

## **Seminar: Diakonische Spiritualität**

Kompletter reader

Inhalt:

102 Gedanken über Psalm 102

("Ein Gebet für den Elenden, wenn er verzagt ist und seine Klage vor dem Herrn ausschüttet")

Gedanken zur biblisch begründeten Spiritualität

Bedingungen protestantischer Spiritualität

Die protestantische Person

Protestantismus als Element der Wirklichkeitsgestaltung

Protestantismus als Institution

Diakonische Spiritualität und Erneuerung der Gemeinde

### **102 Gedanken über Psalm 102**

Gebet um Wiederherstellung Zions (der sog. fünfte Bußpsalm, Ps 102)

1. Ein Gebet für den Elenden, wenn er verzagt ist und seine Klage vor dem Herrn ausschüttet.
2. Herr, höre mein Gebet, mein Schreien komme zu dir !
3. Verberg dein Antlitz nicht vor mir in Angst und Not, neige dein Ohr mir zu;  
wenn ich rufe, erhöere mich bald!
4. Denn vergangen wie Rauch sind meine Tage, und meine Gebeine brennen wie Feuer.
5. Mein Herz ist versengt und verdorrt wie Gras, daß ich gar vergesse, mein Brot zu essen.
6. Meine Knochen kleben an meiner Haut vor Heulen und Seufzen.
7. Ich bin wie der Pelikan in der Steppe, wie das Käuzchen in den Trümmern.
8. Ich wache und klage wie ein einsamer Vogel auf dem Dach.
9. Täglich schmähen mich meine Feinde, und die mich verspotten, schwören bei meinem Namen.
10. Denn ich esse Asche wie Brot und mische meinen Trank mit Tränen
11. vor deinem Drohen und Zorn, der mich packte, hochhob und zu Boden geworfen hat.
12. Meine Tage sind dahin wie ein Schatten, und, ach, ich verdorre wie Gras.
13. Du aber, Herr, thronst auf ewig und dein Name bleibt von Geschlecht zu Geschlecht.
14. Du erhebst dich, erbarmst dich über Zion; denn es ist Zeit, ihm gnädig zu sein,  
und die Stunde ist gekommen
15. - denn deine Knechte haben Gefallen an seinen Steinen, und es jammert sie, daß er in Schutt liegt -,
16. daß die Heiden den Namen des Herrn fürchten und alle Könige der Erde deine Hoheit.
17. Ja, der Herr baut Zion wieder, hat sich offenbart in Herrlichkeit,
18. sich dem Gebet des Verlassenen zugewendet und sein Flehen nicht mißachtet.
19. Dies schreibe man auf für die Nachkommen; und das Volk, das er schafft, wird den Herrn loben.
20. Denn er schaute von seiner heiligen Höhe herab, der Herr blickte vom Himmel auf die Erde,
21. damit er das Seufzen der Gefangenen hört, die Todverfallenen befreit,
22. damit sie in Zion verkünden den Namen des Herrn und sein Lob in Jerusalem,
23. wenn die Völker zusammenkommen und die Königreiche, dem Herrn zu dienen.
24. Er brach auf dem Weg meine Kraft, er verkürzte mein Leben.
25. Ich flehe: Mein Gott, nimm mich nicht weg in der Mitte meines Lebens -  
du bist ja Gott von Geschlecht zu Geschlecht!
26. Du hast vorzeiten die Erde gegründet, und die Himmel sind deiner Hände Werk.
27. Sie werden vergehen, du aber bleibst; sie werden alle veralten wie ein Gewand;  
wie ein Kleid tauschst du sie, - so wechseln sie.
28. Du aber bist Er, und deine Jahre nehmen kein Ende.
29. Die Kinder deiner Knechte bleiben wohnen, und ihr Same wird vor dir gedeihen.

