt, zur Herstellung eines demonstrativen Kompetenzgefälles.

Gemeinsam ist Haupt- und Ehrenamtlichen ein Existential allen Hilfehandelns: auch Helfer sind in gewisser Weise von den von ihnen betreuten Menschen abhängig. Tatsächliche oder vermeintliche Ablehnung durch die betreuten und tatsächliche oder vermeintliche "Erfolglosigkeit" helfender Zuwendung können Helfer erheblich destabilisieren - wie sie umgekehrt einige persönliche Stabilisierung erfahren, wenn sie von ihren Patienten oder Klienten angenommen werden. Helfer, haupt- und ehrenamtliche, erfahren im Hilfevollzug, daß sie tatsächlich nicht die souveränen Macher eines therapeutischen Prozesses oder gar Erfolges sein können. Hierin liegt u.a. die Problematik des Wunsches vieler zu ehrenamtlicher Mitarbeit bereiter Menschen, sich nach Möglichkeit nur kurz befristet, dafür vielleicht öfter, an eine Aufgabe zu binden: diejenigen, die nur kurzfristig bei Langzeitkranken etwa im Pflegeheim oder in der Psychiatrischen Klinik arbeiten (z.B. Studierende während der Semesterferien), erleben ihren Einsatz häufig als frustrierend, weil sie an ihr Helfen zu hohe Erwartungen hatten und nicht die Zeit hatten, ihre Erwartungen zu korrigieren. Die Situation von Haupt- und Ehrenamtlichen ist also trotz dieses gleichermaßen erlebbaren Existentials allen Helfens wiederum auch unterschiedlich: die Ehrenamtlichen können jederzeit aufhören, wenn sie die Spannung, die aus der Auch-Abhängigkeit von Patienten entstehen kann, nicht aushalten; beim Hauptamtlichen steht die persönliche und berufliche Existenz auf dem Spiel, wenn er keine Lösungen entwickeln kann. Der Hauptamtliche ist einerseits ungleich stärker institutionell gesichert als der Ehrenamtliche, ist aber auch stärker eingebunden und weniger frei.

Dieses Faktum des unterschiedlichen institutionellen Einbindungsgrades kann sich mannigfach als Konflikt äußern:

- es erleichtert dem Ehrenamtlichen ggf., den eventuellen Widerspruch zwischen eigenen Erwartungen und unbefriedigenden Erfahrungen unkritisch dem System organisierter Hilfe zuzuschreiben;
- es erleichtert dem Ehrenamtlichen ggf. ebenso, die Erfahrung, evtl. nicht zu einem besseren Klima des Helfens beigetragen haben zu können, unkritisch zu personalisieren, Personen anzulasten (der Ehrenamtliche begegnet nämlich, von außen kommend, Helfern, die oft unter dauerhaften beruflichen Alltagsbelastungen stehen; der Ehrenamtliche beurteilt sie häufig mit Hilfe der Kriterien seines Alltags, der ein anderer ist).
- Es erleichtert es dem Hauptamtlichen ggf., unkritisch die durch die Ehrenamtlichen hereingetragene Unruhe zu beklagen (Ehrenamtliche haben es oft an sich, relativ bald in den Einrichtungen Dinge zu entdecken, die geändert werden müßten und könnten).
- Es erleichtert es ggf. den hauptberuflichen Mitarbeitern einer Hilfeeinrichtung, ehrenamtliche Mitarbeiter von vornherein unkritisch auf Funktionen zu reduzieren: z.B. auf unauffällige, nicht störende Entlastungsdienste (wodurch dann wiederum die Bereitschaft vieler, sich ehrenamtlich zu engagieren, eingeschränkt wird). Die organisationsgerecht

gewordenen Hauptamtlichen schaffen sich in diesem Fall ein ebenfalls organisationsgerechtes ehrenamtliches Pendant.

Zusammenarbeit kann gelingen, auch ohne sie entweder rein technologisch zu lösen oder sie in Form eines Konflikt vermeidenden Nebeneinanders zu organisieren. Grundbedingung ist, daß Hauptamtliche auf die Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen und Ehrenamtliche auf die Zusammenarbeit mit Hauptamtlichen sachgerecht vorbereitet werden.

Daß Ehrenamtliche Zurüstung und Begleitung brauchen, für die es erprobte Formen gibt, muß hier nicht weiter ausgeführt werden.

Ebenso wichtig wie die Zurüstung der Ehrenamtlichen ist die Erweiterung der Einsicht der Hauptberuflichen im Blick auf die Notwendigkeit der Ehrenamtlichen. Die Beobachtung, daß viele Hauptamtliche die Ehrenamtlichen "eigentlich" nicht wollen, sondern eher notgedrungen als Folge des An-die-Grenze-Kommens mit den eigenen Kapazitäten hinnehmen, zeigt, woraufhin diese Bewußtseinsweiterung gerichtet sein muß. Die Hauptamtlichen müssen vorab lernen, daß die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit Ergebnis einer grundsätzlich begrüßenswerten und im Grunde auch die Arbeit der Hauptamtlichen bestätigenden sozialen Wahrnehmung ist. Davon war schon die Rede im Zusammenhang mit dem Sinnpotential ehrenamtlicher Arbeit. Gäbe es keine Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit, wäre dies ein außerordentlich ernstes Symptom für die totale öffentliche Wirkungslosigkeit der Arbeit in helfenden Einrichtungen, für die soziale Isolation sozialer Arbeit selbst.

Ehrenamtliche sind zunächst ein Stück Umwelt, stellen Umwelt dar. Sie repräsentieren Öffentlichkeit und stellen Öffentlichkeit her. Wo Öffentlichkeit als störend empfunden wird, stimmt etwas mit dem eigenen Arbeitsverständnis nicht: Soziale Arbeit, die nicht öffentlich darstellbar und damit öffentlich nicht relevant ist, folgt nur noch der Logik industrieller Arbeitsnormen, enthält nur noch ein privatistisches Sinnpotential, lebt aus Selbstgenügsamkeit oder gewinnt Sinn lediglich noch in der partikularistischen Gruppensolidarität der professionellen Helfer. Ehrenamtliche leisten nicht nur in der Umwelt einer stationären Einrichtung, in der Gemeinde, in der Gesellschaft überhaupt einen Beitrag, Vorurteile und Fremdheit zwischen Hilfebedürftigen und Allgemeinheit, zwischen helfenden Einrichtungen und Umwelt zu überwinden, sondern sie sind an sich Bestandteil der Sinnstruktur einer sozialen Arbeit, die dem Anspruch, Diakonie zu sein, gerecht werden will.

3.2 Haupt- und Ehrenamtliche können, zusammen mit ihren Klienten, Gemeinde realisieren

Die Zusammenarbeit zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen in stationären Einrichtungen kann Gemeindewirklichkeit erweitern oder helfen, sie zu konstituieren: sicher eher durch Einsatz von gemeindlichen Gruppen als beim Einsatz "einsamer" Ehrenamtlicher ohne Zusammenbindung mit anderen Haupt- und Ehrenamtlichen. Das heißt: das gemeindliche Grundmuster sollte schon in der Sozialform der ehrenamtlichen Arbeit und in der Zusammenarbeit abgebildet sein. Hierzu können auch die stationären Einrichtungen und ihre Hauptberuflichen einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie Gruppenbildung ermöglichen, Gemeinschaftsformen für die Ehrenamtlichen nicht erschweren, sondern erleichtern oder regelrecht anbieten. Erfahrungen mit kirchengemeindlichen Heimb Besuchsdiensten und - noch stärker - mit gemeindlichen Partnergruppen oder Initiativgruppen haben gezeigt, daß eine umfassende Heim-Gemeindespiritualität entstehen kann. Hier geschieht dann mehr als nur ein organisierter Austausch zwischen Gemeinde - "Welt" und Heim - "Welt". Mehr als ein freilich auch schon begrüßenswertes Anwachsen von Solidaritätsgefühlen (im Sinne von "wir sitzen halt doch alle in einem Boot"), sondern hier wird ein Beitrag zur Herstellung der gottgewollten sinnhaften Einheit der Weltwirklichkeit - wie anfängerhaft auch immer - geleistet.

Hier tut sich ein Zugang zu anthropologisch-sozialen Grunderfahrungen auf, wie sie in der Bibel überliefert sind: die Erfahrung der Gegenseitigkeit der Liebe wird möglich ("Keiner ist nur

Belastung für die anderen und keiner nur Lastenträger", U.Bach). Etwa diese Erfahrung der Zusammenarbeit im Zusammenleben von Kranken, Haupt- und Ehrenamtlichen in diakonischen Einrichtungen ist transformierbar, verallgemeinerungsfähig, kann zu einer neuen, christlichen, sozialen Grundorientierung für menschliches Zusammenleben überhaupt werden. Was in der Dienstgemeinschaft erfahren werden kann, wird zur Grundlage neuer Gemeinschaftserfahrungen überhaupt: Nur dann ist Dienstgemeinschaft m.E. ein sinnvoller Begriff, wenn er auch ein Lernfeld für umfassende Daseinsgestaltung beschreibt.

Oder die für professionelle Helfer häufige und häufig leidvolle Erfahrung "jeder Helfer gewinnt und verliert durch sein Helfen" ist in weltlichen, säkularen Erklärungs- und Handlungstheorien nur unzulänglich zu erfassen (man vergleiche nur einmal den unterschiedlichen Ausgang der Beschäftigung mit dieser Frage bei Schmidbauer und Richter; der eine kann sie nur unter dem Gesichtspunkt Pathologie, der andere nur als Normalität erfassen - dabei, so scheint mir, ist diese Erfahrung weder das Übliche noch zwangsläufig etwas Krankhaftes). In einem gemeindlich- spirituellen Kontext des Helfens läßt sich - auf christologischem Hintergrund - erfahren, daß diese Gegensätze im Hilfeprozeß sich auflösen können, im Grunde also gar keine Gegensätze sind: Gewinn und Verlieren.

Es liegt also viel daran, es steht eigentlich viel auf dem Spiel - im Grunde der ganze diakonische Anspruch helfender Einrichtungen - je nachdem in diakonischer Theorie und Praxis das Verhältnis von haupt- und ehrenamtlicher Arbeit bestimmt wird, die Zuordnungsfrage gelöst wird. Die alternativen Fragen sind ganz klar: Ist die Arbeit von Ehrenamtlichen in stationären Einrichtungen etwas funktional Entlastendes? Kann und darf sie nicht mehr sein? Oder ist sie eine selbständige, eigenwertige Ausformung christlichen Lebens und Dienstverständnisses? Ist sie etwas Selbstorganisiertes (freilich unter Berücksichtigung des Organisationsgefüges der Einrichtung)? Oder etwas, das der Ableitung von der bestehenden sozialen Arbeit im Grunde nicht bedarf, wenn auch der Abstimmung? Oder auf der Praxisebene: Ist Einzeleinsatz von Ehrenamtlichen sinnvoll - oder nur der Gruppeneinsatz? Soll der Gruppencharakter nur bei speziellen Gruppengesprächen zum Tragen kommen oder aber durchgängig in der Arbeitsplanung?

Kriterium für diakonische Theorie und Praxis sollte m.E. sein: Ehrenamtliche Mitarbeiter sollen so gesehen und eingesetzt werden, daß ihre Arbeit zur Gemeindewerdung aller in der Einrichtung Lebenden und Arbeitenden beitragen kann.

3.3 Noch einmal zurück zur Eingangsargumentation

Auch Einrichtungen der Altenhilfe - seien sie noch so modern - können auf sublimen Weise Absonderungsprozessen Vorschub leisten: Einerseits erscheint es fachgerecht, andererseits hat es etwas Absonderndes, wenn das Alter zu einer besonderen menschlichen Daseinsform deklariert wird, das besondere Institutionen und besondere Menschen mit besonderer Ausbildung braucht. Was für eine Wohltat in diesem Zusammenhang: die Ehrenamtlichen als ganz normale Menschen!

So gesehen, müssen wir über das Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen gar nicht primär unter dem Druck aktueller sozialpolitischer Trends und wirtschaftlicher Argumentation nachdenken, sondern in der unter Christen möglichen Freiheit, sich als Gemeinde zu verstehen und zu organisieren.

**DIE BESONDERHEITEN
NEUTESTAMENTLICHEN FAMILIENVERSTÄNDNISSES**
Eine familienrechts- und sozialgeschichtliche Studie
(1984)

1. Allgemein-Ethnologisches

Bereits die bloße Anwendung der Begriffe "Ehe" und "Familie" impliziert bestimmte kulturelle Prämissen und schließt in der Betrachtung streng genommen die primitivsten Formen der Geschlechtsverbindungen

(die Vorstellung, daß die Menschen ursprünglich in totaler Promiskuität gelebt hätten, wird von den weitaus meisten Forschern nicht bzw. nicht mehr geteilt; mit den o.g. "primitivsten Formen" sind z.B. die bei einigen archaischen Stämmen beobachteten sog. Gruppenehen o.ä. gemeint: bei einigen malaiischen Stämmen etwa gibt es eine Einteilung des Stammes in drei Altersgruppen, deren Glieder sich sämtlich "Brüder" und "Schwestern" oder "Gatte" und "Gattin" nennen; diese Struktur z.B. ist im Grunde nichts anderes als der urtümliche Versuch einer Beschränkung und Regulierung des Geschlechtsverkehrs innerhalb bestimmter Altersgruppen).

wie auch die frühesten Formen des Patriarchalismus oder Matriachalismus

(hier handelte es sich meist um ausschließlich durch Nutzen und Gewalt normierte ökonomische Gemeinschaften)

als Vorformen von Ehe und Familie aus. Die Übergänge zwischen derartigen Vorformen und den "eigentlicheren" Ehen und Familien sind zwar fließend, wie vor allem auch eine familienrechtsgeschichtliche Betrachtung des Alten Testaments zeigt; aber "Ehe" und "Familie" setzen fortgeschrittene kulturelle Entwicklungen voraus, die vor allem durch drei Faktoren gekennzeichnet sind:

> Es ist Dauer angestrebt.

> Es sind verpflichtende, verbindliche Regelungen eingeschlossen.

(vgl. unten Eherecht u.ä.; es gibt drei wichtigere Theorien über die Gründe der Entstehung der legitimen Ehe: der Mann habe die legitime Ehe geschaffen, um legitime Erben zu haben - weil Männer nie sicher sein konnten, ob Kinder von ihnen waren, während die Frauen stets wußten, daß sie die Mütter sind; oder: die legitime Ehe sei eine Frauenversicherung gegen die Willkür des Mannes; während die erste Theorie vollen Patriarchalismus voraussetzt und in der Absicherung desselben den Sinn der Legitimation der Ehe vermutet, geht die zweite Theorie von einem eingeschränkten Patriarchalismus - einem selbstauferlegten oder im Zuge der Entwicklung aufgenötigten - aus; biologische Theoretiker argumentieren demgegenüber eher, daß der eigentliche Grund legitimer Ehe außerhalb ihrer selbst liegt: nämlich in dem Hinzukommen eines dritten Wesens, des Kindes, und dessen biologischen Erfordernissen; demnach habe erst der Umschlag der Ehe in die Familie die Institutionalisierung des sexuellen Verhältnisses zweier Menschen notwendig gemacht, weil von sämtlichen Lebewesen das menschliche "Jungtier" den längsten Entwicklungsprozeß habe - weshalb notwendig sei, die Reifung institutionell-geregelt zu betreuen)

> Eine bestimmte Sittlichkeit bzw. "Moral" ist Grundlage des jeweiligen Familienverständnisses.

(dies betrifft vor allem die sittliche Bewertung der Sexualität; innerhalb von gleichen Kulturen kann sich diese Bewertung weiterentwickeln: Charakteristisch ist z.B. die in fast allen Kulturen zu konstatierende Entwicklung zu bestimmten Heiratsschranken hin, vor allem zur Heiratsschranke unter Mutterverwandten, vgl. "Inzestverbot" u.ä.; vgl. auch die Entwicklung von urtümlichen Formen der Blutrache in interfamiliären Konflikten zu sittlicheren Konfliktregelungsmechanismen hin usw.)

Diese Weiterentwicklung des mit "Sittlichkeit" Gemeinten hat maßgeblich mit Veränderungen im Verständnis des Menschen und seiner Würde zu tun (die oben als "primitiv" bezeichneten Stämme kennen derartige Entwicklungen nicht oder in nur geringem Maße). Charakteristisch hierfür ist z.B. die Entwicklung des Modus, nach dem in patriarchalisch geprägten Kulturen der Mann seine Frau gewinnt: durch Tausch (gegen Schwestern in Stämmen mit "Ehekartell"), durch Raub, durch Kauf (mit unterschiedlich möglichen Folgen für den Grad der Abhängigkeit der Frau: Die Varianten reichen von völliger Inbesitznahme durch den Käufer, der eine Frau erwirbt wie einen Gegenstand, bis hin zu Praktiken, in denen die Frau als Entgelt für den Kaufpreis oder als Abfindung an der väterlichen Erbschaft eine Mitgift erhält, die der Mann bei Verstoßung oder Mißhandlung der Frau an den Schwiegervater zurückzahlen muß oder die überhaupt in der Verfügungsgewalt der Frau bleibt und ein eigenständiges Vermögen darstellt, das der Frau einige Selbständigkeit verbürgt), durch Erdienung (vgl. die sog. Binaehe im Alten Testament: Der Mann siedelt, da er den Kaufpreis für die Frau nicht zahlen kann o.ä., in die Sippe der Frau über, um die Frau "abzuverdienen" - wie Jakob bei Laban, Moses bei Jethro) bis hin zur Liebeswahl (vgl. unten Usus-Ehe in Rom). Besagen Entwicklungen des Modus des "Frauenerwerbs" auch einiges über Veränderungen der Sittlichkeit, so ist doch festzuhalten, daß auch urchtümliche Methoden wie Tausch oder Kauf noch nichts über den Grad der Abhängigkeit der Frau aussagen: In manchen Kulturen geht die Frau in den Besitz der neuen Familie über, in manchen bleibt sie auch nach Tausch oder Kauf unter dem Schutz ihrer Herkunftsfamilie, in der sie einen Rückhalt gegen die Willkür des Mannes hat.

Innerhalb gleicher Völkerschaften konnten - sowohl unter dem Einfluß ökonomischer oder politischer Veränderungen, als auch unter dem menschenbildverändernden Einfluß von Religion oder Philosophie (häufig wirkten beide Faktorenebenen zusammen) - frühere Praktiken als unsittlich abgelöst und durch andere ersetzt werden.

Die drei o.g., die "eigentlichere" Ehe und Familie konstituierenden Faktoren (Dauer, Verpflichtung, Sittlichkeit) überlagern bzw. durchdringen sich bzw. bedingen sich z.T. gegenseitig: So waren schon frühe, später aus sittlichen Bedenken abgelehnte Formen der Partnergewinnung rechtlich geregelt (die reine Kaufehe beruht faktisch auf einem Vertrag zwischen einem Freier und der Sippe der Frau); oder: Je differenzierter, je organisierter und - damit verbunden - je stärker verrechtlicht ein Staatswesen wurde, desto größer wurde der Einfluß der Gesellschaft auf die rechtliche Regelung der Geschlechtsbeziehungen (der Staat will wissen, wer der Erbe eines Stückes Land ist, wer z.B. zum Kriegsdienst verpflichtet ist usw.: insofern ist der sich ausbildende Staat in wachsendem Maße an einer gewissen Stabilität der Geschlechterbeziehungen interessiert; und: je identischer Gesellschaft und Religion, desto stärker die Einbindung von Ehe und Familie in die Religions- bzw. Kultusorganisation - z.B. als Agentur der Eheschließungsrituale). Faktisch war - etwas vereinfachend gesagt - die Entwicklungsgeschichte von Vorformen von Ehe und Familie zur "eigentlicheren", auf Dauer angelegten, mit Verpflichtungen verbundenen und von einer bestimmten Sittlichkeit getragenen Ehe und Familie die Geschichte der fortschreitenden Beschränkung der Vatergewalt: eine Geschichte, in der auch das (Ur-)Christentum eine bedeutende Rolle spielt (= diese Beschränkung der Vatergewalt wurde nicht zwangsläufig in stärker mütterrechtlich geprägten Kulturen geleistet: Häufig gibt es neben Mutterrecht faktisch Vatergewalt).

Diese Vorbemerkungen sind nicht nur als kulturhistorische Fakten inhaltlich interessant, sondern für mich vor allem auch methodisch wichtig: Im folgenden soll das spezifische christliche Verständnis von Ehe und Familie durch den Vergleich mit Ehe- und Familienverständnissen, die im Palästina zur Zeit Jesu und überhaupt in der Umwelt des frühen Christentums vorhanden und wirksam waren, herausgearbeitet werden. Das heißt: im Vergleich mit antiken, auf spezifischer Entwicklungsstufe stehenden Denk- und Handlungssystemen jüdischer, hellenistischer und römischer Provenienz. Und das bisher Gesagte gilt in je unterschiedlichem Maße für die drei genannten Kulturbereiche: keiner von

ihnen war "primitiv" im o.g. Sinn, jeder hatte auf je differente Weise das Vatergewalt-Problem für seine Zeit gelöst, eine Familienmoral entwickelt und durch rechtliche Regelungen auf Dauer gestellt.

Für diese drei Kulturbereiche gilt freilich auch, daß die Rechtslage vergleichsweise einfach darstellbar ist, daß aber in jedem Fall Diskrepanzen zwischen Familientheorien und Sitten anzunehmen sind, wie aus zeitgenössischen Äußerungen zu entnehmen ist. D.h. etwa, daß die Rekonstruktion der ehe- und familienrechtlichen Situation über die faktische Ausgestaltung der Ehe oder die faktischen Rollen der Familienangehörigen noch nicht alles aussagt.

2 Hellenistisches

In der sogenannten hellenistischen Epoche gerät griechisches Denken stärker unter asiatische Einflüsse und bildet Synthesen von traditionell-griechischen Denksystemen und östlichen Ideen und Kulturen. Die hellenistische Kultur mit ihren Institutionen wirkte zur Zeit Jesu in Palästina. Hellenistische Städte umgaben das jüdische Stammland: am Mittelmeer Sidon, Tyros, Ptolemais u.a., im Ostjordanland die Dekapolis (Hippus/ Cadara, Philadelphia u.a.).

Gemessen an anderen zeitgenössischen Kulturen ist dem griechischen Ehe- und Familienverständnis vor allem dreierlei eigentümlich:

- > die Tendenz zur Unterordnung der Familie und ihrer Funktionen unter staatliche Ziele;
- > die starke Einwirkung eines in der Antike singulären Ästhetik-Ideals auf die faktische Gestaltung der Geschlechterbeziehungen;
- > die (von nahezu allen Kulturhistorikern übereinstimmend getroffene) Charakterisierung des Verhältnisses des griechischen Ehemannes zu seiner Frau als "Gleichgültigkeit" o.ä.

Zwei Traditionen lassen sich anfangs unterscheiden:

- > eine spartanische (in diesem autoritären System hatten die Frauen eine relativ angesehene Stellung; die Erziehung war gleichwohl in starkem Maße eine öffentliche Angelegenheit und war u.a. darauf angelegt, die Unterschiede zwischen den Geschlechtern von frühester Jugend an nicht zu betonen, sondern zu reduzieren; weiteres s.u.),
- > eine athenische (in diesem demokratischeren System "verirrt sich... der Sexus" zunehmend, so R. Lewinsohn: Politik ist ausschließlich Männersache, für Frauen ist im öffentlichen Leben kein Platz: die Frau im Hause "verbürgerlicht und versimpelt derart, daß die griechische Literatur, mit Ausnahme der satirischen, kaum noch Notiz von ihr nimmt... Die Sexualsphäre, die die Männer von geistigem Rang anzieht, ist das Zusammensein mit Hetären und Epheben. Halbwelt und Päderastentum geben so der griechischen Welt, wie sie uns aus der Zeit ihrer höchsten Blüte überliefert ist, das Gepräge").

Was in Sparta die Erziehung anstrebt, eine gewisse "Austauschbarkeit der Geschlechter", wird in Athen von einem bestimmten Ästhetik-Ideal gefördert, einem allgemein menschlichen Schönheitsideal, das im Grunde eine Art neutrale Geschlechtlichkeit propagiert. Die Forscher stimmen darin überein, daß in der bildenden Kunst eine neutrale Geschlechtlichkeit dominiert - und zwar über relativ große Zeiträume -, die nicht primär auf den Reiz für das andere Geschlecht abzielt; das Sexuelle ist vielmehr eine im Ästhetischen begründete eigene Sphäre, innerhalb deren es keinerlei feste Trennungslinie zwischen Mann und Frau gibt, "nichts, was nur das eine Geschlecht anzieht und das andere abstößt" (ders.). Was in anderen damaligen Kulturen für die Definition der Geschlechterbeziehungen selbstverständlich und fundamental war, die Grenze zwischen homosexueller und heterosexueller Zuneigung, wird hier bei weitem nicht so scharf gezogen. Nach griechischer Vorstellung beruht die Anziehungskraft, die ein Mensch auf andere ausübt, nicht auf der Verschiedenheit der Geschlechter allgemein und der Verschiedenheit der Geschlechtsorgane im besonderen. Griechische Philosophen haben sich bemüht, Kriterien für dieses Ästhetik-Ideal zu formulieren: bestimmte Proportionen, der Rhythmus der

Bewegung, der Klang der Sprache, Übereinstimmung oder abgestimmte Kontraste.

Dies erklärt unter anderem, inwiefern die z. T. philosophisch breit entfalteten Theorien über die Freundschaft als Freundschaftsideal zu einem ernsthaften Konkurrenten für Ehe und Familie werden konnten (weshalb auch angesichts zeitweise bedenklicher Eheunwilligkeit eine ausgesprochene Bevölkerungspolitik als Gegenkraft notwendig wurde); es erklärt zudem, inwiefern in späterer Zeit Bereitschaft vorhanden war, die Hermaphroditen und häufig doppelgeschlechtlichen Kultheroen u.ä. asiatischer Kulte in das eigene Weltanschauungssystem zu integrieren.

Lewinsohn fragt: "Was wird aus der Familie, wenn das Sexuelle sich so abkapselt und seine eigene Sphäre bilden will? Tatsächlich ist sie in Griechenland eine rein wirtschaftliche Zweckgemeinschaft geworden, zur Erhaltung des Privateigentums, zur Versorgung der Frauen und zur Bedienung der Männer. Diese dreifache Funktion hat sie im ganzen erfüllt, während ihre vierte und für den Staat wichtigste Funktion, die Sicherung des Nachwuchses, mancherlei Schwankungen unterlag."

Diese "Schwankungen" waren der Anstoß zu massiven bevölkerungspolitischen Maßnahmen des Staates. In den häufigen und langen Epochen der Verarmung großer Massen war in den unteren Schichten die Einkindehe das übliche geworden (kam es zu weiteren Schwangerschaften, wurde alles versucht, die Geburt zu verhindern: die Abtreibungspraxis war weit verbreitet; während die oberen Schichten sich überhaupt eheunwillig zeigten, gewannen in der Unterschicht alternative Praktiken Attraktivität (in Hungerperioden war z.B. in Sparta die Polyandrie rechtlich möglich). Im übrigen hatte die bevölkerungswachstumskritische Situation, die häufig in Sparta herrschte, sicher auch mit der dort geübten Eugenik zu tun (dort gehörte ein neugeborenes Kind nicht, wie in den meisten anderen griechischen Ländern, den Eltern, sondern dem Staat: Der Vater mußte mit dem Neugeborenen vor eine Prüfungskommission, die das Kind unter dem Aspekt prüfte, ob es Aussicht haben würde, ein tüchtiger Soldat zu werden: bestand das Kind die Prüfung, übernahm der Staat die Sorge für die Aufzucht; bestand es nicht, wurde es gleich in die Taygetos-Schlucht geworfen).

Unter dem Druck der besitzenden Familien setzte Perikles ein Gesetz (451 v.Chr.) durch,
> das die Ehe von Bürgersöhnen nur dann als rechtskräftig anerkannte, wenn auch die Frau Tochter eines Vollbürgers war (Klassen-Ehe),
> das die Zunahme des Konkubinats förderte (war die Frau Tochter eines Metöken oder gar eines Sklaven, blieb die Verbindung rechtlich ein Konkubinats; d.h. unter anderem, daß die Kinder, die aus dieser Verbindung hervorgingen, nicht erbberechtigt waren),
> das die Verwandtenehe erleichterte (Ehepartner durften denselben Vater, aber nicht dieselbe Mutter haben).

Die Klassenehe bei gleichzeitiger Wieder-Lockerung der Inzestschranken bedeutete faktisch eine exzessive Wiederausbildung des Vaterrechts: Das neue Gesetz ermöglichte dem Mann, so viele Frauen zu haben, wie er es sich wirtschaftlich leisten konnte - aber er sollte dies nicht "auf orientalische Art" tun; das Haus selbst sollte "rein", d. h. monogam, bleiben. Auch im Interesse der Besitzordnung, denn die Ehe war auf die Mitgift abgestellt, die allerdings Eigentum der Frau blieb; es gab keine Gütergemeinschaft. Die Achtung vor dem Geld bedingte den Respekt vor der Besitzerin. Dafür war der Mann mit weitgehendem Vaterrecht ausgestattet, das bereits vor der Geburt eines Kindes Macht hatte: Einerseits konnte der Mann eine Abtreibung erzwingen, andererseits konnte er seine Frau wegen Tötung bestrafen lassen, wenn sie die Schwangerschaft ohne seine Einwilligung abbrach. Da der Mann nach der Geburt nochmals darüber entscheiden konnte, ob er das Kind haben wollte oder nicht, kam es in der Zeit der Gültigkeit dieses Vaterrechts zu massenhaften Kindesaussetzungen.

Im Unterschied zu den auf Kinderreichtum bedachten Kulturen des Orients legitimierte in

Griechenland der Ehekontrakt nicht automatisch die Nachkommen. Die Kindesanerkennung war vielmehr ein besonderer, feierlicher Akt: die sogenannte Amphidromia, die spätestens am 10. Tag eines Kinderlebens erfolgte. Erst nach der Amphidromia war es dem Vater verwehrt, nach Gutdünken über Leben und Tod eines Kindes zu entscheiden.

Als nach dem Krieg zwischen Athen und Sparta (Ende des 5. Jh.) sich in Athen die Scheidungen häuften und - angesichts unsicherer Zukunft - die jungen Männer der Heirat noch stärker auswichen, entstanden neue Konzepte: Sokrates fordert, man solle den Müttern gegenüber den Kindern den gleichen Rang einräumen wie den Vätern. Der Sokrates-Schüler Platon geht noch weiter. Er will das Verhältnis zwischen Mann und Frau auf völliger Gleichberechtigung begründen, will durch Gesetz den verheirateten Bürgern verbieten lassen, mit anderen Frauen als ihren legitimen Gattinnen zu verkehren; Ehebruch soll nicht mehr geduldet werden, weder mit Hetären noch mit Sklavinnen oder gar anderen Ehefrauen. Dererlei fand in Athen keinerlei Gegenliebe. In seinem "Zukunftsstaat" entwirft Platon das Bild freier Liebe mit völliger sexueller und sozialer Gleichberechtigung von Männern und Frauen. In seinem Alterswerk, den "Gesetzen", zeigt er sich freilich erstaunlich "angepaßt": Wo die Institution der Ehe bestehe, könnte man illegitime Verbindungen unter der Voraussetzung zulassen, daß Diskretion gewahrt und kein Skandal hervorgerufen wird.

Platons Schüler Aristoteles, dessen Gedankengut bis in die spätere europäische Geistesgeschichte, ja im Grunde bis zur Neuzeit nachwirkt, restauriert das Patriarchat mit Hilfe einer neuartigen, zweigleisigen Argumentation:

> Einerseits stellt er fest, Mann und Frau seien nicht so vollkommen verschieden wie es die alten Biologen voraussetzten (nicht die Ästhetik, s.o.: in den frühen naturwissenschaftlichen Abhandlungen wurde z.B. der Frau im Zeugungsprozeß weitgehend nur eine intermediäre Funktion zugewiesen: Der weibliche Organismus wurde wie ein "Brutbehälter" für den lebensspendenden männlichen Keim angesehen): nach Aristoteles trägt die Mutter das Kind nicht nur aus, sondern gibt ihm auch etwas von ihr mit: Es ist Stoff auch aus ihrem Stoff; das bedeutet einen Schritt vorwärts angesichts überkommener Abstammungslehren (das Kind stammt nicht nur vom Vater ab).

> Andererseits führte die Feststellung der nicht-grundsätzlichen, sondern nur graduellen Verschiedenheit von Mann und Frau zu einer Rangordnung (würde die völlige Verschiedenheit konstatiert, könnte immerhin noch gesagt werden: Sie sind zwar verschieden, aber gleichwertig). Die Frau ist nach Aristoteles dem Mann gegenüber inferior. Argumentativ wichtig in diesem Zusammenhang: die Stofflehre des Aristoteles, wonach alles Organische geformte Materie ist. Mann und Frau verhalten sich zueinander wie Kraft und Stoff (der Mann ist gleichsam der Baumeister, die Frau liefert das Baumaterial). Diese Argumentation stützt Aristoteles durch eigene naturwissenschaftliche Beobachtungen: Überall in der Natur konstatiert er die Überlegenheit des männlichen Lebewesens über das Weibliche.

Die Ansätze einer Emanzipationsphilosophie, die auf eine Gleichberechtigung der Frau abzielte, gingen rasch wieder unter. An der Gesetzgebung änderte sich kaum etwas. Der Frau blieben Wahlrecht und öffentliche Ämter weiterhin vorenthalten. Die Ehe lockerte sich noch stärker; soweit sie besteht, regiert der Mann; der noch immer, wenn es ihm gefällt, seine legitime Frau verstoßen kann und seine unverheiratete Tochter als Sklavin verkaufen (wenn sie sich hatte verführen lassen). Letzteres ist immerhin ein Symptom dafür, daß der Wert Jungfräulichkeit zumindest im Bürgerstand in einigem Ansehen steht. Als eigentliche Siegerin im Kampf um die Befreiung der Frau aus den Fesseln des alten Familienrechts wird in der kulturhistorischen Literatur fast durchweg die Hetäre gesehen, die es in profaner und religiöser Gestalt gab (Tempelprostitution!: aus dem Orient nach Griechenland gekommen, vor allem in Korinth eine "internationale Attraktion" - dort sollen bei großen Festen und Spielen mehr als 10 000 Hetären tätig gewesen sein). Viele Hetären waren "emanzipiert", gebildet, boten geistige und ästhetische Befriedigung (einige herausragende Repräsentantinnen besuchten zeitweilig Philosophenschulen und konnten mit den gebildetsten Männern diskutieren. Der Staat förderte das Hetärenwesen, weil es eine gute

Einnahmequelle war (die Athener Hetärensteuer machte Mode, wurde später auch in Rom eingeführt und erhielt sich dort bis in die Neuzeit).

Ideengeschichtlich folgenreich blieb die durch Platon und andere unternommene Zergliederung der Liebe: "Die sinnliche Liebe als niederste Stufe der Liebe blieb ihm ohne Beziehung zur geistigen" (Steffen). Das Gedankenkonstrukt Leib-Seele-Geist und die darin eingeschlossene stufenweise Bewertung trat einen langen Siegeszug an.

Es gab aber gerade auch in der Zeit sich auflösender Ehesitten asketisch-philosophische Gegenbewegungen, wie z.B. die Stoa, "für die die Reinheit der Ehe und die Verwerfung der Unzucht und des Ehebruchs zu den selbstverständlichen Forderungen gehört (vgl. bes. Musonios und Epiktet)", wie Bultmann schreibt, der im übrigen akribisch darum bemüht ist, Einwirkungen solcher hellenistischer Philosophie auf die frühchristliche Literatur nachzuweisen.

3. Römisches

Römische Einwirkungen auf das frühe Christentum sind nicht nur anzunehmen wegen der frühchristlichen Missionstätigkeit im Imperium Romanum, sondern bereits für das römisch besetzte Palästina selbst: In der Kaiserzeit, als das Heer zur Machterhaltung der Regierung immer wichtiger wurde und auf vielfache Weise "verwöhnt" wurde (die Versorgung der Soldaten war z.B. durchschnittlich weit besser als die der damals verarmenden Bevölkerung), erhielten die Soldaten das Recht, "unter der Fahne eine gültige Ehe zu schließen, während vorher alle Verbindungen dieser Art vor dem Gesetz ungültig waren" (H.-G. Pflaum). Wo es Besatzungstruppen gab, dürfte römisches Eheverständnis publik gewesen sein.

Die Familienstruktur war bestimmend für die römische Gesellschaft. "Rechtlich war die Familie ein absolutistischer Staat im Staate, in dem der Mann als Hauspriester unbeschränkter Herr... war... Faktisch hatte aber die Frau infolge der seit Alters herrschenden strengen Monogamie, als Mutter... eine sehr geachtete Stellung, und die Ehe war eine wirkliche Lebensgemeinschaft, die der Frau auch die Teilnahme am geselligen und öffentlichen Leben gestattete" (Steffen).

Die römische patria potestas (die nicht ausschließlich Herrschaft über Blutsverwandte bedeutete, sondern ein Rechtsverhältnis, in das auch die Sklaven und "Hörigen" eingeschlossen waren. Der Sklave war dem Recht nach eine Sache, "und der Hausvater hatte Gewalt über ihn wie über anderes bewegliches Inventar seines Hauses. Zu den Hörigen, den clientes, der Familie zählte der freigelassene Sklave... Die Gewalt des Hausvaters war im Prinzip unbeschränkt", J. Bleicken) geht noch über das griechische Vaterrecht hinaus: Obwohl die Literatur der römischen Frau bescheinigt, daß sie es besser hatte als die griechische, bleibt festzustellen, daß im frühen Rom der Mann über seine Frau dieselben Rechte hatte wie über die Kinder, d.h. Verkaufs- und Tötungsrecht. Die Ehrechtsentwicklung schränkt die potestas stufenweise ein: Eine spätere Regelung verhindert, daß der Vater im Affekt handeln darf; er muß in Familienentscheidungen einen Familienrat konsultieren. In der Kaiserzeit entfällt schließlich der letzte Rest häuslicher Lynchjustiz.

Die römische Staatsgewalt konnte sich jahrhundertlang nur schwer oder kaum gegen die autonome Rechtsgebung der Väter durchsetzen. In der vorrepublikanischen und republikanischen Zeit war der Staat so gut wie nicht an der Rechtsfindung beteiligt; es oblag dem pater familias die Regelung aller privatrechtlichen und strafrechtlichen Fragen. Die Staatsgewalt hatte ihre vorrangige Zuständigkeit in der Außenpolitik, im Innern war sie bestenfalls eine Art Schlichtungsstelle bei Streitigkeiten zwischen gentes (die Familie, die

sich von einem pater familias herleitete, bildete eine gens, ein Geschlecht). Die Gesellschaft hatte strenggenommen eine gentische Struktur, d.h. was in Griechenland erst durch das Perikleische Gesetz (s.o.) fixiert wurde, galt in Rom von der Frühzeit an, daß nämlich das Familienrecht Ausdruck einer starken gesellschaftlichen Differenz war. Deswegen spielte das Eherecht in der zentralen Auseinandersetzung der innerrömischen Geschichte, dem Ständekampf zwischen Patriziern und Plebejern (= clientes, Bauern, Handwerker, Händler usw.), eine zentrale Rolle. Noch das Zwölftafelgesetz (449 v. Chr.), die erste schriftliche Aufzeichnung römischen Rechts, verbietet Ehen zwischen Patriziern und Plebejern. Zugleich verhinderte es, daß Plebejer überhaupt eine unabhängige Familie gründen konnten; Plebejerfamilien blieben in Abhängigkeit von einer Patriziergens, unterlagen der Rechtsgewalt einer patria potestas.

Allerdings entstand das Zwölftafelgesetz, das die alten Verhältnisse festschreiben wollte, in einer Zeit, als die alten Machtverhältnisse bereits umzukippen begonnen hatten. Unter dem immer stärker werdenden Druck der Plebejer wurde das Gesetz schon wenige Jahre nach seinem Inkrafttreten wieder aufgehoben. Ökonomisch-politische Veränderungen veränderten allmählich das Eherecht (s.u.).