## 102 Gedanken über den 102. Psalm

1. Auf die Frage, womit der Mensch vergleichbar sei, heißt es zu Beginn des Psalters: Nur mit Elohim (Ps 8). 94 Psalmen danach sind es verdorrtes Gras und einsame Vögel, womit sich der Mensch vergleicht.
2. Der 102. Psalm handelt vom abgebauten und noch abbauenden Menschen und vom aufbauenden Gott.
3. Es geht um die Vergänglichkeit des Menschen und die Ewigkeit Gottes und um ein Kontinuum: bleibt überhaupt etwas, oder ist alles Irdische wie ein Gewandwechsel Gottes?
4. Der Psalm ist vor-gebetet: "Für den Elenden, wenn er verzagt ist". Die Überschrift läßt erkennen, was der Psalm sein will: so etwas wie ein Programm, in dem Erfahrungen von Leid und von Gottes Erscheinung gespeichert sind, ein Programm, das ein Leidender abrufen kann.
5. Der 19. Vers läßt erkennen, was der Psalm wohl ist: die Verschriftlichung der kultischen Theophanieerfahrung eines offensichtlich Schwergedrückten. Es gab Tempelschreiber, die derlei festhielten, dabei persönliche religiöse Erfahrung in liturgische Form gossen.
6. Der Psalm ist also ein Angebot, Subjektives und Objektives zu verknüpfen, die Eigenheit eines Leidens mit seiner Allgemeinheit. Nachbeten ist ausgeliehene, ausgezogene Authentizität.
7. Darin liegt das Hilfreiche der Klage. Der Betende kann "Ich" sagen - und ist nicht allein mit sich.
8. Authentizität verbindet sich in der Psalmendichtung mit Kunst(fertigkeit): so soll die Frage un-entscheidbar werden, wer spricht, wer sprechen soll.
9. Wer hat da vor-gebetet, vor-geklagt, vor-gesprochen? Ein einzelner ? Irgend ein einzelner? Ein Bestimmter? Das Volk?
10. Die jüdische Tradition hat David dieses Lied nachgesagt; der 102. Psalm steht mitten zwischen zwei Psalmen, die ausdrücklich als Davidslieder charakterisiert sind. Somit wäre es ein prophetisches Lied über Davids Geschlecht, Vorwegnahme.
11. Vielleicht handelt es aber auch von Israels Gegenwart; manches paßt in exilisches kollektives Lebensgefühl: der Klagende ist nicht einfach gestraucht oder umgestoßen worden; er wurde erst hochgehoben und dann fallengelassen, ist daher umso tiefer gestürzt.
12. Vielleicht datiert das Lied aus spätnachexilischer Gegenwart; einzelne Sprachformen des Glaubens legen diese Zuordnung nahe. Dann wäre der Psalm zukunftsweisende Erinnerung.
13. Je nach dem, wer klagt bzw. klagen soll, ist der Psalm erinnerte Zukunft, visionäre Vergangenheit, visionäre Zukunft oder erinnerte Vergangenheit. Oder einfach nur elende Gegenwart.
14. Die Zeitlosigkeit und deren Bedeutung für uns liegt in der Unentscheidbarkeit.
15. Die Erscheinung Gottes vor der Gemeinde: damit drängt sich ein Kontinuum zwischen erinnert-geschauter Geschichte und real-fiktiver Gegenwart, das die zeitlichen Dimensionen synthetisiert.
16. Ewigkeit Gottes, olam, gottesdienstlich erfahrbar und verbürgt, streckt sich aus in alle Zukunft und reicht zurück zu den Anfängen.
17. Der Gott, der dem Geplagten erscheint, ist der Himmel- und Erdbegründende und der, der bleibt.
18. Auf Hoffnung für die jeweils Künftigen läuft alles hinaus; sie sind es, die etwas vom Leiden und von dem Leidenden haben, dessen Klage Gott hört.
19. Der hier Klagende ist nicht weit entfernt vom Schmerzensmann aus Ps 22 oder vom gleichermaßen unästhetischen Gottesknecht aus Jes 52 und 53 - und teilt deren Unidentifizierbarkeit und Auslegbarkeit.

20. Die Zustandsbilder der menschlichen Befindlichkeit sind vier Dimensionen entnommen: sie kommen aus dem Bereich der Zerfalls- und Verschleißformen, dem der Verlassenheit und Einsamkeit, dem der Zerstörung, dem der Austauschbarkeit. Ein Kompendium der Negativität.
21. Die Klage ist etwas, das auch außermenschlicher Kreatur eigen ist, die ohne Worte klagt, aber nicht ohne Klang, auch nicht ohne erkennbare Pose.
22. Der klagende Mensch vergleicht sich vielleicht nicht nur, sondern sieht sich eingefügt in das ganze Elend vergänglicher Kreatur, die ihre Verlassenheit und Verlorenheit nicht versteht, aber erleidet.
23. Die Frage erwächst, ob der Klagenatur eine Klagekultur zur Seite tritt, eine besondere menschliche Errungenschaft.
24. Vielleicht gehört zu den Besonderheiten des Psalms: wie sich "Natur" und "Kultur" durchdringen.
25. Natur kann nur bestehen, Kultur will verstehen.
26. Auch Haß und Triebkontrolle durchdringen sich. Nicht der Leidensverursacher wird gebrandmarkt, sondern "Feinde", die den Leidenden brüskieren.
27. Auch Klage und Lob durchdringen sind; in vielen Psalmen ist der Umschwung üblich, der Wandel, die Metamorphose von der Klage zum Jubel. Der 102. Psalm: eher durchwachsen.
28. Der Vergleichsvogel Vers 7 birgt eine Übersetzungsproblematik: Eule? Rohrdommel? Pelikan? Der Pelikan dominiert in den ganz alten und dann wieder in den neueren Übertragungen. Er macht christliches Allegorisieren möglich. Euseb erzählt die Pelikanfabel: Hat eine Schlange ein Pelikan-junges gebissen und getötet, steigt der schwere Vogel auf und flattert solange mit den Flügeln, bis Blut an seinen Seiten hervortritt. Tröpfelt etwas davon auf das getötete Junge, wird es wieder lebendig.
29. Der Psalm, in der Tradition als 5. Bußpsalm geführt, ist zu Beginn ein Gebet im Unglück, das den sog. Vertrauensliedern nahesteht: Trost kommt allenfalls vom Nachdenken darüber, wie Gott sich treu bleibt.
30. Der Psalm: eine Klage, die nicht wie eine Anklage klingen soll.
31. Eher klingt die Klage wie Lob.
32. Tatsächlich ist die Anklage versteckt in negativen Bitten: die Bitte "Verbirg dein Antlitz nicht vor mir!" (3) beklagt sehr wohl Gottes Verborgenheit.
33. Nur Mensch und Gott, nichts dazwischen, keine Dämonen, keine Geister, die das Böse und das Leiden verursacht haben könnten.
34. Der Klagende nennt keine Gründe für sein Leiden; nannte er sie, käme es wohl zur Konfrontation mit Gott.
35. Der Psalm ist vermiedene Theodizee, vermiedene Konfrontation mit Gott. Eine Infragestellung der Gerechtigkeit Gottes findet nicht statt.
36. Der Klagende ist Hiobs Genosse und Widerpart.
37. Der Psalm bietet keine "Lösung" an. Weder ist der Zustand des Klagenden als "Opfer" verstanden, um Gott umzustimmen, noch wird er aufgrund irgendeiner Leistung des Menschen oder einer Einsicht Gottes "erlöst".
38. Auch das Tauschgeschäft - Lobgelübde gegen etwas Milderung o.ä. - findet nicht statt.
39. Der Klagende sagt nicht, ob das, was er als Zorn Gottes über sich deutet, seines Erachtens verdient oder unverdient ist, schuldhaft oder nicht, ob es einen Zweck erfüllt oder desgleichen.
40. Wenn der Psalm in der Tradition als Bußpsalm geführt wird, dann allerdings wird dem Leiden ein

Sinn beigegeben: dann trägt der Klagende büßend eine Schuld ab - von der der Psalm nicht spricht.

41. Den Bußcharakter erhält der Psalm durch Auslegung.

42. Die Ausleger des Psalms versuchen in der Regel etwas zu erklären, das der Klagende unerklärt läßt.

43. Die Nichterklärung des angenommenen Gotteszorns und die Nichtlösung des Leidens sind schwer zu ertragen; durch Tradition und Auslegung wurde Erleichterung geschaffen. Uns.

44. Der Klagende ist tatsächlich wie der einsame Vogel auf dem Dach: keiner hört ihn, und er klagt doch. Und auch deswegen.

45. Auch die Feinde des Klagenden sind Leidens-Ausleger. Sie tun dasselbe wie wir, nur anders.

46. Durch die spottenden Feinde wird das Leiden objektiv, sie befreien es von seiner möglichen Selbstbezüglichkeit.

47. In gewisser Weise bestätigen die Feinde den Leidenden als solchen.

48. Die Feinde sind Normalität, sehen wie die meisten zu allen Zeiten im Kaputtgemachten nicht den Beweis, sondern den Gegenbeweis eines Existenzentwurfs, eines Glaubens.

49. Auch die Feinde sind unklar.

50. Ein grundlos und nicht aufbegehrender Leidender gefährdet die Ordnungen: seien es die von andersgläubigen Völkern oder von andersgesinnten Volksgenossen.

51. Ob die Feinde Gott, wie sie ihn verstehen, in Frage stellen, wird nicht behandelt. Es soll im Psalm eher um Anthropoziee gehen als um Theoziee: der Leidende muß sich öffentlich dafür rechtfertigen, daß er von Gott spricht. Der Rechtfertigungsdruck ist von Gott auf den Gottgläubigen verschoben.

52. Indem Gott sich erhebt und erscheint, wird klar, daß die Zweifel und Angriffe ihm gelten müßten. Gleichzeitig wird seine Unangreifbarkeit manifest.

53. Der Klagende und seine Feinde machen vielleicht erst zusammengesehen die religiöse Befindlichkeit aus, aufgrund deren die Psalmdichtung verstehbar wird (ältere Auslegung hört Zweifel heraus, vgl. W. Staerk, 1920: "Das Gebet atmet durchaus die zwischen Zweifel und gläubiger Hoffnung schwankende Stimmung der Frommen im ausgehenden 6. Jahrhundert, und auf diese allein paßt doch wohl auch die Bitte um Wiederherstellung Zions").

54. Der Klagende leidet nicht nur, er ist dem Tode nah, ist an der Grenze.

55. Daß die Zeit reif ist für Gottes aufbauend-herrscherliches Handeln, macht der Leidende zum einen an sich selbst fest, durch die anschaulichen Hinweise auf seinen nahezu finalen Zustand; zum andern am Jammer der Frommen über Zions Zustand.

56. Die "Stunde, die da ist": vielleicht auch einfach ein Hinweis auf die gottesdienstliche, festliche Stunde, in der Gott in seiner Herrlichkeit "erscheint".

57. Wie auch das "neugeschaffene Volk" die zum Bundeserneuerungsfest versammelte Gemeinde meinen mag.

58. Auch hier jene kunstvolle Unentscheidbarkeit! Erwachsen aus synthetisiertem Wirklichkeitsverständnis: synthetisiert aus Lebens-, Leidens- und Gottesdiensterfahrung.

59. Gott kommt hier jedenfalls als Gott vor, der nicht nur eingreift, einfach um seine Herrschaft zu demonstrieren, sondern der Liebe zu Zion nicht unbeantwortet läßt und auf das Gebet der Verlassenen hört.

60. Die Gottesschau stellt sich an der Grenze ein, am Rande, ist Grenzerfahrung.

61. Stellt sich die Frage, ob hier etwas Paradigmatisch-Didaktisches gemeint ist, in der Art: Gott erhebt

sich und läßt sich schauen, wenn du am Rande bist, auf dem Boden, Asche für Brot ißt, ein Nichts geworden bist.

62. Sätze Luthers fallen mir ein: "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 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."

63. Der Psalm als Beschreibung einer Grenzerfahrung kann eine Hilfe sein: wenn einem Übles widerfährt, für das kein Sinnmuster da ist, Übles, über das man nur verstummen oder klagen kann.