Lange Zeit standen drei Eheformen nebeneinander:

> die Sakralehe (nur für Patrizier),

> die Kaufehe (sog. coemptio)

> und der sog. Manus (= Gewalt), der ebenfalls im o. g. Zwölftafelgesetz gesetzlich fixiert worden war, nachdem er bereits lange praktiziert wurde. Mit der Zeit verdrängte diese dritte Form die beiden strengeren Formen fast ganz. Dieses Eheverständnis beruhte auf dem Rechtsgrundsatz, daß nach einjährigem ununterbrochenen Besitz ein Objekt zum Eigentum wird. Wenn es einem Mann gelungen war, eine Frau ohne Einwilligung ihres Vaters dazu zu bewegen, ein Jahr ununterbrochen mit ihm zusammenzuleben, gewann er Gewalt (manus) über sie. Gewaltfrei konnte die Frau allerdings bleiben, wenn sie jährlich drei Nächte in ihre Familie zurückkehrte. "So war es rechtlich eine Ehe auf Kündigung: doch gehörten die Kinder dem Vater. Darin zeigt sich, daß diese Form nicht ein Rest von Mutterrecht war, sondern eine Neubildung, offenbar im Interesse der reichen Familien, die ihre Töchter nicht in die Gewalt des Mannes geben wollten. Augustus hob die Entstehung des Manus durch Gewohnheit (usus) ganz auf. Damit war die Frau nach dem Tode ihres Vaters ganz gewaltfrei, konnte auch eigenes Vermögen haben; aber sie hatte keine Rechte an ihren Kindern" (Steffen).

Diese Umschichtungen, die faktisch einer Wertumschichtung der Frau gleichkamen, hingen mit dem Faktum zusammen, daß Rom bald kein Agrarstaat mehr war, daß der Mitarbeitswert der Frau gesunken war, weil der Broterwerb mehr und mehr allein Sache des Mannes geworden war. Statt einen Kaufpreis zahlen zu müssen, erhielt der Mann immer häufiger eine "Morgengabe", eine Mitgift; die Usus-Ehe entzieht die Mitgift dem Ehemann und gewährt der Frau eine relativ große wirtschaftliche Selbständigkeit. Die Usus-Ehe erleichterte die Scheidung: vor allem seitens der Frau. In der Kaiserzeit wird die Scheidung noch leichter: Eine Ehe kann durch die einfache Willenserklärung eines der Ehegatten gelöst werden.

Eine römische Besonderheit war der Brauch der Zession: eine gütliche Regelung, die im allgemeinen einen Ehebruch der Frau besiegelte; der Ehemann tritt seine Frau gütlich an einen anderen Mann ab.

Die Tatsache, daß weder in der römischen Königs- noch Kaiserzeit das dynastische Prinzip durchgehalten worden ist, ist äußerst signifikant und deutet auf eine Wechselwirkung zwischen Familie und Sitte der Herrscherhäuser hin: Regierungsnachfolger waren sehr häufig nicht die leiblichen Söhne, sondern Adoptivsöhne der Könige und Kaiser (z.B. Augustus, Trajan, Hadrian, Marc Aurel waren adoptiert). Die Adoption (die es auch schon in Griechenland gegeben hatte) wird in Rom mehr und mehr zu einem Stützpfiler der Gesellschaftsordnung.

Jeder römische Bürger konnte sich durch Adoption einen legitimen, voll erbberechtigten Sohn verschaffen (freilich mußte auch der Adoptierte römischer Bürger sein). Ansonsten "ist beim Adoptieren jede Naturwidrigkeit erlaubt. Der Adoptierende kann unverheiratet sein und braucht nie mit Frauen verkehrt zu haben. Man kann auch gleich Großvater werden, indem man den Adoptierten zu seinem Enkelkind macht. Der Adoptivsohn kann älter sein als sein Adoptivvater. Erst in der späten Kaiserzeit wurde man für diese Auswüchse des Familienrechts etwas empfindlicher und schrieb vor, daß der Adoptierte mindestens achtzehn Jahre jünger sein müsse als sein Adoptivvater. Noch später entschieden die Rechtsgelehrten, daß Kastraten nicht adoptieren dürfen" (Lewinsohn). Frauen hatten im allgemeinen kein Adoptionsrecht.

Gerade diese Adoptionspraxis als eine spezielle Form der Wahlverwandtschaft ist bezeichnend für das Selbstverständnis des römischen Patriarchalismus: Ein Mann braucht keine Frau, um Vater zu werden. Entsprechendes gilt für die erzieherischen Prinzipien: Kinder können zur Not ohne Mütter heranwachsen, aber sie brauchen in jedem Fall einen Vater. D.h.: "Der Familienzusammenhang beruht in Rom auf dem Vater, nicht auf der Mutter, denn die Familie ist nichts Naturegegebenes, keine physiologische Einheit, sondern eine Rechtsinstitution zur Erhaltung des Besitzes und zur Wahrung hervorgebrachter religiöser Pflichten" (ders.).

Als Fortpflanzungsgemeinschaft spielte also in Rom die Ehe keine mit anderen Kulturen vergleichbare Rolle.

Augustus unternimmt noch einmal eine umfängliche Gesetzgebung zum Schutz der Familie: "Junggesellen in heiratsfähigem Alter, schreibt die Lex Julia de maritandis ordinibus vor, dürfen außer von ihren nächsten Verwandten nicht als Erben eingesetzt werden und auch kein Legat erhalten. Frauen, die Ehebruch betreiben, gehen ihrer Mitgift verlustig; die Hälfte bekommt der betrogene Ehemann, einen anderen Teil nimmt der Staat... Der Umgang zwischen Ehemännern und unverheirateten Frauen, außer mit Prostituierten, kann als Unzucht strafrechtlich verfolgt werden; beide Beteiligten machen sich strafbar. Auch die Scheidung wird erschwert: sie darf nur in Gegenwart von sieben Zeugen ausgesprochen werden: Freigelassene Sklavinnen, die ihren früheren Herrn geheiratet haben, dürfen nicht gegen ihn die Scheidung beantragen; das wäre ein zu bequemer Weg, die Freiheit zu erlangen. Im ganzen ist die Augusteische Gesetzgebung für die Frau härter als für den Mann, aber sie verfolgt auch soziale und bevölkerungspolitische Absichten. Kinderreiche Familienväter sollen bei der Vergebung von Beamtenstellen bevorzugt werden, kinderlose Eheleute werden, ähnlich wie Junggesellen, erbrechtlich benachteiligt.

Das erscheint alles sehr überlegt und abgewogen. Aber in der Praxis erweist sich die Gesetzgebung des alten Kaisers als ein Schlag ins Wasser. Die Gesetze bleiben zwar noch lange Zeit bestehen, doch niemand kehrt sich mehr daran" (ders.).

Zu ergänzen bleibt: Trotz griechischer und orientalischer Einflüsse auf römisches Denken und römische Sitte herrscht eine andere Einstellung zur Sexualität als z.B. unter den Griechen vor, eine einfachere, natürlichere. Für die Römer gibt es nur zwei Geschlechter, für sexuelle Zwischenstufen o.ä. waren die Römer kaum zu interessieren. Eherechtshistorisch wichtig ist zudem noch, daß es im alten, nicht aufgehobenen römischen Recht eine unlösbare Eheform gab, die sog. *confarreatio*, die vor allem für patrizische Priester obligatorisch war. Wer einen besonderen Stand beanspruchte und ein gehobenes Amt, wie das des Priesters, ausübte, mußte auch in seinem Eheverständnis und seiner Ehepraxis höheren Ansprüchen genügen. Auch noch in der Kaiserzeit gab es diese unlösbare Ehe. Als Institution war sie in der Antike sehr bekannt und wurde sicher auch unter jüdischen Rechtsgelehrten u.a. diskutiert.

4. Alttestamentlich-Jüdisches

Fundamental für israelitisches Ehe- und Familienverständnis ist seine Fixierung im Gesetz. Die im Dekalog festgehaltenen Gebote der Elternehrung, der Ehebruchsvermeidung und der Begehrlichkeitsabwehr gegenüber der Frau des Nächsten dürften schon in vormosaischer Zeit mit äußerster Schärfe angewandt worden sein (ähnlich den entsprechenden Vorschriften in babylonisch-assyrischen und ägyptischen Überlieferungen: was die Stellung von Mann und Frau in der Ehe angeht, bestehen vor allem Entsprechungen zwischen israelitischen Vorstellungen und dem Gesetz Hammurabis, wobei allerdings in der israelitischen Rezeption die patriarchalische Note eher stärker hervortritt; Auswirkungen z.B. auch im kultisch-religiösen Bereich im Gegensatz zur Umwelt des frühen Israel, von der es auch im juristischen Bereich beeinflusst worden sein dürfte, ist die Kultusverwaltung in Israel reine Männersache; es gibt bei den Israeliten keine Priesterinnen, wenn auch charismatische Frauen, sog. Seherinnen).

Abgesehen von inhaltlichen Gemeinsamkeiten mit einigen allgemein-orientalischen Vorstellungen, birgt die israelitische Rechts- und damit auch die Eherechtsgeschichte einige Besonderheiten, die es zu beachten gilt, will man dem alttestamentlichen Befund gerecht werden.

Im Blick auf das Verständnis des Rechts in Israel wird durch die Forschung zunehmend in Rechnung gestellt, daß alttestamentliches Denken komplex, synthetisch (E. Otto) ist, daß es davon ausgeht, "daß die Welt ein in sich zusammenhängendes Ganzes sei bzw. sein sollte. Die Ordnungen im Bereich der Natur, im Bereich des Sozialen und des Rechts, der Weisheit, des Politischen und des Kultes, ja sogar der Geschichte, sind alles Aspekte ein und desselben umfassenden Zusammenhanges, für den sich in der Religionswissenschaft der Begriff der Weltordnung eingebürgert hat. Zu ihm gehört auch die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit von Tat und Ergehen, an welcher die... Interdependenz der einzelnen Bereiche besonders deutlich wird... In all dem geht es um nichts anderes als die Schöpfungsordnung, die es immer wieder neu zu konstituieren gilt" (H. H. Schmid). Gemäß dieser interdependentistischen Auffassung bestand z.B. die Aufgabe des Königs in Israel darin, diese durchgehende Gottes- bzw. Schöpfungsordnung in allen Bereichen zu garantieren.

Hier erscheint also das Recht zum einen als integrierter Bestandteil der einen umgreifenden Weltordnungsproblematik, die alles einschließt (innerhalb des Rechtskomplexes: Prohibitive und "Bund", kasuistisches Recht und Sippenordnung), und alttestamentliches Rechtsverständnis wäre nur zu gewinnen, wenn man die Einbindung von Recht und Gesetz in das israelitische Welt- und Daseinsverständnis beachtet. Zum anderen wäre dann das Recht aber auch "nur" ein Aspekt bzw. eine "Konkretion" (ders.) jener Ordnung, welche die ins Chaos gebaute Welt als Schöpfung Gottes durchdringt.

Ohne die Beachtung dieses Zusammenhangs wäre z.B. schwer zu erklären, inwiefern Rechtsvergehen (auch Eherechtsvergehen) in Israel komplexe Folgen zeitigen konnten: eben nicht mehr nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern auch im Raum der Natur (Dürre, Hungersnöte usw.) und schließlich sogar im politischen Feld (Bedrohung durch Feinde usw.). Das Recht in Israel setzt eine sinnhafte Welt voraus - und garantiert umgekehrt die Sinnhaftigkeit des Daseins, zumindest repräsentiert es diese Sinnhaftigkeit, gerade auch dann, wenn der Sinn und die Sinnggebung des in der Welt geschichtlich Erfahrenen bedroht scheinen. Diese Grundfunktion alttestamentlichen Rechts wird bei allem Nachdenken in Rechnung gesetzt werden müssen.

Der Zusammenhang zwischen der Familie und der israelitischen Rechtsentwicklung ist genuin: Später integriertes Familienrecht der einzelnen frühisraelitischen Sippen bildet den Grundstock alttestamentlichen Rechts. Die nomadischen Gruppen hatten eine Rechtsstruktur: orientiert am Verwandtschaftsprinzip, eingebunden in die durch die jeweilige Sippenreligion getragene Welt- und Lebensordnung (G. Fohrer). Die jeweilige soziale

Ordnung galt für die Sippe "als die einzig mögliche, gottgewollte und damit heilige" (R. Thurnwald). In diesem frühen Stadium war Recht identisch mit der selbstverständlichen Solidarität, die man sich unter Verwandten schuldet. Was rechtens war, hatte in diesem proto-israelitischen Stadium einen hohen Selbstverständlichkeitsgrad, war im Grunde alternativlos; daher: "Charakteristisch ist nicht die Sanktion (als eigens juristisch normierte Tatfolgebestimmung), sondern deren Fehlen, das der immanenten Aussichtslosigkeit abweichenden Verhaltens in Gemeinschaften entspricht, deren Enge die unmittelbare Dokumentation ... ungeteilten Konsenses in der Ablehnung solchen Verhaltens erlaubt" (J. Halbe). Als Beispiel für die unmittelbar vom Familienverständnis und -verhalten geprägte Rechtsstufe in diesem Stadium gilt die Reihe der Inzestverbote in Lev 18,7 - 18: "Der schlicht konstatierende Hinweis auf konkrete Verwandtschaftsbezüge macht Konformität so selbstverständlich, wie die Normen selber es sind" (ders.).

Für jede Sippe, für jeden solchen kleinen Kosmos galt das oben Gesagte: die Entsprechung des Rechts mit dem Lebenszusammenhang, mit dem Wirklichkeitsverständnis. Dieses konnte freilich zwischen den verschiedenen proto-israelitischen Gruppen unterschiedlich sein (wie ja auch die jeweiligen gruppenimmanenten Vorstellungen der "Väter-Gottheiten" unterschiedlich gewesen sein dürften, vgl. z.B. C. Westermann).

Das eigentliche Problem entsteht beim Zusammenrücken der Sippen, das dem Werden Israels vorausgeht. Wenn das Recht des Verwandtschaftsverbandes das einzig mögliche ist, wie kommt es zum Ausgleich mit anderen, ebenso begründeten, ebenfalls von verwandtschaftlicher Solidarität getragenen abweichenden Rechtsnormen? Mußten doch verwandtschaftliche Solidarität und damit die Ermöglichung eigener Identität aufgrund des Sippenrechts dann als bedroht erscheinen, wenn die Rechtsnormen in Frage gestellt wurden (weshalb ursprünglich in diesen Normen die Außenabsicherung ebenso stark angelegt war wie der Bestandsschutz der Binnenstruktur). Die Integration der Sippenrechte scheint eine "Leistung" des in der Exoduserfahrung begründeten Jahwegglaubens gewesen zu sein (so die neuere Exegese). Der Wille und danach die Verpflichtung der Stämme, Jahwe - aufgrund seines ihnen zugewandten, erfahrbar rettenden Handelns - allein zu verehren, war das Primäre; in seiner Konsequenz wurden die Bedingungen geregelten Miteinanders neu vereinbart: danach wurden diese Vereinbarungen durch Eid in Kraft gesetzt und zum sowohl verbindlichen als auch verbindenden Recht. Ein solcher Modus läßt sich aus besonders urtümlichen Texten rekonstruieren: z.B. Jos. 24, wo "eine echte historische Erinnerung" an den "eidlichen Abschluß einer confederation zwischen Josua/Josef und Jakob/Israel" festgehalten sein dürfte (K. Jaros).

D.h.: Umfassendes Recht wird möglich, indem Jahwes Recht anerkannt wird und indem Verwandtschaftsgruppen-Solidarität zugunsten der umfassenderen Solidarität Gottes mit den Menschen überboten wird. Das bedeutet nicht, daß verwandtschaftskonformes Solidaritätsrecht aufgehoben wird; vielmehr wird die unter Familienangehörigen selbstverständliche Solidarität in eine größere, umfassendere übergeführt. Auch der "Bund" hat dieses Fundament: Recht gibt es nicht ohne Gruppensolidarität, aber auch nicht ohne das Vertrauen in eine die archaisch-urtümliche, sozusagen natürliche Solidarität überbietende und neue Formen des solidarischen Miteinanders begründende Solidarität Gottes mit dem Stämmebund. Spätere theologische Traditionen, z.B. die Schöpfungstheologie, ergänzen, erweitern, vertiefen dieses Verständnis, indem sie über den historischen Erfahrungsursprung hinausgehen, d.h. konkret: vor die Exoduserfahrung zurückgehen. Das israelitische Recht erhält so eine universalistische Legitimierung, wird in gewisser Weise "verallgemeinerungsfähig"; vgl. z.B. die Bedeutung von Gen 1,26 ff und des Paradiesmythos für das Eheverständnis in Israel: Der Segen Gottes für Mann und Frau ist ausgerichtet auf Fruchtbarkeit und Mehrung. Darin steckt einerseits eine ganze Portion ausgesprochen naturistischen, "vorkulturellen" Ehe- und Familienverständnisses (Familie als Fortpflanzungsgemeinschaft u.ä.). Andererseits wird dieses sehr "materielle" Ehe- und Familienverständnis in Beziehung gesetzt zu einem der ganz großen Theologumena der Bibel: Gottesebenbildlichkeit.

Eben dies scheint mir symptomatisch zu sein für das alttestamentliche Ehe- und Familienverständnis: das Miteinander, Ineinander ganz materiell-zweckrationaler und geistlicher, von Frömmigkeit und theologischem Nachdenken durchdrungener Argumentation. Dies gilt m.E. schon für das Rechtsverständnis allgemein (so bezeichnet der grundlegende juristische Begriff *sedaqah* "Gerechtigkeit" und "Liebe" zugleich; *sedaqah* hat darüber hinaus "nicht nur und nicht in erster Linie eine ethische oder soziale Bedeutung. Die *sedaqah* ist die Gemäßheit in unserer ... Urbezogenheit auf Gott. Und das Wesen dieser Bezogenheit ist die Erkenntnis und die Liebe", C. Tresmontant).

Dies begründet m. E. auch die den abendländischen Menschen schwer nachvollziehbare israelitische Auffassung vom Gesetz: Es ist viel mehr als nur ein System von Geboten und Verboten, von Moral o. ä.; es ist so etwas wie eine Pädagogik der Erkenntnis und der Freiheit für den israelitischen Menschen und Gegenstand der Kontemplation (vgl. z. B. Ps 119, 98. 104. 130: "Dein Gebot macht mich klüger als meine Feinde... Durch deine Ordnungen werde ich verständig... deine Zeugnisse sind mein Sinn"; Ps 119, 34. 47. 97: "Mache mich verständig, daß ich deine Weisung wahre und sie mit ganzem Herzen hüte... Ich ergötze mich an deinen Geboten... Wie liebe ich dein Gesetz! Den ganzen Tag ist es in meinem Sinn" u. v. ö.).

Daß Liebe und Erkenntnis zusammenhängen, ist Grundlage des Israel eigenen Verständnisses der Sexualität: das Verbum *jada* bedeutet "erkennen" und "sich vermählen" bzw. "sich (sexuell) vereinigen" ("Adam erkannte sein Weib..." u.ä.). In der Übertragung: Hos 13,5 u.ö. handelt vom gegenseitigen Erkennen Jahwes und der "Jungfrau Israel". Dies besagt m.E. zweierlei:

- > daß Erkenntnis für den Israeliten nicht das Werk eines vom Leib gesonderten Intellekts oder eines speziellen "religiösen Organs" ist (es besteht also ein Zusammenhang zwischen dem Verständnis des Rechts allgemein, des Ehe- und Familienrechts im besonderen, dem Verständnis von Sexualität etc. und der ganzheitlichen alttestamentlichen Anthropologie):
- > daß sich die Liebe zwischen Mann und Frau in einen Bereich öffnet, der menschliche Liebe in Gottes liebendes Handeln an Menschen einbettet (es besteht also ein Zusammenhang zwischen Ehe- und einem umfassenden Wirklichkeitsverständnis, das oben als komplex-synthetisches charakterisiert wurde).

Es ist hier kein Raum, um das ganzheitliche alttestamentliche Menschenverständnis darzustellen; es sei in diesem Zusammenhang lediglich darauf hingewiesen, daß das israelitische Denken den Dualismus von Leib und Seele oder Materie und Form o.ä., der im griechischen Denken unter anderem die Geschlechterrollen-Verteilung oder bei Aristoteles die Inferiorität der Frau usw. begründete, nicht kennt und eher einen Antidualismus durchhält: Der Leib, ja der ganze Mensch ist eine *nepesch chajjah*, eine lebendige Seele, vgl. Gen 2,7; die griechische Unterscheidung z.B. zwischen körperlicher und seelischer Liebe u.ä., die im Abendland zu einer Herabsetzung der Ehe führen konnte, wäre in israelitischem Denken eine unsinnige Gedankenkonstruktion.

Die israelitische Ehe- und Familienpraxis, wie sie durch Gesetz bestimmt wurde und wie sie aus den "Familienromanen" des Alten Testaments zu erheben ist, ist durch das o.g. Ineinander, nicht selten aber auch durch die Spannung von naturistischen und religiös-kulturistischen Elementen bestimmt.

Vor allem in der Urgeschichte und in den Erzvätergeschichten ist die Stammes- bzw. Volksgeschichte als Familiengeschichte dargestellt. "Heirat und Zeugung von - bes. männlichen - Nachkommen sind die wesentlichen Lebensdaten in den Stammtafeln, etwa Gen 5" (Günther). Dabei ist Polygamie von Abraham bis zu den Königen bezeugt. Dennoch scheint die Einehe als "Ideal" und faktisch immer präsent gewesen zu sein (vgl. Gen 1,26 ff; 2,18 ff): bis schließlich im deuteronomischen Gesetz auch dem König die Einehe geboten wird (Dtn 17,17).

Naturistische Elemente sind z.B.:

> der ausgeprägte Patriarchalismus (allgemeinorientalisch, in Israel wahrscheinlich noch speziell gestützt durch die in der Frühzeit überragende Rolle der Erzväter und die heftigen Auseinandersetzungen mit den Muttergottheiten der heidnischen Umwelt, z.B. mit dem kanaanitischen Astarte-Kult; patriarchalismusfördernd wirkte sich sicher vor allem auch der spez. israelitische Monotheismus aus, der Jahwe männlich dachte - nur in Jes 49,15 und 66,13 wird Gottes Handeln mit dem einer Mutter verglichen - : in strikter Abgrenzung gegenüber den heidnischen Götter(ehe)paaren oder androgynen Kultheroen; gerade die theologische Auseinandersetzung mit der Umwelt zeigt aber auch, daß der israelitische Patriarchalismus nicht mehr nur rein naturistisch begründet werden kann; Einzelelemente israelitischen Patriarchalismus s.u.),

> mutterrechtliche Restbestände (mutterrechtliche Praxis wirkt wohl noch nach, wo der Begriff "Bruder" ersetzt ist durch "Sohn deiner Mutter", vgl. Ri 8,19; 9,1.3; Ps 50,20; 69,9, wo die Brautsuche für den Sohn bei der Mutter liegt, vgl. Gen 21,21, wo - in Abweichung von der sonstigen Redeweise - vom "Haus der Mutter" die Rede ist, vgl. Gen 24,28 u.ö.),

> das dominierende Motiv der Besitz- und Namenshaltung (aus Lev 25,24 f. u.ö. geht hervor, daß ursprünglich der eigentliche Besitzer von Grund und Boden die Großfamilie, die Sippe, war. Vieles deutet darauf hin, daß in ihrem Kreis das der Gemeinschaft gehörende Acker- und Weideland von Zeit zu Zeit neu unter den einzelnen "Hausvätern" verlost wurde, vgl. Jos 17,14; Jer 37,12; Ps 16,6. Im Dienst der Besitz- und Namenshaltung standen vor allem auch folgende Praktiken:

- die Mehrehe, die z.T. als Mittel zur Sicherung von Nachkommenschaft begründet wird, vgl. Gen 16,1 ff. u.ö.;

- die Scheidungspraxis, die ursprünglich nur vom Mann aus möglich war, kann sowohl durch Ehebruch als auch durch Unfruchtbarkeit begründet werden, vgl. Dtn 24,1 ff; Jer 3,8 u.ö.; Scheidung bedeutete für die Frau im allgemeinen: Rückkehr in den alten Familienverband;

- die "Auslösung" verschuldeten Landes, ggf. mit Übernahme von Witwen und Kindern; z.B. in Jer 32,1 ff wird ein solches Auslösen beschrieben: War einer aus dem Geschlechtsverband durch Verarmung gezwungen, von seinem Land etwas zu verkaufen, oder hinterließ ein Hausvater bei seinem Tod verschuldetes und deswegen zum Verkauf anstehendes Land, sollte der nächste Verwandte eintreten und das von einem fremden Kaufinteressenten Gebotene bezahlen und so zum Besitzer des betreffenden Stückes Land oder des Hauses werden, unter Umständen auch der Frau und der Kinder, die von verschuldeten Verwandten auch als Pfand genommen werden konnten; z.B. in Ruth 4,5 wird die Frau eines Verstorbenen miterworben;

- die Leviratsehe; vgl. Dtn 25,5-10: Wenn Brüder beisammen wohnen, und einer von ihnen stirbt, ohne einen Sohn zu hinterlassen, soll der überlebende Bruder die Schwägerin zur Frau nehmen, und der erste Sohn aus dieser Verbindung soll dem toten Bruder zugerechnet werden, damit "dessen Name nicht verlösche in Israel". Diese Ehepflicht war zunächst auf Brüder beschränkt; später wurde der Kreis erweitert auf den jeweils nächsten männlichen Verwandten. Leviratseheähnliches wird auch aus Assyrien, aus dem vorislamischen Arabien, Indien und Persien überliefert. - In Israel wurde die Leviratsehe offenbar nicht allzu gern vollzogen, weshalb das Dtn dem sich weigernden Schwager o.a. androht, dafür vor die Ältesten im Tor geladen zu werden;

- die israelitische Variante der Adoption; z.B. die Jakobsgeschichten Gen 29,31 ff geben Aufschluß über das Verfahren, das angewandt wurde, wenn eine Ehefrau unfruchtbar war: dann kann die Sklavin der Frau (wenn die Eltern der Frau eine Sklavin mit in die Ehe geben konnten, blieb diese Magd persönliches Eigentum der Ehefrau) anstelle der Ehefrau Kinder gebären, die quasi adoptiert werden;

- das Erstgeburtsrecht; ein wichtiger Terminus des Erbrechts; das älteste aus der Überlieferung zu erschließende israelitische Recht bevorzugt den Erstgeborenen (Gunkel): Der Besitz bleibt ungeteilt bei der Familie, indem der Erstgeborene an die Stelle des Vaters tritt und "Herr seiner Brüder" wird, vgl. Gen 27,29; bei einigen Stämmen scheint es Sitte geworden zu sein, daß der Vater bei seinem Tod den Universalerben bestimmt; z.B. in Gen

27 wird der Erstgeburts-Automatismus durchbrochen;

- Kaufehe und Binaehe; die Kaufpraxis wurde offenbar schon relativ früh in eine Geschenk- und Morgengabep Praxis uminterpretiert (vgl. Gunkel zu Gen 24: "die üblichen Geschenke: ... der Rest eines früheren Brautkaufs, werden hier aber nicht mehr als solcher gefühlt." In der Binaehe profitiert die Sippe bzw. der Vater der Tochter/der Töchter offenbar erheblich von der Arbeit des Freiers/Schwiegersohns, vgl. Jakobsgeschichten; die Erwartung, die hinter dem in Gen 31 Geschilderten steht - Jakob "stiehlt" bei seiner Flucht einen Teil von Labans Vieh -, ist offenbar die, "daß ein anständiger Vater der Tochter wenigstens einen Teil des Brautpreises mit in die Ehe gibt", so Gunkel, bzw. einen Teil des vom Schwiegersohn Erdienten);

- die Blutrache war ein Zeichen der Zusammengehörigkeit und der Verantwortlichkeit der Familie gegenüber einzelnen Gliedern. Sie war offenbar ein ziemlich wirksamer Schutz des Lebens des einzelnen. "Im Gesetz Israels wird die Blutrache vorausgesetzt, aber durch die Einrichtung von Asylen geordnet... nach altisraelitischem Recht verfällt der Mörder der Blutrache der Verwandten, der Totschläger aber darf sich lösen; wer aus Versehen einen anderen totgeschlagen hat, flüchtet in das Asyl des Heiligtums, wo der Priester für ihn das Lösegeld ausmacht" (Gunkel);

- die Ehebruch-Ahndung ist streng, Dtn 22, 22: "Wenn jemand dabei angetroffen wird, daß er einer verheirateten Frau beiwohnt, so sollen sie beide sterben... So sollst du das Böse aus Israel hinwegtilgen." In Gen 38 z.B. befiehlt Juda, daß Tamar verbrannt werden soll (dieser Fall ist insofern besonders instruktiv, als Tamar eine Witwe war; rechtlich wird sie als Ehefrau betrachtet, gilt noch immer als Frau Ers und untersteht daher auch der Gerichtsbarkeit des Schwiegervaters, nicht des eigenen Vaters). Es scheint aber auch schon früh Wiedergutmachungspraktiken gegeben zu haben: Abimelech versöhnt Abraham und Sara mit Geschenken, Gen 20.

Religiös-kulturistische Elemente sind z.B.:

- Praktiken der Besitzerhaltung hatten auch eine religiöse Dimension, nicht nur, weil Land usw. Gegenstand göttlicher Verheißung ist, sondern auch, weil die Erhaltung des Landes usw. ein Ausdruck von (Zukunfts-)Hoffnung ist - in Jer 32 Ausdruck der Zukunftsgewißheit angesichts des angedrohten Untergangs.

- Hinter Maßnahmen, die der Erhaltung des Namens dienen (s.o.), ist u.a. so etwas wie eine alttestamentliche "Namensmetaphysik" anzunehmen; vgl. "Ich habe dich bei deinem Namen gerufen" u.ö. (Ex 33,12.17; Jer 1,5 u.ö.). Dieser Komplex berührt sich mit dem biblischen Personalismus, hat aber zudem sicher auch - wie das "erste Gebot, das eine Verheißung hat" - mit dem israelitischen Geschichts- und Kontinuitätsverständnis zu tun: Es geht auch um die Aufrechterhaltung der Verheißungen, die durch familiäre und personale Kontinuität verbürgt ist.

- Der Ehebruch-Ahndung sind Prozesse vorgeschaltet, die die Beschuldigten auch schützen. Die Gerichtsgewalt des betroffenen Mannes wird z.T. eingeschränkt durch den alten Rechtssatz "Sündigt Mensch gegen Mensch, so vermittelt Gott" (1 Sam 2,25). Hieraus dürfte sich die Praxis des Gottesurteils abgeleitet haben. Der Beschuldigende mußte damit rechnen, selbst als Verleumder entlarvt zu werden und der Todesstrafe anheim zu fallen (vgl. Susanna im Bade): ein nicht zu unterschätzender Schutz vor einer männlichen Willkür, die sich einer ungeliebten Frau entledigen wollte.

Es gibt Unterschiede zum Ehebruchsverständnis anderer Kulturen. Gunkel schreibt zum Ehebruchsangebot an Joseph in Gen 39: "Ihr Verlangen weist Joseph mit großem Ernst als argen Vertrauensbruch zurück. Seine Worte sind für die Geschichte der Sittlichkeit bedeutsam: die Sittlichkeit Israels hat, wie solche Stellen lehren, nicht allein von den Beziehungen der Israeliten untereinander gesprochen und den Fremden gegenüber alles erlaubt, sondern den Ehebruch als solchen, auch an der Ägypterin, als schwere Sünde wider den Gott angesehen, der die Heiligkeit der Ehe schützt."

Im Zusammenhang mit dem oben geschilderten komplex-synthetischen israelitischen Wirklichkeitsverständnis, in das auch das Gesetz eingefügt ist bzw. das durch das

Gesetz konkretisiert wird, wird der theologische Horizont in der Bewertung des Ehebruchs deutlich: er steht in einem Zusammenhang mit dem Bruch des Gottesrechts, des Gottesbundes vgl. Gen 20,3 ff u.ö.).

- Der ausgeprägte Patriarchalismus bedeutet nicht zwangsläufig, daß die Frau in Israel - im Unterschied zu ihrer Einstufung in der Umwelt - nicht als Person und als Partnerin des Mannes hätte anerkannt sein können. "Zuneigung und Treue sind oft (das) Band der Ehe... Besonders die späteren at. Schichten zeigen Übergang zu Höherbewertung der Frau: vgl. den Wandel ihrer Stellung von Ex 20,17 zu Dtn 5,21; von Gen 2,18 ff (Frau als Ergänzung des Mannes) zu Gen 1,26 ff (Gleichwertigkeit in der Gottebenbildlichkeit) und bes. Ruth" (H. Vorländerländer).

Im Dekalog Ex 20,12 zeichnen sich Grundzüge eines Elternrechts ab.

Innerhalb der jüdischen Rechtstheologie zur Zeit Jesu wurde vor allem die Scheidungsproblematik diskutiert, und zwar kontrovers:

- > eine Schule will die Scheidung nur bei nachgewiesenem Ehebruch zulassen;
- > eine andere, konservativere verteidigt das geltende mosaische Scheidungsrecht.

Tatsächlich war damals in Palästina die Scheidung noch leichter als nach den Augusteischen Reformen in Rom. Der Mann konnte seine Frau zwar nicht einfach verstoßen, aber er konnte einen Scheidungsbrief selbst ausstellen, ohne daß eine Nachprüfung oder Anerkennung des Dokuments durch die Behörden erforderlich war. Vor allem für Frauen, die kein Elternhaus mehr hatten, in das sie hätten zurückkehren können, war die Situation verzweifelt (darauf spielt Jesus offenbar an, wenn er sagt, das mosaische Scheidungsgesetz sei eine Konzession an die Herzlosigkeit, Mt 19,8).

Daß gerade die Scheidungsproblematik im Neuen Testament einen - gemessen an anderen Themen aus dem Bereich von Ehe und Familie - relativ breiten Raum einnimmt, hat sicher mit der Aktualität dieser Frage in der zeitgenössischen Theologie zu tun, die insgesamt vor der Problematik einer sich "in lauter Einzelforderungen und Einzelakte... auflösenden atomistischen Ehtik" (Schrenk) steht.

Waren alle Rechtsgruppen des Alten Testaments - das kasuistische Recht (das "Wenn"- "Dann"- Recht aus der Zeit nach der Landnahme), das apodiktische Recht (genuin israelitisch und aus der Zeit der Mobilität der Stämme stammend) und die rein kultischen Bestimmungen (für deren Anwendung und Auslegung die Priester zuständig waren) - früher verstanden worden als "ein Geschehen, das jeder Generation von Jahwe her jeweils in ihrem hic et nunc widerfuhr und dem sie sich zu stellen hatte" (v.Rad), so war nun eine signifikante Rezeptionsveränderung zu konstatieren, deren eigentlicher Beginn in der nachexilischen Zeit gesehen wird, "als das Gesetz die nachexilische Gemeinde konstituierte (Neh 8) und ihr zum Diktat wurde, statt ihr als Heilsordnung zu dienen" (Eßer). "An der Erfüllung des Gesetzes entscheidet sich nun die Zugehörigkeit zum Gottesvolk, das sich jetzt nicht mehr aus der lebendigen Offenbarungsgeschichte Jahwes mit ihm versteht, sondern sich durch den Gehorsam der Gesetzesfrommen (Pharisäer) konstituiert sieht" (ders.). Eigentliche Entwicklungen, wie sie zuvor im alttestamentlichen Recht bzw. in der Rechtssetzung - auch im Familienrecht - möglich waren, konnten so nicht mehr statthaben, sondern nur noch die Auflösung des alten Rechtsbestands in Kasuistik.

Daß angesichts des wachsenden Mißbrauchs des Scheidungsrechts Reformen nötig waren, wurde von den jüdischen Rechtsgelehrten sehr wohl gesehen. Sie versuchten, die Reformen durch ständige kasuistische Ausdifferenzierung zu erreichen:

- ohne daß dadurch Übereinstimmung mit der Lebenspraxis des Volkes erzielt wurde;
- ohne daß darüber Einigkeit zwischen den Gelehrten erreicht wurde.

D.h., die "Rechts-Unsicherheit" nahm eher noch zu.

5. Neutestamentliches

Die gegenwärtige Theologie beurteilt Jesu grundsätzliches Verhältnis zum Gesetz unterschiedlich; dabei konzentrieren sich die abweichenden Interpretationen m.E. auf drei Positionen:

- > Jesus hebe auf die eigentlichen Intentionen der Tora ab und kritisiere lediglich die übliche Auslegungspraxis (so z. B. Schottroff/Stegemann);
- > Jesus durchbreche - mehr oder weniger punktuell - die Autorität der Tora (so z.B. O. Betz);
- > Jesus setze eine neue Norm (so z. B. G. Theißen).

Die Kontroverse kann hier weder diskutiert noch entschieden werden; es kann lediglich die Feststellung getroffen werden: Die Auffassungen Jesu vom Gesetz und die damit verbundene Lebenspraxis Jesu und seiner Jünger stimmen "mit einigen wesentlichen Kennzeichen religiöser Identität von Juden" nicht überein (E. Stegemann).

Die Kontroverse hat freilich deswegen im Zusammenhang mit der Bewertung ehe- und familienrechtlicher Feststellungen im Neuen Testament erhebliche Relevanz, weil Jesus

- > die Tora-Tradition, die die Elternehrung betrifft (Ex 20,12), ungeschmälert in Geltung sehen will

(E. Beyreuther: "Nach der synopt. Überlieferung hat Jesus das 4. (5.) Gebot (Ex 20,12) in seiner Unbedingtheit - auch im Hinblick auf die Folgen der Übertretung - voll aufgenommen (Mt 15,4 par; auch Mt 19,19 par). Die pharisäische Erweichung des Gebots wird hart abgelehnt (Mt 15,5 f par; Mk 7,11 f)." Wie im Alten Testament "wird auch die Liebe des Mannes zu seiner Frau bzw. der Frau zu ihrem Mann" der zu den Eltern "vorgeordnet und damit die natürliche Loslösung aus dem Elternhaus bestätigt (Gen 2,24; Mt 19,5 par; Mk 10,7 f; vgl. Eph 5,31)."

Eine Dialektik ist dabei unübersehbar: Jesus lehnt die Einschränkung des Elternrechts auf Ehrung (und - wie im Textzusammenhang im Neuen Testament deutlich wird - auf wirtschaftliche Unterstützung) ab - zugleich fordert er die Einschränkung des Elternrechts, wo es Ansprüche stellt, die dem Anspruch Gottes an Menschen entgegenstehen (Mt 10,37, schärfer Lk 12,53); also: Ehrung und Unterstützung - ja, Abhängigkeit und Hörigkeit - nein. Auch die zu achtenden Eltern haben die Entscheidungsfreiheit der Kinder zu achten;

- > eine andere Tora-Tradition, das Ehebruchsverbot (Ex 20,14), erheblich verschärft (vgl. Mk 10,11 ff; Mt 5,27: die Tora sei hier eine Konzession. Die Verschärfung besteht in einer doppelt zu interpretierenden Ganzheitlichkeitssicht oder Äquivalenzsicht:

- das Begehren ist nicht anders zu bewerten als das Tun;
- neu ist die gleiche Bewertung des Ehebruchs bei Mann und Frau (neu ist nicht die Ablehnung des Ehebruchs, nur: im Judentum war der Ehebruch eines Ehemannes oder einer Ehefrau etwas Verschiedenes = der Mann brach eine Ehe nur dann, wenn er seine Wünsche auf eine andere verheiratete Frau richtete und damit in die "Besitzsphäre" eines anderen Mannes einbrach; eine Frau brach die Ehe in jedem Fall, ob sie sich mit einem ledigen oder einem verheirateten Mann einließ);

- > und schließlich die Tora-Tradition, die die Scheidung erlaubt (Dtn 24,1), konsequent aufhebt.

Jahrtausendlang wurde - auch in den Kulturen, die auf das Palästina zur Zeit Jesu einwirkten - die Ehe in erster Linie als Fortpflanzungsgemeinschaft verstanden; und wenn sie diesen Zweck nicht erfüllte, konnte, ja sollte sie getrennt werden. Kinderlosigkeit war der mindestens ebenso häufige Scheidungsgrund wie der Ehebruch. In keiner Kultur hatte ein Gesetzgeber gewagt, diesen Sachverhalt völlig zu ignorieren - höchstens zu modifizieren, s. o.: z.B. durch "Notehen", Erleichterung der Adoption usw. Das Revolutionäre an Jesu

Auffassung von der Ehe, mit der er jahrtausendealte Traditionen bricht: auch kinderlose Ehen dürfen nicht mehr geschieden werden, denn die Fortpflanzung ist nicht die eigentliche Begründung der Ehe; die Gemeinschaft zwischen einem Mann und einer Frau hat Sinn in sich. Denn: "...ursprünglich... schuf Gott, wie die Schrift sagt (1. Mose 1,27; 2,24), Mann und Frau, so daß die beiden eine von Gott zusammengefügte Einheit darstellen, die zu trennen Menschenwerk wäre. Das Scheidungsverbot Jesu stellt mithin nur den im Alten Testament angezeigten Urstand wieder her" (H. Braun). Die Eheleute sind "ein Fleisch". Jesus stellt also Urstand bzw. Schöpfungsordnung gegen das Gesetz.