64. Die Theophanie ist ein zu souveränes Ereignis, als daß der Psalm verstanden werden könnte als Anleitung zur Herstellung von Gottesnähe. Das wäre die Perversion der Büsserbewegungen, die einen Elendszustand absichtlich produzierten, um durch ihr Elend Einfluß auf Gott und die Menschen zu gewinnen.

65. Wäre das gemeint, wäre die Klage nur ein Spiel, Theatralik.

66. Büßen h a t freilich etwas von einer Zeichenhandlung. Zeigehandlungen sind wichtig als symbolische und prophetische.

67. Der Psalm ist ein "Du aber"-Gebet - wie in alter Heilsorakeltradition. Nur ohne Heilsorakel. Eher ist er eine nichtdirekt gestellte Frage ohne direkt erhaltene Antwort.

68. "Du aber" bedeutet immer eine Zäsur, einen Sprung.

69. "Du aber" kann das Niederreden eines Zweifels sein.

70. "Du aber" transzendiert die Situation des Klagenden.

71. "Du aber" läßt die Diskrepanz zwischen Gott und Klagendem hervortreten, zwischen des Menschen Vergänglichkeit und Gottes Ewigkeit, rechtfertigt so aber auch die Unterwerfung des Menschen.

72. "Du aber" steht für die Unvergessenheit Gottes in einer Lebenswirklichkeit, die leicht zu anderen Deutungsmustern Zuflucht suchen könnte.

73. "Du aber" überwindet sprachlich die Verborgenheit Gottes.

74. "Du aber" ist aber bei alldem zentral die Brücke zwischen Vertraulichkeit und unendlichem Abstand, zwischen Anrede und Admiration, Vers 28: "Du aber bist Er!"

75. Gott ist der, von dem das Zerstören und Zerfallenlassen kommt, der aber - das zeigt Zion - auch aufbauen kann.

76. Ausleger sehen häufig den ganzen Psalm als "gesprungen" an, konstatieren einen Bruch zwischen einem persönlichen Klagelied und einem kollektiven liturgischen Lied; ein Gebilde, das zusammengeklebt wurde zum 102. Psalm.

77. Der Sprung müßte dann immerhin glatte Nahtstellen haben.

78. Das "Glatte" liegt in der Unvermitteltheit. Etwa V. 13 und V. 26 bringen Unvermitteltes.

79. Die Bruch- und "Klebe"-Stellen verlaufen aber auch komplizierter. Der Du-Er-Sprung etwa geht mitten durch den liturgischen Teil.

80. Der Betende, selber Ruine, Staub und Rauch, bekennt sich zur Liebe zu Zions Staub und Steinen. In der Hoffnung auf Zions Wiederherstellung mag er Hoffnung auch für sich haben.

81. Zion soll der Ort zum umfassenden Lobe des Gottesnamens werden. Sinai-Offenbarung neu verortet und verewigt! Die Israel anvertraute Selbstkundgabe Gottes als immerwährendes Fest.

82. Vor dieser Vision des Gotteslobes verstummt die Klage.

83. Angesichts der Ewigkeit Gottes und der Zukunft Zions erhält die Bitte um Lebensverlängerung ihren angemessenen Ort: es würde Gott nichts wegnehmen, würde der Klagende noch einige Jahre hinzubekommen.

84. Die Schau des eschatologischen Lobes des Gottesnamens in Zion mündet in die Überzeugung von zwei Entsprechungen ein:

85. Indem sich Kinder und Kindeskinde der Gottesknechte bleibend Gottes würdig erweisen werden, entsprechen sie dem Bleiben Gottes.

86. Der Betende trägt seine gebeinbeklebte Haut auch noch am Ende des Liedes - bekennt dabei die Vergänglichkeit der Völker und Königreiche, seiner Feinde ebenso, nimmt deren Zerfall vorweg: die Herrschaften werden zerfallen wie er. Er, über den sie spotten, den sie zum Fluchen gebrauchen, ist eigentlich ihr Gleichnis.

87. Das macht für mich den "Sinn" des Leidenden in dem sich kultisch ständig erneuernden eschatologischen Geschehen aus: er trägt das Zerfallsgewand, das "sie alle" tragen, ohne es zu wissen. Er trägt der Welt Elend.

88. Eine "erlösende" Funktion ist ihm nicht beigegeben, allenfalls eine heuristisch-didaktische.

89. Der Psalm ist in der Tat "monströs" (H.-J.Kraus), enthält Stil- und Inhaltselemente mehrerer alttestamentlicher Gattungen.

90. Nicht minder monströs: die Auslegungsvariationen, die z.B. häufig christliche bzw. kirchliche Überformungen sind (etwa nach Calvin ist im 102. Psalm von der Kirche die Rede: "Je trauriger die Verwüstung der Kirche ist, desto weniger dürfen wir uns der Liebe zu ihr entfremden; im Gegenteil muß das Erbarmen damit uns Klagen und Seufzer erpressen").

91. Wenn der Psalm im Kontext der Buße-Vorstellung gedeutet wird, dann meist so, daß die illusionslose, abgeklärte Demut des Klagenden hervorgehoben wird, "die demütige Beugung unter Gottes Gericht, die dem Beter Kraft und seinem Psalm das Grundgepräge der Bußhaltung gibt" (A. Weiser).

92. Wenn ich Metanoia konstatieren wollte, dann müßte ich sagen: sie geschieht in Sprüngen. Die Veränderung des Sinnes kommt nicht als logischer Denkprozeß einher, sondern sie springt über, wie gesagt: unvermittelt. Sie ähnelt eher einem Virus als einem Lernvorgang.

93. Der Psalm 102 enthält auch nicht "Beichte", wie sie in unserer theologischen Tradition mit "Buße" verknüpft ist. Der Entsprechungsgedanke kommt vor, aber nicht so, daß einem bestimmten Tun ein bestimmtes Ergehen entspräche. Der Psalm ist Anleitung zur Klage, die einer anderen Logik folgt.

94. Das heißt m.E.: ich muß weder für alles eine Ursache suchen oder einen Schuldigen, noch soll ich aufs Klagen verzichten müssen (also nicht: Lerne leiden ohne zu klagen); weder banale Lösungen (der Geist des Menschen verhält sich gern konstruierend, konzipierend, dringt gern in die Wirklichkeit vermittle Konzeptionen ein) noch das einfache Hinnehmen von Leid oder die Gewöhnung an Elend sind geboten.

95. Theologisch gesehen, unterscheidet sich der Psalmist sowohl von Hiob (der, sich für unschuldig haltend, Gott anklagt) als auch von Hiobs Freunden (die, um Gottes Ehre zu retten - Gott ist gerecht ! -, die Wirklichkeit Hiobs verleugnen), liegt eher auf der Ebene z.B. von Joh 9 (Jesus nimmt Anstoß an der Rückwärtsgewandtheit der Schuld-Frage, geht auf die Fragerichtung nicht ein: "Weder dieser hat gesündigt, noch seine Eltern...").

96. Wir Abendländischen sind es gewohnt, in Kategorien wie Ursache/Wirkung zu denken, in Zeitkategorien Vergangenheit/Gegenwart/Zukunft, in Logik, die eines aus dem andern ableitet (Axiomatik), in Kategorien Aktiv/Passiv, in Menschenbildkategorien Geist/Seele/Körper usw. Das meiste davon haben wir von den alten Griechen gelernt. Im hebräischen Denken bedingen sich Handlungen gegenseitig, Begriffe sind häufig aktiv und passiv zugleich (z.B. auch das Bleiben im Ps 102) bzw. akzentuieren den von uns gesuchten Unterschied nicht; das Hebräische kennt eine Körpersprache der

Seele und die ständige Präsenz des Seelischen im Fleische, es kennt eine Gegenwart der Vergangenheit und der Zukunft, eine Zukunft der Vergangenheit usw. Kurz: wir tun uns schwer mit dem synthetischen Wirklichkeitsverständnis des 102. Psalms, den Unentscheidbarkeiten, wie ich es nannte. Synthetisiert z.B.: Individuelles und Kollektives; menschliche Lage, gottesdienstliche Situation, Gottes Erhebung (durchaus im doppelten Wortsinn) und offene Zukunft.

97. So schwer wir uns mit dem 102. Psalm tun mögen: der Diskurs mit den aktuellen Wissenschafts- und Erkenntnistheorien ließe sich m.E. von ihm her führen. Nicht nur Zeitrelativität und -kontraktion werden seriös gehandelt, sondern auch die Grenzen unserer axiomatischen Ableitungslogik (einerseits schafft sich diese Logik gern eine Wunschwirklichkeit; andererseits nimmt der wahrgenommene Gegenstand Einfluß auf das Wie seines Wahrgenommenwerdens, schafft sich in gewisser Weise seine Wahrnehmung selbst mit), der Ursache-Wirkungs- und Aktiv-Passiv-Logik (z.B. im Autopoiese-Konzept von Maturana/Varela). Das moderne Paradigma, wonach alles mit allem zusammenhängt, bietet Anknüpfungsmöglichkeiten an synthetisches Wirklichkeitsverständnis des Alten Testaments.

98. Auch der Diskurs zwischen Ps 102 und aktueller Kirchen- bzw. Religionsbefindlichkeit ist m.E. sinnvoll. Es gibt eine Tendenz zur Privatisierung von Religion, von Sinn überhaupt; damit hängt eine gesellschaftliche Tendenz zur Trennung von Sinn und Funktion zusammen, zum Auseintreten von persönlich Tragfähigem und sozusagen Gesellschaftsfähigem usw. Es wäre gut, nach Nahtstellen von individueller und kollektiver Religiosität zu suchen, bei der Versprachlichung menschlicher Klage zu helfen, ohne banale Lösungen zu suggerieren, das Umgehenlernen mit den zahllosen, oft als Paradoxien erfahrbaren Unentscheidbarkeiten heutiger Existenz einzuüben, Erfahrungs- und Lernorte für die Erhebung Gottes bereitzustellen usw.

99. Eine mögliche "Verwendungs"-Form des Psalms wäre m.E. sein Einbringen in ein Gemeindegottesdienstseminar über moderne Wirklichkeitsentwürfe, in dem es darum geht, den Psalm im Licht neuer Paradigmen zu lesen, vielleicht besser zu verstehen, zugleich die Wirklichkeit vom 102. Psalm her neu zu lesen, dabei auch kleine Schritte zur Synthetisierung von Glauben und Erkennen zu tun. Als Diskurspartner für den 102. Psalm eignen sich m.E. vor allem Auszüge aus folgender Literatur:

J. Asendorpf, Keiner wie der andere. Wie Persönlichkeitsunterschiede entstehen, München 1988

E. Etzold, Schafft sich der Glaube seine Wirklichkeit selbst? Religiöse Phänomene in konstruktivistischer Sicht, PastTh 81. Jg., 1992/10