In der Überlieferung der Rede Jesu von der Unauflöslichkeit der Ehe sind die Evangelien allerdings nicht ganz einheitlich: Mt fügt an zwei Stellen, an denen das Scheidungsverbot ausgesprochen wird, hinzu "außer im Falle von Unzucht" (5,32; 19,9); die Parallelstellen bei Mk und Lk erwähnen diese Einschränkung nicht (vgl. Mk 10,2 ff par).

Auch in Sachen Scheidung werden Mann und Frau wieder kompromißlos am gleichen Maßstab gemessen, vgl. Mk 10,12 - wobei die Argumentation Jesu hier auch "politisch" interessant ist: insofern das Scheidungsverbot an Männer gerichtet wird, betrifft es jüdische Vorstellungen (nach jüdischem Recht konnte nur der Mann die Scheidung vollziehen); insofern es an Frauen gerichtet ist, setzt es andere als jüdische Eherechtsvorstellungen voraus (wahrscheinlich römisches Recht, wonach sich auch die Frau scheiden lassen konnte).

Neu ist an der Argumentation Jesu schließlich die Gleichstellung von Ehescheidung und Ehebruch und deren Bewertung als Sünde. Selbst wenn alle Scheidungsvorschriften eingehalten werden (Scheidebrief usw.), entsteht Ehebruch - vor allem auch dann, wenn die geschiedene Frau einen anderen Partner heiratet (weshalb Jesus verbietet, eine geschiedene Frau zu heiraten, vgl. Mt 5,32; Lk 16,18); die Ehe besteht nämlich fort trotz der formalen Scheidung; weil die Ehe keine menschliche Ordnung ist, sondern in Gottes Schöpfungsordnung gründet (vgl. auch I Kor 6,16; Eph 5,31), kann sie durch menschliche Ordnungen nicht aufgelöst werden.

Die Weiterentwicklung gegenüber jüdischen und allgemein-antiken Ansichten besteht darin: Der Mann, der seine Frau entläßt, wird verantwortlich gemacht für die weitere Zukunft seiner Frau, vor allem für deren weitere Verstrickung in Ehebruch und Sünde. Die Ehe dauert als Verantwortungsverhältnis an.

In der Beurteilung des Scheidungsrechts sowie der Ehebruchs- und Scheidungspraxis durch Jesus entfallen vor allem alle Sonderrechte des Mannes. Mit den vergleichsweise einfachen, klaren Prinzipien, auf die sich Jesu Eheverständnis bringen läßt (= 1. Die Ehe gilt lebenslänglich; 2. Scheidung ist Sünde; 3. Auch Wiedervermählung ist, solange der frühere Ehepartner noch lebt, Ehebruch und damit Sünde), konnten die alten Eliten der römischen und hellenistischen Gesellschaft nichts anfangen; dort fanden sie kaum Anklang. Anders in den damaligen Unterschichten, und zwar vor allem bei den Frauen: Christliches Eheverständnis bewirkte faktisch eine ungleich stärkere soziale Sicherheit als in allen anderen damaligen Sozialsystemen. Die soziologisch orientierte Theologie (G. Theißen u.a.) mißt daher - sicher mit einigem Recht - dem christlichen Ehe- und Familienverständnis eine entscheidende Bedeutung für den Missionserfolg des frühen Christentums bei.

Im Evangelienbefund ist auffällig, daß "eine Reihe von Fragestellungen, die für jüdisches Ehedenken wichtig sind und die darum in (zeitgenössischen) jüdischen Texten intensiv behandelt werden, für Jesus gar nicht zu existieren scheinen" (H. Braun): so z.B. das die Rechtsgelehrten stark beschäftigende Problem des für eine Eheschließung erlaubten Verwandtschaftsgrades u. a. m. Daß Jesus offenbar nur die "großen Linien" zeichnet und sich nicht auf kasuistische Spitzfindigkeiten (eine solche ist z.B. die Sadduzäerfrage Mk 12, 18 ff par) einläßt, dürfte damit zusammenhängen, daß angesichts der anbrechenden Basileia, der Königsherrschaft Gottes, "die Problematik der Schriftgelehrten gegenstandslos

wird" (Günther); auch die Ehe als Institution ist in Jesu Sicht ein Provisorium (so auch für Paulus, vgl. 1 Kor 7,1 - 9.26 ff), was zeichenhaft durch solche Menschen sichtbar wird, die "um des Himmelreichs willen" (Mt 19,12) ehelos leben können (dementsprechend ist für Paulus Ehelosigkeit eine besondere Gabe - angesichts der Nähe des Endes, vgl. 1 Kor 7,1.7). Dennoch fordert Jesus nicht Eheverzicht von allen Menschen oder auch nur von seinen Nachfolgern: Ehelosigkeit ist individuelle Ausnahme als Willensakt. Mt 19,12 und die anderen o.g. Stellen zusammengenommen, zeigen, daß Jesus im Blick auf die Ehe drei Verhaltensweisen als möglich ansieht: Er spricht von

- solchen, die nicht heiraten können (Jesus nennt Mt 19,12 organische Hindernisse: von Geburt an oder später zugezogen);
- solchen, die nicht wollen (s. o.);
- solchen, die heiraten und aus ihren Verpflichtungen nicht mehr entlassen werden können (s.o.), die sie damit eingegangen sind.

Jesu "Ehe-Ethik" hat also durchaus "Spielraum" für unterschiedliche Praktiken. Soziologisch wichtig wurde in diesem Zusammenhang, daß hier Ehelosigkeit - ebenso wie Kinderlosigkeit - nicht mehr als Schande gewertet wurde (wie in der jüdischen Tradition).

Mit der Relativierungstendenz aufgrund eines eschatologischen Vorbehalts dürfte es zusammenhängen, daß Jesus z.T. die Bedeutung der natürlichen Familie relativiert (siehe auch oben: "Dialektik"); in Mk 3,31 ff par gibt er den Gliedern der eschatologischen Gemeinde ("die den Willen meines Vaters tun") familiäre Titulaturen - das urchristliche Gemeinde-Selbstverständnis als "Großfamilie Gottes", als "Gottesfamilie" zeichnet sich ab. Indem die Gemeinschaft der Menschen, die Gottes Willen tun, mit dem Kriterium des Familiären versehen wird, wird die Familie nicht entwertet, sondern das Familienverständnis ausgeweitet: Was die Familie sein und "leisten" soll nach alttestamentlichem Verständnis (s.o.: Repräsentant göttlicher Weltordnung, Verheißungsträger, Ort schöpferischer Liebe und Erkenntnis, Ermöglichungsfeld von Personalität usw. sein), bleibt für Jesus nicht auf die natürliche Verwandtschaft beschränkt. Auch das Erbrecht (auch im Alten Testament einer der ältesten Teile des Familienrechts) wird neu gefaßt: Die Überzeugung, "Miterben" (Röm 8,17) in der Gotteskindschaft zu sein (die Verbindung von Kindschafts- und Erbmotiv weist einen neuen Gedanken im Gewand antiken, speziell wohl auch römischen Adoptionsrechts auf), ist ein Konstitutivum der in der Antike neuen Sozialform "christliche Gemeinde".

In den urchristlichen Gemeinden durchdringt sich beides:

- eine dezidierte Familienkultur und
- das Bewußtsein, zur Gottesfamilie zu gehören.

Das Bewußtsein prägt das Verhalten, und das Verhalten in Ehe und Familie ist ein Hinweis auf Gottes Vaterschaft über den Menschen.

Deswegen sind Gemeinde und Familie auch keine strikt voneinander getrennte Bereiche: Es gibt kein besonderes "Gesetz" für das Verhältnis von Ehepartnern zueinander oder für die Beziehung Eltern-Kinder, sondern der familiäre Bereich steht durchgängig unter denselben Lebensregeln wie das Leben der christlichen Gemeinde allgemein - mit bestimmten, auch sozialgeschichtlich relevanten Akzenten, z.B.: "Es ist unverkennbar, daß eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Vorschriften für die Ehe und denen für die Kindererziehung besteht. In beiden Fällen wird das Recht des Schwächeren betont . . . Es steht alles unter dem Vorzeichen der Gemeinde und des Handelns Christi an ihr" (H. Asmussen zu Eph 4 + 5).

Charakteristisch ist z.B. der paulinische Zusatz zum 4. Gebot (Elternehrung) in Eph 6,4: "...reizt eure Kinder nicht zum Zorn". Hier wird die Einseitigkeit der Tora homöostasiert: zugunsten der Schwächeren, zu denen für Paulus auch die Frauen gehörten (Paulus erkennt die Gleichwertigkeit der Frau in der Gemeinde an, vgl. Gal. 3,28; 1 Kor 11 5, sieht aber gleichwohl den Mann als Haupt der Frau in der Ehe, vgl. z.B. 1 Kor 11 ,3 ff - doch durchaus

anders als in allgemein antiker Weise, auch anders als z.B. in aristotelischer Argumentation, s.o.: Da er die "Herrschaft" des Mannes über die Frau mit der des Christus über seine Gemeinde allegorisiert, vgl. Eph 5,22-24, zugleich die Christusherrschaft als Lieben und Dienen definiert, wird die Superioritätsvorstellung im Blick auf die Männerrolle doch erheblich anders gefaßt als sonst in der Umwelt).

Alles in allem: In der Gemeinde ist familiäres Verhalten geboten, wie umgekehrt die Familie unter den Lebensregeln der Gemeinde stehen soll; konkretisiert in Passagen wie 1 Tim 5,1 f: "Einen Alten schilt nicht, sondern ermahne ihn als einen Vater, die jungen Männer als Brüder, die alten Frauen als Mütter, die jungen als Schwestern..." Die Strukturverwandtschaft zwischen Familie und Gemeinde wird in ihrer Bedeutung für den Aufbau der Gemeinde von den Aposteln explizit gewürdigt (vgl. z.B. 1 Tim 3,2.5).

Das Durchdringen von christlicher Familienkultur und Gottesfamilienbewußtsein ermöglicht es, gleichermaßen

- die Ehe in Ehren zu halten und zu schützen (Paulus verwendet hierbei dasselbe theologische Beweismittel wie Jesus: Schöpfungsordnung Gottes contra legem, vgl. Gal 3,17; Ehebruch ist ihm Zeichen der Abhängigkeit von der sarx, vom "Fleisch")
- und unter dem eschatologischen Vorbehalt zu sehen (z.B. 1 Kor 7,29 ff).

Die hierbei praktizierte eschatologische Familienethik reduziert sich für alle Sozialverhältnisse im christlichen Haus auf das einfache Grundmuster: "Seid einander untertan in der Furcht Christi"(z.B. Eph 5,21).

Und gegen die "klassische" Verdinglichung der Ehefrau - sowohl in Judentum als auch in Griechenland und Rom (abgerechnet die literaturgewordenen Ausnahmen von der Regel) - steht der lapidare Satz: "Ihr Männer, liebt eure Frauen..." (z.B. Eph 5,25).

6. Zusammenfassung

Vom alttestamentlichen Ehe- und Familienverständnis wird im Neuen Testament z.T. stillschweigend-selbstverständlich, z.T. explizit einiges übernommen (einschl. einiger Grunddaten alttestamentlicher Anthropologie usw.); einiges scheint schlicht nicht sonderlich zu interessieren; einiges wird abgelehnt. Was die neutestamentlichen Auffassungen von Ehe und Familie sowohl vom Alten Testament als auch von der römisch-hellenistischen Umwelt unterscheidet, ist im wesentlichen dies (die Reihenfolge enthält keine Stellenwertbeschreibung):

> Die Ehe ist grundsätzlich nicht auflösbar (es gab zwar in Rom ebenfalls eine nichtauflösbare Eheform, die *confarreatio*, die aber nur auf einen kleinen Kreis "besonderer" Menschen beschränkt war; laut Neuem Testament soll die Nichtauflösbarkeit der Ehe allgemein gelten).

> Wer die Ehe auflöst und seine Frau entläßt, ist damit nicht aus der Verantwortung entlassen. Die männliche Verantwortung, die in allgemein-antikem Verständnis vorrangig in Versorgungsfragen und ihrer Lösung gesehen wurde, wird ethisiert bzw. "moralisiert" (der Mann ist z. B. schuldhaft verstrickt in eventuelles künftiges Schuldigwerden der Frau).

> Die Ehe ist nicht mehr vorrangig Fortpflanzungs- und Produktionsgemeinschaft, bekommt ihren Sinn nicht vom Kind her.

> Die Ehe ist im Personsein, in der personalen Gemeinschaft begründet (so in der Schöpfungsordnung angelegt). Die Ehe verfehlen = Personsein verfehlen.

> Verdinglichende Kategorien - sowohl für die Ehe und Familie allgemein, als auch für die Frau insbesondere - entfallen.

> Die Funktionalisierung von Ehe und Familie durch Unterordnung unter Staatszwecke u. ä. entfällt.

> Die Ehe wird unabhängig von Standesfragen.

> Sonderrechte des Mannes entfallen - wie auch die unterschiedliche Bewertung des Verhaltens von Mann und Frau.

> Das familiäre Miteinander wird zum Paradigma für christliches Sozialverhalten überhaupt. Was in der Familie gelten soll, soll auch in der neuen Sozialform "christliche Gemeinde" gelten - und umgekehrt.

> Die Ehe- und Familienethik betont das Recht des jeweils Schwächeren. Die klassische Machtfrage wird durch ein paränetisches System, das gegenseitige Angewiesenheit und wechselseitige Untergebenheit expliziert, gelöst.

Verwendete Literatur

- Assmussen, H., Der Brief des Paulus an die Epheser, 1949
Betz, O., Art. exusia / Vollmacht usw., Begriffslexikon zum NT, 2, 2. Aufl. 1970, S. 926 ff
Beyreuther, E., Art. meter/Mutter, Begriffslexikon zum NT, 1, 2. Aufl., 1967, 355 ff
Bleicken, J., Rom und Italien, Propyläen Weltgeschichte, 4, 1963, 27 ff
Bornemann, E., Art. Ehe, in: ders., Lexikon der Liebe, I, 1968, 192 ff
Braun, H., Jesus, GTB 70, 1973
Bultmann, R., Theologie des Neuen Testaments, 4. Aufl., 1961
Eßer, H. H., Art. nomos/Gesetz, Begriffslexikon zum NT, I, 1967, 521 ff
Fohrer, G., Geschichte der israelitischen Religion, 1968
Gunkel, H., Die Urgeschichte und die Patriarchen, 2. Aufl., 1921
Günther, W., Art. gameo/Ehe, Begriffslexikon zum NT/ 1, 1967, 196 ff
Halbe, J., "Altorientalisches Weltordnungsdenken" und alttestamentliche Theologie. Zur Kritik eines Ideologems am Beispiel des israelitischen Rechts, ZThK 4, 1979, 381 ff
Jaros, K., Sichern. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit bes. Berücksichtigung von Jos 24, OBO II, 1976, 153 ff
Lewinsohn, R., Eine Weltgeschichte der Sexualität, rororo 777-779, 1956
Otto, E., Die "synthetische Lebensauffassung" in der frühköniglichen Novellistik Israels, ZThK 4, 1977, 371 ff
Pflaum, H.-G., Das Römische Kaiserreich, Propyläen Weltgeschichte, 4, 1963, 317 ff
von Rad, G., Theologie des AT, 1, 1957
Schmid, H. H., Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffs, BHTh 40, 1968
Schmid, H. H., Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, 1974
Schottroff, L./Stegemann, W., Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen, Urban Tb. 639, 1978
Schrenk, G., Art. entellomai, enthole, ThW II, 1935, 541 ff
Steffen, Art. Ehe II. Ehe und Familie, RGG, 2. Aufl., 1910, 204 ff
Stegemann, E., Von Kritik zur Feindschaft. Eine Auslegung von Markus 2, 13,6, in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 2 NT, 1979, 39 ff
Theißen, G., Urchristliche Wundergeschichten, StNT 8, 1974
Theißen G., Soziologie der Jesusbewegung, ThExh 194, 1978
Thurnwald, R., Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, V, 1934
Tresmontant, C., Biblisches Denken und hellenische Überlieferung, 1956
Vorländer, H., Art. gyne/Frau, Begriffslexikon zum NT, 1, 2. Aufl., 1967, 354 f
Westermann, C., Die Verheißungen an die Väter. Studie zur Vätergeschichte, FRLANT 116, 1976, 36 ff.

KIND UND TOD

(1975)

Bis in unsere Jahre hinein ist nur selten das Verhältnis des Kindes zum Tod Gegenstand von Veröffentlichungen geworden (Anm 1). Alle z.Z. vorliegenden Untersuchungen differieren mehr oder weniger in der Markierung entwicklungspsychologischer Phasen der Angst- bzw. Todesangstentwicklung (Anm. 2). Dennoch lassen sich einige Fakten, die weithin in der Entwicklungspsychologie anerkannt werden, herausstellen:

Das Problem des Todes ist für das Kind ursächlich ein Problem der Angst.

Das Leben beginnt mit einem "Geburtstrauma". Angstsymptome lassen sich bald nach der Geburt nachweisen. Angstträume werden schon nach wenigen Lebensmonaten registriert (Anm 3). Zwei Wurzeln hat die Angst, die danach verschiedene Stadien der Veränderung und Ausprägung durchläuft: eine biologisch-organische und eine soziale Wurzel (Anm. 4).

Auch die Todesvorstellung und -angst des Kindes hat diese beiden Wurzeln. Fast von Anfang an stehen biologische Bedrohungsängste und soziale Angstformen in Gestalt von Fremden- und Trennungsängsten nebeneinander. Alles, was die Sicherheit des Kindes schmälert, die organische wie die soziale Sicherheit, kann letztlich Todesängste erzeugen: weil Kinder sich alle möglichen Bedrohungen vorstellen können, und weil sie ihre Vorstellungen bis zur Bedrohung des Lebens selbst ausweiten können.

Vom 4. Lebensjahr an wurde beobachtet, daß das Kind regelrechte Todeswünsche gegen andere richten kann. Aus Notwehr. Der Todeswunsch richtet sich gegen "böse" Eltern oder Geschwister. Der Wunsch, einmal gedacht, macht dann dem Kind selber wieder Angst: Angst vor dem eigenen Fühlen. Das Kind ist sich noch nicht sicher, ob Wünsche Wirklichkeit werden, nur weil es sie hatte.

Hier kehrt sich zunächst die eigene Angst etwa davor, nicht mehr geliebt zu werden, verlassen zu werden oder sterben zu müssen, um und richtet sich gegen andere.

In einem späteren Stadium, etwa vom 8. Lebensjahr an, kann es vorkommen, daß das Kind den Todeswunsch häufiger gegen sich selbst richtet. Aus Rache, zur Bestrafung etwa der Eltern. Von eigenem Empfinden her oder von Erlebnissen her malt sich das Kind die Trauer, die Bestürzung der Eltern beim Tod des Kindes aus. Es beginnt eine Spanne latenter Selbstmordtendenzen.

Nicht-Anerkennung, also ein sozialer Faktor, nimmt später wachsende Bedeutung an - bis an die Schwelle des Erwachsenenalters. Überhaupt wird der soziale Faktor allmählich immer maßgeblicher als der biologische, das heißt: Angst hat zunehmend etwas mit dem emotionalen Verhältnis des Kindes zur Erwachsenenwelt zu tun. Vereinfachend könnte man sagen: Das Kind ist sich seines Lebens nicht mehr sicher, wenn es sich der Liebe seiner Eltern nicht mehr sicher ist. Was anfangs mehr aus organischer Hilflosigkeit, aus dem Bewußtsein der Unterlegenheit kommt, kommt später stärker aus emotionalen Defiziten.

Früh erlebt das Kind auch die soziale Ächtung der Angst und des Todes. Mit einem gewissen Recht fürchtet das Kind, ausgelacht zu werden, wenn es seine Ängste artikuliert. Zur eigenen Angst und zur Angst vor dem Angsthaben tritt noch die Beobachtung der Unsicherheit der Erwachsenenwelt im Erleben des Todes.

In noch früheren Stadien, deren Eingrenzung allerdings bei einzelnen Wissenschaftlern schwankt, zeigen Kinder heftige Trauersymptome, doch noch nicht so sehr um eine Person, sondern im Grunde mehr über das Faktum Tod selbst. Die kindliche Trauer beim Verlust eines Haustieres kann ebenso groß sein wie die um einen Menschen.

Erst für das unmittelbare Vorfeld der Pubertätszeit nimmt die Wissenschaft die Übernahme

differenzierter Erwachsenenvorstellungen vom Tod durch das Kind an - eine Beobachtung, die den Erwachsenen eigentlich überraschen muß.

Wenn also auch, wie bereits gesagt, in den Einzeluntersuchungen und Studien gewisse Differenzen in der Bestimmung der verschiedenen Entwicklungsphasen der kindlichen Todesvorstellung und Todesangst vorliegen, geben sie doch einige entscheidende Hinweise für Eltern, Erzieher und Seelsorger. Zum einen haben die neueren Forschungsergebnisse das ganze Ausmaß der kindlichen Beschäftigung mit dem Tod bewußter gemacht. Zum anderen haben sie dazu verholfen, den Äußerungen des Kindes über Tod und Angst gerechter zu werden, sie besser zu verstehen und zu deuten. Und schließlich ermöglichen diese Untersuchungen uns Erwachsenen, die von uns ausgehenden Faktoren in ihrer Wirkung auf das Kind besser einzuschätzen, nachdem wir gehört haben, daß sich unsere Ängste und Unsicherheiten noch zusätzlich auf das Kind übertragen und die ohnehin großen kindlichen Probleme noch verschärfen.

Damit wir also das Kind in seinen Todesproblemen nicht länger allein lassen, wurde die Forderung nach einer Pädagogik des Sterbens oder des Todes aufgestellt (Anm. 5). Diese Forderung bringt es mit sich, die verschiedenen Einflüsse zu bedenken, die auf das Kind einwirken, die seine Todesprobleme beeinflussen, vereinfachen oder komplizieren können.

In den bisherigen Untersuchungen stand dabei vor allem die Rolle der Eltern bzw. der sog. Bezugspersonen zur Diskussion. Mittlerweile gibt es brauchbare Literatur, aus der Eltern lernen können, wie sie verhängnisvolle Fehler vermeiden können (z.B. im Blick auf das oft angewandte pädagogische Mittel Liebesentzug usw.), wie sie kindliche Angst Schritt für Schritt verringern, wegkonditionieren können (Anm. 6). Darauf will ich deshalb hier nicht weiter eingehen.

Nun gibt es ja neben den Eltern bzw. den Bezugspersonen noch zahlreiche andere Einflüsse, die auf die Kinder einwirken. Im folgenden interessiert daher das Bild des Todes in einigen Medien, mit denen Kinder zu tun haben: in Märchen, Sagen, Comics und auch Bibel.

Freilich gibt es daneben - neben dem engeren Familienbereich und der genannten Literatur - noch Eindrücke, die etwa aus Zeitungen, Illustrierten oder Fernsehen kommen, zumal Kinder dort den Tod, oft den massenweisen Tod, in krassen Bildern sehen können. Aber eine Einbeziehung der letztgenannten Massenmedien würde hier zu weit führen, würde eine fast unübersehbare Menge von Detailanalysen nötig machen, die allerdings durchaus sinnvoll wären.

DER TOD IM MÄRCHEN

Noch immer prägen Märchen die Vorstellungswelt des Kindes, oft schon des Kleinkindes. Durch die massenweise Produktion von Märchenplatten, -cassetten und -filmen haben Märchen augenblicklich sogar einen ausgesprochenen Boom. Es ist nicht leicht, Märchen, die uns in großer Vielfalt begegnen, einzuordnen. Doch soll hier zunächst wenigstens eine gewisse Typisierung versucht werden (Anm. 7). Es gibt

1. Märchen mit übernatürlichem bzw. verzaubertem Partner, Angehörigen usw. der Märchenhelden (Dornröschen, Froschkönig u. a.)
2. Märchen mit übernatürlichen Gegnern der Märchenhelden (Hänsel und Gretel; Der Bärenhäuter u. a.)
3. Märchen mit übernatürlichen Aufgaben für die Märchenhelden (Drei Haare des Teufels u. a.)
4. Märchen mit übernatürlichen Helfern der Märchenhelden (Aschenputtel u. a.)
5. Märchen legendenhaften Charakters (S. Thompson: "religious stories") mit dem Thema "Gott belohnt und bestraft" (Die Wünsche; Die Frau ohne Schatten u. a.)

Schon aus dieser Aufstellung geht hervor, daß das Ineinander von Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit, von Realität und Wunder oder Zauber, aber auch Gemeinschaftsaspekte, also soziale Interessen, für Märchen konstitutiv sind.

So schwierig die Typisierung der Märchen ist, so relativ einheitlich ist das Schema des Handlungsablaufs. Märchen nehmen im allgemeinen ihren Ausgang bei einer Notlage (= ausgesetzte Kinder; die dem Drachen ausgelieferte Prinzessin usw.), Aufgabe (= Lebenswasser für einen Kranken holen) oder einem Bedürfnis und Wunsch (z. B. zu heiraten).

Das Märchen stellt demnach dar: Die Bewältigung von Nöten, Mängeln, Aufgaben und Bedürfnissen. Es geht um Schwierigkeiten und ihre Lösung, und zwar in einem naiven moralischen Rahmen von Gut und Böse. Das Märchen lebt von der Handlung, die sich um den Problembereich Erwartung / Erfüllung rankt (in Gestalt der Kategorien Aufgabe/Bewältigung, Kampf/Sieg, aber ohne Berücksichtigung der Kategorien Zeit, Raum und Kausalität). Insofern entsprechen Märchen Bedürfnissen und Möglichkeiten des kindlichen Geistes, kommen Wunsch und Gerechtigkeitsempfinden des Kindes auf ihre Kosten.

In diesem Schema hat der Tod eine klare Funktion: Er begegnet vor allem als Bestrafung, als Sühne für Unrecht und Bosheit. Die böse Hexe wird in den Ofen gestoßen, die böse Stiefmutter muß sich auf glühenden Pantoffeln zu Tode tanzen.

Aber das ist nur der eine Aspekt des Todes im Märchen. Das Märchen lebt noch aus einigen weiteren Stil- und Inhaltselementen, in denen dem Tod weitere, spezifische Aufgaben zufallen. Nicht nur die Mechanismen Lohn/Strafe, Gaben/Aufgaben usw. gehören zu den grundlegenden Motiven in Märchen, sondern überhaupt das Wechselspiel extremer, existentieller Kontraste, auch von Verboten und Bedingungen. Meist unbeachtet vom Erwachsenen, aber für das Kind gewiß von nachhaltigem Eindruck ist der extreme Kontrast zwischen angedrohten Strafen und versprochenen Belohnungen: entweder Gold spinnen und Königin werden... oder aber als Hexe verbrannt werden. Märchen haben oft einen extrem alternativen Charakter. Diese scharfen Kontraste sind unwirklich, entsprechen aber in ihrer Schärfe einem Vorstellungsmechanismus im Kind, den die Entwicklungspsychologie offengelegt hat.

Ebenso unwirklich wie dieses scharfe, unvermittelte Gegenüber ist die Todesvorstellung. Insofern sind Tod und Leben in vielen Märchen keine echten Gegensätze: ein gelockerter Gürtel, eine herausgezogene Haarspange oder ein herausfallender Apfelgrütz genügen - und Schneewittchen lebt wieder.

Daß dieses krasse Gegenüber (das in Wirklichkeit den Gegensatz aufhebt oder zumindest nivelliert) kindlichem Wunsch- und Angstdenken entspricht, geht vielleicht deutlicher aus der Beobachtung hervor, daß dasselbe Kontrastprogramm auch für die Märchenhelden selber gilt: aus Aschenputtel wird eine strahlende Prinzessin, aus dem häßlichen Frosch ein Prinz. Umgekehrt kann aus dem Königssohn ein Schweinehirt werden. Das Märchen beruht in seiner Wirkung also zu einem entscheidenden Teil auf Extremen, die der extremen Vorstellungswelt des Kindes entsprechen, sie aber auch fördern: Das Kind, das in einem Märchen aufgeht, ist ebenfalls Aschenputtel und Prinzessin, Schweinehirt und Prinz.

Nur: während sich in der Wirklichkeit des Kindes alles nur allmählich ändert, während kindliche Entwicklungsprozesse lange dauern, wird im Märchen mit einem Schlag alles verändert. In diesem Extrem-Schema des Märchens hat die Androhung des Todes zudem noch die wichtige Funktion, dem Märchenhelden Anstoß zu sein, das Ungewöhnlichste und Unwahrscheinlichste zu wagen, seine Hilfe bei übernatürlichen Kräften zu suchen, sei es Rumpelstilzchen, sei es Gott.

Die Todesangst ist im Märchen schöpferisches Stimulans! Die Überwindung der Todesdrohung bringt mit einem Mal Glück größten Ausmaßes, Erfüllung der Wünsche, Lohn für den Guten und Strafe für den Bösen.

Das bislang Dargestellte läßt sich im Blick auf die Rolle des Todes und der Todesangst im Märchen folgendermaßen zusammenfassen: Der Tod ist einmal angesiedelt im extremen Wechselspiel von Natur und Übernatürlichem, von Wirklichkeit und Nicht-Wirklichkeit. Gleichzeitig hat er seinen Platz in einem einfachen, strengen Moralkodex: Endgültig tot sind eigentlich nur die Bösen; die Guten sind nur scheinbar tot, sie schlafen nur oder sind nur verwandelt. Hier spiegelt sich eine frühkindliche Einstellung wieder, wonach das Kleinkind den Tod für sich selbst weniger in Rechnung setzt, ihn noch gar nicht als Wirklichkeit für sich sieht, sondern als Möglichkeit für andere.

Schließlich hat der Tod eine doppelte Funktion im Schema Lohn/Bestrafung, wo er einmal als Bestrafung für die Bosheit auftritt, zum andern aber auch als Stimulans für erhöhtes Glücksstreben und Wunscherfüllung. Märchen propagieren aktive Todesangst als vitalen Antrieb. Im Tod und seiner Androhung liegt ein Veränderungsimpuls verborgen, der sich in der kindlichen Entwicklung besonders in jenen Stadien zeigt, in denen das Kind Todeswünsche auf andere oder später auf sich selbst richtet mit dem Ziel, dadurch Veränderungen herbeizuführen in den Einstellungen der Erwachsenen.

Märchenhelden pflegen sich zudem zu ihrer Angst zu bekennen; indem sie sie überwinden, überwinden sie Bedrohung und Tod. Deswegen leben sie ja vielleicht sogar noch heute, "wenn sie nicht gestorben sind..." Dieser Schlußsatz vieler Märchen legt nahe, noch eine weitere Unterscheidung zu treffen: Märchenhelden überwinden wohl nicht den als natürliche Lebensgrenze gedachten Tod; aber sie überwinden den unnatürlichen, verführten, unverdienten Tod.

Diese mehr phänomenologischen Aspekte des Todes im Märchen mögen genügen, so interessant es auch wäre, die völkerkundlichen, entwicklungs- oder tiefenpsychologischen Märchenauslegungen hinzuzuziehen (Anm. 8).

DER TOD IN DER SAGE

Wie für die Märchen gilt auch für die Verbreitung der Sagen, daß der Massenvertrieb preiswerter Sagenbücher (vor allem durch Großkaufhäuser und Versandgeschäfte) dafür gesorgt hat, daß Sagen von Kindern gelesen werden und Einfluß auf kindliches Denken und Empfinden nehmen, wenn auch überwiegend erst im letzten Drittel der Kindheitsentwicklung.

Spitzenreiter sind die Heldensagen. Die Sage tritt mit einem doppelten Anspruch auf. Einerseits will sie wirkliche Vorgänge beschreiben; Sagen haben meist oder doch oft einen historischen Rahmen. Andererseits gehen sie über die profane Wirklichkeit hinaus.

Besser gesagt: Der Held der Sage geht darüber hinaus. Denn während das Märchen um Handlungen kreist, kreist die Sage um Personen, in denen dem Leser eine machtvollere Wirklichkeit als nur unsere profane, alltägliche Wirklichkeit begegnet. Die Sage erzählt von der personifizierten Über-Wirklichkeit.

Was die beiden Gattungen Märchen und Sage einerseits nahe zusammenrückt - der Eingriff durch göttliche, dämonische oder zauberische Kräfte, die das Kind meist ohnehin noch nicht unterscheiden kann -, trennt sie andererseits voneinander: Im Märchen fehlt das Gefühl für das Numinose; Zauber und Wunder werden im Märchen erzählt, als ob sie die selbstverständlichsten Dinge der Welt wären. In der Sage unterscheidet sich aber der Held gerade dadurch von seiner Umwelt, daß er mehr repräsentiert als nur menschliche Kraft und menschlichen Verstand, sondern eben überirdische Kräfte. In der Sage sind profane und numinose Welt zwei scharf voneinander getrennte Dimensionen; im Märchen ist der Abstand

weit geringer: da verwundert es keinen, wenn ein Tier zu sprechen anfängt. Das ist im Märchen "normal". In der Sage nicht.

Diese Beobachtung ist natürlich von Bedeutung für die Rolle des Todes in der Sage, denn in ihr ist der Tod eben auch wirklicher als im Märchen. Überspitzt könnte man sagen: Der Tod ist das einzig Wirkliche, Profane am Sagenhelden; der Tod ist das, was ihn mit anderen Menschen wieder auf eine Ebene bringt. Überlegen, erhaben ist er nur, solange er lebt. Und wenn er tot ist, ist er wirklich tot. Der Held der Sage hat Grenzen, profane Grenzen.

Das hat seine Ursache darin, daß die Sage sachlich, zeitlich und räumlich gebunden ist. Und mit dieser Gebundenheit wird auch der Tod festgeschrieben. Dieser Festschreibung wird die letzte Härte gegeben, indem die meisten Sagen noch ein wenig weitererzählen - über den Tod des Helden hinaus. Und er kommt wirklich nicht mehr wieder.

Allerdings: der Tod des Helden, oft durch tragische Umstände, durch Ränkespiel und Hinterlist herbeigeführt, ist nur scheinbar ein Sieg des Bösen. In Wahrheit bringt sein Tod seinen Widersachern kein Glück. Sie zerfleischen sich für gewöhnlich um das materielle oder ideelle Vermächtnis des Helden.

Dem Tod des Helden, der meist nur meuchlings gefällt werden kann, haftet etwas unheimlich Sinnloses an. Sein Tod verändert nichts. Die Welt, die ihre Helden umbringt, wird noch konfuser und schlimmer; als sie es ohnehin schon war. Der Tod des Helden ist die eigentliche Strafe, läßt das ganze Ausmaß der Bedrohung erst recht deutlich werden.

So sehr sich zu Beginn der Sage der Einbruch der Überwelt durch die zentrale Gestalt manifestiert, so kraß manifestiert sich zuletzt blanker Fatalismus. Kein Wunder, daß am Ende etwa der germanischen Sagenentwicklung die "Götterdämmerung" steht: den Göttern widerfährt zuletzt dasselbe Schicksal, das auch den Helden widerfahren ist. Ein großartiger, gewaltiger, heldischer Untergang. Aber sonst auch nichts. Die Götter, von denen die Helden ihre Kraft haben, erliegen demselben Schicksal wie ihre irdischen Spiegelbilder: Urd heißt das Schicksal, und das heißt "Tod".

Gemessen am Märchen, fehlt der Sage das positive Entwicklungsmotiv, in dem sich das Kind, wenn auch verkürzt und extrem, in seinen Wünschen wiederfinden konnte. In der Sage wird eher eine negative Entwicklung geschildert: Helden sind Helden, solange sie jung und stark sind. Im Alter wächst die Bedrohung. Vom Alter gezeichnet zu sein, ist für den Helden fast gleichbedeutend mit: vom Tod gezeichnet sein. Helden dürfen nicht alt werden, sonst zeigt sich, daß die numinosen Gaben entwicklungsabhängig, altersbedingt sind.

Der Tod des Sagenhelden schmerzt den kindlichen Leser, der sich mit dem guten Wesen und den guten Taten "seines" Helden identifizierte. Der Tod des Helden verletzt etwas in ihm selbst. Eine sentimentale, meist ratlose Trauer bleibt beim Kind zurück, und es ahnt, daß die Bedrohung mit dem Älterwerden wächst, mit dem Nachlassen der Wachsamkeit. Es erfährt, daß das Sterbenmüssen unabhängig von menschlichen Qualitäten ist, außerhalb der moralischen Normen Gut und Böse angesiedelt ist.

Kindliches Gerechtigkeitsgefühl erfährt eine - vielleicht die erste - empfindliche Korrektur; die Schemata Lohn/Strafe, Aufgabe/Bewältigung, Kampf/Sieg bekommen Risse.

Sagen sind eine Korrektur der märchenhaften Vorstellungswelt der Kinder in Richtung auf eine realistischere Einschätzung des Todes. Der Tod ist hier weder Stimulus zur Weltbewältigung oder -veränderung, noch Schlüssel zu mehr Glück. Der Tod löst kein Problem. Sagenhelden können scheitern; Märchenhelden scheitern selten (wenn sie etwa die Geduld oder die angebotenen Hilfsmittel eines überirdischen Helfers zu lange nicht oder falsch gebraucht haben); Comics-Helden scheitern nie.

DER TOD IN DEN COMICS

Die Comics haben "einen festen Platz im Lesehaushalt der Kinder erobert", schreibt M. Dahrendorf völlig zurecht (Anm. 9). Mehr noch. Comics-Elemente haben längst Eingang gefunden in "seriöse" Literatur: es gibt Comics-Romane oder Roman-Comics. Die Pop-Art-Malerei hat Comics-Elemente ebenfalls bewußt eingesetzt. Es gibt Comics-Art in Schulbüchern. Selbstverständlich gibt es Comics-Filme, die von unzähligen Kindern im Kino oder daheim gesehen werden („pionierhaft“ z.B. die ZDF-Serien "Schweinchen Dick", "Der rosarote Panther", "Trickfilmzeit mit Adelheid").

Die Comics-Hefte, deren Struktur hier vor allem untersucht werden soll, werden in monatlichen Auflagen von ca. 120 Millionen Exemplaren auf den Markt geworfen (Anm. 10).

Es gibt vier Sorten von Comics:

1. die komischen Comics, von denen diese Gattung ja auch ihre Bezeichnung ableitet (z.B. Micky Maus, "die meistgelesene Jugendzeitschrift der Welt")
2. die Abenteuer-Comics (z. B. Phantom, Tarzan, Akim, Sigurd, El Bravo uva.)
3. die komischen Abenteuer-Comics, eine Mischform aus 1. und 2. (z. B. Asterix und Obelix, Lucky Luke usw.)
4. die Horror-Comics (z. B. "Dracula" u. a.); K.-H. Hesse (Anm. 11) gibt die Schreckensstatistik eines einzigen Horror-Comics-Magazins: Von den darin auftretenden Personen werden 3 erwürgt, 1 zu Tode erschreckt, 5 erstochen oder mit der Axt erschlagen, 1 lebend durch die Fleischmaschine gedreht, 1 lebend einbalsamiert, 3 vom Werwolf zerfleischt, 3 zu Tode gefoltert, 1 in die Luft gesprengt und 6 erschossen.

Wichtig ist in diesen Heften nicht der Tod. Problem ist das Töten. Bei Kindern und Jugendlichen wurde nach längerer Lektüre eine deutliche Zunahme sadistischer Tendenzen beobachtet (Anm. 12).