H.R. Maturana/F.J.Varela, Der Baum der Erkenntnis. Die biologischen Wurzeln des menschlichen Erkennens, Bern/München 1987

P. Watzlawick (Hg.), Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?, München 1985<sup>5</sup>

(diese Literatur nimmt die unter Nr. 97 genannten Aspekte weitgehend auf)

100. Es gibt erprobte Methoden, einen Psalm mitteilbar zu machen (vgl. dazu etwa F. Rohrer in: Bibeltheater, Materialhefte 43, hrsg. v. d. Beratungsstelle für Gestaltung von Gottesdiensten und anderen Gemeindeveranstaltungen, Frankfurt/M. 1985, bes. 154 ff).

a. Psalmtext auf Sprecher aufteilen; dabei könnte den persönlichen und den kollektiv-liturgischen Psalmteilen durch die Aufteilung in Einzelsprecher und "Chor" entsprochen werden. Die Struktur des Psalms könnte so sinnlich-hörbar werden.

b. Der Psalm als Spieltext: die zahlreichen Textbilder werden in Bewegungsabläufe transformiert. Nach einem Bewegungsablauf liest ein/e Sprecher/in den entsprechenden Text; z.B. zu Beginn nach einem pantomimischen Schreien: "...mein Schreien komme zu dir!", am Ende nach einem Auswechseln alter Kleidung: "Wie ein Kleid tust du sie ab..." (K.Marti: "Die Vision eines Gottes, der seine Schöpfungen wechselt wie Kleider, setzt sich kraftvoll ab vom pessimistischen 'Also ist alles wie nichts', ebenfalls aber von der aristotelischen 'Ewigkeit der Welt'").

c. Rohrer: "Die Gruppe begibt sich in einen Prozeß hinein, in dessen Mittelpunkt der Text steht. Durch die besondere Art der Auseinandersetzung mit dem Text entstehen mitteilbare Formen."

Z.B.: die Gruppe bildet eine "Klagemauer"; die Klage wird authentisch angereichert, aktualisiert. Die "Feinde" artikulieren ihren Protest gegen den/die Klagenden. Die Klagen werden von Tempeldienern aufgeschrieben und im Tempel vorgebracht. Die Gemeinde tauscht sich aus über Gottesbilder, -erfahrungen usw.

101. Angesichts der vielen Bilder und Sprachbilder des Ps 102 legte sich die Bearbeitungsform des Assoziierens nahe, in Gruppenarbeit oder auch andachtsartig vorgetragen, etwa so (am Bsp. der Vorstellung von der Erhebung Gottes, eines Sprachbildes aus dem Theophaniespektrum):

MORGENANDACHT

"Du erhebst dich, Herr..

Wenn einer so von Gott spricht, bereitet mir das ein paar Probleme. Von der Erhebung Gottes reden, führt in verschiedene Bedeutungswelten.

- Ein Volk rebelliert gegen die Obrigkeit, erhebt sich gegen seinen Tyrannen. Erhebung ist Aufstand, ist Gewalt.

- Ein Meinungsforschungsinstitut erhebt die Meinung der Deutschen: Soll beim Bier das deutsche Reinheitsgebot bleiben oder nicht? Manche halten das Ergebnis tatsächlich für erheblich, manche für ganz unerheblich. Erhebung ist, wenn Leute nach etwas gefragt werden, ist Demoskopie.

- Die Abgeordneten erheben sich von ihren Bänken bei der Ministervereidigung. Erhebung ist, wenn Leute gewichtig aufstehen.

- So auch in der Kirche: Sie können sich wieder erheben!, sagt der Pfarrer zum knieenden Brautpaar nach der Einsegnung. Erhebung ist, wenn das Feierlichste vorbei ist und Menschen wieder normal aufrecht stehen.

- Der Weilerhügel bei Bickenbach im hessischen Ried - früher stand eine Burg dort - ist eine kleine Erhebung mitten im ansonsten flachen Land. Vielleicht gerade einmal drei-vier Meter hoch. Erhebung ist, wenn etwas herausragt.

- Früher konnten Bürger in den Adelsstand erhoben werden. Bei Erhebung in den Adelsstand wurde aus Herrn Schmidt Herr von-der-Schmidt. Erhebung ist, wenn einer befördert wird.

Was ist das, ein Gott, der sich erhebt? Was bedeutet die Erhebung Gottes? Gegen wen? Wovon? Aus welchem Zustand?

Wenn die Wörterbücher recht haben, ist der Gott, der sich erhebt, eigentlich der Gott, der sich vom Schlaf erhebt.

Das klingt befremdlich. Religionsgeschichtliches Urgestein muß abgeräumt werden.

Die Heiden pflegten ihren Göttern Ruhe zu gönnen. Schlaf. Vor allem die Götter der Fruchtbarkeit, der Vegetation, hatten ihre Ruhephasen. Wenn das unfruchtbare Land wieder zu blühen begann, dann herrschte Baal wieder in Kanaan. Mit dem Absterben der Natur ging auch Baal wieder zur Ruhe. Bis zum nächsten Mal.

Wie verzweifelt bemühten sich die Baalspriester, als Elia sie aufforderte, ihren Gott zu wecken! Vergebens. Elia machte sich lustig über den schlafenden Baal. Siegesbewußt hielt er der Übermacht entgegen, was dann - in anderen Worten - zu einem Teil des Credos Israels wurde: U n s e r Gott ermattet nicht, Jahwe schläft noch schlummert nicht.

Israel und einzelne, besonders geprüfte Fromme machten oft gegenläufige Erfahrungen, erlitten die scheinbare oder tatsächliche Abwesenheit Gottes bei den Menschen.

Unser Gott und seine Schöpfung sind gealtert, alt und müde geworden - so erklärt sich der 4. Esra den schlimmen, gottlosen Zustand Israels zu seiner Zeit. Und diese Erklärung war nicht so selten an der Zeitenwende, um die Zeit, als Jesus lebte.

Gott läßt sich wachrütteln, wandten andere ein; man muß ihn drängen, ihn nötigen: Herr, erhebe dich in deiner Kraft! (Ps 21,14) Gott will die Aufforderung, die Bitte, die Anbetung. Die Gemeinde muß Gott erheben.

Alte Bilder von Gott, alter Glaube, alte Verzweiflung und alter Zweifel stecken in der Bitte um die Erhebung Gottes. Und ein Gefühl, eine Erfahrung, die wir noch machen: Gott ist da und doch nicht da, scheint's.

Die Erhebung Gottes. Ein Sprachbild, wie wir es uns von Gott eigentlich nicht machen sollen, das aber selbst die Frömmsten brauchen. Nicht Gott braucht es, wir brauchen es, damit Gott in unseren Erfahrungen vorkommen kann. Denn plötzlich ist er da, unbegreiflich, wir spüren seine Nähe, suchen nach Worten für eine Wirklichkeit und finden die alten.

Und wir? Auch wir erheben uns - jeden Morgen. Oder nach schwerem Krankenlager. Richten uns auf. Haben wieder einmal - wie H.Timm sagt - die ganze Evolution vom Flächen- und Krabbelwesen zum aufrecht gehenden und stehenden Wesen absolviert: der allmorgendliche Triumph des Humanum über die Gravitation. Aber erweisen wir uns dessen würdig? Wird es deswegen, nachdem wir uns erhoben haben, auch aufrecht, aufrichtig, recht unter uns zugehen? Werden wir unser Rückgrat, nachdem wir es aufgerichtet haben, auch gebrauchen? Werden wir andere aufrichten?

Wenn Gott sich erhebt, das wußten die Alten, geschieht Erhabenes, wird Schöpfung erneuert, wird Recht wiedereingesetzt, werden Hoffnung und Trost ausgeteilt. Wenn wir uns erheben, und es geschieht nichts für die Schöpfung, für das Recht, nichts Hoffnungsvolles und Tröstliches durch uns: dann könnten wir eigentlich gleich liegenbleiben."

102. Die dem Psalm angemessenste Weise, mit ihm zu kommunizieren, ist weniger das Erklärenwollen, sondern eher das Erfahrenlassen. Einfach-unmaniriertes, langsames, ruhiges Lesen



und Hören und Auf-sich-wirken-Lassen, an den Sprüngen des Psalms die Seele mitspringen lassen, die Zeitsprünge nicht auflösen, den Grenzen nicht ausweichen, individuelle und überindividuelle Authentizität ineinanderfließen erleben, Zuhören als Aktivität und Passivität in einem erfahren usw. Für meditative Übungen geeignet ist sicher auch das einfache Hinstellen zentraler Begriffe und Bilder aus den Versen und Abschnitten, losgelöst vom Satzzusammenhang; oder ausgewählter Sätze ("Du aber bist Er"); vielleicht eignet sich sogar der eine oder andere Satz von meinen 102 Gedanken zum 102. Psalm ("Klagen, ohne anzuklagen" usw.).

## **GEDANKEN ZUR SPIRITUALITÄT**

1. Geistliches Leben, Spiritualität, ist möglich, weil Gott Geist ist. Die erste Voraussetzung von Spiritualität liegt bei Gott.

2. Spirituelles Leben ist das Zeichen für die Verbindung, die Beziehung zwischen Gott und Menschen, für die Teilhabe des Menschen an der göttlichen Ordnung.

3. Der Geist des Menschen ist der "Empfänger" des Geistes Gottes: "Der Geist selbst bezeugt unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind" (Rö 8,16). Der Geist des Menschen, sein pneuma, ist das in ihm, was ihn befähigt, dem pneuma Gottes zu begegnen, "jener Teil im Menschen, dank dem die Einwohnung des Gottesgeistes kein Einbruch aus fremder Zone, sondern vorbereitet ist, herbeigesehnt wie eine Gesandtschaft in fremdem Lande" (C.Tresmontant).

4. In Altem und Neuem Testament ist oft nicht einfach zu unterscheiden, ob gerade vom Geist Gottes oder dem des Menschen die Rede ist. Aber eben diese Schwierigkeit ist charakteristisch für die Überzeugung, daß der Geist im Menschen eine Teilhabe ist. Weil der Mensch Geist hat, kann er Gott, der Geist ist, erkennen. Insofern ist der Geist nach Paulus ein "Unterpfand" für eine Existenz, die sich nicht im Fleische erschöpft.

5. Damit ist die Frage nach der Zuordnung der drei anthropologischen Dimensionen "Fleisch"- "Seele"- "Geist" gestellt. Offensichtlich ist, daß das biblische Menschenbild keinen Leib-Seele-Dualismus kennt, daß "Fleisch" regelrecht ein Synonym von "Seele" sein kann: "alles Fleisch" und "alle Seelen" bezeichnen je den Menschen, die Menschheit; das Fleisch lebt und stirbt wie die Seele. Biblisch gesehen, führt uns die Ganzheitlichkeitsschau von Leib und Seele nicht aus dem Fleisch heraus. Etwas unbeholfen gesagt: die Seele ist dem Fleisch viel näher als der Geist. Anders gesagt: Leib, Seele und Geist werden zwar nicht getrennt voneinander gesehen, sondern zusammenhängend, aber der Geist "hebt sich ab".