Dagegen nehmen sich die komischen Abenteuer-Comics direkt harmlos aus. Hier machen diverse Vernichtungsaktionen zwar auch viel Spaß, aber die Helden spielen nur Töten. Wenn der Gallier Obelix mit Römern "spielen" will, dann heißt das: sie mit dem Kopf in den Boden hauen, ihnen ein dutzendmal den Hals umdrehen und so weiter. Diese Sparte der Comics, die mit einem gewissen pädagogischen Anspruch auftritt und sich z. T. historisch ernstgenommen wissen will, verschleiern das Todesproblem, obgleich sie von aggressiven Handlungen nur so strotzt. Die Kombination von Spieltrieb und Aggressivität, spielerische Gewalt eben, dürfte für ein Kind ein verführerisches Faszinans enthalten. Diese Kombination ist jedenfalls eine Spielart des Sadismus.

Die komischen Comics enthalten das Todesproblem nicht. Die Multimilliardäre, die sich etwa in Micky-Maus-Taschenbüchern tummeln, machen sich auf kapitalistische Weise fertig: sie ruinieren sich geschäftlich. Gegner werden durch überlegene wirtschaftliche Mittel ausgeschaltet: ökonomische Ersatztötung. Im übrigen kommt der Tod in dieser Sorte Comics deswegen nicht vor, weil die handelnden Gestalten geschichtslos sind: sie altern nicht und sterben daher nicht.

So ergeht es auch den Helden der Abenteuer-Comics. Über diese Sparte der Comics läßt sich zu unserem Thema noch einiges mehr sagen. Manches von dem, das jetzt aufgezählt wird, gilt freilich für alle Comics-Hefte, deren Inhalt und deren Gestalten. Vieles aber ist ein Spezifikum der Abenteuer-Comics, in denen der Tod bestimmte Aufgaben erfüllt. Nur in dieser Sorte Comics hat das Sterben eine Funktion, ein Programm. Eingebettet ist die Handlung der Abenteuer-Comics in eine Chiffrenwelt aus stilisierten, abgekürzten Bildern, die lediglich bestimmte Reize auszusenden haben (Anm. 13). Bestimmte Landschaften, Gebäude, Orte usw. signalisieren die jeweilige Atmosphäre von Sicherheit oder - wie meist der Fall - von Bedrohung.

An diesem Punkt ähneln sich Abenteuer-Comics und Märchen, die ja ebenfalls gewisse Chiffrenwirklichkeiten kennen (= Wald, Brunnen, Höhlen, Mühlen, Berge usw.), die ebenfalls die umgebenden Dinge nicht schildern, sondern einfach nur nennen.

Charakteristisch ist für die Abenteuer-Comics zudem die Austauschbarkeit aller geographischen und historischen Situationen: dieselben Helden agieren mal im Dschungel, mal in moderner industrieller Umwelt, mal auf fremden Sternen: sie handeln in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Eine echte Entwicklung steckt dennoch weder in Helden, noch in Handlung. Die Leser sehen zusammenhangs- und beziehungslose Situationen meist bedrohlicher Art nebeneinandergereiht. Die Welt begegnet als zeitlose, geschichtslose und somit unveränderbare Welt, in der unablässig dieselben Situationen vorliegen, auf die die Helden unablässig in gleicher Manier reagieren: nämlich gegen eine Unzahl von Feinden anzukämpfen.

Die Raum- und Zeitsprünge sind Selbstzweck: Sie sind die einzige Abwechslung in den monotonen Handlungsabläufen, die von Heft zu Heft faktisch gleich sind. Dasselbe trifft auf die Helden zu, die nicht altern und nicht sterben. Auch die Helden sind austauschbar. Sie haben nämlich keine Persönlichkeit - wie die meisten Märchen- und Sagenhelden sie haben.

Comics-Helden sind bloße Handlungsträger, Figuren. Es sind noch nicht einmal Typen, geschweige denn Charaktere. Ihr gemeinsames Merkmal ist, daß sie im Grunde alle kraftstrotzende Supermänner sind, denen nichts unmöglich ist, die permanent verfolgen, jagen und töten. Auch hier ist - ähnlich wie im Märchen - ein moralischer Handlungsrahmen als Motiv untergelegt: der Gute überlebt, der Böse wird mit dem Tod bestraft. Aber der Tod der Bösen ist nicht nur Bestrafung, sondern er stellt eine bedrohte oder zerstörte Ordnung wieder her. Akim, eine Tarzanimitation, motiviert seine Aktionen damit: "Ich möchte, daß mein geliebter Urwald wieder Ruhe bekommt."

Was Kinder noch nicht durchschauen können, ist die Tatsache, daß der moralische Rahmen Gut/Böse nur ein fadenscheiniger Vorwand für das Töten ist. Während sich in Märchen und Sagen die Helden qualitativ von ihren Widersachern unterscheiden, also meist wirklich "gut" sind, sind die Comics-Helden nur die in ein besseres Licht gerückten Abbilder ihrer Gegner: sie arbeiten mit genau denselben Mitteln und Methoden wie die bösen Gegner, ja sie übertrumpfen sie notfalls sogar an Brutalität, an Tötungs- und Folter Raffinesse.

Der Held muß auch nicht die Legitimation seines Vorgehens erbringen. Er verkörpert ganz fraglos das Recht, das jede Gewissensreflexion ersetzt. Diese Beobachtung beweist, daß der Rahmen Gut/Böse in Wahrheit nur Schablone ist; daß stattdessen ein nur nach äußerlichen Kriterien konstruierter Ordnungsrahmen vorherrscht mit den Kategorien Unordnung/Ordnung. Die Fraglosigkeit des als Ordnungsfaktor handelnden Helden enthebt diesen aller Zweifel an sich selbst und an der Richtigkeit seines Tuns.

Während Märchen und Sagen im Rahmen gewisser Abstufungen und Entwicklungen zur Gewissensbildung des Kindes beitragen, lernt es in dieser Sorte Comics nur nach außen verlagerte Konflikte kennen, für die es im Grunde nur eine angebotene Lösungsmöglichkeit gibt: unbedenklich dagegen angehen. Denn die Wirklichkeit ist zugleich stereotyp, undurchschaubar und bedrohlich. Dagegen helfen keine Kompromisse, nicht Vorsicht oder gar Nachgeben, sondern nur Gegengewalt, die sich der Held umso unbedenklicher leisten kann, als er ja unsterblich ist und nicht scheitern kann. Der Comics-Held Sigurd ist nicht besser als Siegfried; er ist nur besser dran. Ein Veränderungsimpuls liegt natürlich nicht im Tod: Die Welt bleibt gestern, heute und morgen dieselbe bedrohliche, undurchschaubare Welt. Deswegen bleibt auch die Motivation des Tötens dieselbe.

Weil die Helden an sich und ihrem Handeln keine Zweifel kennen, haben sie auch keine Angst. Alles menschliche Handeln, das in diesen Comics vorkommt, ist reduziert auf das Freund-Feind-Verhältnis. Die Vielfalt menschlichen, sozialen Miteinanders und

Füreinanders, die in Märchen und Sagen in Gestalt familiärer, freundschaftlicher und staatsbürgerlicher Bindungen und Beziehungen da ist, ist in den Comics durch ein plattes Gegeneinander ersetzt. Das Kind erlebt das Phänomen Tod außerhalb des Bezugsrahmens, in dem es lebt und der für ihn maßgeblich ist: außerhalb sozialer Bezüge. Deshalb fehlen auch alle Mittelwerte: Die Bösen sind unbedingt böse und müssen vernichtet werden. Die Bösen sind ebensowenig einer Entwicklung fähig wie die Helden. Die Bösen sind die personifizierte anonyme Bedrohung, so wie die Helden der personifizierte Ordnungsfaktor sind. "Schlechte Menschen nehmen immer ein übles Ende", sagt El Bravo lakonisch.

Was das Kind daraus lernen kann: Nimm den Beziehungen zur Umwelt die sozialen Bezüge, nimm ihnen Liebe, Vertrauen usw., dann ist im Nu auch die Angst vom Tisch gefegt.

Schließlich gibt es in den Comics auch nicht den natürlichen Tod. Der unnatürliche Tod ist hier normal. In den Abenteuer-Comics scheinen alle numinosen, überwirklichen Faktoren äußerlich ausgeschaltet. Die Helden sind halt eben nur stärker als die andern oder haben ihre Kraft aus Atomenergie, einem Zauberspruch oder ähnlichem. Oder die Herkunft ihrer besonderen Stärke wird überhaupt nicht genannt. So wie das Motiv des Handels im Grunde nebensächlich ist, so ist auch die Ursache, die Herkunft, die sozusagen metaphysische Legitimation der überragenden Kraft nebensächlich. Dennoch stecken unterschwellige "religiöse" Motive in diesen Comics, auch wenn der Unterschied zwischen profaner und numinoser Welt ausgeschaltet scheint, indem alles platte, profane, scheinbar realistische Wirklichkeit abbildet.

Es gibt Prädestination: Die handelnden Gestalten sind entweder zum scheinbar Guten oder zum scheinbar Bösen verdammt. Es gibt Stellvertretung: Die Helden handeln stellvertretend für ein Prinzip, das allerdings kaum verständlich formuliert wird, nach ominösen Gesetzen: "Das Gesetz des Dschungels kennt für den Unterlegenen nur Tod", sagt Akim. Überhaupt spielt die Natur aufgrund einer ihr offensichtlich doch innewohnenden Moral gelegentlich kräftig mit: Die Bösewichter kommen manchmal durch wilde Tiere oder durch Naturkatastrophen um (Steinschlag, Erdbeben, Hochwasser sind besonders beliebt), was den Helden die eigenhändige Liquidierung erspart und sie zu Bemerkungen wie diesen anspornt: "Jetzt hast du deinen Lohn! Da liegt ein gewisser Bruch im Duktus vor, denn andererseits scheint sich der Comics-Held das Gesetz seines Handelns selbst zu geben und wirkt stellenweise wie die brutalisierte Verkörperung des Autonomie-Ideals des 19. Jahrhunderts. Wetterling nennt zurecht diese wirren Konstruktionen "Nihilismus in seiner faschistischsten Ausprägung" (Anm. 14). Der autonome "Herr des Dschungels" oder "Herr der Wildnis" übt Selbstjustiz. Und sonst passiert eigentlich nichts. Der Mensch, der sich selbst Gott ist, der ohne Richter richtet und vollstreckt, der unsterblich und universalistisch und omnipotent ist: das ist der Held des Comics.

Sozialwissenschaftler haben beobachtet, daß Comics-Leser gegenüber der Gemeinschaft negativer eingestellt sind als andere Kinder und Jugendliche. Wen wundert's? Sozialwissenschaftler haben weiter festgestellt, daß die Comics-Lektüre weder zu Angstabbau, noch zu Angstbewältigung beiträgt, sondern Existenzangst "verdichtet". Angst sei, so wird konstatiert, nicht nur Ergebnis, sondern schon Voraussetzung der Comics-Lektüre, die an einer bestimmten Schwelle fast zwanghaften Charakter annimmt. Comics sind ein "gedanklicher Fluchtraum des Lesers".

Zusammenfassend: Es spiegelt sich hier etwas von der Unfähigkeit der Leser, "die Wirklichkeit, in der sie leben, in ihrem historischen Gewordensein, ihrer räumlichen Gliederung und ihrer kausalen Verflochtenheit, aber auch ihre eigene Stellung in dieser Welt gedanklich zu bewältigen" (Baumgärtner). Diese Unfähigkeit macht Unsicherheit und Angst. Was der Leser jedoch nicht vollbringt, das schafft der Held stellvertretend.

DER TOD IN DER BIBEL UND ANREGUNGEN FÜR EINE CHRISTLICHE PÄDAGOGIK DES TODES

Noch immer begegnen viele Kinder in ihren verschiedenen Entwicklungsstadien der Bibel, daheim, in der Schule, im Kindergottesdienst. Erfahrungsgemäß sprechen Wundergeschichten Kinder besonders an. Zur Gattung der Wundergeschichten gehören in der Bibel vor allem auch die Berichte aus Altem und Neuem Testament über Totenerweckungen, Berichte, die auf großes Interesse bei Kindern stoßen - wiederum ein Symptom für das Ausmaß ihrer Beschäftigung mit dem Tod, für die Faszination, die das Bedenken des Todes in gewissen Kindheitsstadien hat. Meist weniger bekannt sind den Kindern die alttestamentlichen Erweckungsgeschichten (I. Kön. 16, 17 ff; 2. Kön. 4, 18 ff) oder Totenerweckungen der Apostel Petrus (Apg. 9, 36 ff) und Paulus (Apg. 20, 7 ff); bekannter sind Kindern im allgemeinen die Jesus-Überlieferungen um Lazarus (Joh. 11), den Jüngling zu Nain (Luk. 7) und die Tochter des Jairus (Mark. 5). Ein Vergleich der Stilmittel all dieser Erzählungen zeigt eine übereinstimmende Tendenz: In diesen alt- oder neutestamentlichen Schilderungen geht es weniger um eine Thematisierung des Todes; Erweckungserzählungen weisen vielmehr auf die Heiligkeit einer Person hin und auf die Heiligkeit dessen, in dessen Auftrag und Sinn einer handelt. Diese Pointe ist Kindern nicht unmittelbar einleuchtend: Die meisten Sagen- und alle Comics-Helden beweisen ihre Besonderheit nicht in Totenerweckungen, sondern im Töten.

Hier läge ein erstes Ziel christlicher "Pädagogik des Sterbens oder des Todes": Kinder zu der Einsicht zu führen, daß da, wo Gott handelt, Leben aktualisiert wird, und daß das Leben personalisiert begegnet. M. H. Nagy, eine ungarische Kinderpsychologin, weist auf eine Neigung der von ihr beobachteten Kinder zur Personifizierung des Todes (etwa als "Sensenmann") hin, eine Erscheinung, die sie vom 5. - 9. Lebensjahr antraf.

Dieser Personifizierung des Todes könnte gezielt die Personifizierung des Lebens, Jesus, entgegengestellt werden. Eine Personalisierungsbereitschaft ist beim Kind auf jeden Fall vorhanden. Jesus ist das Leben, deshalb kann er Leben geben. Jesus i s t Leben, weil Gott Leben ist. Zum zweiten: Nicht durch die Vernichtung von Leben kommt das Glück zu Menschen, sondern glücklich ist z. B. die Witwe, die ihren Sohn wieder hat, sei es in Zarpath oder Nain.

Andererseits darf Kindern nicht verschwiegen werden, daß die Bibel den Tod nicht beschönigt, sondern ihn in seiner ganzen lebenszerstörenden Härte schildert - mit seinen Folgen: Trauer, Verzweiflung, Hoffnungslosigkeit. Die Kinder können gerade durch die Jesus-Erweckungen lernen, daß auch Kinder sterben können. Es gibt in der Bibel auch keine fließenden Übergänge zwischen Leben und Tod, keinen Zwischenzustand wie im Märchen; Tod und Leben sind zwei geschiedene Sphären. Auch die, die auferweckt werden, waren richtig tot. Aber alle Erfahrungen mit Gott haben die Menschen zu der Einsicht gebracht, daß Gott auch über den Machtbereich des Todes Herr ist (Ps. 139, 8). Was zunächst nur Hoffnung war, wird für Menschen, denen Gott Einblick gibt in seinen Machtbereich, zur Gewißheit: "Deine Toten werden leben!" Seitdem besteht dort, wo geglaubt wird ("Wärest du hier gewesen..." Joh. 11), die Möglichkeit des Lebens.

Ähnlich wie in Märchen, in denen der Tod Stimulans zum Leben sein kann, argumentiert der Prediger Salomo: Weil die bösen Tage kommen, sollen wir Menschen, ehe sie kommen, ausgefüllt und lebensbejahend leben.

Wie Becher richtig sieht, hat auch das Kind ein Recht auf erfülltes Leben (Anm. 15). Hier rührt besagte Pädagogik des Sterbens an die Adresse der Erwachsenen und ihre gelegentlich praktizierte Vorenthaltungspädagogik (z. B. "Werde erstmal groß...").

Es wird nicht zu vermeiden sein, daß Kinder in ihren früheren Entwicklungsstufen Jesus in eins setzen mit ihnen bekannten Märchenhelden. Umsowichtiger ist es, sie zu einem

genaueren Vergleich anzuleiten. Das ist durchaus auch mit der Passionsgeschichte möglich. Was bei dem Vergleich herauskommen könnte: Die Kinder sind gewohnt, daß in Märchen, Sagen und Comics im Sieg des Helden der Sieg des ideell Wertvollen (oder scheinbar Wertvollen) sichtbar wird. Die Bibel zeigt, daß Jesus durch das Sterben die Sünde besiegt (Sünde dürfte für Kinder gleichbedeutend sein mit schlechtem Gewissen). Dem Kind kann gesagt werden, daß seine Sünden auf Golgatha mitgestorben sind, daß sie es nicht zu bedrücken brauchen. An dieser Stelle sollten sich die Erwachsenen mit einbeziehen: Es ging um die Überwindung der Sünden aller. Das verbindet Eltern und Kinder und alle Menschen mit Jesus. Hier hat der Gemeinschaftsaspekt seinen Ort. Umgekehrt ist der Tod nach biblischem Verständnis das "Ereignis der Verhältnislosigkeit" (Anm. 16). Dieser letzte Gedanke kommt dem Empfinden des Kindes, für das die soziale Bedrohung identisch ist mit der Bedrohung des Lebens, direkt entgegen.

Gelegentlich wurde beobachtet, daß Kinder von einem Selbstwertgefühl geplagt werden, das ihnen angst macht (etwa in jenen Entwicklungsstadien, in denen sie Todeswünsche gegen andere richten). Dann wollen sie es nicht recht wahrhaben, daß sie in religiöse Heilsgeschichte(n) mit eingeschlossen sind. "Ich bin nicht gut genug für den Herrn Jesus", sagte mir ein Kind, als ich es fragte, warum es nicht auch in den Kindergottesdienst geht. Dies ist das Stadium, in dem Entwicklungsdenken, das wir in den Märchen sehr sprunghaft und extrem, in Sagen eher negativ und in Comics überhaupt nicht angetroffen haben, bei Kindern gefördert werden muß. Veränderungs- und Entwicklungsprozesse lassen m.E. eine direkte Berührung mit dem biblischen Gedanken der metanoia erkennen: die Perspektive auf verändertes Leben mit neuen, anderen Möglichkeiten. Das Kind, das sich seiner Entwicklung bewußt ist, bleibt nicht bei der spezifischen Angst des gerade erreichten Stadiums stehen.

Es ist klar, daß nicht jeder dieser Aspekte in jedes Kindesalter paßt. Die Gewichte werden von Stufe zu Stufe verschieden gesetzt werden müssen. Die Sozialwissenschaften können diese Stufen nur vage beschreiben, wenn dadurch auch gewisse Markierungen gesetzt werden. Von der eigenen Beobachtung der Kinder sind wir jedenfalls nicht entlastet. Die Angst vor dem Tod kann zumindest in einigen spezifischen Stadien durch diesen Stadien angemessene und auf die Verständnismöglichkeiten des Kindes zugeschnittene Verhaltensweisen und Erklärungen reguliert, versachlicht oder abgeschwächt werden. Zu einer solchen Pädagogik, die die Todesangst betrifft, gehört dann freilich auch die Beachtung kindlicher Lektüre mit ihrer Aussage vom Tod und der korrigierende Hinweis, wo nötig.

Freilich muß man dazu wissen, wie in typischer Kinderlektüre vom Tod erzählt wird, angstlösend oder angstverdichtend, altersgemäß oder überfordernd. Vor allem die Vermittlung solcher Information war Ziel dieses Aufsatzes.

ANMERKUNGEN

- 1) Einige der maßgeblichen Untersuchungen hat W. Becher in "Kinderängste vor dem Sterben", Arnoldshainer Akzente 2/75, S. 7 ff, dargestellt.
- 2) Übersichtlich ist die Phasengliederung bei M. H. Nagy, The Child's View of Death, zitiert bei Becher aaO, S. 8 f: bis zum 5. Lebensjahr: entw. völlige Leugnung des Todes als eines endgültigen Prozesses od. Deutung als "Schlaf", "Reise" usw.; 5. - 9. Lebensjahr: der Realitätssinn wächst, aber das Kind sieht den Tod fern von sich, hält ihn auch für vermeidbar; ab 9. Lebensjahr: der Tod wird endgültig und als unvermeidbar anerkannt.
- 3) so zB J. A. Gray: Angst und Streß, München 1971
- 4) so zB I. Florian und W. Tunner: Behandlung kindlicher Verhaltensstörungen, München 1972
- 5) zuletzt bei Becher aaO, S. 14
- 6) zB G. Hoffmann: Kindern helfen in ihren Ängsten, Radius 2/75, S. 44ff; oder G. Hennenhofer u. K. D. Heil: Angst überwinden, dva Stuttgart. 1873, bes. S. 121 ff: "Überwindung

von Kinderängsten"

7) in Anlehnung an M. Lüthi: Märchen, Stuttg. 1962

8) Gerade im Blick auf die Todesproblematik sind völkerkundlich orientierte Märchenforscher wie H. Naumann, Peuckert, Propp, Siuts oder Saintyves zu überraschenden Ergebnissen gekommen: Märchen seien ursprünglich Begleiterzählungen von Riten (bei der Jagd, Heilung eines Kranken, Wiedererweckung oder Abwehr eines Toten). Naumann: "Im Totenglauben und Totenritus ist alles basiert." - Nach dieser Deutung sind z.B. die dem Märchenhelden mitgegebenen Speisen Abbilder von Totenbeigaben, sind etwa die eisernen Schuhe, von denen der Held 7 Paar ablaufen muß, bis er den entrückten Partner wiederfindet, Schuhe für die Reise ins Jenseits; Riesen und Zwerge, alte Frauen und alte Männer seien letztlich Tote; der Menschenfresser ist der Tod selbst usw. Zudem untersuchten diese Forscher bestimmte rituelle Handlungen in Märchen (das hinter-sich-Werfen von Zaubergegenständen deute ursprünglich auf Totenabwehr hin usw.).

Entwicklungspsychologisch orientierte Forscher wie B. Jöckel, J. Bilz, Graf Wittgenstein u. a. sehen in Märchen vornehmlich Entwicklungs- und Reifungsprozesse abgebildet: in Märchen wie Rumpelstilzchen oder Rapunzel sieht Bilz "die Biographie eines weiblichen Menschenkindes von seiner Jugend bis zur Reife zur Mutter." - Die "Abholwesen" (Hexen oder Gestalten wie Rumpelstilzchen) werden gedeutet als Repräsentanten von Entwicklungs-, Ablösungs- und Übergangsängsten.

Hier nähert sich die entwicklungspsychol. Auslegung der der tiefenpsychol. Schule (vor allem durch C. G. Jung angeregt), die in den Märchenfiguren Komponenten der Seele sieht; die Extremkontraste im Märchen seien Darstellungen innerseelischer Vorgänge; die Kampfmotive stellen demnach den inneren Widerstreit zwischen hellen und dunklen Seiten eines jeden Menschen dar, seien Ausdruck der Ambivalenz der Seele; das Jenseitsreich der Märchen sei das eigene Unbewußte; die große, abenteuerliche Reise der Helden ins Reich der Unterwelt oder der Sterne stelle die Suche nach dem Kern der eigenen Persönlichkeit dar.

9) M. Dahrendorf: Die Comics - Stiefkinder der Literatur, in Bulletin Jugend und Literatur 9/70. S. 33

10) A. Cl. Baumgärtner: Die Welt der Comics, Bochum 1971, S. 9

11) K.-W. Hesse: Schmutz und Schund unter der Lupe, Ffm. 1955, S. 89

12) H.L.Mosse: Die Bedeutung der Massenmedia für die Entstehung kindlicher Neurosen, in Monatsschrift für Kinderheilkunde 103/55, S. 90

13) Baumgärtner untersucht ausführlich die Rolle von Räumen und Umwelt in den Comics, aa0, S. 21 ff

14) H. Wetterling: Das Menschenbild in den Comicstrips, in: Zeitwende 31. Jg., 1960, S. 694

15) aa0, S. 14

16) E. Jüngel: Tod, TT 8, Stuttg. 1971, S. 145

SINNBILDER VOM ALTERN

(1991)

Die alten Mythen vom Alter

Wenn Wachstum, wenn Zunahme etwas Gutes ist, steht es gut um die alten Menschen unter uns: sie werden immer rascher immer mehr. Doch diese für die alten Menschen insgesamt erfreuliche Entwicklung ist für viele Zeitgenossen zugleich bedrohlich. Für die Mitte des 21. Jahrhunderts werden uns heftige Verteilungskämpfe zwischen den wenigeren Jüngeren und den vielen Älteren vorausgesagt - wenn wir bis dahin unsere generativen Probleme nicht "sozialverträglich" lösen.

Diese Kampfvisionen haben mythische Dimensionen; es sind sehr alte Bilder von der Generationenkonkurrenz, die da wieder auftauchen: die Mythen, die jahrtausendealten vorwissenschaftlichen Welterklärungsgeschichten, handeln unentwegt von solchen Kämpfen. Dies vor dem Hintergrund eines ähnlich wie heute gebrochenen Bildes vom gütigen, weisen, zumindest abgeklärten und bescheidenen Alten und dem bedrohlichen, verbitterten Alten, der um seine Herrschaft gebracht werden muß.

In den alten Geschichten mit ihren prägenden Sinn-Bildern toben die generativen Kämpfe im Himmel und auf Erden. Die jungen Göttersöhne stürzen die Götterväter, töten sie oder schicken sie in die Verbannung, aufs Altenteil. Von Kronos und Zeus gibt es beide Versionen.

Auch die Austreibung der das Alter repräsentierenden alten Götter ist eine Art Tod: Kronos, der Alte, darf gerade noch die ihm gnädig zugewiesene Insel der Seligen verwalten, die Abenddämmerung. Das Reich der Alten, das sie gelassen bekommen, ist Abend-Land, Lebensabend-Land, der Ort, an dem die alten Götter in ihrer Götterdämmerung dämmern.

Und wenn die Göttersöhne nun ihrerseits alt werden, zu Göttervätern avancieren, zeigen sie wieder diese Gebrochenheit von überlegener Weisheit und größter Torheit: etwa dann, wenn der Alte in eine junge Haut schlüpft, sich in einen jugendlichen Liebhaber verwandelt und damit lächerlich wird - Prototyp des in der späteren Komödie verspotteten komischen Alten, der gegen sein Alter lebt, den Jungen ins Gehege kommt.

Solche Geschichten von symbolbildender Kraft, die vielleicht auch archetypische Geschichten sind, Inbilder der Seele, kommen immerhin aus Zeiten der alten Hochkulturen. Wenn wir uns noch älteren, urtümlicheren menschlichen Lebensformen zuwenden, stoßen wir auf noch merkwürdigeres religiöses Urgestein, etwa auf den Ahnenkult mit seiner Ambivalenz: die Alten werden verehrt als Vorfahren und zugleich gebannt, damit sie ja nicht wiederkommen – denn das wollen sie, wie man ihnen unterstellt: sie wollen eigentlich keine Ruhe geben. Religionswissenschaftler glauben, daß die Wurzel der Väterreligion in der Tötung des Stammesvaters durch seine Nachkommen liege - und die Opfer wären die immerwährende Sühne der Kinder und Kindeskinde. Der alte Kampf wird zur unendlichen Geschichte: die Opfer dienen der Besänftigung der nicht nur in Gedanken und Worten, sondern einstmals auch "in Werken" abgesetzten, getöteten Stammeseltern. Und daß derlei Vorstellungen so abwegig nicht seien, betonen die Anthropologen und verweisen darauf, wie die noch lebenden sog. Primitiven, bei denen solche Kulte geübt werden, mit ihren Alten verfahren. Solange es diesen urtümlichen Nomaden gut geht, stehen die Alten in einiger Achtung; bei Hungersnöten und anderen Gefahren bringen sie sie dadurch um, daß sie sie zurücklassen.

Alte Mythen werden manchmal noch durch Wirklichkeit gedeckt; meist haben sich die alten Symbole und die Lebenswirklichkeit voneinander verselbständigt. Noch im Alten Testament ist etwas von der Gebrochenheit des Altersbildes zu spüren. Das Alter, das Altwerden, wird zwar als Segen gedeutet, als eine Gnade Gottes, von dessen Weisheit und Autorität sich auch etwas in der Weisheit und Autorität der Alten verkörpert; aber es gibt auch den Zorn

darüber, daß die Guten oft jung sterben und die Falschen, die Bösen nämlich, oft alt werden: "Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft?", wird im Buch Hiob gefragt. Altwerden müßte eigentlich eine Art Belohnung für ein ordentliches Leben sein, ist damit gemeint - auch so ein anscheinend zeitloses Sinn-Bild vom Alter. Daß die Wirklichkeit offenbar anders ist, als es eigentlich sein müßte, führte den jüdischen Gottesglauben, den Glauben an Jahwes Gerechtigkeit, zeitweise an den Rand der Krise.

Volkskundler und Psychologen sind der Überzeugung, daß unsere Volksmärchen eine pragmatische Vermittlung in dem alten symbolgewordenen Generationenkonflikt sind: der Sohn ist nicht mehr - wie in den alten Mythen - der "gefährliche Jüngste", sondern eher ein gutmütiger, ungefährlicher Dummling; der alte König wird auch nicht mehr gestürzt oder getötet, sondern geläutert, überzeugt, sanft gemacht, geheilt. Der Dummling wird zum Thronfolger, indem er für den kranken Alten auf dem Thron z.B. das Wasser des Lebens holt - und sich danach mit ihm die Herrschaft teilt, sein Teilhaber wird. Das wäre also das direkter auf uns gekommene Modell: mit den Alten leben, indem man sie versorgt und die Macht mit ihnen teilt.

Wie die Märchen- und manche Sozialpsychologen meinen, hatte dieses neuere Sinn-Bild eine selten bedachte, aber für unsere Familienkultur wichtige Konsequenz: der alte Konflikt zwischen den Generationen wurde umgebogen, verlagert in den Konflikt zwischen... den Kindern; die Geschwisterkonkurrenz ersetzte die generative. Der Dummling sticht seine viel stärkeren Brüder in der Gunst des alten Machthabers aus. H.-E.Richter hat viele Fälle beschrieben, in denen heutige Eltern das offenbar zu ihrem Nutzen ganz gut hinbekommen: die Konfliktverschiebung von sich und den Kindern weg unter die Kinder.

Auf unseren Bühnen feiern die gebrochenen Sinn-Bilder vom Alter kräftige Urständ. Da gibt es nicht nur die Prototypen der Altersweisheit (Nathan, Shylock, Mutter Courage); Samuel Beckett läßt zwei zahnlose Greise aus Mülltonnen mümmeln, nichts sei komischer als das Unglück. Friedrich Dürrenmatt läßt seine "alte Dame" als künstlichen Menschen auftreten, als den Menschen, der ausschließlich aus Versatzstücken besteht. Ständig geschieht der Tod eines Gefühls. Die alte Dame kehrt zum Ort ihrer Jugendliebe zurück, um dort mit ihrem untreuen Verführer von einst alten Erinnerungen anzuhängen. Er "schlägt ihr gerührt auf den Schenkel und zieht die Hand schmerzerfüllt zurück. Claire (die alte Dame): 'Das schmerzt. Du hast auf ein Scharnier meiner Prothese geschlagen'."

Im modernen Theater, dem augenfälligen Träger moderner Sinn-Bilder, haftet Altersfiguren häufig etwas Nihilistisch-Sinnloses an, sie werden zum Ausdruck metaphysischer Absurdität, und das Lachen, das sie freisetzen, ist im Grunde entsetzlich.

Werden diese positiv-negativ gebrochenen mythischen Sinn-Bilder vom Alter künftig wieder aktuell? Waren sie jemals ganz verschwunden? Oder waren sie unter uns für ein paar Jahrzehnte nur quasi sozialpolitisch kaschiert? Ich glaube schon, daß sie - wenn auch in jeweils modernem Gewande - immer wieder auftauchen können... und daß sie entmythologisiert werden müssen, weil sie keine für die Zukunft tauglichen Lösungsmuster bieten. Wir brauchen neue Sinn-Bilder vom Alter, vom alten Menschen.

Zu entmythologisieren wären auch

Die modernen Mythen vom Alter

Eine Sichtung des Angebots populärwissenschaftlicher Gerontologie lenkt den Blick auf eine auffällige Häufung bestimmter Zielangaben in einer bestimmten Sprache. Besonders beliebt ist in Buchtiteln die Rede vom "erfolgreichen Altern". Um erfolgreich zu altern, seien vor allem drei Dinge vonnöten: hinreichend intakte Physis, geistige Beweglichkeit und uneingeschränkte soziale Kommunikation. Genau besehen, sind diese drei "Lebens-Bedingungen" für alte Menschen keine anderen, als sie auch schon jüngere

Menschen brauchen, um in diesen Zeiten ihr Leben zu bestehen. Die grundlegenden Lebensbedürfnisse im Alter sind also grundsätzlich gar keine Sonderbedürfnisse. Die Altenhilfepraxis ist weithin so begründet und strukturiert, als gelte es, lauter Sonderbedürfnisse zu befriedigen.

Wir stehen ständig in der Gefahr, das Alter zu einer besonderen menschlichen Lebensform zu erklären, für die eigene, besondere Institutionen, Räume, Formen, Methoden, schließlich auch - der Logik unserer Verhältnisse folgend - Industrien (für Altenmode, -lektüre, -touristik usw.) geschaffen werden müssen. Mit anderen Altersgruppen verfahren wir entsprechend. Der Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen, daß durch eine derartige Betrachtungs- und Verfahrensweise sublimale Absonderungen aus dem gesellschaftlichen Leben gefördert werden; nicht nur die Absonderung der alten Menschen aus der sonstigen Lebenswelt, sondern vielmehr: jedes Lebensstadium wird auf seine Weise aus Zusammenhängen herausgenommen, jeder von jedem weggesondert, die eine Generation von der anderen "wegverwaltet". Das häufig in der Fachliteratur behandelte Problem des isolierten Alters ist ebenfalls kein altersspezifisches, sondern ein allgemeines, das uns zum Nachdenken aufgegeben ist.

Ein gewichtiges Problem besteht wohl darin, daß das, was als für Menschen wünschenswert längst erkannt ist, offenbar nicht mehr von allein entstehen kann, sondern organisiert werden muß; das Lebensnotwendige ist wohl nicht mehr das Normale, stellt sich weithin nicht von selbst ein, stellt sich - wie die Sozialwissenschaften zeigen - immer weniger ein, je totaler ein Problem geplant und organisiert wird. Hilfe, so auch Altenhilfe, ist niemals nur Reaktion und Entsprechung auf bestimmte Aufgaben und Krisensituationen, sondern prägt von einem bestimmten Entwicklungsstand an auch die Sicht und den Anspruch einer Notlage, einer Krise usw. Die Art und Weise, wie wir Hilfe organisieren, prägt erheblich das Gesicht der Hilfebedürftigkeit. Es gibt Altenhilfeeinrichtungen, in denen besteht das ganze Konzept gleich nur aus der Hausordnung. Die Art, wie wir Hilfe verstehen und organisieren, zeigt nicht, wie das Alter ist und was es nötig hat, sondern was wir es unter uns sein lassen; Helfen sagt oft mehr über die Helfer aus als über die Hilfebedürftigen.

Die Alternswissenschaften selbst haben einige moderne Alternsmythen geschaffen, z.B. den jahre-, ja jahrzehntelang gepflegten Mythos vom Pensionierungsschock bis hin zum Pensionierungstod. Als diese These jüngst (von Ph.Mayring und W.Saup) einmal überprüft wurde, konnte sie eigentlich fast nirgendwo bestätigt werden. Die weitaus meisten der "neuen Alten" kommen offenbar sehr gut mit dem Ruhestand zurecht, auch an seinem Anfang; auf Befragen schildern sie eine Art "Flitterwocheneffekt": sie machen sich in einer Erholungsspanne mit einer neuen Situation vertraut und balancieren - wie Flitterwöchner - zwischen Faszination und Ernüchterung aus.

Ein anderer Mythos war der von den einsamen, abgeschobenen Alten. Von Einsamkeit bedroht sind nach den neuesten Untersuchungen eigentlich nur die Höchstbetagten, weil deren meist gleichaltrigen Freunde wegsterben (M.Baltes). Ansonsten haben alte Menschen Freundschaften und Kontakte, und zwar - in statistischer Sicht - in etwa auf gleichem Pegel wie jüngere Menschen.

Es könnte sein, daß sich sogar die Alternswissenschaften mithilfe einiger ihrer Lehrsätze an der sublimen Absonderung der Alten beteiligen. Die Gerontologie hat uns die Augen geöffnet für bestimmte Bilder vom Alter, für Altersstereotypen - und hat selbst welche geschaffen. Dabei weiß die Gerontologie seit den Längsschnittstudien der letzten Jahre, daß kaum umfassende Aussagen zu machen, daß kaum verbindliche Bilder zu zeichnen sind: eigentlich altert jeder anders. Eigentlich!

Die Entmythologisierung der herkömmlichen Altersbilder könnte unter folgender Überschrift zusammengefaßt werden:

Altern heute ist weder eine besondere Ehre noch eine besondere Last, sondern Normalität

Altwerden ist nicht mehr das Vorrecht sozialer oder gerontologischer Eliten, sondern eine allgemeine Möglichkeit. Altern hat keine besondere Würde und ist keine besondere Bürde - über die allgemeine Menschenwürde hinaus, über die allgemeinen Lebenslasten hinaus. Altern ist nicht wie in der alten Sinn-Bildern eine Art Entschädigung oder eine Art Strafe. Alte Menschen sind weder besonders zu beneiden noch besonders zu bedauern.

Der alte Mensch braucht seine Daseinsberechtigung nicht mithilfe einer besonderen Würdigkeit zu begründen, etwa der besonderen Intelligenzform des Alters, der Altersweisheit. In einer Lerngesellschaft wie der unsrigen ist Erfahrung ohnehin nicht mehr so wichtig wie einstmal: häufig genug ist unter uns die Erfahrung von Vierzigjährigen überholt. Und die Bürden des Alters hängen häufig mit den Bürden aus früheren Jahren zusammen (vgl. z.B. die letztjährig veröffentlichte Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit: demnach leiden unter gesundheitlichen Problemen vor allem jene älteren Frauen, die im mittleren Lebensalter geschieden oder verwitwet wurden oder in den letzten Berufsjahren herbe Enttäuschungen erlebt hatten); nicht das Alter ist die Bürde, sondern die Last von früher, das Verdrängte von früher.

Wer Last und Bürde des Alters zu groß redet, befördert das Geschäft morbid-obskurer, organisierter Sterbehelfer, denen, wie der SPIEGEL unlängst formulierte, das Zyankali locker sitzt, die versprechen, von der Alterslast zu befreien: durch einen würdevollen Tod. Diese Leute haben in Theorie und Praxis eine unübersehbare Konjunktur im Augenblick.

Vor allem sollte die Rede von der Würde des Alters nicht das Mittel werden, um pflegende Töchter und Schwiegertöchter bis an den Rand ihres Zusammenbruchs unter Druck zu setzen, moralisch zu erpressen. Was ich meine: die alte Rede von der besonderen Ehre und Last des Alters machte nichts besser, konnte - im Gegenteil - zur Waffe gegen das Leben geschmiedet werden.

Wir brauchten unsere altgewordenen Mitmenschen nicht besonders zu lieben. Es genügte, wenn wir sie lieben wie uns selbst.

Der alte Mensch hat im Grunde auch selbst nichts mehr von den alten Altersbildern. Sein Interesse müßte schlicht sein, unter den bestmöglichen Bedingungen alt werden zu können.

Herausforderungen

Die Herausforderungen sind unabweisbar: Eigentlich altert jeder anders; zugleich werden die individuell-familiären Lebensgestaltungsräume enger. N o c h bieten viele Familien individuelle Altersräume.

Zugleich müssen Regelungen großen, gesellschaftlichen Ausmaßes in Gang gebracht werden, Regelungen, für die es keine geschichtlichen Vorbilder gibt, weil die generative Gesamtsituation neu ist. Neu ist, daß Altwerden Normalität ist.

Zwischen individuellen Möglichkeiten und Ansprüchen und gesamtgesellschaftlichen Regelungen muß ein Ausgleich geschaffen werden; es muß etwas dazwischen sein. Bei zurückgehender Funktion der Familie muß es neue Zwischengrößen geben, um den alten Menschen weder sich selbst noch einer seelenlosen Fürsorgebürokratie zu überlassen. Zwischen Privatisierung und Vergesellschaftung des Alters müßte so etwas wie "Gemeinde" geschehen.

Das sehen nicht nur kirchliche Altenhilfetheoretiker so. Die gegenwärtigen Bedarfsanalysen müßten aber speziell die Christenmenschen im Lande hellwach machen. Die vorhandene

soziale Kompetenz nachbarschaftlicher und generativer Gruppen und verschiedener Dienstgruppen in den Gemeinden wäre zu erweitern. Die Kirchen und ihre Gemeinden stehen angesichts der generativen Entwicklung vor der Aufgabe (und der Staat sollte sie dabei nach Kräften unterstützen), vernetzte Altenhilfemodelle zu entwickeln, Verbundsysteme von stationären Altenhilfe-Einrichtungen, ambulanten sozialen Diensten und gemeindlichen Dienstgruppen. Dieser Ansatz hätte gegenüber den früheren Konzepten drei große Vorteile:

- > er würde die für die alten Menschen wichtigen primären Begleit- und Hilfesysteme (Familie, Nachbarschaft, Gemeinde) ebenso stärken
- > wie die sozialen Kompetenzen der Gemeinde und damit der Bevölkerung insgesamt,
- > und dabei würden die sekundären Altenhilfesysteme (also auch die professionelle Heimdiakonie) wieder stärker an ihren sozialen Ursprung zurückgebunden.

In diakonischen Netzwerken würden wir neue Erfahrungen miteinander machen, neue soziale Sinn-Bilder des Alters erfahren; Nächstenliebe bestünde in fachlichem Handeln und in einfachem Dasein und Zeithaben füreinander. Wir könnten wieder lernen, wie wir wirklich zusammenhängen, daß mein und dein Lebenssinn nicht unabhängig voneinander zu gewinnen sind, daß im Sinn-Bild des Alters beide vorkommen: der alte und der jüngere Mensch.

Gemeinde könnte diese umfassende, ganzheitliche Realität abbilden. In dieser Wiesbadener Gemeinde wurde ein guter Anfang gemacht; Ausdruck eines die ganze Lebenswelt des Menschen umspannenden Gemeindekonzepts war es seinerzeit, sich nicht nur mit dem Kindergarten zu begnügen - obgleich allein die Unterhaltung der Kindergärten von Kirchengemeinden große Opfer fordert -, sondern alten Menschen ein Haus zu geben. In einer guten Gemeinde sind wir behaust und zuhause. Bis zuletzt.

Zu den ganz großen Herausforderungen gehört sicher noch dies: wir wissen heute, daß zum Alter gehört, was auch sonst das Menschenleben ausmacht; daß wir Glück erfahren können im Alter - und Schmerz auch; daß wir unser Leben als sinnvoll erfahren können - und daß sich Sinnkrisen einstellen; daß wir Gemeinschaft haben und genießen können - und ertragen müssen; daß es uns besser und schlechter geht.

Aber es scheint, als ob all diese Normalitätsbilder, diese Selbstverständlichkeitsbilder, augenblicklich schon wieder überlagert, überzeichnet würden vom Pflegeproblem, vom Schreckensbild des angewiesenen alten Menschen, der sich selber nicht mehr helfen kann, jeglicher Selbstmächtigkeit beraubt ist. Kaum haben wir entdeckt, ein wie sinnvolles Leben im Alter möglich ist, da legt sich wie ein Nebel die sinnbedrohende Pflegesituation über das Bild. Unter Politikern, bei den Wohlfahrtsverbänden, in den Diakonischen Werken der Kirche, in den Sozialwissenschaften, in den Zustandsbeschreibungen der Journalisten: überall dominiert die Pflegefrage. Und die allgemeine Angst vor dem Altwerden flackert wieder auf und findet in der Pflegebedürftigkeit einen neuen Kristallisationspunkt. Und gar die Extremsituation, die Altersdemenz, die Altersverwirrtheit: die Angst vor ihr ist unter vielen Menschen größer als die vor dem Tod.

Wir haben uns kaum mit neuen sozialen Sinn-Bildern vom Altern vertraut gemacht, da sind wir schon wieder durch die scheinbar sinnaufhebende Pflege- und Demenzangst bedroht. Und die öffentliche Debatte darüber, was die Pflege kosten wird, weckt archaische Bilder: die Alten verlangen wieder Opfer. Die Kirchen, die alten Sinn-Agenturen, und ihre Gemeinden und ihre diakonischen Einrichtungen sind herausgefordert, sehr deutliche Konturen zu zeichnen, Sinn-Muster auch bei schwerster Pflegebedürftigkeit. Erich Grond, der Altmeister der Dementenpflege-Konzepte, benennt die vierfache Bedrohung durch die schwere Pflegesituation: "Demente ... verlieren immer mehr Identität, Intimität, Würde und Beziehung."

Lassen Sie mich zuletzt darüber nachdenken, wie diesen vier Sinnbedrohungen - der

Gefährdung von Identität, Intimität, Würde und Beziehung - in christlichen Häusern begegnet werden kann, in privaten und kirchlichen Häusern.

> Zur Gefährdung der Identität

Das geschieht häufig, daß wir feststellen: "Dieser Mensch ist gar nicht mehr wiederzuerkennen. Das Alter hat ihn völlig verwandelt".

Wir meinen in der Regel: wir finden die alten Anknüpfungspunkte nicht mehr. Da entsteht ein Teufelskreis: Menschen reagieren anders auf anders reagierende alte Menschen. Die alten Menschen deuten dies als Rückzug der vertrauten Menschen, flüchten noch mehr in das Gefühl der Verlassenheit und Vergessenheit - und fördern damit tatsächlich noch weiter die Absatz- und Rückzugsneigungen ihrer Umwelt.

Dabei ist gar nicht nur die Identität des alten, pflegebedürftigen Menschen bedroht, sondern auch die seiner familiären oder professionellen Helfer: sie geraten in Gefahr, ihre Sprache und ihre Verrichtungen im Umgang mit dem Dementen immer öfter zu standardisieren, zu ent-personalisieren. Dabei geht die Person (manche Fachleute sprechen von der "Restperson") am standardisierten Gegenüber erst recht verloren. Besonders schwer Pflegebedürftige brauchen Menschen, die sich selbst zu erkennen geben, die Identität haben und zeigen. Das nicht-routinisierte Wort ist ein zentrales Medium, das Vertrauen und Sinn erschließen kann. Daß das religiöse Wort, daß die Teilhabe an Gottesdiensten, am Hören biblischer Worte, am gemeinsamen Beten auch im schwerstpflegebedürftigen Menschen die Gewißheit von Lebenskontinuität und -sinn erhöhen kann, insofern identitätsstiftend und lebenserhaltend wirkt, ist in der Religionspsychologie unumstritten.

> Zur Gefährdung der Intimität

Nach biblischem Verständnis ist - seit dem verlorenen Paradies - die Scham ein wichtiger Schutzmechanismus, der gleichsam eine Sicherheitszone um den Menschen schafft; der gewaltsame Einbruch in diese Zone kann zutiefst verletzen.

Demente Menschen müssen die Erfahrung der immer selbstverständlicheren Scham-Verletzung erleiden. Es kommt durch die Pflegenden zu sicher ungewollten alltäglichen Demütigungen, und nicht selten sind die Eingriffe in die Intimsphäre des dementen Menschen mit Äußerungen verbunden, die als Vorwurf verstanden werden können.

Viele alte Menschen werden aus Scham "sonderbar", wollen z.B. ihre Inkontinenz verbergen, die Scham darüber, daß sie "gewandelt", "gefüttert" werden müssen - diese Verkündigungen über sich ergehen lassen sollen.

Diakonischer Umgang schließt das Bemühen um Takt, ja Höflichkeit ein, den - notfalls einzuübenden - Verzicht auf Vorwürfe. Und wenn schon Eingriffe in den Intimbereich des alten Menschen nicht zu vermeiden sind, muß bedacht werden: Schamgefühl ist besser zu ertragen, wenn man sich nicht bemitleidet fühlt. Weder Mitleid noch Vorwürfe sind förderlich.

> Zur Gefährdung der Würde

Die Lebenskraft alter Menschen wird in dem Maße unterhöhlt, in dem sie ihrer Würde entledigt werden, wenn ihnen ständig Ohnmachtserfahrungen zugemutet werden, die Würde der Selbstverantwortung beschnitten wird; die Spannweite des Nicht-mehr-Ernstnehmens reicht von Witzeleien z.B. über ihre Vergeßlichkeit bis hin zu Verrückterklärungen.

Demoralisierung und Depression grassieren dort, das haben Vergleichsstudien gezeigt, wo Anpassung einseitig immer nur vom alten Menschen gefordert wird. Diakonische Hilfen müssen durch das Bemühen gekennzeichnet sein, Widerstand und Widerspruch durch alte Menschen nicht nur zuzulassen, sondern gegebenenfalls auch einzufordern. Die "diakonische Kunst" besteht darin, bei allem Bemühen um vereinfachte Anforderungen an den alten Menschen andererseits weder alte persönliche Gewohnheiten abzuschneiden

noch die Ausbildung neuer zu behindern.

> Zur Gefährdung der Beziehung

Offenbar gehört das Gefühl, gebraucht zu werden, zum Leben und zur Lebensqualität, und zwar lebenslänglich. Dementen Menschen wird dieses Gefühl häufig entzogen - in der Regel aus Angst: die Konfrontation z.B. mit den Sinn-Krisen-Phänomenen bei alten Menschen (wenn sie uns fragen: Wozu bin ich noch nütze ? Womit habe ich das verdient ? u.ä.) zieht uns in eine Auseinandersetzung hinein mit dem, was auch uns zutiefst bedroht. Warum sonst würden familiäre und professionelle Pfleger im Krankheitsverlauf Nähe zunehmend durch Geschäftigkeit ersetzen (oft nicht einmal als bewußte Abkehr) ? Die Hemmung vor dem ständigen unausweichlichen Gestoßenwerden auf das eigene Alt- und Anderswerden führt dazu, daß man den dementen Menschen immer weniger wirklich an sich herankommen läßt. Manche Altersansichten, manche Äußerungen dementer Menschen sind besonders Verwandten nachgerade peinlich: zeigen sich doch im Demenzprozeß vertraut-verwandte Wesenzüge, freilich übersteigert, vergrößert, "enthemmter".

Das allerdings ist ein Spiegel, in dem wir uns nicht sehen möchten. Gleichwohl: es läßt sich eine Sinn-Struktur herstellen, man kann sich in einen Lebenszusammenhang mit dem altersverwirrten Menschen stellen, auf seine Rechtfertigungsbedürfnisse eingehen (weil ich selbst gerechtfertigt werden muß), ihm auf seine Sinnfrage antworten (weil sein Lebens-Sinn und mein Lebens-Sinn gemeinsam gefunden werden können). Indem ich im Zusammenleben mit schwer Pflegebedürftigen den Beziehungstod überwinde, geschieht im Licht des Evangeliums schon viel: da hat der Sieg des Lebens über den Tod begonnen.

Ich habe von Sinn-Bildern des Alterns zu sprechen versucht, von alten und neuen, unbewußten und bewußten, auch: von Sinn-Bildern angesichts größter scheinbarer Sinnlosigkeit. Mit Sinn-Bildern ist es wie mit der christlichen Liebe: ... wie dich selbst ! Wir schulden es nicht nur anderen, ihnen zu helfen; wir sind es eigentlich auch uns selbst schuldig - um z.B. nicht allzu sehr unterhalb der Gaben und Möglichkeiten zu bleiben, die wir vom Schöpfer mitbekommen haben. Wenn wir uns bemühen, anderen Sinn zu bringen, geraten wir selbst mehr und mehr in seinen Sog.

Es ist eine alte Erfahrung des Glaubens und der philosophischen Weisheit: in dem Maße, in dem ich mich um mich mühe, an mir arbeite, etwas aus mir entwickeln will, erfahre ich, daß und in welchem Ausmaße ich mich einfach empfangen - von außen quasi. In dem Maße, in dem ich mich bemühe, anderen Sinn zu geben, Beziehung, Würde, Identität, Wärme, in dem Maße wird mein Leben sinnerfüllter.

Wir werden Altenhilfe künftig noch so aufwendig organisieren und die Risiken des Alters noch so geschickt absichern können: ohne neue Einstellungen, Wertmuster, Sinngebungen geht es nicht wirklich weiter. Ohne dies alles wird uns aber auch nichts Gescheites einfallen, wenn wir ans Organisieren gehen.

RECHTFERTIGUNGSBEDÜRFNISSE IM ALTER

Die Fragen alter Menschen und ein Vorschlag zu ihrer theologischen Einordnung

(1980)

Typische Fragen alter Menschen, wie sie Altenseelsorgern immer wieder begegnen, lauten: "Wie komme ich mit meiner Vergangenheit zurecht?", "Womit habe ich das verdient?", "Wozu bin ich nütze?" u. ä. Aus diesen Fragen sind Rechtfertigungsbedürfnisse herauszuhören, die nachher näher betrachtet werden sollen.

Freilich sind Rechtfertigungswünsche keine altersspezifischen Lebensäußerungen, wie auch "das Altern" in der Gerontologie nichts unbedingt Eindeutiges ist. Vor allem die in den religiösen Bereich hineinreichenden Fragen, die im Alter gestellt werden, sind keineswegs nur typische Altersfragen: Es muß heute als erwiesen gelten, daß in bestimmten menschlichen Übergangsstadien, z.B. in der Pubertät, zumindest ähnliche Probleme und Fragen vorherrschen, wie sie Altenseelsorgern begegnen.

Auch in soziologischer Betrachtungsweise bestätigt sich diese Sicht: Es zeigt sich z.B., daß die Möglichkeiten, die unsere Gesellschaft kleinen Kindern und alten Menschen einräumt, weithin strukturell ähnlich sind. Hier dürfte auch die eigentliche Ursache für das weitverbreitete Vorurteil von der Verkindlichung alter Menschen liegen (vgl. DIAKONIE 4/1978, S. 209 ff). Die Religionspsychologie betont z. B. gewisse Analogien zwischen Kleinkinder- und Altersglauben. Die Ursache wird sicher nicht in einer generellen Verkindlichung alter Menschen in ihrer seelischen oder geistigen Potenz liegen, also gleichsam in einer Art "Rückentwicklung". Kleinkinderglaube und Altersfrömmigkeit ähneln sich vor allem darin, daß sie primär auf der Grundlagenerfahrung der *O h n m a c h t* gegenüber der Wirklichkeit beruhen. Die scheinbare Verkindlichung alter Menschen ist überwiegend sozial und institutionell vermittelt.

Das Thema "Rechtfertigungsbedürfnisse im Alter" ist der Ausschnitt einer komplexeren Problematik. Altenseelsorge geschieht dementsprechend zwar speziell, aber nicht isoliert, nicht "ungesellschaftlich".

Altersfragen haben eine bestimmte Funktion

Der Psychiater Eric Berne hat die sog. Transactions-Methode entwickelt und popularisiert. Er geht davon aus, daß jeder Mensch von daheim sozusagen ein "Drehbuch" mitbekommt, das ihn weithin bestimmt. Da, wo Konflikte entstehen, unter denen Menschen leiden, will er zusammen mit diesen Menschen das Drehbuch gewissermaßen umschreiben: zu einem neuen Skript, wie er sagt. Was er in diesem Zusammenhang über Alter und Tod schreibt, klingt im ersten Moment abenteuerlich. In gewisser Weise, so meint Berne, bestehe "...der ganze menschliche Lebenszweck darin..., diese letzte(n) Szene(n) vorzubereiten". Er denkt dabei vor allem auch direkt an die Szene am Sterbebett, die ebenfalls irgendwie in dieses Drehbuch gehöre. Über "skriptgemäßes Sterben" sagt er z. B.: "Skriptgerechte Todesfälle sind häufig durch eine Art Galgenhumor gekennzeichnet. Der Mensch, der mit einem Lächeln im Antlitz oder mit einem Scherz auf den Lippen stirbt, stirbt genau denjenigen Tod, den sein Skript für ihn vorgesehen hat".

Das würde heißen: Haltung, Gesprächsinhalte, Fragen, die im Vorfeld des Todes geäußert werden, entsprächen einem seelischen Programm, das schon das ganze Leben begleitete - als Unterwerfungshandeln unter das Drehbuch der Eltern oder als Auseinandersetzung damit. Der Tod selbst wäre in gewisser Weise eine Transaction: Der Tod kann die letzte Unterwerfung oder die letzte Selbstbehauptung des Menschen gegenüber seinem Drehbuch sein. Von daher bekämen dann Fragen nach Rechtfertigung ihre besondere Funktion und ein selten bedachtes "Gegenüber".

In seiner Transactionsanalyse läßt Berne an seine Klienten Fragen stellen wie: "Wer wird einmal an Ihrem Sterbebett stehen?" oder: "Wie werden Ihre letzten Worte lauten?" usw. Und meist, so Berne, kommen Antworten, die auf die Lösung eines Konflikts mit dem eingespeicherten Lebensprogramm hinweisen, etwa in der Art: "Euch hab ich's gezeigt ...", und das kann negativ wie positiv gemeint sein. Berne läßt auch über den Tod hinaus fragen: "Welche Inschrift wird man auf Ihren Grabstein setzen?" oder: "Welche Inschrift möchten Sie auf Ihrem Grabstein haben?" Typische Antworten lauten: "Man wird sagen: sie war ein gutes Mädchen" oder "Ich habe hart gearbeitet, aber ich habe es nicht ganz geschafft." Das methodische Vorgehen besteht darin, dass von zwei Seiten her gefragt wird: Was werden Sie selbst sagen, was die andern?

Es wird sich also in den Antworten etwas widerspiegeln vom Konflikt Selbst-Fremdbestimmung, Selbstmächtigkeit-Ohnmacht. Und wieder haben wir das Stichwort, das auch die Religionspsychologie als tiefste Zustandsbeschreibung des alten Menschen in die Diskussion einbringt: Es geht meist um *O h n m a c h t*. Die Fragen im Kontext des Sterbens hätten also eine deutliche - sagen wir's in Bernes Diktion - Skript- oder Antiskriptfunktion. Sie hätten zu tun mit dem Spannungsfeld, das in anderem theologischem Zusammenhang als Widerstand und Ergebung bezeichnet wurde.

Gleichgültig, wie wir zu Bernes Methode stehen: Sie könnte ein Hinweis von mehreren sein, daß die Fragen alter Menschen eine lebensprogrammatische Dimension haben, die der relativen Stereotypie dieser Fragen nicht ohne weiteres abzuspüren ist. Sie hätten eine Funktion, die in Wahrheit weit über die Situation hinausgreift.

Nun ist aber eine so oder so geschehende Lösung des Macht-/Ohnmacht- oder des Widerstand-/Ergebnisproblems nicht nur von eminenter Bedeutung für den Betreffenden selbst, sondern auch für Außenstehende, die mit alten Menschen zu tun haben, also etwa auch für den Seelsorger. Die Frage nach der Funktion des Gerechtfertigtwerdenwollens alter Menschen muß sachgemäß ergänzt werden durch die Frage: Welche Funktion hat das Thema "Rechtfertigungsbedürfnis im Alter" eigentlich für uns?

Die Altersfragen in ihrer Funktion für uns

Wenn man die literarischen Zeugnisse, die uns bis heute überliefert sind, ernst nimmt, wird die Einsicht unausweichlich: Die Fragen alter Menschen im Vorfeld des Todes sind eigentlich im großen und ganzen zeit- und kulturunabhängig. Michel Philibert weist dies in einer eindrucksvollen kulturhistorischen Darstellung nach. Was die Sache aber noch brisanter macht, ist die Feststellung, daß auch das Nachdenken über die Altersfragen von außen, also durch Dritte, schon immer zu grundsätzlich ähnlichen Antworten geführt hat. Wissenschaftstheoretische und strukturanalytische Untersuchungen zeigen klar, daß sich die Anschauungen über Alter und Tod in Religion und Philosophie, in Mythen, Riten, Fabeln, Legenden, alten Sprichwörtern, Sitten, in Magie und alter Medizin bis hin zur heutigen Gerontologie immer auf denselben Problemebenen bewegen und sich im Grunde auf jeder dieser Ebenen auf ein einfaches Entweder-Oder reduzieren lassen:

I. Altwerden wird *e n t w e d e r* bezogen auf einen im wesentlichen biologischen Prozeß (wobei mögliche psychische oder soziale Aspekte hier als Folgeerscheinungen biologischer Prozesse betrachtet werden).

O *d e r* die psychologischen, sozialen usw. Aspekte des Alterns werden für mindestens ebenso bedeutsam gehalten wie die biologischen (in plattester Form: Man ist so alt, wie man sich fühlt).

Beide Auffassungen sind alt und werden in der modernen Gerontologie noch immer mit gleichem Anspruch gegeneinander vertreten - je nach humanwissenschaftlichem Schwerpunkt.

2. Auf einer anderen Ebene stellt sich das Problem so dar:

Altern wird e n t w e d e r als ein spezifisches Phänomen der zweiten oder dritten Lebensphase angesehen

o d e r aber als ein lebenslänglicher Prozeß, dessen Übergänge eigentlich nicht festzumachen sind, die fließend sind.

Beide Auffassungen sind uralt, werden schon in der Antike zwischen griechischen Philosophen kontrovers diskutiert; auch die Bibel kennt kontroverse Anschauungen über die Kontinuität oder Diskontinuität der Lebensphasen (vgl. Spr. 22, 6; I. Kor. 13, 11); und beide Auffassungen werden von der modernen Gerontologie kontrovers vertreten. Im Grunde ist die Frage bis heute unentschieden.

3. Auf einer wiederum anderen Ebene stellt sich das Problem so:

Altwerden wird e n t w e d e r als Abstieg, als prinzipielle Verschlechterung, als Prozeß des Verfalls verstanden,

o d e r man glaubt an die Kompensation oder sogar Überkompensation der Verschleißerscheinungen, etwa durch mehr Erfahrung und Lebensweisheit (so zuletzt Boetticher oder Illies).

Auch diese widersprüchlichen Anschauungen auf einer Argumentationsebene sind ganz urtümlich, auch sie werden innerbiblisch diskutiert, auch sie stehen unausgeglichen in modernen gerontologischen Konzepten nebeneinander (vor allem, wenn man stärker medizinisch orientierte mit stärker psychologisch orientierten Konzepten vergleicht).

4. Eine letzte Argumentationsebene will ich noch nennen (es gibt noch weitere):

Altern wird e n t w e d e r angesehen als grundsätzlich nicht durch den Menschen beeinflussbarer Prozeß (höchstens durch medizinische oder biophysische Maßnahmen von außen)

o d e r als etwas, das durch Verhalten beeinflusst, z. B. verlängert werden kann, durch pädagogische Maßnahmen etwa (ich denke an die Theorie des lifelong learning, etwa im Konzept von Lengrand), weil das, was nicht rastet, angeblich auch nicht rostet.

Auch diese Anschauungen ziehen sich grundsätzlich durch: es gibt Bestätigungen für beide Auffassungen, vorwissenschaftliche und wissenschaftliche.

Das ist ein Befund, den wir uns meist nicht klar und ehrlich genug vergegenwärtigen: In der Beurteilung all dessen gibt es keine letzte Eindeutigkeit, und wir sind darin auch grundsätzlich nicht weitergekommen, weder im Blick auf Altersfragen, noch im Blick auf unsere Antworten. Entscheiden wir uns für ein Entweder/Oder auf einer dieser Argumentationsebenen, dann ist das eher Glaubenssache als beweisbare Tatsache, ist von anderen als rein wissenschaftlichen Überlegungen mitabhängig. Und das bedeutet wiederum in letzter Konsequenz: Die Einschätzung der Fragen alter Menschen - wie überhaupt die Einschätzung des Phänomens Alter - h a t sehr viel mit uns zu tun, ist von sehr persönlichen Vorentscheidungen mitabhängig, h a t deswegen eine Funktion auch unmittelbar für uns: indem wir selbst mit unseren Vorentscheidungen durch die Fragen alter Menschen entweder bestätigt oder widerlegt werden, in Einklang oder Konflikt geraten.

Aber vielleicht spielt hier noch etwas anderes herein als nur Vorentscheidungen. Beim Gerontologen Kastenbaum (in dem übrigens sehr instruktiven Sammelband von Eisdorfer und Lawton: Psychology of adult development and aging, Washington 1973) findet sich eine überraschend selbstkritische Passage: "Wir sind nicht vollkommen immun gegen die Stereotypen über das Alter ... Verlangen Sie von den Gerontologen, ihre persönliche Reifung und ihr persönliches Altern zu untersuchen, so demoralisieren Sie sie!... Es kann durchaus sein, daß es gewisse Dinge gibt, die wir über alte Leute gar nicht wissen w o l l e n... Wir weigern uns, in dieses Universum einzudringen, das eines Tages das unsere sein wird."

Daß die moderne Gerontologie im Grunde nicht weitergekommen ist als die

vorwissenschaftlichen Anschauungen, liegt also vielleicht gar nicht nur an den m. E. oft unangemessenen, weithin behavioristischen Forschungsmethoden (in denen Menschen wie Objekte gehandhabt werden; in denen man mit alten Menschen grundsätzlich ähnlich umgeht wie sonst mit Ratten oder Affen: beobachten, testen, messen). Der Grund mag vielleicht darin liegen, daß wir mit dem Alter und seinen Fragen gar nicht anders umgehen können - weder gefühlsmäßig noch wissenschaftlich - als antizipatorisch. Das Altern anderer Menschen führt zu einer meist unbewußten Antizipation unseres Altwerdens, die wiederum die Steuerung unseres eigenen Altwerdens beeinflusst.

Diese Antizipationsprozesse beginnen erfahrungsgemäß schon sehr früh, schon in der Kindheit. Und auch die Verwissenschaftlichung hat daran wahrscheinlich nichts geändert. Wissenschaftlichkeit gehört zum Anspruch, zum Selbstverständnis unserer Zeit. Aber die Aporien, die Widersprüche, die Verdrängung sind geblieben; ja, Gerontologie kann die perfektteste Form dieser Verdrängung sein.

Jeder antizipiert, auch der Wissenschaftler. Philibert fragt radikal: "Man könnte sich fragen, ob diese wissenschaftliche Haltung des 'auf-Distanz-Haltens' der Alten durch Gerontologen in Wirklichkeit mit der Vertreibung der Alten aus unserer Gesellschaft und mit der Weigerung der Gerontologen zusammenhängt, ihrem eigenen Alter ins Auge zu sehen."

Wissenschaft wie helfende Praxis können sicher Formen der so oder so - in Abwehr oder Annahme - geschehenden Antizipation des Alters sein. Es war der große "Vorteil" der klassischen Loci der Kirche von Beichte und Buße, in der Seelsorge "objektiver" sein zu können, den Risiken der Subjektivität eher entzogen zu sein, den Risiken subjektiver Antizipation.

Andererseits geht es nicht ohne Beziehung. Selbstverständlich muß ich mich mit einbringen in der Seelsorge. Es geht mir nur darum zu zeigen, daß sich auch durch die Verwissenschaftlichung der Seelsorge am alten Menschen das antizipatorische Risiko nicht geändert hat; um die Tatsache, daß die Fragen alter Menschen auch für uns eine Funktion haben. Eine Funktion, die durchaus etwas mit u n s e r e r Selbstrechtfertigung zu tun hat. Eine Funktion, die unsere Fähigkeit zu helfen beeinflussen kann.

Zur theologischen Einordnung der typischen Altersfragen

Erinnern wir uns der typischen Fragen alter Menschen: "Wie komme ich mit meiner Vergangenheit zurecht?", "Womit habe ich das verdient?", "Wozu bin ich nütze?" u. ä. Ich möchte zunächst die klassischen Einordnungssysteme für diese Fragen referieren und danach einen etwas ausgefallenen theologischen Bewertungsversuch unternehmen.

1. In den klassischen Einordnungsversuchen der typischen Altersfragen - etwa durch Th. Thun oder A. L. Vischer - lassen sich die Äußerungen alter Menschen im weitesten Sinn als "Vergangenheitsbewältigung" definieren, und zwar "von dem Problem der Endgültigkeit", von der "Grenzsituation", in der menschliche Möglichkeiten "verengt, verkürzt, blockiert" erscheinen, her bestimmt (so Thun). Oder die Fragen werden eingeordnet in ein konstatiertes Bedürfnis nach der "Lebensbilanz": "Man sucht sich selbst, die endgültige Rolle des ganzen Lebens" (Thun). In diesem Zusammenhang wird dann - wiederum durch Thun - für den alten Menschen eine "unmittelbare Affinität zu den Grundproblemen der Religion" angenommen.

2. Manches davon ist sicher plausibel und entspricht unseren Erfahrungen. Aber hinsichtlich der theologischen Bewertung entstehen auch Fragen: Ist der alte Mensch wirklich auf irgendeine Weise Gott "näher" als ein jüngerer? Ist Vergangenheitsbewältigung - mit oder ohne Hilfe religiöser Kategorien - nicht ebensowenig altersspezifisch wie die theologische

Rechtfertigungszusage? Überhaupt "Rechtfertigung": Sind die typischen Altersfragen denn tatsächlich identisch mit dem, was reformatorische Rechtfertigungserkenntnis bedeutet? Ich glaube nicht. Ihrer Struktur nach sind die Altersfragen eher analog der Theodizeefrage: z. B. die Frage "Womit habe ich das verdient?" ist nicht nur auf eigenes Gerechtfertigtwerden-Wollen gerichtet: es steht vielmehr die Anfrage an die "Gerechtigkeit Gottes" dahinter.

Theodizee und Rechtfertigungsglaube verhalten sich reziprok zueinander: Im einen Fall ist da der anklagende Mensch, im anderen der sowohl anklagende, als auch gändige Gott. In der Theodizeefrage liegt der Versuch der Rechtfertigung Gottes durch den Menschen; in dem reformatorischen Rechtfertigungsverständnis hat sich nicht Gott vor dem Forum des Menschenverstandes zu verantworten, sondern der Mensch muß vor Gott gerechtfertigt werden. Für Luther bleibt Gott, auch wenn es gegen Sinn und Verstand des Menschen geht, die *regula omnium*, und auch wenn die erfahrbare Geschichte (auch die persönliche Lebensgeschichte) dem deutenden Verstand zur Anfechtung wird, so erkennt doch der Glaube, daß Gott auch durch das, was der Mensch als das Böse erfährt, das Gute schafft (WA 56, 331, 27). Zum paulinischen Rechtfertigungsverständnis zitiere ich G. Klein: "Der Mensch, der nicht mehr seine Selbstbehauptung betreibt, weil er bereits im eschatologischen Frieden mit Gott lebt (Röm 5, 1), ist eben damit zu einem verantwortlichen Gehorsam befreit (Röm 12, 2; vgl. Phil 1, 10), der als selbstvergessene Sachlichkeit auch phänomenal sichtbar wird."

Die charakteristischen Altersfragen sind nun aber alles andere als von "selbstvergessener Sachlichkeit" getragen. Fragen wie "Womit habe ich das verdient?" enthalten das typische Theodizeemotiv als Frage nach der Zulassung eines Widerfahrnisses, einer Erfahrung, durch Gott. Und auch dort, wo nicht der Glaube an einen gerechten, persönlichen Gott hinter solchen Fragen steht, sondern an so etwas wie eine unbestimmte "höhere Gerechtigkeit", bleiben es strukturell Theodizeefragen.

3. Ihren markantesten und zentralsten Ort hat die Theodizeefrage, verbunden mit der Sinnfrage an meine Geschichte und auch verbunden mit dem Fragen nach dem Nutzen meiner Existenz, in einem theologischen Denksystem, das wir als das apokalyptische zu bezeichnen gewohnt sind. In der spätjüdischen Apokalyptik z. B. finden wir alle Elemente, die uns in den typischen Fragen alter Menschen begegnen, wieder, in kosmologischer Ausweitung, aber auch personbezogen.

Bleiben wir bei einer apokalyptischen Schrift, um das dortige Denkmuster klarer in den Blick zu bekommen: ich zitiere im folgenden aus IV Esra, einer apokalyptischen Schrift, die mit den Evangelien zeitgenössisch ist, die in einigen alten christlichen Kirchen ebenso in Gebrauch war wie im Judentum.

> Die Frage, wie Israel das verdient habe, was es erleidet, erscheint hier verbunden mit einem Stück Selbstentlastung und einem Vorwurf an Gott: "Aber du nahmst das böse Herz nicht von ihnen, daß dein Gesetz in ihnen Frucht brächte". Mit anderen Worten: Ich kann nicht besser sein, als ich bin, denn wie ich bin, bin ich durch dich, Gott. Der Apokalyptiker empfindet, daß er an seinem Elend nur teilweise selber schuld ist; vielmehr liegt die Schuld für das eigene jämmerliche Ergehen und das des Volks z. T. auch bei Gott selbst.

> Die Schuld liegt aber auch z. T. im Altgewordensein als solchem, in kosmisch-apokalyptischer Ausweitung der Problemstruktur: im Altgewordensein der Schöpfung überhaupt. So heißt es: "Die Schöpfung ist schon gealtert und hat ihre Jugendkraft überschritten", oder: "Denn die Jugend der Welt ist vergangen und die Kraft der Schöpfung längst zuende". Von Altgewordenem ist nichts mehr Besonderes zu erwarten.

> Eng verbunden mit der Theodizeefrage (= Wie kann ein gerechter Gott so etwas zulassen?) und dem Motiv des altersbedingten Verschleißes der Schöpfung erscheint bei IV Esra das Verdienst- bzw. Lohnmotiv: "Und das ist die Ernte unseres Lohnes?" fragt der Apokalyptiker. Ist das alles? Hätte ich nicht mehr verdient?

> Unter Hinweis auf das Wohlergehen anderer artikuliert der Apokalyptiker das, was man heute die Selbstwertkrise nennen würde: Israel scheint für Gott nichts mehr nütze zu sein, sonst ginge es den Feinden Israels nicht so gut.

> Eine der häufigsten apokalyptischen Fragen, die immer wiederkehrt, ist die Frage: "Wie lange noch?" Das Ende wird herbeigewünscht, weil dann die alte Würde wiederhergestellt werde. Es gibt einen genuinen Zusammenhang zwischen dem Wunsch nach dem Ende und der Hoffnung auf Restitution.

> Der Umgang mit der Geschichte ist in IV Esra auffällig selektiv: Der Apokalyptiker rekapituliert zwar Geschichte, aber nicht im Sinne von Heilsgeschichte, was sich von der Tradition her eigentlich nahelegen würde. Er sortiert Israels Geschichte auf einem negativen Generalisierungsniveau, zeigt, wie übel es Israel immer wieder erging, wie schlecht die Menschen immer wieder waren. Die positiven Aspekte sind dem Apokalyptiker versperrt; er hat eine negativ-prototypische Geschichtsschau voller Wiederholungen negativer Vorfälle: "Wie dem Adam der Tod, so auch ihnen die Sintflut": Immer nur Verfehlung und Strafe. Die Geschichte im Rückblick: sie bestätigt das krisenhaft-negative Lebensgefühl.

> Noch auffälliger als der selektive, zeitsprunghafte Umgang mit der Geschichte ist in IV Esra überhaupt das Zeitverständnis. Da ist zum einen die Zukunft identisch mit dem Ende, weshalb u.a. die Apokalyptik keine Ethik oder keine diakonischen Elemente entwickeln konnte, auch keine institutionalisierende Kraft hatte: Dies alles wäre nur sinnvoll bei Zukunft. Damit sind wir beim Kern apokalyptischen Zeitverständnisses. Im apokalyptischen Denksystem gibt es zwar verbal Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Aber die Zukunft, identisch mit dem Ende, schluckt alles. Vergangene und gegenwärtig erlebte Wirklichkeit ergeben keinen Sinn mehr aus sich heraus, sondern eigentlich nur noch von einem guten Ende her. Das nahe Ende wird zum Deutungsprinzip, zum Interpretationsmittel für Vergangenes und Gegenwärtiges. Das Ende schiebt sich sozusagen zwischen Vergangenheit und Gegenwart: Brächte das Ende keinen Sinn, hätte auch alles, was dem Ende vorausging, keinen Sinn.

> Zuletzt ein kurzer Blick auf das Menschenbild in IV Esra. Die Rolle des Menschen in all dem ist ganz passiv: Selbst der Frömmste hofft nur, daß ein Ende kommt, und fragt, wann es endlich kommt, kann die Zeichen des Endes zu deuten versuchen. Mehr kann er nicht. Die Grundhaltung der Resignation und der Ohnmacht sticht besonders ins Auge.

Ich glaube, wir haben in der Apokalyptik ein theologisches System, das starke Analogien zur Fragehaltung alter Menschen enthält. Apokalyptische Denkstrukturen sind mit Altersfragen kompatibel, wie die Strukturforschung sagen würde. Es gibt sinnparallele Strukturen (abgesehen von der kosmologischen Ausweitung im Judentum; doch ihr entspricht die Tendenz zur verallgemeinernden Ausweitung des den Altersfragen zugrundeliegenden Lebensgefühls). Beide "Denksysteme" haben eine gemeinsame sozialpsychologische Wurzel: wiederum die Grundlagenerfahrung der Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit.

Intentionen seelsorgerlichen Eingehens auf Altersfragen

Viele alte Menschen, das zeigen ihre Fragen, leben gleichsam in der apokalyptischen Situation. Aus den Antworten Jesu und der Urchristenheit auf die apokalyptische Gestimmtheit ihrer Zeit lassen sich m. E. die Intentionen erheben, mit denen der christliche Seelsorger und Altenhelfer heute entsprechenden Lebensgefühlen begegnen kann.

Daß Jesus in einer apokalyptisch gestimmten Umwelt gelebt hat, ist ganz klar. Umstritten ist, wie weit er selbst dieser apokalyptischen Denkstruktur zuzurechnen ist.

Hier gehen die Auffassungen z. T. auseinander. Ich halte es mit den neueren theologischen Arbeiten, die m. E. schlüssig nachweisen, daß das Christentum die Kritik der apokalyptischen Ideologie war (z. B. Türcke).

M. E. hat Jesus - und diese Beobachtung ergäbe Kriterien für den Umgang mit

apokalyptischem Denken - konsequent entapokalyptisiert, auch wenn er apokalyptische Motive benutzte. Entapokalyptisiert: formal und inhaltlich. Formal schon dadurch, daß er kein Visionär war wie die Apokalyptiker. Die Wirklichkeit, und zwar die ganze, ist für ihn gleichnisfähig, wie z.B. seine Parabeln zeigen: Es gibt kein negatives Generalisierungsniveau. Mit der Geschichte muß er nicht selektiv umgehen, braucht kein Jota zu krümmen. Jesus ist schon formal näher am Alten Testament als die Apokalyptik: Er bejaht Heilsgeschichte und behauptet deren Erfüllung - nicht wie die Apokalyptik mit ihrer Unheilsgeschichte, die endlich zum Ende kommen muß.

Inhaltlich bringt Jesus nicht Apokalyptik, sondern Evangelium. Das Wort Evangelium ist in der gesamten apokalyptischen Literatur unbekannt. Vor allem ist sein Zeit- und Wirklichkeitsverständnis m. E. ein grundlegend anderes. Man sieht es an der eschatologischen Struktur seiner Reich-Gottes-Verkündigung. Hier stehen präsentisch-eschatologische Aussagen neben futurisch-eschatologischen. Und die Urchristenheit hat dies, was uns z. T. unlogisch erscheint, offensichtlich nicht als anstößig empfunden: Es wäre für die Evangelienredaktion sehr einfach gewesen, den einen oder anderen Akzent zu beseitigen. In Jesu Predigt ist die Gegenwart ebenso qualifiziert wie die Zukunft. Es geht m. E. in Jesu Verkündigung auch nicht um eine antizipatorische Vorwegnahme einer Wirklichkeit, die - so Moltmann - "noch nicht ist". Das würde die volle Bezeugung der ganzen Gegenwart Gottes in Person und Geschichte Jesu durch die Evangelien auf den Kopf stellen.

Es geht Jesus um die Proklamation der Königsherrschaft Gottes, die i s t. Weil sie i s t, ist Reich-Gottes-entsprechendes Sein möglich. Weil es gestern, heute und morgen möglich ist, ist das Nebeneinander präsentischer und futurischer Aussagen in Jesu Verkündigung nicht unlogisch, sondern sachgemäß. Mit Recht weist Vielhauer auf die olam-Haftigkeit (olam= "Ewigkeit") der Terminologie Jesu hin. Gegenwart und Zukunft des glaubenden Menschen sollen bestimmt sein von Gottes in Vergangenheit und Zukunft gleich weit hineinreichender Ewigkeit, die sinnhaftes Menschenleben in der Zeit erst ermöglicht.

Das von Jesus angesagte Heil ist nicht mit dem Ende identisch, weil das Reich Gottes nicht mit dem Gericht, das tatsächlich am "Ende" steht, identisch ist (vom Gericht wird in den synoptischen Evangelien nur im Futur gesprochen, von der Gottesherrschaft viel differenzierter: in raum-zeitlichen Kategorien). Auf dem Jesus und den Apokalyptikern gemeinsamen Hintergrund tatsächlicher politischer und sozialer und daraus resultierender religiöser Krisen und Krisen des Lebensgefühls (zu den "sozialen Bedingungen" der Verkündigung Jesu vgl. z. B. Schottroff/Stegemann) bewirkt Jesus eine "angstfreie Grundstimmung" (Theiß), und die Evangelien halten dieses "erneuerte Grundvertrauen in die Wirklichkeit, das von der Gestalt Jesu ausstrahlt - bis heute" (ders.), fest.

Jesu Antwort auf apokalyptische Lebensgefühle war das Evangelium, die Ansage qualifizierter, sinnhafter Möglichkeiten der Gegenwart und der Zukunft, die Ermöglichung sinnvoller Lebenswirklichkeit und -zeit. Seelsorgerliche Aufgabe an alten Menschen ist es m. E., ihre Fragen von der apokalyptischen Struktur wegzuführen, behutsam herauszuführen aus den Verengungen dieser speziellen, sozial und sozialpsychologisch vermittelten Sicht der Wirklichkeit.

Doch genügt es sicher nicht, die dieser Sicht zugrundeliegende Ohnmachtserfahrung nur psychologisch zu bewältigen, wenn auch - bei realistischer Einschätzung der Gegebenheiten - mancherorts schon eine beachtliche seelsorgerliche Hilfe darin bestehen kann, alten Menschen dazu zu verhelfen, sich besser mit ihrer Wirklichkeit zu arrangieren (wozu ich auch all die technischen Zerstreuungsmöglichkeiten zähle, die in die Planung vieler Altenhilfeeinrichtungen Einzug gehalten haben).

Der sachgemäßere Versuch wäre der Einsatz des Seelsorgers dafür, daß alten Menschen - gerade auch solchen in Altenhilfeeinrichtungen - möglichst weitgehend die Gestaltung des

eigenen Lebens zugebilligt wird, daß ihnen zumindest Mitgestaltungsmöglichkeiten, Partizipationschancen, eröffnet werden: das sicher wirksamste Gegengift gegen die Grundlagenerfahrung der Ohnmacht.

K.-P. Jörns hat ausführlich davon gehandelt, inwiefern Lebensgestaltungsmöglichkeiten mit Identitäts- und auch Zeitbewußtsein zusammenhängen: mit zwei Komplexen, die angesichts der Selbstwertkrisen vieler alter Menschen und ihrer nahezu apokalyptischen "Zeitunsicherheit" von immenser Bedeutung sind. Leben (mit-)gestalten zu können, bedeutet: Zeit zu gestalten. Zeit-Gestaltungsfähigkeit schließt eine veränderte Beziehung zur Gegenwart und zur Zukunft ein. Zeit gestalten zu können, ermöglicht Menschen ferner, sich darin als sich selbst zu erleben. Dieses identitätsstärkende Erfahren ist Voraussetzung von Sozialität: Identität und Sozialität gehören komplementär zusammen. Beide machen wiederum die anthropologische Voraussetzung für Sinn-Erfahrung aus.

Die Überwindung des Ohnmachtzustands und -gefühls vieler alter Menschen ist also nicht zu trennen von der Überwindung der Sinn-Krise, um die sich Altenseelsorger speziell mühen. Die Sinn-Krise alter Menschen äußert sich z. B. oft im selektiv-negativen Umgang mit der Vergangenheit, besonders auch mit der persönlichen Lebensgeschichte. Die Gegenwartsresignation strahlt dann sozusagen zurück. Diese Sicht der eigenen Biographie entspricht offensichtlich einem anthropologischen Bedürfnis nach Lebenszusammenhängen: hinter gleichen Vorzeichen werden Vergangenheit und Gegenwart auf ein Niveau gebracht (wie es auch der Apokalyptiker tat; vgl. in diesem Zusammenhang auch nochmals Bernes Beobachtungen). Der Seelsorger kann versuchen, dem alten Menschen dazu zu verhelfen, seine Vergangenheit neu interpretieren, sie umdeuten zu können. Doch selbst wenn dies z.T. gelingt, bleibt ein erfahrungswissenschaftlich erwiesenes Defizit (Jörns): die Deutung individueller Lebensgeschichte vermag im allgemeinen nicht, Sinn zu eröffnen, denn "Sinn wird zwar individuell erlebt, greift aber über die Person hinaus". Seelsorgerliche Aufgabe ist es also, individuell notwendige Sinnhaftigkeit zugleich mit überindividuellen Sinnstrukturen zu vermitteln, und diesem letzten Ziel dient die Zusage des Gotteswortes und das Zueinanderbringen von Menschen (wie sich ja auch die "gesamtgesellschaftliche Sinnkrise" im Glaubensverlust wie im Zerfallen sozialer Bindungen äußert, ohne daß das eine isoliert vom anderen gesehen werden kann): beides verbunden in Gestalt christlicher Gemeinde, die Formen und Riten der Menschen- und der Gottesnähe hat, z. B. im Abendmahl.

So lassen sich neue, sinnhafte Lebenszusammenhänge vermitteln (und der Seelsorger kann das erste Medium dieser Vermittlung sein): durch neue Erfahrungen von sich selbst mit anderen und durch andere im Horizont der Zusage Gottes hinsichtlich qualifizierter Gegenwart und eröffneter Zukunft, die ihren Anhalt haben in Zeit-Gestaltungsfähigkeit. Es entsteht das, was Jesus in die apokalyptische Gestimmtheit seiner Zeit brachte: neues Vertrauen in die Wirklichkeit, das auch nach rückwärts und nach vorwärts greift, das die veränderte Integration des Vergangenen, der Biographie, ermöglicht und Hoffnung auf Zukunft freisetzt.

Daß dieses gerade für den alten Menschen entscheidend wichtige Vertrauen in die Wirklichkeit mit neugewonnenem Vertrauen in Menschen und in Worte, Menschen- und Gottesworte, zu tun hat, braucht nicht weiter ausgeführt zu werden; auch der Zusammenhang zwischen Kommunikation und Interaktion wird im zeitgenössischen Schrifttum oft genug behandelt. Für den Seelsorger selbst ist es wichtig, das Wort als soziales Medium verstehen zu können und als solches einzusetzen; als Medium einer Vertrauen und damit Sinn erschließenden Beziehung.

Auf diesem Hintergrund gewinnt eine scheinbare Banalität Bedeutung: daß Hilfe für den alten Menschen mit dem Zeit-Haben und -Geben des Seelsorgers anfängt. Wenn die oben gemachten Aussagen über "Zeit", "Leben" und "Sinn" richtig waren, dann wird das Zeit-Haben des Seelsorgers zu einer Kraft für den alten Menschen, zu einem Impuls zu eigener Lebens- und Zeitgestaltung. Wenn es weiter richtig war, daß wir mit alten Menschen

und ihren Fragen selbst gar nicht anders als antizipatorisch umgehen können, dann ist das Zeit-Haben für alte Menschen ein Stück Solidarität des Seelsorgers, der sich dessen bewußt ist, daß es, wenn er sich alten und sterbenden Menschen zuwendet, immer auch um sein eigenes Altwerden und Sterben geht. Der alte Mensch, der auch nur solche Solidarität erfährt, erfährt schon damit etwas Sinn-Gebendes.

Für den Seelsorger, der bereit ist zum Zeit-Haben für alte Menschen und zum Zeit-Gestalten mit alten Menschen, steht dabei einiges auf dem Spiel: wenn er sich offen einläßt auf die Fragen alter Menschen, die einer Sinn-Krise entspringen, führt er zugleich eine symbolische Auseinandersetzung mit dem, was ihn selbst bedroht: mit der eigenen Angst vor dem Leben oder dem Altwerden oder dem Sterben. Wird die Auseinandersetzung gemeinsam bestanden, kommt es zu neuem Vertrauen in die Wirklichkeit, dann "profitieren" beide davon, der Seelsorger und der alte Mensch: wie dies bei jeder geglückten Kommunikation und Interaktion der Fall ist; und beide gewinnen die Kraft, wiederum anderen aus ihrer Resignation herauszuhelfen. Das Leben zieht Kreise.

Was ich mit all dem sagen wollte: wo auch nur ein alter Mensch frei wird von apokalyptischem Lebensgefühl, von dieser im Alter so häufigen Verengung der Lebenswahrnehmung - sei sie überwiegend aufgezwungen oder selbst auferlegt -, geschieht im Licht des Evangeliums viel; da siegt das Leben über den Tod. Und die Worte der Bibel, die von diesem Sieg handeln, gewinnen Plausibilität, wie sie anders nicht zu vermitteln gewesen wäre.

Vorwendete Literatur

E. Berne, Was sagen Sie, nachdem Sie guten Tag gesagt haben?, München 1975, bes. S. 172f.

K. W. Boetticher, Aktiv im Alter, Düsseldorf/Wien, 1975

J. Illies, Vom Sinn des Lebensalters, in: Lebendige Seelsorge 2/1978, S. 81 ff.

K.-P. Jörns, Nicht leben und nicht sterben können, Wien/Freiburg/Basel/Göttingen 1979, bes. S. 66 ff.

G. Klein, Art. Rechtfertigung I. Im NT, RGG 3. Aufl., V, Sp. 827

P. Lengrand, Permanente Erziehung, UTB 149, 1972

J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, 1969, 8. Aufl.

M. Philibert, Stufen des Lebens in philosophischer Sicht: in L. Rosenmayr (Hg), Die menschlichen Lebensalter, München/Zürich 1978, S. 105 ff.

W. Schottroff/W. Stegemann (Hg), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen, Bd. 2 NT, München/Gelnhausen 1979

H. Seibert, "...eure Alten sollen Träume haben". Der alte Mensch in religiösen Bezügen, DIAKONIE 4/1978, S. 209 ff.

ders., Der diakonische Auftrag am alten Menschen aus theologisch-humanwissenschaftlicher Sicht, Stuttgart 1978

G. Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, Theologische Existenz heute Nr. 194, 1977, bes. S. 103

Th. Thun, Das religiöse Schicksal des alten Menschen, Stuttgart 1969

Chr. Türcke, Zum ideologiekritischen Potential der Theologie, Pahl-Rugenstein Hochschulschriften Nr. 8, Köln 1979

A. L. Vischer, Seelische Wandlungen beim alternden Menschen, Basel 1961

Die Esra-Apokalypse wurde zitiert nach B. Violet, Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt, GCS 1924

HITLERS T4-AKTION UND DIE INNERE MISSION

(1989)

1989 jährte sich zum 50. Male der Krankenmord-Auftrag Hitlers. Dieses "Jubiläum" sollte nicht verstreichen ohne diakoniewissenschaftliche Aufarbeitungsversuche einer sozialgeschichtlichen Ungeheuerlichkeit, in die auch Kirche und Diakonie verstrickt waren.

Meine Beschäftigung mit der T4-Aktion (so genannt nach dem Sitz ihrer Verwaltungsstelle: Tiergartenstraße 4 in Berlin) resultiert zum einen aus langjähriger Arbeit beim Diakonischen Werk und den dort beobachteten ganz unterschiedlichen Umgangsweisen mit der Problematik, zum andern aus Forschungsarbeiten mit Studentinnen und Studenten an der Ev. Fachhochschule Darmstadt und der redaktionellen Betreuung einer Diplomarbeit zum Thema (Anm.1). Bereits im frühen Beschäftigungsstadium entstand ein Bedürfnis nach Klärungen - angesichts auffällig vieler völlig unterschiedlicher Wertungen einzelner Vorgänge und Personen (Anm. 2) durch verschiedene Autoren. Hinzu kommt, daß Aussagen, die als sichere Standards galten, durch neuere Aktenfunde u.ä. korrigiert werden müssen (Anm. 3).

Zu den Anstößen für die nachfolgende Darstellung gehört sicher auch die Teilhabe an Alltagsinformationen z.B. über wiederauflebende sozialdarwinistische Denkmuster (Anm. 4); über die diversen eugenischen Legitimationen der Gentechnologie oder über den sog. Historikerstreit usw. - womit einige aktuelle Problemebenen genannt sind, auf die sich das T4-Thema beziehen ließe.

Im folgenden referiere ich zunächst die gegenwärtig bekannten Fakten, danach unternehme ich einen Versuch der Charakterisierung der bisherigen Forschungsansätze, und schließlich will ich die Situation der Inneren Mission/IM mithilfe eines systemischen Ansatzes darzustellen versuchen.

Die T4-Aktion Hitlers

Nach dem gegenwärtigen Erkenntnisstand haben im Dritten Reich mehrere Behinderten- und Krankenmordaktionen stattgefunden, die zum einen zusammenhängen, aber durchaus je eigene Motive und Strukturen aufweisen, die zum andern in den Holocaust einmünden: logistisch-apparativ, auch personell (Anm. 5). Flankiert wurden diese Vorgänge durch gezielte Öffentlichkeitsarbeit (etwa den Film "Ich klage an") und eine u.a. in Gesetzen popularisierte Nomenklatur ("lebensunwert", "erbbiologisch wertvoll" bzw. "wertlos" usw.), die zu einer Sprachgewöhnung und einer Gewöhnung im Rechtsgefühl beitrugen, die wiederum u.a. dazu führte, daß selbst Eltern die Tötung ihrer behinderten Kinder für rechtens halten konnten und ihre Kinder vor bevorstehenden Abtransporten in Vernichtungsanstalten nicht zu bewahren versuchten (Anm. 6). Doch nicht nur viele Angehörige der Opfer oder auch viele Opfer selbst (zur Unfruchtbarmachung sollte man sich anfangs selbst anzeigen!), sondern auch die Täter hatten die erbbiologischen u.ä. Normen bis zur Routine verinnerlicht, wie das Beispiel der staatlichen Anstalt Kaufbeuren-Irsee besonders kraß aufweist: "Im Juli 1945, 33 Tage nach der Besetzung der Stadt durch die Amerikaner, mußten diese feststellen, daß die Ärzte der Anstalt noch immer ausgemergelte Patienten durch Spritzen umbrachten" (Anm. 7).

Zu den angesprochenen Gesetzen gehörten vor allem: das Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 14.7.1933 (Rechtsgrundlage für die Sterilisierung "Erbkranker" und schwerer Alkoholiker), das Gesetz gegen gefährliche Gewohnheitsverbrecher und über Maßregeln der Sicherung und Besserung vom 24.II.1933 (Rechtsgrundlage für sog. Entkeimungen), das 1.Gesetz zur Änderung des Gesetzes zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 26.6.1935 (Schwangerschaftsabbruch bei unter das Sterilisationsgesetz fallenden Frauen), das Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15.9.1935 (Verbot der Eheschließung zwischen Juden und "Staatsangehörigen deutschen oder artverwandten Blutes"), das Gesetz zum Schutz der

Erbgesundheit des deutschen Volks vom 18.10.1935 (Eheschließung von Erbgesundheitszeugnis abhängig).

Die Tendenz dieser Gesetze, auf deren Zusammenhang die Kommentatoren hinweisen, ist unverkennbar: die Entwicklung bewegt sich von sog. ERBhygienischen zu sog. RASSEhygienischen Tatbeständen, bis beide Elemente ununterscheidbar werden (entsprechend läßt sich die Linie von den Zwangssterilisierungen über die Krankenmorde bis zur Vernichtung des europäischen Judentums ausziehen). Und: menschliches Leben war im Zuge dieser Gesetzesentwicklung immer weniger durch einfaches Da-Sein ausreichend begründet, sondern bedurfte zunehmend der "sozialhygienischen 'Qualitätskontrolle' " (Anm. 8).

Die Behinderten- und Krankenmord-Aktionen:

- Bereits 1929 hatte Hitler öffentlich (bei der Schlußrede auf dem NSDAP-Reichsparteitag in Nürnberg) spekuliert, wie gut Deutschland dastehen könnte, würden 700 - 800.000 der Schwächsten "beseitigt" (Anm. 9).
- Vor Beginn der T4-Aktion führte man Tests durch, um die Bevölkerungsreaktionen kennenzulernen: z.B. sog. Spazierfahrten, zu denen Behinderte, die daheim bei Verwandten lebten, eingeladen wurden - und anschließend einfach nicht mehr zurückgebracht, sondern in eine Anstalt gegeben wurden (Anm. 10). Der Test fiel für seine Initiatoren offenbar befriedigend aus.
- Sowohl die Kinder-"Euthanasie" als auch die T4-Aktion hatten ein schwer faßbares Vorfeld: Noch bevor der der "Kanzlei des Führers" zugeordnete "Reichsausschuß zur wissenschaftlichen Erfassung erb- und anlagebedingter schwerer Leiden" im Sommer 1939 die Erfassung behinderter Kinder durch eine Meldebogenaktion begann und Hebammen, Ärzte und Krankenhäuser zur Meldung verpflichtete und damit die Ermordung von über 5.000 behinderten Kindern (deren Erfassungsalter ständig erweitert wurde, zuletzt auf 17 Jahre) in sog. Kinderfachabteilungen einleitete, hatte es Ende 1938 den "erfolgreichen" Versuch gegeben, in einem Präzedenzfall ein Elternrecht auf Kinder-"Euthanasie" zu behaupten und durchzusetzen; die erste medizinisch kontrollierte Kindestötung in Deutschland geschah auf Antrag des Vaters und in noch völlig rechtsfreiem Raum (Anm. 11).

Auch die T4-Aktion Hitlers hatte eine vorauslaufende Geschichte; sie war zwar das Kernstück des nationalsozialistischen Behinderten- und Krankenmord-Programms, aber auch ihr war die Praxis schon voraus. Nach dem Beginn des Polenfeldzugs erschossen SS-Mannschaften am 29.9.1939 in Bromberg und im Oktober in Swiecie 3.690 behinderte Menschen, überwiegend seelisch Kranke. Auf Befehl des Gauleiters von Pommern, Franz Schwede-Coburg, ließ der in Danzig stationierte SS-Sturmbannführer Eimann in Stralsund, Treptow an der Rega, Meseritz-Obrawalde und an anderen Orten massenhaft geisteskranke Menschen erschießen (Anm. 12), mindestens 3.400.

Es ist heute schwer nachvollziehbar, daß es in völlig rechts- und staatsfreien Räumen derartige Übergriffe gegen das Leben behinderter Menschen geben konnte; es zeigt sich hier etwas von nationalsozialistischem Herrenmenschendünkel, der autonom urteilt, richtet, tötet; diese Willkür zu beherrschen, wurde gelegentlich als Mit-Grund für die Anordnung Hitlers angegeben (Anm. 13).

- Im Oktober 1939 beauftragt Hitler den Reichsleiter Philipp Bouhler und seinen Leibarzt Dr. med. Karl Brandt, "die Befugnisse namentlich zu bestimmender Ärzte so zu erweitern, daß nach menschlichem Ermessen unheilbar Kranken bei kritischster Beurteilung ihres Krankheitszustandes der Gnadentod gewährt werden kann". Die Aktion wird Geheime Reichssache, Hitler scheute hier die Verkündung eines Gesetzes.

Ein "planwirtschaftlic" begründeter Fragebogen ging von Berlin an alle Heil- und Pflegeanstalten; bis zum 9.10.1939 sollten beim Reichsministerium des Innern folgende

Gruppen gemeldet werden:

"Erste Gruppe: Sämtliche an den Krankheiten Schizophrenie, Epilepsie, senile Erkrankungen, therapiefraktäre Paralyse und andere Lues-Erkrankungen, Schwachsinn jeder Ursache, Encephalitis, Huntington und anderen neurologischen Endzuständen leidenden Patienten.

Zweite Gruppe: Sämtliche Patienten, die sich mindestens fünf Jahre laufend in Anstalten befinden.

Dritte Gruppe: Sämtliche Patienten, die als kriminelle Geisteskranke verwahrt wurden, die Ausländer und die, die unter die nationalsozialistische Rassengesetzgebung fielen" (Anm. 14).

Wegen der "planwirtschaftlichen" Begründung der Fragebogenaktion glaubten viele Anstaltsleiter, es gehe darum, die arbeitsfähigsten Behinderten aus den Anstalten abziehen (was einer schon früher geübten Verlegungspraxis entsprochen hätte); deswegen wurde oft geringe Arbeitsfähigkeit bescheinigt, was, zusammen mit anderen wissentlich ungenauen Angaben, durch die Kranke geschützt werden sollten, später gerade Deportation und Ermordung nach sich zog. Was einige stutzig machte, war die Frage: "Erhält der Patient regelmäßig Besuch?"

Die Meldungen gingen ans Innenministerium, später an die Tarnorganisation mit dem vertrauenserweckenden Namen "Reichsarbeitsgemeinschaft Heil- und Pflegeanstalten" (RAG) in Berlin; dort ging an drei getrennt tätige Gutachter eine Kopie des Fragebogens; durch ein Signum notierte jeder, ob die betreffenden Patienten und Patientinnen getötet oder zurückgestellt werden sollten oder ob die Krankenakten noch einmal eingesehen werden sollten. Anhand dieser "Gutachten" fällte dann einer der beiden "Obergutachter" (die Professoren Heyde und Nitsche) die endgültige Entscheidung. Die "positiv" beschiedenen Meldungen gingen an die Nov. 1939 als weitere Tarnorganisation gegründete "Gemeinnützige Kranken-Transport-GmbH" (Gekrat), die nun die "Verlegung" in eine Tötungsanstalt übernahm. Als Vergasungsanstalten waren eingerichtet worden: das ehemals der Inneren Mission/IM gehörende "Krüppelheim" Grafeneck "auf der Schwäbischen Alb (seit Januar 1940), das ehemalige Zuchthaus in Brandenburg (seit Februar 1940), Schloß Hartheim bei Linz an der Donau (seit Mai 1940) sowie die Heil- und Pflegeanstalt Sonnenstein bei Pirna (seit Juni 1940). Zum Ende des Jahres 1940 wurden in Brandenburg die 'Euthanasierungen' eingestellt und stattdessen in der technisch besser eingerichteten Anstalt Bernburg (an der Saale) mit gleichem Personal umgehend fortgesetzt. Etwa zur gleichen Zeit löste auch Schloß Hadamar (bei Limburg) die Tötungsanstalt Grafeneck ab"(Anm. 15).

Die genannten Einrichtungen waren mit Vergasungsräumen und Krematorien ausgestattet worden, außerdem beherbergten sie einen bürokratischen Komplex, bestehend aus Sonderstandesämtern, Trostbriefabteilungen und sog. Absteckabteilungen zur Verteilung von Todesdaten und -orten, um auffällige Konzentrationen zu verhindern (Anm. 16).

Die Ermordung geschah in der Regel so, daß CO-Gas ca. 20 Minuten lang in die als Duschräume getarnten Gaskammern einlief; diese Tötung war keineswegs "gnädig", sondern qualvoll, wie grauenvolle Schilderungen bezeugen (Anm. 17). Nachdem man den Ermordeten die evtl. vorhandenen Goldzähne ausgebrochen hatte, wurden sie eingeäschert. In Gebieten, in denen es derlei Einrichtungen nicht gab, wurden auch andere Methoden angewendet : das SS-Sonderkommando Lange tötete zwischen März und Oktober 1940 im besetzten Polen mehrere tausend Kranke aus pommerschen, ostpreußischen und polnischen Heilanstalten durch den Transport in speziellen Lastkraftwagen, in die Gas geleitet wurde.

Um Über- und Unterkapazitäten in den Tötungsanstalten zu vermeiden, aber auch, um die Spuren der Krankentransporte zu verwischen, gab es "Zwischenanstalten", in denen die Kranken auf Abruf "zwischengelagert" waren. Wenn in die meist ohnehin überfüllten Zwischenanstalten noch einmal Hunderte von Behinderten gepfercht wurden, überlebten

viele schon diese Prozedur nicht - und es sah oft so aus, wie in einem Bericht aus einer württembergischen Zwischenanstalt geschildert:

"... Dazu kam, daß es bald kalt wurde, ausreichendes Brennmaterial aber fehlte. Es ist verständlich, daß unter diesen Umständen in Zwiefalten die Sterblichkeit außerordentlich groß war. Es kam vor, daß auf der Frauenseite in einer Nacht drei Todesfälle auftraten... Der lange, ehemalige Klostergang war übervoll mit Patienten gepfropft. Sie lagen auf der Erde, auf den Stühlen, auf Strohsäcken, auf Tischen, bunt durcheinander, alte und junge, unförmige, mißgestaltete, völlig kahlgeschorene Menschen, denen mit blauer Farbe eine Nummer auf die Vorderstirn und auf den Unterarm geschrieben war. Auch die Krankensäle waren mit diesen unglücklichen 'Nummern' vollgepreßt..." (Anm. 18).

Signifikant häufig wurden die "Staatspfleglinge" (die auf Kosten des Staates in nichtstaatlichen Heimen untergebracht waren) als erste "verlegt" - wogegen keine rechtliche Handhabe bestand. Schon früh waren aber auch Menschen betroffen, die eigentlich nicht zu der Zielgruppe der Fragebogenaktion gehört hatten (nach E.Klee wurden z.B. in Württemberg "waggonweise aus der Landesarmenanstalt Markgröningen" alte Menschen nach Grafeneck transportiert; Anm. 19).

- Die T4-Aktion wurde am 24.8.1941 formell von Hitler gestoppt (vielleicht auch aufgrund der Eingaben von Landesbischof Wurm und Pastor Braune); die Beendigung war freilich eine Täuschung. Praktisch änderten sich nur Orte und z.T. die Tötungsarten. Vor allem die Kinder-"Euthanasie" weitete sich nach dem vorgeblichen Stopp eher noch aus. Der "Stopp" gab Gelegenheit zu einer Zwischenbilanz: in ca. 1 1/2 Jahren waren über 70.000 Menschen ermordet worden (Anm. 20).

- Ab April 1941 lief im Rahmen der T4-Aktion eine "Sonderbehandlung 14f.13", zynisch "Invaliden-Aktion" genannt: es handelte sich hierbei - aufgrund einer Vereinbarung zwischen Himmler und Bouhler - um die Tötung von kranken und nicht mehr arbeitsfähigen KZ-Häftlingen. Offenbar wurden die Häftlinge derartig willkürlich selektiert, daß ein Befehl des SS-Brigadeführers und Generalmajors Glucks vom 27.4.1943 bestimmte, daß künftig wirklich nur noch geistesranke Häftlinge "durch die hierfür bestimmten Ärztekommisionen für die Aktion 14f.13 ausgemustert werden dürfen"(Anm. 21).

- Nach einer Konferenz am 17.8.1943 erhielten die Anstaltsleitungen die Ermächtigung, die Tötungen - dieses Mal in eigener Regie - wiederaufnehmen zu dürfen; die Morde wurden nun "in die Hände der Ärzte, Pfleger und Schwestern" gelegt (Anm. 22) - und nahmen einen starken Aufschwung, vielfach ohne "Behandlungsanweisung" aus Berlin. In grundsätzlich jeder staatlichen Heilanstalt mußten fortan Patientinnen und Patienten fürchten, "abgespritzt" zu werden. Die Ermordung geschah meist durch Injektionen oder durch Tablettenverabreichungen (Luminal, Veronal u.ä.). Auf dem Eichberg, in Eglfing-Haar und in Kaufbeuren entstanden "Hungerstationen", in denen man die Menschen tatsächlich verhungern ließ (Anm. 23). Die Zahl der "Euthanasie"-Opfer stieg in dieser Phase wahrscheinlich auf über 200.000.

- Nach dem Beginn des Rußlandfeldzugs wurden durch verschiedene Einsatzgruppen unter Heydrich in Lettland, Bjelorußland und in der Ukraine verschiedene psychiatrische Krankenhäuser regelrecht leereschossen, die Patienten mit Maschinengewehrsalven niedergemacht; in Minsk wurden geistesranke Menschen in einen Bunker gepfercht und gesprenzt (Anm. 24).

Seriöse Schätzungen gehen von ca. 275.000 Opfern der T4-Aktion und ihrer "Verwandten" aus (Anm. 25) - mit einzubeziehen sind die Toten aus den Altersheimen, die wegen Altersverwirrung vergasteten Menschen; die unbotmäßigen, "schwererziehbaren" Jugendlichen, die aus der Jugendstrafanstalt geholt und mitvergast wurden, die krankgewordenen Ostarbeiter/-innen; auch: manche schwererwundeten deutsche Soldaten (die Gekrat-Wagen und das T4-Personal waren auch an der Ostfront und brachten

Schwerverwundete "heim ins Reich", z.B. nach Hadamar; vgl. Anm. 26).

Erklärungsansätze und Bearbeitungsformen

Die Erklärungsansätze gehen in der Regel von einer Kombination mehrerer Ursachen für das Behinderten- und Krankenmassaker im 3. Reich aus, haben aber häufig Präferenzen, z.B.:

- ökonomische Erklärungsmodelle (z.B. D.Roer u.a., Anm. 27, sehen in der erb- und rassepflegerischen Begründung der Krankenmorde nur propagandistische Verschleierungen ökonomischer Interessen, die den Lebenswert am Maßstab der Verwertbarkeit bemessen);
- Faschismusmodelle, also herrschaftssoziologische Erklärungsansätze (Kennzeichen faschistischer Systeme z.B.: syndikalistisch-revolutionäre Ziele, "Organisation nach militärischem Vorbild sowie bedenkenloser Einsatz terroristischer Methoden", Anm. 28; vgl. A.Mitscherlich u.a., Anm. 29);
- ideengeschichtliche Erklärungsversuche (stark präsent in kirchlich-diakonischer Literatur zur T4-Aktion (Anm. 30); tatsächlich mußten die Nationalsozialisten kein einziges "Euthanasie"-Motiv "erfinden", Binding/Hoche hatten in ihrem Werk "Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Formen", 1920, gründlich vorgearbeitet; aber auch schon zahlreiche andere Wissenschaftler, wie z.B. der renommierte A.Ploetz (Anm. 31), hatten für die Ausbreitung sozialdarwinistischer Vorstellungen gesorgt, die dann - so dieser Interpretationsversuch - zur Staatsdoktrin erhoben und praktiziert wurden);
- sozialgeschichtliche Ansätze ("Die sozialgeschichtliche Interpretation verweist vor allem auf den ungefestigten Ort der Irren- und Geisteskrankenfürsorge in Deutschland samt den ihr eigenen Effekten von Desolidarisierung psychisch Kranken gegenüber", Anm. 32);
- Erklärungsmodell "Endlösung der sozialen Frage" (stellt T4 in Zusammenhänge mit anderen "sozialhygienischen" Maßnahmen der Nationalsozialisten und sieht darin ein Handeln anstelle von Sozialpolitik, Anm. 33);
- alltagsgeschichtliche Erfassung (Gegenwärtigmachen der alltäglichen Gewalt, Gedankenlosigkeit, Aussonderung, Anm. 34).

Die Darstellungs- und Bearbeitungsformen sind relativ variabel (was mit den jeweiligen Zugangsweisen, institutionellen Forschungsmöglichkeiten u.ä. zu tun haben dürfte):

- als Institutionengeschichte (während die anstaltsgeschichtliche Aufarbeitung durch die Landeswohlfahrtsverbände u.ä. und vor allem auch seitens des Caritasverbandes viel zu wünschen läßt, hat die Aufarbeitung diakonischer Anstaltsgeschichte in den letzten Jahren sprunghaft zugenommen (Anm. 35); die Darstellungen zeigen u.a., wie schwer sich einzelne Anstalten und deren Träger mit der Aufarbeitung tun, ja, wie sie behindert wird (Anm. 36); die diakonischen Darstellungen räumen vornehmlich mit kirchlich-diakonischen Helden-Legenden auf (Anm. 37) und zeigen in der Regel, daß sich "Kollaboration" auch im Ansatz nicht lohnte;
- als Regionalgeschichte (in der Tat gab es bei der Durchführung der T4-Aktion eine Fülle regionaler Besonderheiten, wie z.B. eine Untersuchung über württembergische und hessische Vorgänge zeigt (Anm. 38); die Besonderheiten hatten zu tun mit konfessionellen Prägungen; politischen Traditionen, politischen Verantwortlichen u.ä.; es tauchen Fragen auf wie z.B. die, warum ausgerechnet Hessen das Musterland zur "Lösung der Anstaltsfrage" werden sollte u.ä.;
- als berufsständische Analyse mit teils apologetischer (Anm. 39), teils selbstkritischer

Tendenz (Anm. 40); im diakonischen Bereich ist die kritische Selbstreflexion zur Zeit stark vorhanden in der Berufsgruppe der Diakone (Anm. 41) , durchaus deutlich auch bei den Theologen (Anm. 42);

- als Biographie von Opfern, Augenzeugen oder Tätern (Anm. 43), was - vom Ansatz her - meist große Betroffenheit auslöst;

- als chronologische Dokumentation: so vor allem E.Klee, der in seinem grundlegenden Band auf komplexe Erklärungsansätze u.ä. verzichtet und lediglich verbindende Kommentare setzt zwischen unzähligen Dokumenten, in denen der Leser "verlorengehen" kann, cognitiv und emotional;

- als strukturierte Geschichtsdarstellung, d.h., mithilfe methodisch-kontrollierter Übersichtlichmachung, so vor allem K.Nowak (die Darstellung seines zentralen Buchabschnitts erfolgt parallelisierend: Evangelische Kirche und Sterilisierung - Katholische Kirche und Sterilisierung - Die beiden großen Kirchen zur Vernichtung "lebensunwerten" Lebens - Die beiden großen Kirchen und die "Euthanasie"-Aktion; Anm. 44).

Die genannten Erklärungsansätze in den verschiedenen Darstellungsformen vermitteln im einzelnen viele Einsichten, sind dabei nicht ohne weiteres zu harmonisieren - und lassen viele Fragen offen. Das mag auch daran liegen, daß im gesamten "Euthanasie"-Komplex nicht-rationalisierbare Reste bleiben (z.B. bei der Erklärung des z.T. nahezu übergangslosen Umschlagens von helfender Berufsidentität in vernichtendes Handeln an ein und derselben Menschengruppe).

Ohne alle Fragen lösen zu können, wäre m.E. ein Arbeitsansatz weiterführend, der systemische Zusammenhänge rekonstruiert: weil jedes an T4 beteiligte System das BEZUGSSYSTEM EINES ANDEREN war - z.B. war der diakonische Handlungsbereich bezogen auf das Rechts-, das Sozialstaats-, das Fürsorge-, das bürokratische System, das kirchliche u.a.m. -, und weil IN ALLEN TEILSYSTEMEN ZUSÄTZLICHE TEILLEGITIMATIONEN oder TEILPROBLEMATISIERUNGEN der T4-Aktion entstehen konnten, die Anknüpfungs- oder Abstoßungspunkte in anderen Systemen finden konnten. Einige der Bezugssysteme der Inneren Mission/IM will ich im folgenden darstellen - in äußerster Reduktion und Konzentration - und auf die IM beziehen: in der Hoffnung, daß bei dieser Arbeitsweise die Konstellationsproblematik transparenter wird.

Die IM und einige ihrer Bezugssysteme während der T4-Aktion

- Bezugssystem Sozialstaat

In der Weimarer Republik war die IM "Spitzenverband der freien Wohlfahrtspflege" geworden (zusammen mit dem Caritasverband, dem DRK, der Arbeiterwohlfahrt, dem Paritätischen Wohlfahrtsverband, dem jüdischen Wohlfahrtsverband und einem Verband christlicher Gewerkschaften). Die Weimarer Republik war der erste deutsche Wohlfahrtsstaat, dessen soziale Leistungen - leider eher im Nachhinein als zu seiner Zeit - höchste Anerkennung in sozialwissenschaftlicher Sicht erfahren (Anm. 45). Das Ergehen der IM im 3.Reich ist maßgeblich von der sozialpolitischen Aufwertung und Einbindung in der Weimarer Republik her zu verstehen. Als Spitzenverband profitierte sie vom Subsidiaritätsprinzip, das vor allem das Zentrum durchgesetzt hatte, erhielt - "gewissermaßen im Windschatten der Caritas" (Anm. 46) - erhebliche kommunale, Landes- und Reichsmittel. Bedingt durch den im Subsidiaritätsprinzip verankerten Vorrang der freien Träger, begann in der Weimarer Republik der bis dahin einzigartige Aufbau eines breitestgefächerten privaten, "freien" Fürsorgeapparats.

Dieser neue, an der politischen Macht partizipierende Status - sozusagen als Subunternehmer des Sozialstaats - hatte mindestens vier Konsequenzen im Blick auf künftige Entwicklungen:

- eine bis heute nicht einfach zu lösende Spannung zwischen dem theologisch begründeten Anspruch, zu dienen in der Nachfolge Jesu Christi, und der Teilhabe an der Macht in gesellschaftsüblicher Form; in dieser Spannung konnte man nur mit vielen theologischen Kompromissen leben (Anm. 47);

- zum Bezugssystem Kirche hin (s.u.) kam es zu einem eigenartigen Rollentausch: die Pastores fanden sich ihrer staatskirchlich begründeten Handlungshoheit, die bis in das Feld ordnungspolitischer Funktionen reichte, beraubt (gleichwohl wurde das neue Stück "Volkskirche" mit formal gleichgebliebenen, eigentlich staatskirchlichen Regieanweisungen und Rollenbesetzungen weitergespielt); andererseits war nun die IM in ordnungspolitische Funktionen eingetreten, übte soziale Kontrolle aus. In dem Maße, in dem die Kirche "entstaatlicht" wurde, wurde die IM "verstaatlicht". Das mußte zu paradoxen Geltungskonflikten führen (die bis heute nicht ganz ausgeräumt sind).

- Der Status der Spitzenverbände der freien Wohlfahrtspflege machte das über-die-eigenen-Verhältnisse-Leben zum Normalfall, die Verbände arbeiteten mit einem Kostenrahmen, der durch eigene Ressourcen nicht hätte gedeckt werden können (es waren viel mehr Behindertenplätze in den Heimen der IM öffentlich finanziert als durch Eigenleistungen, etwa durch Diakonie-Sammlungen, die zudem später von den Nationalsozialisten planvoll eingeschränkt wurden; s.u.: Bezugssystem NSV). Die systemischen Gefährdungen liegen auf der Hand; Subsidiarität "funktioniert" nur unter rechtstaatlichen Bedingungen.

- Seit der großen wirtschaftlichen Depression ging dem Sozialstaat Weimarer Republik das Geld aus, und das kompliziert gesponnene symbiotische System aus öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege hungerte buchstäblich aus. Gerade die nach 1929 einsetzende Krise des Sozialsystems wird für die Verächter des politischen Systems zum Beweis für dessen Untauglichkeit. Und die IM war ein Teil der Krise. In Verdrängung dieses Sachverhalts begannen immer mehr IM-Funktionäre, sich als "Opfer" zu definieren und zur Weimarer Republik auch öffentlich auf Distanz zu gehen; seit 1929 häuft sich die antidemokratische, "antipluralistische" Polemik, vereinzelt werden unverhohlene Sehnsüchte nach so etwas wie einer Sozialmonarchie laut (Anm. 48).

Der in der Weimarer Republik zugeteilte Status der IM (der grundsätzlich bis heute gilt) ist der Republik nicht gedankt worden; in gewisser Weise beuteten die Verbände die Republik aus.

Das Kabinett Brüning hatte der IM noch einmal aufgeholfen in ihrer bis dahin dunkelsten Phase: aus staatspolitischen Gründen wurde der IM eine Rechtsbürgschaft bewilligt, durch die sie sich vor dem Bankrott retten konnte, der ansonsten im Gefolge der Devaheim-Affaire (betrügerische Manipulationen im Management der Deutschen Evangelischen Heimstättengesellschaft) unabwendbar gewesen wäre (Anm. 49).

Dieser Vorfall, der nicht nur die wirtschaftliche, sondern vor allem auch die moralische Position der IM katastrophal absacken ließ, wurde zum einen von den Republikfeinden als endgültiger Beweis für die nicht tragbare "Vertrusting" des Sozialsystems hochstilisiert, wurde zum andern im Blick auf das Bezugssystem Kirche (s.u.) äußerst relevant: für den Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß war die Krise Anlaß, in den Leitungsgremien der IM endlich fußzufassen, die IM zu "verkirchlichen".

- Bezugssystem NS-Volkswohlfahrt

Mit der nationalsozialistischen Machtübernahme veränderte sich das Wesen der Wohlfahrtspflege: "Nationalsozialistische Wohlfahrtsarbeit wendet sich nicht den lebensgeschwächten Individuen und Schichten zu... Die lebenden minderwertigen Individuen selbst sollten nur mit einer Mindestversorgung bedacht werden, außerdem, soweit notwendig, durch fürsorgliche Bewahrung oder Sicherheitsverwahrung auf strafrechtlicher Grundlage aus dem Volksleben ausgeschieden werden" (Anm. 50). Die NSV wurde als neuer Verband gegründet und in die Liga der freien Wohlfahrtspflege eingeschleust - mit dem erklärten Ziel, die anderen Verbände zu "schlucken" (was bei der AWO und dem jüdischen Verband rasch geschah, Anm. 51). Der NS-Verband wurde paradoxerweise von Reichsleitern und anderen führenden Nationalsozialisten selbst geschwächt, indem diese

Teilgebiete der Verbandsarbeit ihren Ressorts einverleibten (Goebbels das Winterhilfswerk, von Schirach die Jugendverbände und die Fürsorgeerziehung, Conti beanspruchte die Altersheime und Krankenhäuser usw.).

So entstand eine groteske Situation: "So war die NSV ... darauf angewiesen, ob sie wollte oder nicht, sich Innere Mission und Caritas als selbständige Partner zu erhalten, um nicht selbst zwischen den Stärkeren zermahlen zu werden" (Anm. 52). Andererseits unterzog die NSV die IM immer wieder Unterwerfungsprovokationen nach dem Schema der kalkulierten Unberechenbarkeit: Es gab ständig lokale und regionale Übergriffe von NSV-Stellen auf Arbeitsgebiete der IM (z.B. Beschlagnahmung des Elisabethenstifts in Darmstadt). Derlei widersprach den Vereinbarungen mit der Reichsspitze der NSV. Es gehörte zu deren Taktik, "den Lebensraum der Inneren Mission nicht allein von oben her einzuschränken, sondern den Eindruck hervorzurufen, Einzelaktionen wie die Ersetzung evangelischer Diakonissen durch 'Braune Schwestern' oder die Erschwerung der Haussammlungen der Inneren Mission hier und dort gingen auf das Konto untergeordneter NSV-Dienststellen" (Anm. 53).

Diese Taktik der nicht völligen Berechenbarkeit im Verhältnis der einzelnen Ebenen in ein und demselben System war durchaus charakteristisch für den NS-Staat: weit verbreitet (und gern genährt) war die Auffassung, der "Führer" müsse immer wieder souverän und ordnend eingreifen, wenn seine Untergliederungen in ihrer völkischen Begeisterung etwas zu ungestüm ans Werk gegangen waren (auch im Blick auf die Krankenmorde hieß es vielerorts: "Wenn das der Führer wüßte...!" Vgl. den Brief der Frauenschaftsführerin Else von Löwis an die Frau des obersten Richters der NSDAP zur "Euthanasie"-Problematik: "Jetzt klammern sich die Menschen noch an die Hoffnung, daß der Führer um diese Dinge nicht weiß, nicht wissen könne. Sonst würde er dagegen einschreiten; auf keinen Fall wisse er, in welcher Weise und in welchem Umfang sie geschehen. Ich habe aber das Gefühl, als dürfe es nicht mehr lange so weitergehen, sonst ist auch dieses Vertrauen erschüttert..."; Anm. 54).

Was ansonsten ein quasi-religiöses Abhängigkeits- und Hoffungsgefühl in der Bevölkerung wachhielt, bewirkte im Centralausschuß der IM zum einen, daß die Vertreter der Deutschen Christen ständig in Erklärungsschwierigkeiten steckten und geschwächt wurden, zum andern, daß alle noch so zerstrittenen Fraktionen im Centralausschuß doch weiter zusammenarbeiteten, um die dauernden Kämpfe, in die sie die NSV verwickelte, überstehen zu können: BK- und DC-Leute sowie die altkonservativen Pragmatiker um den späteren Präsidenten Frick wurden zu ständiger Kompromißbildung gezwungen. So provozierte das Bezugssystem NSV paradoxerweise typisch verbandliche Reaktionen, was der "klaren Linie" der IM zwar schadete und eine Klärung der inneren Fronten ständig aufschob, aber ihre Existenz erhielt.

- Juristisches Bezugssystem

Auch dieses System war gekennzeichnet durch im Grunde unauflösbare Paradoxien. Vormals ein verläßlicher Partner der Verbände, verhalten, als die T4-Aktion begann, die Hilfesuche von Anstaltsleitungen auf allen Systemebenen der Justiz ohne Echo. Es gab sehr wenige juristische Einsprüche. Im "Führer" war eine zweite Rechtsetzungsinstanz entstanden; er setzte selbst Recht, Gegenrecht, Über-Recht; er war "nicht durch Sicherungen und Kontrollen, durch autonome Schutzbereiche und wohlervorbene Einzelrechte gehemmt, sondern ... frei und unabhängig, ausschließlich und unbeschränkt" (Anm. 55). T4 war außergesetzlich, ungesetzlich. Der Reichsjustizminister war nicht eingeweiht. Als er davon hörte, war er sehr empört, gab aber nach, als ihm das Ermächtigungsschreiben Hitlers vorgelegt wurde (Anm. 56). So entstanden auch Gruppenrechte, nationalsozialistische Untergliederungen entwickelten eigene Gerichtsbarkeiten. Neugeschaffene Rechtsprechungsinstanzen, z.B. die Erbgesundheitsgerichte, waren einerseits formal rechtens, andererseits durchbrachen sie in ihrer Praxis gelegentlich die Gesetzesvorschriften, die ihre Existenz begründeten (Anm. 57). Bei aller sonst im Staat demonstrierten Härte und Konsequenz: Rechtsübertritte im

"sozialhygienischen" Bereich konnten riskiert werden und blieben öfter folgenlos. Das Justizsystem wurde zur Trägerin erbbiologischer und rassistischer "Reinigungs- und Züchtungsvisionen" (Anm. 58) und verschaffte damit Ideen, die am konsequent mörderischsten im außerrechtlichen Raum wirksam wurden, Legalität. Das schon erwähnte Sterilisationsgesetz (das in der ev. Kirche kaum Beachtung fand, theologisch kaum kommentiert wurde) und noch mehr seine Praxis verbogen letztlich das Menschenbild in der verbandlichen Behindertenarbeit, bauten die - anfänglich noch behauptete - Gleichwertigkeit des behinderten Menschen ständig ab, führte zur "Aufweichung des Pflege- und Schutzauftrags" (Anm. 59).

Nicht nur die Sprache veränderte sich signifikant im Raum der verbandlichen Behindertenarbeit (viele Anstaltsleiter überboten sich im Einsatz der nunmehr legalisierten - fast gab es ein Aufatmen hierüber - Sozialdarwinismen; Anm. 60), die veränderte Rechtspraxis der Behindertenarbeit zog Veränderungen im "klassischen" diakonischen Begründungszusammenhang nach sich. Das Neue mußte sinnhaft integriert werden in die Dienst-Begründung, die bis dahin auf drei Säulen stand: Dienst am hilfebedürftigen Mitmenschen / Gottes-dienst / Dienst an der Dienstgemeinschaft.

Als neues Element trat nun der DIENST AM VOLK hinzu, und zwar nicht nur selbstbezogen, sondern vor allem auch als Neuinterpretation der Behindertenrolle; z.B. im Zusammenhang mit den Zwangssterilisationen: "Der Verzicht auf Nachkommenschaft, der den Opfern des Gesetzes zugemutet war, erschien als Dienst am Volk" (Anm. 61).

Den Sterilisierten, die für das Volk derartige Opfer bringen mußten, sollte alle Liebe und Zuwendung gelten. Das christlich-völkische Gedankenkonglomerat wurde zum festen Bestandteil diakonischer Identität - nicht überall, aber allzu oft.

Eine spezielle Erfahrung mit dem juristischen Bezugssystem kam zu spät: die gewohnte KONSULTATIONSPRAXIS zwischen Gesetzgeber und Wohlfahrtspflege im Zusammenhang mit sozialen Gesetzgebungsvorhaben wurde nur noch seitens der Verbände ernstgenommen.

Im Vorfeld des Erlasses des Sterilisationsgesetzes hatte der Leiter der Gesundheitsabteilung des Centralausschusses, Dr. Dr. Hans Harmsen, zu einer die künftige IM-Position maßgeblich prägenden eugenischen Fachtagung nach Treysa eingeladen (Anm. 62), auch Universitätstheologen (Paul Althaus, Helmuth Schreiner, Adolf Schlatter und Friedrich Mahling), die sämtlich absagten. Die Konferenz votierte gegen "Euthanasie", auch gegen den erzwungenen Schwangerschaftsabbruch aus eugenischen Gründen, gegen die erzwungene Sterilisation, wohl aber für die freiwillige Sterilisation. Der nationalsozialistische Gesetzgeber ignorierte all diese Vorstellungen, bezog sogar zusätzlich die Körperbehinderten mit ein in die Maßnahmen, die sämtlich Zwangscharakter hatten. Ausführungsbestimmungen wandelten die Antragsberechtigung auf Unfruchtbarmachung in eine ärztliche Meldepflicht um (was das Verhältnis zwischen Patienten und Anstaltsmitarbeitern drastisch veränderte).

Als Harmsen und seine Gefolgsleute sahen, in welchen Bahnen alles lief, versuchten sie "mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln, die Entwicklung aufzuhalten" (Anm. 63), holten bei prominenten Medizinern und Juristen Gutachten ein, um das Innenministerium zu Änderungen zu bewegen, vor allem im Zusammenhang mit erzwungenen Schwangerschaftsabbrüchen aufgrund eugenischer Indikation. In einer Erklärung des Centralausschusses findet sich ein entscheidender, prophetischer Satz: Die gleiche Begründung, "die inzwischen zur Unterbrechung der Schwangerschaft ausreichte, (würde) die Tötung des bereits geborenen, ja auch des erwachsenen und zeugungsfähig gewordenen Erbkranken rechtfertigen" (Anm. 64).

Ein wichtiger Ausschuß der IM hatte den Dammbbruch mitvollzogen, die vorletzte Diskreditierung behinderter Menschen vor ihrer Vernichtung - und konnte fortan nicht mehr entscheidend gegensteuern.

- Kirchliches Bezugssystem

Verschiedentlich wurde festgestellt, daß es kaum möglich sei, etwa das Thema "IM und Euthanasie" im Rahmen der Kirchenkampfgeschichte abzuhandeln: weil der Verbandsprotestantismus einen Sonderweg gegangen sei, der mit seiner komplizierten "Zwischenlage" zu tun habe. Über den Verbandsprotestantismus schreibt Kaiser: "Er stand gewissermaßen z w i s c h e n den verfaßten Landeskirchen und der Reichskirche einerseits und der 'Basis' des Kirchenvolks in den Gemeinden andererseits" (Anm.65). Den diakonischen Sonderweg trachtete 1933 das designierte Reichskirchenregiment im Wortsinne schlagartig zu beenden. Am 27.6.1933 rückten zwei DC-Pfarrer, Karl Themel und Horst Schirmacher, mit einem SA-Trupp im Auftrag des künftigen Reichsbischofs Müller im Centralausschuß der IM an, vertrieben die Direktoren (darunter z.B. W.Künneht, damals Leiter der Apologetischen Centrale) und übernahmen die "Führung": der eine als Präsident, der andere als Direktor des Centralausschusses.

Am 11. Juli 1933 trat die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche in Kraft, unmittelbar darauf durch Reichsgesetz anerkannt: in dieser Verfassung wurde die Eingliederung der IM in die Kirche ausgesprochen. Die neue "Führung" stieß auf derartig einhellige Widerstände bei den Mitgliedsverbänden, daß der eine, Themel, sehr bald zurücktrat; der andere, Schirmacher, gab erst 1941 auf: "Durch politisch-soziale Sachzwänge wie das Angewiesensein auf eine unabhängige Schar mehrheitlich zur Bekennenden Kirche tendierender Vereinsgeistlicher der Inneren Mission wurde Schirmacher laufend 'Wechselbädern' unterzogen, die seine Identität als (Deutscher) Christ, Nationalsozialist und geschäftsführender Direktor des größten Spitzenverbandes der freien Wohlfahrtspflege empfindlich tangierten und - zumindest in den Augen seiner Zeitgenossen - schließlich zerstörten" (Anm. 66).

1935 ließ Hitler "seinen" Reichsbischof fallen, die DEK war faktisch nur noch eine Art Kirchenkanzlei - und der Centralausschuß der IM hing wieder sozusagen in der Luft - und mußte im Grunde wieder eigene Wege suchen und gehen (Anm. 67). Die IM begann, vielleicht zwangsläufig, ein denkwürdiges Lavieren zwischen den beiden Bezugssystemen NSV/NS-Staat (s.o.) und "Kirche", innerhalb des Bezugssystems "Kirche" zwischen beiden Parteien - dabei beiden suspekt.

Für die IM hatte diese Situation Folgen über die Zeit der NS-Herrschaft hinaus: Wer sich dem bekennenden Notregiment nicht unzweideutig unterstellt hatte, bekam keine wirkliche Chance, beim kirchlichen Wiederaufbau nach 1945 in bestimmender Funktion dabei sein zu können. Die Unfähigkeit (oder Unwilligkeit?) zur Differenzierung beim kirchlichen Wiederaufbau ist offensichtlich: im Zuge negativer Gesamteinschätzung gingen die tatsächlich hervorragenden Persönlichkeiten der IM für den Neuanfang verloren, die ev. Kirche begab sich wieder einmal erheblicher sozialer Kompetenz - der Kompetenz etwa eines Theodor Wenzel, Paul-Gerhard Braune, Otto Ohl. Der Neuanfang brachte ein anderes, "kirchlicheres" Wohlfahrtswerk, ein Gegenmodell (das wohl auch so gemeint war).

Strategische Handlungsformen und -möglichkeiten der IM

Von Anfang an erfuhren die Einrichtungen der IM in der Konfrontation mit der T4-Aktion die o.g. ins Extrem gesteigerte "kalkulierte Unberechenbarkeit". Es gab - trotz vieler Konsultationen - keinen sicheren Weg, der sich an mehreren Orten bewährt hätte, und bis heute ist ungeklärt, ob die "erfreulichen Pannen" der T4-Bürokratie (z.B., daß einige Behinderteneinrichtungen "vergessen" wurden) wirklich Pannen waren oder zur Verunsicherungstaktik gehörten.

Jede "Widerständigkeit" (Nowak) - die am häufigsten versuchten Formen waren Verzögerungen, Verhandlungen, Täuschungsversuche, Auslagerung der Kranken, Verweigerung der Bearbeitung des Meldebogens u.ä. - konnte einen unterschiedlichen Ausgang haben: a) entweder es erfolgte seitens T4 keinerlei Reaktion, b) oder die Widerständigkeit hatte Erfolg, seltener in Gänze, häufiger zum Teil (wobei "Teilerfolge" meist mit "Menschenopfern" bezahlt wurden) oder c) das System "bestrafte" die Anstalt durch unverhältnismäßige Reaktion (Beschlagnahmung erfolgte z.T. schon wegen Verzögerungsversuchen, Anm. 68, oder die Verlegungslisten wurden drastisch erweitert). Wie weit die Spielräume wirklich waren, blieb unklar bis zuletzt; z.T. schien es, als ob die T4-Leute Mindestquoten "abzuliefern" gehabt hätten (Anm. 69).

Nazi-Kollaborateure in der IM überschatteten die vielen kleineren und größeren "Erfolge", die in jedem Fall mühselig und riskant waren - und ohne die behinderte Menschen kaum das 3. Reich überlebt hätten: "In den großen AlsterdorferAnstalten in Hamburg sind der leitende Pastor und sein Oberarzt Nationalsozialisten und Mitglieder der SA. Nach den schweren Luftangriffen auf Hamburg bittet die Anstalt die Behörden, 500 der besonders 'tiefstehenden' Patienten zu 'verlegen'. Der Pfarrer sucht sie selbst aus" (Anm. 70).

Die vielen möglichen Einzelbeobachtungen auf der Anstaltsbasis passen in das Bild, das auch die Bezugssystem-Betrachtung zeichnete:

- Der neue Status der IM in Weimar hatte sie in neuer Weise großgemacht (in den Augen vieler Kirchenverantwortlichen zu groß) und gegen Ende der Republik beschädigt und anfällig gemacht; nicht zufällig glaubte das neue Reichskirchenregiment, die IM würde ihr als leichte Beute in die Hände fallen. Die IM konnte sich gegen diese Verkirchlichung wehren - aber nicht ganz.

- Die IM konnte sich auch gegen die Übergriffe der NS-Wohlfahrtspflege wehren - aber nicht ganz. Um nicht weitere Beschlagnahmungen (und damit die völlige Preisgabe von Menschen an T4) zu riskieren - und auf entsprechende Anlässe wurde seitens der NSV ja gewartet - , ging die IM, gerade auch in Gestalt ihrer glaubwürdigsten Vertreter, mit den Machthabern um, als ob noch rechtstaatliche Verhältnisse herrschten.

- Die IM konnte sich der Radikalen in ihren eigenen Reihen erwehren - aber nicht ganz. Um die IM nicht zu spalten - und damit verbandlich, kirchen- und staatspolitisch zu schwächen - , wurde die Verwechselbarkeit von Pragmatismus mit Profillosigkeit in Kauf genommen.

- Das ständige Ineinander von Legalität und Unrechtmäßigkeit, von Absehbarem und Unberechenbarem, von offizieller Noch-Teilhabe an Macht und ständiger Demütigung: all dies erforderte ein Darauf-Eingehen, bei dem man sich unter der Hand ein Stück weit gemein machte mit den Machthabern - ohne daß die IM hier eine Wahl gehabt hätte (denn auch das Sich-nicht-gemein-Machen mit den NS-Stellen kostete Menschenleben, Anm. 71).

Das wirkungsvollste Mittel gegen T4 wäre wahrscheinlich das alle Risiken in Kauf nehmende Öffentlichmachen gewesen; auch dieser Weg wurde in Betracht gezogen, doch "angesichts der Kirchenkampfsituation... (wurde) keine Möglichkeit (gesehen), die verfaßte Kirche zu einem gemeinsamen Votum... zu bewegen" (Anm. 72) . Caritas und katholische Kirche, die die IM mit ihrer Sterilisationsbejahung verprellt hatte (denn diese schwächte die faktische Position der kath. Kirche, die hier theologisch konsequenter war), waren kaum im Blickspektrum der IM, es gab nur wenige institutionelle Berührungen. Auch die theologische Wissenschaft ignorierte das "Euthanasie"-Problem (Anm. 73). So blieb die IM auf sich gestellt und tat weiterhin das, was sie in ihren z.T. paradoxen, auf jeden Fall komplizierten Systembezügen zu tun gelernt hatte: Kompromisse suchen.

ANMERKUNGEN

- 1) von S.Schmuck-Schätzel/A.Schätzel, Die Auseinandersetzung mit der Vernichtung "lebensunwerten Lebens" zur Zeit des Nationalsozialismus. Eine Untersuchung diakonischer und nicht-diakonischer Publikationen zu den "Euthanasie"-Verbrechen im württembergischen und hessischen Raum, hekt. 1987 (erschien im Herbst 1989 in der Reihe "Themen der Diakonie" Nr. 18/1989)
- 2) z.B. in der Einschätzung der Rolle des württembergischen Landesbischofs Th.Wurm, vgl. Schmuck-Schätzel/Schätzel, a.a.O., S. 54 + 102
- 3) Das betrifft auch Standardwerke wie z.B.: K.Nowak, "Euthanasie" und Sterilisation im "Dritten Reich", 1978; z.B. die Information, in den Bodenschwingschen Anstalten seien "außer acht jüdischen Pflegelingen... alle Kranken verschont geblieben", S. 149, wird widerlegt durch E.Klee, "Euthanasie" im NS-Staat, 1983, S.149, und E.T. Mader, Das erzwungene Sterben von Patienten der Heil- und Pflegeanstalt Kaufbeuren-Irsee zwischen 1940 und 1945 nach Dokumenten und Berichten von Augenzeugen, 1982, S. 47
- 4) vgl. z.B. F.Christoph, (K)ein Diskurs über "lebensunwertes Leben"!, in: DER SPIEGEL Nr. 23/1989, S. 240 ff.
- 5) so bei Nowak, a.a.O., oder auch bei E.Kogon/H.Langbein/A.Rückert (Hg.), Nationalsozialistische Massentötungen durch Giftgas. Eine Dokumentation, 1983
- 6) "Als 1940 die Anstaltspfleglinge von der 'Euthanasie' bedroht waren, wagte Pfarrer Schlaich, Stetten, den Eltern von 150 Lebensbedrohten zu schreiben, sie möchten ihre Angehörigen nach Hause nehmen, doch das Echo blieb aus. Man kam nur, um Abschied zu nehmen", so H.C. von Hase, Sozialpolitik und Diakonie unter der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft 1933 - 1945, in: M.Schick/H.Seibert/Y.Spiegel (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, 1986, S. 121; oder: "Meltzer hat vor einigen Jahren die Eltern blöder, in einer Anstalt untergebrachter Kinder befragt. Von 200 Fragebogen wurden 162 beantwortet. Drei Viertel entschieden sich für die Tötungsfreigabe, ein Viertel war dagegen", so W. Stroothenke, Erbpflege und Christentum. Fragen der Sterilisation, Aufzucht, Euthanasie, Ehe, 1940, S. 112
- 7) von Hase, a.a.O., S. 143
- 8) A. Eser, zit. nach K.Nowak, Euthanasie im "Dritten Reich", in: Handreichung des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Teil I, 1986, S. 22
- 9) P.Göbel/H.Thormann, Verlegt - vernichtet - vergessen... ?, 3. Aufl. 1988, S. 14
- 10) Schmuck-Schätzel/Schätzel, a.a.O., S. 74
- 11) zum Fall des Kindes Knauer: Schmuck-Schätze/Schätzel, a.a.O., S. 15
- 12) Klee, a.a.O., S. 9 5 f.
- 13) von Hase, a.a.O., S. 138
- 14) Kogon u.a., a.a.O., S. 37
- 15) Schmuck-Schätzel/Schätzel, a.a.O., S. 22f.
- 16) Trotz dieser bürokratischen Maschinerie kam es zu Pannen: z.B. konnten Angehörige zwei Urnen geschickt bekommen; oder manchmal die Todesnachricht vor der Tötung usw.; vgl. Klee, a.a.O., S. 250 ff.
- 17) ders., a.a.O., S. 148 f.
- 18) a.a.O., S. 265
- 19) a.a.O., S. 122
- 20) Nowak, a.a.O., S. 13
- 21) Schmuck-Schätzel/Schätzel a.a.O., S. 46, zum Stichwort "Zynismus": In manchen KZs wurden die Insassen bewegt, sich freiwillig für die "Invaliden-Aktion" zu melden; angeblich ging es um den Aufenthalt in einem Erholungslager; die Täuschung wurde dadurch gefördert, daß die zuerst Abtransportierten an ihre Mithäftlinge schreiben durften; danach versuchten viele Häftlinge, mit allen Mitteln, auf die Transportliste zu kommen - und fuhren in den sicheren Tod.
- 22) Schmuck-Schätzel/Schätzel a.a.O., S. 42
- 23) A.Platen-Hallermund, Die Tötung Geisteskranker in Deutschland. Aus der Deutschen Ärztekommision beim Amerikanischen Militärgericht, 1948, 71 ff.

- 24) Nowak, a.a.O., S. 14
- 25) R.Preston, Art. Euthanasie, TRE 10, 1982, S. 553
- 26) Schmuck-Schätzel/Schätzel, a.a.O., S. 170 f.: "Heutige Zeitzeugen betonten..., daß noch um die Jahreswende 1941/42 häufig Busse mit verwundeten deutschen Soldaten zur LHA Hadamar fuhren und daß auch im Jahr 1942 der Schornstein des Krematoriums geraucht hatte. Zeitlich fallen diese Beobachtungen mit einem Sanitätseinsatz der T4 an der Ostfront zusammen, an welchem auch etwa 40 Mitarbeiter aus Hadamar teilnahmen. Bei diesem Sonderauftrag wurden verwundete und erkrankte deutsche Soldaten von der Ostfront zurücktransportiert... Mit letzter Sicherheit können diese Vorgänge nicht mehr aufgeklärt werden, eine Fortführung der Vergasungen in Verbindung mit dem Sanitätseinsatz an der Ostfront liegt jedoch durchaus nahe."
- 27) D. Roer u.a. (Hg.), Psychiatrie im Faschismus. Die Anstalt Hadamar 1933-1945, 1987
- 28) W. Wippermann, Art. Faschismus. TRE II, 1983, S. 37
- 29) vgl. A.Mitscherlich u.a. (Hg.), Medizin ohne Menschlichkeit, 1960
- 30) vgl. H.C. von Hase (Hg.), Evangelische Dokumente zur Ermordung der "unheilbar Kranken" unter nationalsozialistischer Herrschaft in den Jahren 1939 - 1945, 1964
- 31) A.Ploetz, Aufgaben wissenschaftlicher Rassenhygiene, 1910
- 32) Nowak, a.a.O., S. 15
- 33) vgl. K.Dörner in DIE ZEIT Nr. 35, 1985, S. 16
- 34) vgl. P. Heyler u.a., Die Geschichte der Behinderten im Raum Ravensburg unter dem Hakenkreuz, masch. 1983
- 35) Göbel/Thormann, a.a.O.; M.Wunder/I.Genkel/H.Jenner, Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Die Alsterdorfer Anstalten im Nationalsozialismus, 1987; P.Sutter, Der sinkende Petrus. Rickling 1933-1945, 1986; H. Jenner. Konzentrationslager Kuhlén 1933, 1988
- 36) vgl. G.Kneuer u.a., Begegnungen mit der Euthanasie in Hadamar, 1985; er spricht von feindlichen, ja "faschistischen" Reaktionen der Mitarbeiter und der Bevölkerung auf Versuche der Aufarbeitung
- 37) z.B. Göbel/Thormann, a.a.O., S. 31, 40f. u.ö.
- 38) Schmuck-Schätzel/Schätzel, a.a.O.
- 39) z.B. R.Poitrot, Die Ermordeten waren schuldig ? Amtliche Dokumente der Direction de la Sante Publique der französischen Militärregierung, 2. Auf. 1948: mit der vorsichtigen Neigung, Entschuldigungen für das Handeln der beschuldigten Mediziner zu entwickeln
- 40) z.B. R.J.Lifton, Ärzte im Dritten Reich, 1988
- 41) vgl. außer den o.g. Arbeiten von Thormann, Sutter u.a. die offizielle Veröffentlichung der Deutschen Diakonenschaft, Was uns bewegt - was wir bewegen: 75 Jahre Deutsche Diakonenschaft 1913-1988, 1988, spez. S. 37ff.
- 42) vgl. Schmuck-Schätzel/Schätzel, s.o.; P.Göbel, s.o.; oder den Art. von J.Genkel, Pastor Lensch - ein Beispiel politischer Theologie, in: Wunder/Genkel/Jenner, a.a.O.. S. 59 ff.
- 43) z.B. Mader, a.a.O.
- 44) "Euthanasie" und Sterilisation im "Dritten Reich", 1978
- 45) vgl. H.Wagner, Sozialpolitik in der Weimarer Republik, in: M.Schick / H.Seibert / Y.Spiegel (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, 1986, S. 51 ff.
- 46) J.-C.Kaiser, Evangelische Diakonie im Dritten Reich, in: Monatshefte für Ev. Kirchengeschichte des Rheinlandes, 35. Jg., 1987, S. 263
- 47) vgl. den Abschnitt über die Weimarer Republik in: Deutsche Diakonenschaft, a.a.O., S. 27ff.; hier findet die schwierige Dialektik Herrschen/Dienen berechneten Ausdruck
- 48) vgl. Deutsche Diakonenschaft, a.a.O., S. 30
- 49) vgl. hierzu z.B. Kaiser, a.a.O., S. 264f.
- 50) R. Schleicher, Die Wandlung der Wohlfahrtspflege durch den Nationalsozialismus, Diss. Heidelberg 1939, S.34
- 51) v.Hase, Sozialpolitik und Diakonie, a.a.O., S. 122 ff.
- 52) ders., a.a.O., S. 123
- 53) Kaiser, a.a.O., S. 269
- 54) bei Klee, a.a.O., 289 f.
- 55) E.R.Huber, zit. nach Nowak, a.a.O., S.16

- 56) Schmuck-Schätzel/Schätzel, a.a.O., S.33
- 57) so entschied z.B. ein Hamburger Erbgesundheitsgericht - ohne Rechtsgrundlage - , daß ein Arzt, der bei der Zwangssterilisation Schwangerer gleichzeitig die Frucht abtreibt, nicht strafrechtlich verfolgt werden sollte
- 58) Nowak, a.a.O., S. 23
- 59) J.-C.Kaiser, Innere Mission und Rassenhygiene, in: Lippische Mitteilungen aus Geschichte und Landeskunde, Bd. 55, 1986, S. 206
- 60) Beispiel von Dr. Happich, Leiter von Hephata, bei Göbel/Thormann, a.a.O., S. 12 f.
- 61) K.Nowak, Die Kirchen und das "Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses vom 14.Juli 1933", in: Handreichungen des Diak.Werkes der Evangelischen Kirchen in der DDR, Teil I., 1986, S. 25
- 62) vgl. hierzu z.B. Kaiser, a.a.O., S. 199 u.ö.
- 63) Kaiser, a.a.O.. S. 212
- 64) Kaiser, a.a.O., S. 213
- 65) Kaiser, a.a.O., S. 261
- 66) J.-C.Kaiser, "Politische Diakonie" zwischen 1918 und 1941: Der Rechenschaftsbericht Horst Schirmachers über seinen "Dienst in der Inneren Mission der Deutschen Evangelischen Kirche", in: Jahrbuch für Westfälische Kirchengeschichte, Bd. 80, 1987, S. 208
- 67) vgl. zahlreiche Einzelheiten in allen erwähnten Titeln von Kaiser und von Hase
- 68) z.B. der Leitung des Gottlob-Weisser-Hauses in Schwäbisch-Hall gelang die Verzögerung der Meldebogenaktion bis August 1940; im Nov. 1940 wurde die Einrichtung beschlagnahmt; Schmuck-Schätzel/Schätzel, a.a.O., S. 90
- 69) Pfr. Schlaich, Leiter der Anstalt Stetten: "...man wollte unter allen Umständen die Hälfte unserer Kranken beseitigen"; von Hase (Hg.), Ev.Dokumente, a.a.O., S. 79
- 70) von Hase, Sozialpolitik und Diakonie, a.a.O., S. 152
- 71) Der sehr religiöse Anstaltsleiter Hermann (Wilhelmsdorf), der sich geweigert hatte, die Fragebogen auszufüllen, wurde daraufhin von einer Kommission aufgesucht, die die Verlegungsliste zusammenstellen wollte. Der Kommissionsleiter, der dem Anstaltsleiter gewogen war, gab Hermann Empfehlungen in Einzelfällen, z.B.: "Sagen Sie, das sei eine ganz wertvolle Kraft für die Landwirtschaft" und ähnliche ("Die lassen wir nur als taubstumm gelten, dann kommen sie für die Tötung nicht in Betracht"). Hermann weigerte sich, falsche Angaben zu machen - aus Gewissensgründen. Er wollte sich nicht durch die Nazis in die Lüge hineinziehen lassen; vgl. R.Habich, Die Not des Heimleiters Hermann mit der Ermordung seiner Pfleglinge, in: Die Zeit Nr. 42/1985, S. 67 f.
- 72) Kaiser, Ev.Diakonie im Dritten Reich, a.a.O., S. 279
- 73) Bis auf einen eher versteckten Beitrag von P.Althaus, "Unwertes" Leben im Lichte christlichen Glaubens, in: Bremer Beiträge zur Naturwissenschaft, 1933, S. 88f.

Bibliographie von Horst Seibert (bis einschl. 1992)

1. Wissenschaftliche Publikationen

1.1 zur Religionspädagogik

Theoretische Grundlegung des Konfirmandenunterrichts, in: Neue Versuche im Konfirmandenunterricht in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Teil VI, Darmstadt 1972, 67 S.

Diakonie im Religions- und Konfirmandenunterricht, in: Weltweite Hilfe 4/1973, S. 81 - 85

Selbsteinschätzung dörflicher Konfirmanden, in: Hessisches Pfarrerblatt 2/1973, S. 45 ff.

Problemorientierter Konfirmandenunterricht im sozialpsychologischen Kontext, in: K. Dienst, Moderne Formen des Konfirmandenunterrichts, Gütersloh 1973, S. 155 - 162

Was Pfarrer über Konfirmanden denken, in: Hessisches Pfarrerblatt 6/1974, S. 178 - 184

Kindern biblische Geschichten erzählen, in: Studienbriefe, Reihe S 9/ Stuttgart 1977, 16 S.

Kirchlicher Unterricht an Pubertierenden, in: DIAKONIE 3/1977, S. 165 - 173

Theologische Aspekte der gegenwärtigen Kinder- und Erziehungsproblematik, in: DIAKONIE 2/1978, S.106-116

Diakonie im Unterricht, in: Weltweite Hilfe 5/1978, S. 85 - 89

Gegenwärtige Erziehungs- und Sozialisationstheorien, in: Das missionarische Wort 2/1979, S. 76 f.

Christliche Erziehung, in: Kinder, hrsg. v. Diak. Werk der EKD, Stuttgart 1979, S. 56 -58

Gott im Kindergarten, in: Das missionarische Wort 5/1981 , 194 ff.

Das christliche Menschenbild in der sozialpädagogischen Praxis, in:Theorie und Praxis der Sozialpädagogik 2/1987, S. 101 - 104

1.2 zum Thema Beratung

Über Schwierigkeiten des Gesprächs zwischen Theologen und Beratern, in: Unterwegs zum Menschen, DIAKONIE-Bh. 2/1978, S. 106 - 116

Gesprächsprotokoll der Studienkommission Diakonisches Werk - Ev. Konferenz für Familien- und Lebensberatung, in: Unterwegs zum Menschen, DIAKONIE-Bh. 2/1978, S. 117 - 132

Beraten gemäß ? 218: wie das Gesetz es befiehlt?, in: Weltweite Hilfe 2/1981 , S. 13 - 19

Art. Beratung, in: P.Helbich/H.Seibert/Fr.Thiele (Hg.), Die soziale Arbeit der Kirche, Gütersloh 1982, S. 31 f.

Der geglaubte Mensch in der Beratung, in: Soziale Arbeit 2/1986, S. 48 - 55

Gespräche, die heilen wollen, in: Medizin-Mensch-Gesellschaft 12/1987, S. 103 - 109

TA Die Transaktionsanalyse - Gedanken nach dem Lesen des Buches (Rez.), in: Weltweite Hilfe 3/1987, Sonderteil III S. 7 - 9

1.3 zu religionspsychologischen Themen

Kind und Tod, in: Hessisches Pfarrerblatt 4/1975, S. 106 - 116

Pubertät und Religion, in: H. Seibert (Hg.), Zeiterscheinungen, Wiesbaden 1975, S. 59 - 80

Die Tür zurück nach innen, in: Hessisches Pfarrerblatt 2/1975, S. 52 - 56

Der Illustrierten-Jesus, in: Zeiterscheinungen, Wiesbaden 1975, S. 8 - 19

Narrenkirche? Rekonstruktion eines theologisch strapazierten Berufsbildes, in: Hessisches Pfarrerblatt 1/1976, S. 6 - 11

Der Tod einer Mutter, in: diakonie report 6/1977, S. 19, und: Pfälz.Pfarrerblatt 4/1978, S. 61 f.

"Ich sehe dich mit Freuden an..." - Gedankensplitter zur menschlichen Sehfähigkeit und ihrer religiösen Bedeutung, in: diakonie report 3/1978, S. 18 f.

"...aber die vollkommene Liebe treibt die Furcht aus" - Kinder dürfen mit ihren Ängsten nicht

alleingelassen werden, in: epd-Ausg. f.d.kirchl.Presse 30a/1978, S. 8 - 11
"Wir haben euch aufgespielt, und ihr wolltet nicht tanzen" - Betrachtungen zum Verständnis des Kindes im Neuen Testament, in: Helfende Hände 4/1978, S. 13 f.
Rechtfertigungsbedürfnisse im Alter. Die Fragen alter Menschen und ein Vorschlag zu ihrer theologischen Einordnung, in: DIAKONIE 2/1980, S. 120 -- 126
Der Gottesdienst als Diakonie, in: Weltweite Hilfe3/1981 , Sonderteil, 7 S.

I.4 zur Kirchen- und Religionssoziologie

Teampfarramt, in: Exempel 2/1971, S. 39 - 41
Motive der (Un-)Kirchlichkeit auf dem Lande, in: Hessisches Pfarrerblatt 2/1972, S. 40 - 44
Kontakte im Dekanat mit und ohne Team, in: Hessisches Pfarrerblatt 5/1972, S. 149 - 153
Die Guru-Sekten, in: Hessisches Pfarrerblatt 2/1976, S. 43 - 49
Organisiertes Hilfehandeln - Probleme der Diakonie im Sozialstaat, in: Handbuch Diakonisches Jahr/Freiwillige Soziale Dienste, hrgg. v. Diak. Werk in Hessen und Nassau, Ffm. 1985, I, S. I -10
Perspektiven der Diakonie, in: M.Schick/H.Seibert/Y.Spiegel (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, Gütersloh 1986, S. 409 - 427
Perspektiven von Kirche und Diakonie, in: Weltweite Hilfe 4/1986, S. 18 - 22
Volkskirche? Zur Volkskirchlichkeit der evangelischen Pfarrerschaft, in: Hessisches Pfarrerblatt 4/1987, S. 143 - 145 (zus. mit W.Meister, B.Neuschäfer, F.Sames)
Die soziale Polarisierung der Gesellschaft und die Kirche, in: W.-L.Federlin/E.Weber (Hg.), Unterwegs für die Volkskirche. FS für Dieter Stoodt, Ffm-NY-Paris 1987, S. 519 - 533
Leitung in der Diakonie - Organisationstheorie und Theologie, in: Diakonische Praxis Bd.3, 1988, S. 21 - 30

1.5 zur kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit

Das Jahr der Behinderten in der Öffentlichkeitsarbeit der Diakonie, in: DWHN-Mitteilungen 10/1981, S. I - 5
Glaubwürdigkeit als Problem diakonischer Öffentlichkeitsarbeit, in: H.Tremel (Hg.), Öffentlichkeitsarbeit der Kirche, Ffm. 1984, S. 73 - 83 (in modifizierter Form unter gleichem Titel erschienen in GEP-Texte I/1983, S. 42 - 65)
Die Presse im Seminar? Öffentlichkeitsarbeit und evangelische Fachhochschule, in: Hochschulbrief Nr.15, 1989, S. 26 - 30
Das Bild der Diakonie und diakonische Öffentlichkeitsarbeit, in: H.Tremel (Hg.), Öffentlichkeitsarbeit der Kirche, Stuttgart/Frankfurt a.M. 1990, S. 85 - 96

1.6 zu sozialetischen Themen

Zwischen Freiheit und Bindung, in: Das missionarische Wort 1/1977, S. 10 -17
Die Rast Gottes - Eine Sabbat-Studie, in: DIAKONIE 1 /1977, S. 32 - 35
Was den Glauben trägt, in: Das missionarische Wort 6/1978, S. 218 - 222
Pardon wird nicht gegeben - Ein Trip durch die Comics-Szene, in: Weltweite Hilfe 4/1978, S. 6-9
Der Glaube und die guten Werke, in: diakonie report 2/1979, S. 18 f.
Gott meint den ganzen Menschen, in: Das missionarische Wort 1 /1980, S. 33 - 36
Das gnädige Recht Gottes und die Solidaritätsproblematik, in: Th. Schober (Hg.), Das Recht im Dienst einer diakonischen Kirche, Handbüchcr für Zeugnis und Dienst der Kirche III, Stuttgart 1980, S. 35 - 46
Die Besonderheiten neutestamentlichen Familienverständnisses. Eine familienrechtsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studie, in: Weltweite Hilfe 2/1984, Sonderteil, S. 2 - 23
Familie - Chance und Grenzen, in: Hessisches Pfarrerblatt 6/1984, S. 177 - 182
Verantwortung, in: Weltweite Hilfe 3/1985, S. I-7

Christlicher Lebensstil und organisierte Arbeitswelt (theol. Artikelteil; soziol. Teil: G. Hottum), in: Weltweite Hilfe 4/1985, S. 25 - 40

Im Lebensnerv getroffen - Nachdenken über AIDS, in: Weltweite Hilfe 2/1987, S. 13 - 16

Should the Baby Live?, in: Herrenalber Protokolle 75, 1991, S. 48 ff.

Praktische Tötungsethik. Auseinandersetzung mit der "Euthanasie"-Philosophie Peter Singers, in: Soziale Arbeit 5/1991, S. 157 - 162

1.7 zu diakoniewissenschaftlichen Themen (Auswahl)

Aspekte biblischer Anthropologie, in: H.-H. Ulrich (Hg.), Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart, Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche I, Stuttgart 1978, S. 94 - 101

Vorbereitung auf das Altwerden - Humanwissenschaftliche und theologische Aspekte, in: danken und dienen - Arbeitshilfen f. Verkündigung, Gemeindegarbeit u. Unterricht 1978, Stuttgart, S. 3 - 7

Kinder - Kirche - Diakonie, in: Diakonie-Jahrbuch des Diakonischen Werkes der EKD 1978/79, Stuttgart 1979, S. 129 - 150

Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes, in: Th. Schober/H. Thimme (Hg.), Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung, Handbücher für Zeugnis und Dienst II, Stuttgart 1979, S. 53 - 65

Die Situation des Kindes - Humanwissenschaftliche und theologische Aspekte, in: danken und dienen - Arbeitshilfen f. Verkündigung, Gemeindegarbeit u. Unterricht 1979, Stuttgart, S. 3 - 6

Zielorientiertes Handeln in der Sozialarbeit der Kirche - Theologische Kriterien für kirchliche Sozialarbeit, in: SOZIALPÄDAGOGIK 6/1979, S. 264 - 273

Straffälligenhilfe - Werk der Barmherzigkeit, in: DIAKONIE 3/1979, S. 189 - 198

Kirche - Diakonie - Gesellschaft. Einige Wechselwirkungen zwischen Diakonie und gesellschaftlichen Prozessen, in: DIAKONIE 1 /1980, S. 55 - 63 (auch als Sonderdruck)

Art. Gemeinde. A. diakonische, in: Evang. Soziallexikon, 7. Aufl., 1980, Sp. 464 f.

Wie dehnbar ist das Nadelöhr? Ein Literaturbericht zur "Theologie der Armut", in: Weltweite Hilfe 3/1980, S. 20 - 24

Zur Beurteilung aktueller Menschenbilder im diakonischen Raum, in: Th. Schober (Hg.), Gesellschaft als Wirkungsfeld der Diakonie, Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche IV, Stuttgart 1981, S. 62 - 69

Diakonie - "Außenseite der Kirche"? , in: Hessisches Pfarrerblatt 5/1981, S. 146 - 152

Familie in humanwissenschaftlicher und theologischer Sicht, in: danken und dienen - Arbeitshilfen f. Verkündigung, Gemeindegarbeit und Unterricht 1982, Stuttgart, S. 2 - 12

Randgruppen-Diakonie: Provokation für Kirche und Gesellschaft, Deutsches Pfarrerblatt 5/1982, S. 207 - 211

Gedanken zur theologischen Begründung gegenwärtiger Diakonie durch den Bezug auf die Diakonie Jesu, in: Th. Schober/H. Seibert (Hg.), Theologie - Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie, Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche VI, Stuttgart 1982, S. 237 - 253

Die soziale Arbeit der Kirche. Ein Diakonie-Lexikon, in Gemeinschaft mit P. Helbich und Fr. Thiele hrsg., Gütersloh 1982; darin folgende Artikel von H. Seibert:

Abtreibung / Adoption (Svermittlung) / Altenhilfe / Alter, humanwissenschaftlich / Alter, bibl. /

Anstalt (stationäre Einrichtung, Heim) / Anthropologie / Arbeitslose - Arbeitslosigkeit / Armut (in

Deutschland) / Armut (im Weltmaßstab) / Asylsuchende (Asylanten) / Ausländer / Ausländische Arbeitnehmer / Barmherzigkeit / Behinderung / Beratung / Diakonie, biblisch / Euthanasie / Fachhochschulen für Sozialwesen / Flüchtlinge / Fortbildung / Freizeit / Gemeindegarbeit - diakonische Gemeinde / Gemeinwesenarbeit / Geriatrie / Gerontologie / Gesellschaft / Gott, Gottesdienst / Gruppe - Gruppendynamik / Homosexuelle - Homosexualität / Hospitalismus / Humanwissenschaften, Jugend / Jugendhilfe / Jugendwohnheime / Kinder, humanwissenschaftlich / Kinder, biblisch / Kontingenzflüchtlinge

/ Kriegsdienstverweigerung / Medien / Mensch, humanwissenschaftlich / Mensch, bibl. / Menschenrechte / Mutter- und Kindheime / Nichtseßhafte (-igkeit) / Öffentlichkeitsarbeit / Pflegekinder / Pflegschaft / Rehabilitation / Resozialisierung / Schwangerschaftskonfliktberatung / Seelsorgerliche Dienste / Selbsthilfeprinzip / Sozialarbeit - Sozialpädagogik / Soziale Brennpunkte / Sozialisation / Sozialplanung / Sozialpolitik / Sozialstaat / Staat und Kirche bzw. Diakonie / Stadtranderholung / Sterbehilfe / Straffälligenhilfe / Straffälligkeit / Strafvollzug / Theologie / Umsiedler / Vormundschaft / Wahlrecht des Hilfeempfängers / Zivildienst - Zivildienstleistende

Einschränkungen von Sozialleistungen und Fragen diakonischer Organisationsstrukturen, in: Weltweite Hilfe 2/1982, S. 49 f.

Evangelische Suchtkrankenhilfe (in Gemeinschaft mit H.-G.Gasche und H.Haack), in: Gesamtverband für Suchtkrankenhilfe im Diakonischen Werk der EKD (Hg.), Gesamtkonzeption der Suchtkrankenhilfe der Diakonie, Bd. I Grundsatzbeiträge, Kassel 1983, S. 7 -10

Haßliebe? Über die "Funktion" des Ausländers und über den Ausländer im theologischen Verständnis, in: Weltweite Hilfe I/1983, Sonderteil S. 2 -7

Perspektiven des Alterns. Alte Menschen in der Kirchengemeinde (zus. mit H. Merkel), Reihe Gemeindediakonie 1 , Gütersloh 1983, 95 S.

Haupt- und Ehrenamtliche: Aspekte der Zusammenarbeit in stationären Einrichtungen, in: DIAKONIE 5/1983, S. 292 - 297

Armenhilfe in der Hierarchie kirchlicher Werte, in: Ev. Akademie Loccum (Hg.), Armut auch bei uns. Eine Herausforderung an die Kirche, Loccumer Protokolle 53/1984, S. 48 - 59

Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, Gütersloh, 1. Aufl. 1983, 2. Aufl. 1985, 325 S.

Die Belastung der Familie und die Jugendhilfe der Diakonie, in: Weltweite Hilfe 3/1984, S. 17 - 23

Muß die Diakonie alles tun?, in: DIAKONIE 3/1985, S. 134 -136

Die Wiedervereinigung von Sinn und Funktion als Problem der Theologie der Diakonie, in: Diakonie in der säkularen Welt, hrsg. v. der Internationalen Konferenz Theologischer Mitarbeiter in der Diakonie und dem Diak. Werk in Hessen und Nassau, Reihe THEMEN DER DIAKONIE Nr. 10, 1985, S. 52 - 66

Die christlichen Wurzeln sozialer Arbeit, in: SOZIALE ARBEIT 8/1985, S. 386 - 391

Die diakonische Begründung evangelischer Sozialarbeit, in: SOZIALE ARBEIT 6-7/1986, S. 215 - 219

Wertorientierte Sozialarbeit, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 7+8/1986, S. 171 - 174

Zum Verhältnis zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege und Selbsthilfeinitiativen aus der Sicht der Diakonie, in: D.Thränhardt u.a.(Hg.), Wohlfahrtsverbände zwischen Selbsthilfe und Sozialstaat, 1986, S. 203 - 210

Diakonische Sicht des altersverwirrten Menschen, in: Diak.Werk der EKD (Hg.), danken und dienen 1987, Stuttgart, S. 13 - 17 (und in: Diak.Werk der EKD, Hg., Altersverwirrt, Stuttgart 1987, S. 38 - 42)

Alte Menschen - Diakonie in der Gemeinde, in: Arbeitsstelle 1987 der EKHN für den Kirchentag in Frankfurt (Hg.), Menschen & Bilder. Ein Lesebuch für Menschen, Frankfurt/M. 1987, S. 86 -88

Art. Altenhilfe, in: Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 4, Gütersloh 1987, S. 574 - 585

Diakonie - eine missionarische Gelegenheit. Oder: Kann die Diakonie in der Krise der gegenwärtigen Kirche helfen?, in: Weltweite Hilfe 3/1987, S. 24 - 31

Kindesmißhandlung und kirchlich-diakonische Einwirkungsmöglichkeiten, in: Weltweite Hilfe 4/1987, S. 19 - 23

Was die Diakonie begründet, in: Themen der Diakonie 15/1987, S. 57 - 64

Euthanasie: Argumentationsmuster und kirchliche Erfahrungen, in: Mitteilungen des Diak.Werkes in Hessen und Nassau 1/1988, S. 8 - 13 (Anhang)

"Dem verletzten Lebensganzen auf der Spur". Die offene Arbeit der Diakonie, in: Weltweite Hilfe 1/1988, S. 1 - 33

Diakonische Spiritualität, in: Weltweite Hilfe 1/1988, Sonderteil, S. 1 - 16

Künftige Anforderungen an die Diakonie als Verband, in: Informationsdienst der Mitarbeitervertretung des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau, Juni 1988, S. 14 - 23
Art. Alter, in: V.Drehse/H.Häring/K.-J.Kuschel/H.Siemers (Hg.), Wörterbuch des Christentums/WdC, Gütersloh-Zürich 1988, S. 42 - 44
Art. Familie. B. ethisch, in: WdC 1988, S. 338 f.
Art. Krankenhaus, Krankenpflege, in: WdC 1988, S. 682 f.
Art. Schwangerschaftsabbruch, in: WdC 1988, S. 1128 f.
Art. Sozialarbeit, Sozialpädagogik, in: WdC 1988, 1157 f.
Art. Sozialhilfe, in: WdC 1988, S. 1161 f.
Haus- und Familienpflege: Aufgabe der christlichen Gemeinde, in: Diak.Werk der EKD (Hg.), Haus- und Familienpflege, Stuttgart 1989, S. 55 - 58
Gemeindediakonie und Gemeindepädagogik. Gründe für ein planvolles Miteinander, seine Ziele und Strukturen, in: F.Barth (Hg.), Gemeindepädagogik im Widerstreit der Meinungen, Darmstadt 1989, S. 166 - 182
Noch immer irgendwie "falsch verbunden"? Neuere Erscheinungsformen eines volksskirchlichen Diakonie-Dilemmas, in: DIAKONIE 3/1989, S. 172 - 177
Hitlers T4-Aktion und die Innere Mission, in: Pastoraltheologie 9/1990, S. 399 - 417
Flüchtige Menschen - seit Menschengedenken, in Weltweite Hilfe 2/1991, S. 4 - 12
Funktion und Gestalt des Gottesdienstes im Kurgeschehen und Heilungsprozeß, in: FS für Ferdinand Barth zum 60., 1992 (bei Redaktionsschluß noch keine weiteren Angaben)
Vom Nutzen der Träger-Trägheit. Diakonie und Kirchengemeinde als Träger von Kindergärten im Spiegel von 100 Jahren Fachpublizistik, in: E.Haug-Zapp (Hg.), Historisches zu gegenwärtigen Problemen der Sozialpädagogik, 1992, S. 45 - 55

2. Herausgeberschaften, verantwortliche Redaktion und redaktionelle Mitarbeit bei Fachzeitschriften u.ä.

2.1 Mitglied des Redaktionsbeirats
der Zeitschrift DIAKONIE. Theorien - Impulse - Erfahrungen, hrsg. vom Diakonischen Werk der EKD, Stuttgart;
der Zeitschrift SOZIALE ARBEIT - Deutsche Zeitschrift für soziale und sozialverwandte Gebiete,
hrsg. v. Senator für Gesundheit und Soziales und vom Deutschen Zentralinstitut für soziale Fragen,
Berlin;
der Kirchenzeitung der EKHN: +++im Gespräch, Darmstadt (bis 1991)

2.2 Verantwortliche Redaktion

des Hessischen Pfarrerblatts (von 1972 bis 1976),
der Zeitschrift DIAKONIE (von 1976 bis 1980),
der Zeitschrift des Diak. Werks der EKHN: Weltweite Hilfe (1980 bis 1988),
der Zeitschrift THEMEN DER DIAKONIE, hrsg. vom Diak. Werk in Hessen und Nassau in Gemeinschaft mit anderen Werken, Verbänden, Einrichtungen usw. der Kirche

2.3 Monographien und Herausgeberschaften

Sammelband ZEITERSCHEINUNGEN (12 Aufsätze) mit einem Vorwort von O. Böcher, Wiesbaden 1975, 102 S.
Der diakonische Auftrag am alten Menschen aus theologisch-humanwissenschaftlicher

Sicht, Stuttgart 1978, 80 S.

Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, 1. Aufl.1983, 2. Aufl.

1985, Gütersloh, 325 S.

Historische und geistige Grundlagen der Anonymen Alkoholiker, Kassel 1986

Herausgeberschaft

der Taschenbuchreihe GEMEINDEDIAKONIE im Gütersloher Verlagshaus G. Mohn,

der DIAKONIE-BRIEFE FÜR DEN UNTERRICHT Nr. 1 - 7, Stuttgart,

der DIAKONIE-BRIEFE FÜR DIE GEMEINDEARBEIT Nr. 1, 1981,

des Sammelbandes THEOLOGIE - Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie (zus. mit Th. Schober), Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche VI, Stuttgart 1982,

des Diakonie-Lexikons DIE SOZIALE ARBEIT DER KIRCHE (zus. mit P. Helbich und Fr. Thiele), Gütersloh 1982,

des Sammelbandes DIAKONIE UND SOZIALSTAAT (zus. mit M.Schick und Y.Spiegel), Gütersloh 1986,

des Andachtsbandes "Liebe ist das Herz der Welt", Frankfurt/M. 1987,

der Festschrift f.Fr.Weissinger, "...solange es Tag ist" (in Gemeinschaft mit M.Hindrichs und W:W.Krieg), Frankfurt/M. 1987

3 Homiletisches u.ä.

3.1 Predigthilfen und Gottesdienstentwürfe

Predigthilfen im Deutschen Pfarrerblatt für 3.9.1972 / 24.8.1975 / 13.I.1977 / 11.3.1979 / 13.7.1980

Predigten in PASTORALBLÄTTER (hrgg. v. A. Sommerauer) zum 1. Adv. 1977 und 1.Advent 1978

Predigtmeditation und zwei Predigten zum Erntedankfest, in: Arbeitshilfen - Materialien zur Arbeit

in Gemeinde, Schule, Jugend- und Erwachsenenbildung, Nr. 4/1977, hrgg. v. Brot für die Welt, Stuttgart, S. 17 - 29

Ein Kind aufnehmen - Jesus aufnehmen. Vorschlag für einen Gottesdienst zum Thema Adoption, in: danken und dienen - Arbeitshilfen für Verkündigung, Gemeindegottesdienst und Unterricht 1977, S. 45 - 52

Steine - Menschen - Kreuze, in: Der ferne Nächste 1/1977, S. 1

Auf das Altwerden vorbereiten. Vorschlag für einen Gemeindegottesdienst, in: danken und dienen -

Arbeitshilfen für Verkündigung, Gemeindegottesdienst und Unterricht 1978, S. 10 - 17

Informationen und Predigthilfe zum 1. Advent anlässlich der 23. Aktion "Brot für die Welt", hrgg.

v. Diak. Werk in Hessen und Nassau, Ffm. 1981, 16 S.

Biblische Betrachtungen in der ev. Wochenzeitung "Weg und Wahrheit" (z.B.: Büßen, beten - leisetreten?, in Nr. 46/1981, S. 5; Das Volk trösten, daß ihm Flügel wachsen, in Nr. 48/1983, S. 3; Wenn der Helfer kommt, in Nr. 46/1985, S. 3; u.ö.)

Populärtheologische Beiträge (insges. 9 Art.) in der Kirchenzeitung der Ev. Kirche in Hessen und Nassau "+++im Gespräch" von 1981 bis 1991

Zwei Meditationen zum Christfest (Die drei Weisen; Kinderfeindlichkeit), in: Mit der Bibel durch

das Jahr 1982, hrgg. v. H. Claß, E. Lohse u.a., Stuttgart 1981, S. 359 f.

Meditative adventliche Gebrauchstexte zu "Brot für die Welt" in: Weltweite Hilfe 4/1983, S. 49 - 52, und 4/1984, S. 27 - 29

3.2 Mediengestaltung bzw. Mitgestaltung

Texte zur Dia-Reihe "Arrangements - 18 Bilder aus dem Alltag einer Behinderten", Ffm. 1981
Redaktion und Kommentierung der Dia-Reihen "Denkbilder - Bilder zur Behinderung des Menschseins behinderter Menschen", Ffm. 1981, und "Erdbebenhilfe in Italien", Ffm. 1981
Texte u. Textheftgestaltung zur Plakatausstellung "Familienhilfen der Diakonie", Ffm. 1982, 12 S.

Quellennachweis der Buchbeiträge

Geistliche Gemeinschaft in der offenen Sozialarbeit der evangelischen Kirche:
Referat bei der Dekanatsstellenleiter-Tagung des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau 1988

Der geglaubte Mensch in der Beratung:
Beitrag für die Zeitschrift Soziale Arbeit Nr. 2, 1986, 48 ff.

Should the baby Live?:
Referat bei der Tagung über "Früheuthanasie und Menschenwürde" in der Ev. Akademie Bad Herrenalb 1990, abgedruckt in den Herrenalber Protokollen Nr. 75, 1991, 48 ff.

Leitung in der Diakonie - Organisationstheorie und Theologie:
in Kompetenz und Teilhabe 1988 (Karl Biskamp und Gerhard Schmerbach zum 60. Geburtstag), Schwalmstadt-Treysa, 21 ff.

Theologische Reflexionen über Arbeit und Arbeitslosigkeit:
Referat bei der Dekanatsstellenleiter-Tagung 1985 des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau

Funktion und Gestalt des Gottesdienstes im Kurgeschehen und Heilungsprozeß:
Beitrag zur Festschrift zum 60. Geburtstag von Ferdinand Barth 1992

Die geheime Theologie der Ästhetik:
Ausarbeitung, gewidmet Hans Christoph von Hase zum 70. Geburtstag 1977

Die Volkskirche und die Krise unseres Sozialsystems:
Referat zur Einleitung in die Studienwoche der Vikare/-innen des Theol.Seminars Herborn an der Ev.Fachhochschule Darmstadt 1988

Diakonische Sozialarbeit in die Pflicht genommen von Kirche, Sozialstaat und freier Wohlfahrtspflege:
Referat in der Ev. Akademie Bad Herrenalb anlässlich der Arbeitstagung für Sozialarbeiter/-innen in den diak.Werken in Baden und für Mitarbeiter/-innen aus den Kreisstellen der Inneren Mission und des Ev.Hilfswerks der ev.Kirche Berlin-Brandenburg, 1990

Zielorientiertes Handeln in der Sozialarbeit der Kirche:
Beitrag für die Zeitschrift "Sozialpädagogik" Nr. 6/1979, 264 ff.

Offene Sozialarbeit der Diakonie unter den Bedingungen eines Rahmenkonzepts und unter den Aspekten der Kirche Jesu Christi:
Referat bei der Dekanatsstellenleiter-Tagung 1987 des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau

Gespräche, die heilen wollen:
Beitrag für die Zeitschrift "Medizin-Mensch-Gesellschaft" Nr. 12/1987, 103 ff.

Ängste bei Mitarbeitern - Ängste am Arbeitsplatz:

Referat bei der Mitarbeiterversammlung 1988 im Ev. Dekanat Bad Homburg

Zum Hilfebegriff in der sozialen Arbeit:

Referat bei der Arbeitstagung für Mitarbeiter/-innen aus ambulanten Beratungs- und Behandlungsstellen für Suchtkranke 1991 in der Ev. Akademie Hofgeismar

Über die Schwierigkeiten des Gesprächs zwischen Theologen und Beratern:

Zusammenfassender Beitrag aus theol. Sicht in DIAKONIE-Beiheft 2, 1978, 106 ff.

Haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in der evangelischen Altenhilfe - Ergänzung oder Konkurrenz?:

Referat bei der Jahrestagung 1984 des Verbandes für Ev. Altenhilfe in Niedersachsen e.V., Hannover

Die Besonderheiten neutestamentlichen Familienverständnisses:

Theol. Beitrag zum Schwerpunktprogramm "Familie" des Diakonischen Werkes der EKD, dokumentiert in der Zeitschrift "Weltweite Hilfe" Nr. 2/1984, Sonderteil

Kind und Tod:

Beitrag für das Hessische Pfarrerblatt Nr. 4/1975, 106 ff.

Sinn-Bilder vom Altern:

Vortrag zur Jubiläumsveranstaltung 1991 des Paul-Gerhardt-Hauses in Wiesbaden-Kohlheck

Rechtfertigungsbedürfnisse im Alter:

Referat beim Altenheim- und Krankenhauseelsorger-Konvent 1979 in Darmstadt, dokumentiert in der Zeitschrift DIAKONIE Nr. 2/1980, 120 ff.

Hitlers T4-Aktion und die Innere Mission:

Vortrag im Fachbereich Evangelische Theologie an der J.W.Goethe-Universität Frankfurt/M. 1989 (Habilitationsvorlesung), abgedruckt in der Zeitschrift "Pastoraltheologie" 79. Jg., Nr. 9/1990, 399 ff.

An Stelle eines redaktionellen Nachwortes:

Die diakoniewissenschaftlichen Arbeiten Horst Seiberts und ihre Relevanz für den diakonischen Alltag

Wie dem Vorwort dieser Veröffentlichung zu entnehmen ist, zeigen die Arbeiten von Horst Seibert fast durchgängig das Bemühen, „für die kirchliche und säkulare soziale Arbeit Hilfestellungen geben zu wollen“. Das ist aber nicht so zu verstehen, daß dies ohne jede Übertragungsarbeit möglich sei. Vielmehr stellen die Vorarbeiten, die Horst Seibert für praxisorientierte Sachverhalte geleistet hat, Problemaufrisse, Analysen und Materialsammlungen dar, die für den Alltag und dessen spezifische Situationen übertragen und anwendungsbezogen interpretiert werden müssen. Daß und wie das möglich ist, soll im folgenden an einem Beispiel aus der Arbeit des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau aufgezeigt werden.

Zur Ausgangssituation:

Die heutige soziale und diakonische Arbeit ist von einem sich stets erweiternden Spektrum gesellschaftlicher und individueller Herausforderungen bestimmt. Zum traditionellen Bestand der kirchlich-diakonischen Arbeit gehört der stationäre Bereich (Alten- und Behinderteneinrichtungen, Krankenhäuser, Kinder- und Jugendheime, Nichtseßhafteneinrichtungen usw.). Hinzu kamen seit Ende der 60er Jahre eine Vielzahl von ambulanten Diensten. Angefangen mit den Diakonie-/Sozialstationen (die aus der Gemeindepflege der Kirchengemeinden hervorgingen bzw. sie ablösten), bildeten sich verschiedene ambulante Dienste (z.B. Essen auf Rädern, Haushaltshilfen für ältere Menschen) sowie diverse Übergangseinrichtungen, Beratungs- und Kontaktstellen für Behinderte, Nichtsesshafte und Obdachlose, Beratungsstellen für psychisch Kranke, Suchtkranke, Aus- und Übersiedler, Asylbewerber usw. Diese Aufzählung ist weder vollständig noch differenziert. Sie weist aber auf das breite Spektrum hin, das die heutige kirchlich-diakonische Arbeit umfaßt. In Zeiten der wirtschaftlichen Prosperität, ausreichender finanzieller Mittel und ungebremsster Wachstumserwartungen (auch im sozialen Bereich) war es offenkundig nicht opportun zu fragen: „Muß die Diakonie alles tun?“ Diese Frage Horst Seiberts (DIAKONIE 3/1985) markiert einen Wendepunkt in der diakonischen Arbeit. Vor dem Hintergrund knapper werdender Haushaltsmittel der öffentlichen Hände (Kreise, Kommunen, Kostenträger) und deren bis heute andauernden Versuche, Leistungen und Kostenerstattungen zu begrenzen sowie die „Markt-Öffnung“ der sozialen Dienstleistungen für private Anbieter und andere Wohlfahrtsverbände war auch die Diakonie vor grundsätzliche Fragen und Herausforderungen gestellt. Nicht nur materiell-finanzielle (Kostendämpfung) und personelle (Pflegerotstand) Probleme traten in besonderer Schärfe hervor, sondern auch die Grundsatzfrage, ob die Diakonie zum „Erfüllungsgehilfen des staatlichen Sozialwesens“ geworden war und 1. ob dies sachlich richtig und 2. ob damit diakonische Arbeit heute zu legitimieren ist.

Zur konzeptionellen Arbeit im Diakonischen Werk in Hessen und Nassau:

Die vorgenannte Situation, auf die die Praxis der sozialen Arbeit auch im Diakonischen Werk in Hessen und Nassau antworten muß, führte nach ersten Debatten zu der Erkenntnis, daß für eine Analyse und daraus abzuleitende Schlußfolgerungen angemessene „Kriterien“ erarbeitet werden müssen. Angesichts dieses Erfordernisses wirkte es sich nachteilig aus,

daß die vorhandene Rahmenkonzeption in der Vergangenheit nicht fortgeschrieben worden war. Neue Positionsbestimmungen sind also erforderlich. Praktisch vollzieht sich dies auf verschiedenen Ebenen. Exemplarisch will ich dies an einem Projekt aufzeigen, das innerhalb der Abteilung „Jugend- und Sozialhilfe“ unter dem Arbeitstitel „Kriterien für diakonische Arbeitsfelder und Aufgaben“ begonnen wurde. In der Darstellung dieses Projektes werden sowohl die methodischen Einzelschritte als auch die ersten Arbeitsergebnisse dokumentiert. Bei diesem Blick in unsere „Projektwerkstatt“ bitte ich zu bedenken, daß noch nicht jeder Gedanke abschließend formuliert wurde, doch hoffentlich die Konturen und die Tendenz aussagekräftig und verständlich genug sind.

Kriterien für diakonische Arbeitsfelder und Aufgaben

Erster Schritt:

Für das regelmäßige Arbeitsgespräch der Referentinnen und Referenten und des Geschäftsführers der Abteilung hatte ich die Aufgabe, Diskussionspunkte zusammenzutragen. Als äußerst ergiebig erwiesen sich dabei vier Texte Horst Seiberts. Neben dem bereits oben erwähnten Artikel aus der Zeitschrift DIAKONIE wertete ich noch drei Referate aus, von denen eines, „Diakonische Sozialarbeit in die Pflicht genommen von Kirche, Sozialstaat und freier Wohlfahrtspflege“, in die vorliegende Veröffentlichung aufgenommen wurde. Erste Ergebnisse waren:

„Fünfzig unsortierte... Diskussionspunkte zur Bestandsaufnahme, Analyse, Planung und Organisation vorhandener und zukünftiger Aufgaben, Arbeitsfelder usw. der diakonischen Arbeit“.

Zur Verdeutlichung eine kleine Auswahl aus diesem Stichwortkatalog:

- Rücknahme ordnungspolitischer Aufgaben
- Abstandnehmen von der Vorstellung, als könnte und müßte die Diakonie alles tun
- auf die Wahlfreiheit der Hilfebedürftigen achten
- nicht auf Aufgaben beschränken, für die oder weil eine gesellschaftliche Zustimmung vorhanden ist
- sich nicht auf die bloße Erfüllung von Pflichtaufgaben festlegen lassen
- Anerkennen, daß die Diakonie gegenüber dem umfassenden Lebensanspruch der Verkündigung ein spezielles Interesse hat
- Verweigerung weiterer Bürokratisierung sozialer Arbeit
- Hinweisen auf gesellschaftliche, wirtschaftliche usw. Ursachen von Hilfebedürftigkeit
- allen Beteiligten (z.B. Mitarbeiter/innen) die Identifikation mit der Aufgabe ermöglichen
- Integration der Randgruppen fördern, statt sie in ihrer Ausgrenzung bloß zu begleiten
- zur Veränderung der sozialen Wahrnehmung der Gesellschaft (soziale Sensibilisierung) beitragen
- die Kommunikation zwischen verschiedenen (Interessen-)Gruppen über soziale Fragen anregen und fordern (soziale Kommunikation)
- den Dialog mit den Gesellschaftswissenschaften und der sozialen Praxis suchen, intensivieren, organisieren usw.
- theologische Reflexionen nicht als schmückendes oder hinderliches Beiwerk diakonischer Arbeit sehen, auch nicht nur in motivationaler Funktion, sondern als Grundlegung

Zweiter Schritt:

In weiteren Arbeitsgesprächen wurden gemeinsam diese Punkte grob sortiert und in Untergruppen zusammengefasst. Weiterhin wurde eine Zuordnung zu den Bereichen:

Politik, Gesellschaftliche Dimension, Organisatorische und wirtschaftliche Aspekte, Diakonisches Selbstverständnis, Theologische Dimension und Schwerpunkte der Arbeit

vorgenommen. Anschließend begannen die inhaltliche Strukturierung der entsprechenden Stichwörter und die Diskussion über die damit verbundenen Inhalte, danach wurde darüber beraten, welche der Stichwörter in welcher Reihenfolge und in welchen Bereich aufgenommen werden sollten.

Dritter Schritt:

Mit diesem Material werden **z.Z.** Texte entworfen, die die „Kriterien für diakonische Arbeitsfelder und Aufgaben“ kurz darstellen und erläutern. Als Beispiel dafür einige Textpassagen aus meinem Entwurf zum Bereich

„Diakonisches Selbstverständnis“:

1. Anwaltschaft:

Diakonie muß als Anwalt der Geringsten zur Parteinahme bereit sein und darf die politische Auseinandersetzung darüber nicht scheuen. Dies heißt u.a. auch, daß bewußt gesellschaftliche oder politische Ablehnung in Kauf zu nehmen und einem ggf. vorhandenen Anpassungsdruck zu widerstehen ist.

Zu dieser anwaltschaftlichen Funktion gehört auch, daß die Diakonie ihr Grundverständnis und Handeln öffentlich darlegt und diese Öffentlichkeitsarbeit als Bringeschuld versteht und wahrnimmt.

Indem sich die Diakonie all derer annimmt, die ihrer bedürfen, gibt sie zugleich zu erkennen, daß sie sich nicht mit sozialer Ungleichheit, Benachteiligung, Ausgrenzung und Diffamierung bedürftiger Menschen abfindet.

Dem vorrangig in Gesellschaft und Politik zu leistenden anwaltschaftlichen Dienst muß innerhalb der Diakonie der eigene Umgang mit den Adressaten diakonischen Handelns entsprechen. Konkret heißt dies, daß ggf. vorhandene eigene Ängste vor der Klientel zu überwinden sind, bewußt die Gemeinschaft mit den „Geringsten“ gesucht und gehalten wird.

2. Wertorientierungen:

Bezogen auf den Alltag diakonischen Handelns, heißt dies u.a.,

- daß christliche Wertorientierungen nicht durch allgemein-professionelle Standards ersetzt werden dürfen und Glaubhaftigkeit und Wahrhaftigkeit Vorrang haben vor einer Anbiederung an den „Zeitgeist“;
- daß eine permanente Rückbesinnung und Rückbindung an den Ursprung diakonischen Handelns (Evangelium) sicherzustellen ist und man sich dabei nicht mit „Präambeltexten“ begnügen darf, sondern dies auch im Umsetzungsprozeß „benennen“ und praktisch deutlich werden lassen muß;
- daß theologische Reflexionen nicht als schmückendes oder gar hinderliches Beiwerk diakonischer Arbeit gesehen werden, sondern als grundlegende Hinweise zu verstehen und zu berücksichtigen sind;

- daß eine Überprüfung der eigenen Arbeitslogik kontinuierlich vorgenommen wird. Überprüft werden muß z.B., ob Recht und Verwaltung mit christlichen Grundwerten übereinstimmen, ob die Hierarchie anstelle einer Dienstgemeinschaft tritt, ob Führungskonzepte auf Anweisungspraxis oder (Mit-)Verantwortung bauen;
- daß man das Paradoxon aufgreift, das darin liegt, daß die soziale und diakonische Arbeit von der Not anderer Menschen „lebt“, und nicht verschweigt, daß mit sozialer Arbeit „Geld“ umgesetzt und verdient wird. Darüber ist nach innen und außen Rechenschaft zu geben und in bewußter Bescheidenheit darauf zu verzichten, sich prunkvoll auszustatten oder Vermögen anzuhäufen;
- daß offen Zielkonflikte beschrieben und analysiert werden und konstruktiv nach Lösungen gesucht wird. Dabei sollte „Unlösbares“ nicht verschleiert, sondern offengelegt werden und Widersprüche eingeräumt werden.

3. Folgerungen:

3.1. Folgerungen für das verbandliche Handeln:

Aus den vorstehend skizzierten Orientierungen ergibt sich im Gegenüber zu Staat und Gesellschaft, daß sich die Diakonie

- nicht auf die bloße Erfüllung von gesetzlichen Aufgaben (Daseinsvorsorge) festlegen lassen kann.
- aus Respekt vor der Wahlfreiheit der Hilfesuchenden keine Kartellbildung der Träger der Wohlfahrtspflege unterstützen oder dulden darf,
- nicht Kosten- und Leistungsträgern unterzuordnen hat und
- nicht als Hebel zur Umsetzung staatlicher Sparpolitik mißbrauchen lassen darf.

3.2. Folgerungen für die Bestimmung der eigenen Arbeit:

Das Ernstnehmen der obengenannten Wertorientierungen bedingt eine kritische Sichtung der eigenen Arbeitsfelder und -schwerpunkte. Dabei ist zu beachten,

- daß das, was immer schon gemacht wurde, nicht deshalb immer weiter gemacht werden muß und Veränderungen bzw. ein Neubeginn zu bejahende Entwicklungen sein können. Schwerpunkte bestimmen die Bedürftigen und nicht ein bestimmtes Sozialrecht oder administrative Entscheidungen;
- daß auch bei bestehenden Arbeitsfeldern/-schwerpunkten die Innovationsfähigkeit erhalten, ausgebaut bzw. wiedergewonnen wird. Mit dieser Fähigkeit soll im Interesse der Hilfebedürftigen eine Anpassung an deren Bedürfnisse bzw. deren Situation möglich und schnell zu realisieren sein:
- daß man nicht in Vertrautheit verharrt, bereit ist, überholte Aufgaben loszulassen und Wert darauf legt, in guter Tradition seinen Pioniergeist (wieder-)zu entwickeln. Dazu gehört eine Sensibilisierung für neue Herausforderungen und Notlagen, die auch dann anzugehen sind, wenn sie politisch/gesellschaftlich ignoriert oder gar geleugnet werden.

4. Verpflichtung:

Aus all dem resultiert für ein diakonisches Selbstverständnis die Bereitschaft,

- eigene Ziele zu formulieren und sich selbst für die Aufgaben zu legitimieren bzw. das eigene Engagement zu begründen,
- im Vollzug sinnstiftend zu wirken und das eigene Motiv öffentlich zu vertreten und
- dafür zu sorgen, daß eine ausreichende eigene fachliche Kompetenz vorhanden ist bzw. geschaffen wird.

Dies bedeutet weiterhin, daß die eigene Organisation als Hilfsmittel und nicht als Selbstzweck verstanden wird sowie Leitung und organisatorische Macht nicht als Privileg ge(miß-)braucht werden. Die Leitung muß ihre Aufgaben mit besonderer Verantwortung wahrnehmen und darf nicht ihre Position für selbstsüchtige Vorteile ausnutzen. Sie hat darauf zu achten und entsprechend vorbildlich zu handeln, daß institutionelle und persönliche Bescheidenheit geübt wird.

Weil nach diakonischem Selbstverständnis ihre Aufgabe nur ein Teil christlichen Lebens ist, muß sie die Rückbindung an die Basis (Gemeinde) suchen. Der Gemeindebezug darf aber nicht Alibi sein, die Gemeinde nicht als Rekrutierungsmasse für eigene finanzielle oder personelle Ansprüche dienen. Gemeindebezug dient vorrangig der gegenseitigen Vergewisserung bei der Wahrnehmung der unterschiedlichen Aufgaben und Ämter. Auf diesem Wege kann am ehesten eine permanente Rückbesinnung und Rückbindung an den sozialen Ursprung diakonischen Handelns (das Evangelium) sichergestellt werden.

Vierter Schritt:

Mit den im dritten Schritt gewonnenen vorläufigen Ausarbeitungen (zwei liegen bereits vor) und ihrer späteren Zusammenfassung in einem Diskussionspapier, sollen dann - über die Abteilung „Jugend- und Sozialhilfe“ hinaus - alle Bereiche des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau befaßt werden. Die daraus resultierenden Ergebnisse könnten zu einem „Grundsatzpapier“ führen, das Leitlinien für die zukünftige Arbeit auf allen Ebenen diakonischen Handelns bereitstellt. Dabei wäre darauf zu achten, daß ein solches Grundsatzpapier in regelmäßigen Abständen überprüft und aktualisiert wird.

Ein Ausblick:

Mit dem skizzierten Arbeitsprogramm sind wir beim dritten Schritt angelangt. Wie das Endergebnis aussehen wird, ob der vierte Schritt gelingt, ob weitere Schritte notwendig werden, ob sozialpolitische oder kirchenpolitische Entwicklungen zu ganz anderen Problemstellungen und zu neuen Fragen Anlaß geben, kann heute nicht beantwortet werden.

Wichtig für alle Beteiligten war bisher aber, daß jeder Schritt in diesem Dialog zwischen Theorie und Praxis ein kontinuierlicher Gewinn an Verständigung und Konkretion war. Neben den teilweise kontroversen Diskussionen über die aus Horst Seiberts Arbeiten herausgefilterten Stichworte und deren Bedeutung und Berechtigung im einzelnen kam ein wichtiger Kommunikationsprozeß zustande. So wurde über die Grundlagen des eigenen

Arbeitsbereiches, über seine Beziehung zu den anderen Bereichen sowie über deckungsgleiche bzw. abweichende Probleme und Bedingungen intensiv nachgedacht und gesprochen. Dies wurde von allen als hilfreich und gewinnbringend erfahren. Auf diesem Weg fließen somit schon heute Teilergebnisse in die Praxis ein und können dort überprüft werden. Die Rückmeldungen sind dann Bestätigung oder Korrektur für die weitere konzeptionelle Arbeit. Und nicht zuletzt nimmt damit diese Form der theoretischen und konzeptionellen Arbeit praktische Gestalt an, trägt zur Zielfindung bei, bietet Orientierung an und hilft somit zur planvollen Gestaltung der eigenen Arbeit.

An diesem Beispiel zum Theorie-Praxis-Bezug wird hoffentlich deutlich, welche Möglichkeiten sich bei einer intensiveren Nutzung des Dialoges zwischen Diakoniewissenschaften und Praxis für die Diakonie eröffnen. Dies braucht aber keine geistige „Einbahnstraße“ zu sein. Auch für die Diakoniewissenschaft ist ein solcher Dialog nützlich. Indem sie z.B. über entsprechende Projekte der Praktiker informiert wird und ihr deren Ergebnisse bekannt werden, könnte die Diakoniewissenschaft weitere Vor- bzw. Zuarbeiten leisten und auf Defizite u.a.m. aufmerksam machen. Angesichts der Herausforderungen, vor denen die Diakonie und Kirche schon heute stehen, sollte dies kein frommer Wunsch, sondern ein Gebot der Stunde sein.

Wenn dies in naher Zukunft gelingen würde, dann wäre es sicherlich das größte Geburtstagsgeschenk, das man dem Diakoniewissenschaftler Horst Seibert machen könnte.

Gerhard A. Hoffmann