6. O.Procksch (Theologie des AT, 460) weist für das Alte Testament darauf hin, wenn er feststellt: Das Alte Testament spricht vom "Lebensgeist" (ruach chajjim), aber nie von einem "lebenden Geist"; umgekehrt nie von einer "Lebensseele", sondern immer nur von einer "lebenden Seele" (nephesch chajjah). Die Seele ist gleichsam die Substanz, in die der Geist kommt.

7. Diese Ansicht wurde von den ersten Christen offensichtlich als "allgemeine Wahrheit" genommen, was missionarische Möglichkeiten eröffnete, Ansatzpunkte für die Begegnung mit anderen Religionen und Philosophien bot; vgl. "das Göttliche" im Menschen = "Wie es einige von euren Dichtern sagten, sind wir mit ihm eines Geschlechts" (Act 17,28).

8. Tatsächlich aber ist "Fleisch" und "Geist" eine der Bibel eigene Dialektik (kein Dualismus!), die mit der griechischen Leib-Seele-Dialektik nicht vermischt werden darf. Wenn vom Fleisch und vom Geist die Rede ist, stehen sich zwei Ordnungen - wenn auch komplementär, so doch grundsätzlich unterschieden - gegenüber: hier das Fleisch, der Mensch in seiner Hinfälligkeit, die im Staube gründet, aus dem er gemacht ist; dort der Geist, eine wesenhaft "übernatürliche" Ordnung, an der der Mensch teilhat (vgl. Joh 10,34f < Ps 82,6). Der Gegensatz von Geist und Fleisch meint also keine Dualität innerhalb einer Natur, wie es der substantielle Leib-Seele-Dualismus tut, sondern m.E. den Gegensatz zwischen der natürlichen und geoffenbarten Ordnung.

9. Folglich - und das betrifft z.B. die Lebensstil-Problematik, das Problem der Gemeindeordnung usw. - sind jene Moral- und Tugendlehren, die die Seele (auf Kosten des Leibes) erhöhen, im biblischen Sinne

fleischlich, ja, sie sind umso fleischlicher, je höher sie die Seele heben wollen, je stärker sie das seelische Moment bewerten. Sie dienen damit nur "der Befriedigung des Fleisches", Kol 2,23. Hier liegt die Wurzel der Fehlentwicklung zu einer asketischen Spiritualität oder zu einer bloß-emotionalen.

10. Nicht die Seele, die vom Fleisch nicht zu trennen ist, gibt eigentliches Leben, macht wirklich lebendig, sondern der Geist, die Grundbedingung der Menschenexistenz: "Mein Geist weile nicht immer im Menschen, dieweil er ja Fleisch ist" (Gen 6,3). "Du ziehst ihren Geist zurück, sie sterben und kehren zum Staube zurück" (Ps 104,29). "Der Geist ists, der da lebendig macht, das Fleisch ist nichts nütze" (Joh 6,63). Im Geist liegt das Leben, im Fleisch überwiegend die Schwäche des Menschen begründet: "Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach" (Mt 26,41). "Ägypten ist Mensch, nicht Gottheit, seine Rosse Fleisch, nicht Geist" (Jes 31,3). Darum: "Was kann Fleisch (d.h., ein Wesen aus Fleisch) mir tun?" (Ps 56,5).

11. Für die - bei aller Dialektik von Fleisch und Geist - dennoch vorhandene Ganzheitlichkeitsschau des Menschlichen spricht z.B., daß auch dem Fleisch sozusagen geistige Funktionen zugeschrieben werden: es gibt ein "Wollen", einen "Willen des Fleisches" (Joh 1,13), ein "Denken des Fleisches" (Kol 2,18), ein "Trachten" (phronema) des Fleisches (Rö 8,6), das sich freilich dem "Trachten des Geistes" widersetzen kann - wie es auch Emotionales in Fleisch und Geist gibt: z.B. ein "Begehren (epithymia) des Fleisches", das sich gegen das Begehren des Geistes richtet (Gal 5,16).

12. Eine in der Literatur selten beobachtete Konsequenz dieses ganzheitlichen Menschenverständnisses ist diese: die "Werke des Fleisches" sind nicht nur, wie es durch die dualistische Brille gesehen sein müßte, "Unzucht, Unreinheit, Ausschweifung", sondern auch - was dualistisch in der Leib-Seele-Dialektik unverständlich wäre -: "Götzendienst, Zauberei, Feindschaft, Rechthabereien, Spaltungen, Parteiungen, Neid" (Gal 5,19f)! Das Fleisch ist eben nicht das, was z.B. Plato den "Leib" nannte, sondern der Mensch, der eine lebendige Seele ist: "psychokos" ist voll synonym mit "sarkikos" = "Lebendig ist das Wort Gottes, wirkräftig ist es, schärfer als jedes zweischneidige Schwert, hindurchdringend, bis es die Seele vom Geist trennt" (Hebr 4,12).

13. Diese Schau hat Konsequenzen für den SCHÖPFUNGSGLAUBEN, für die biblische ANTHROPOLOGIE, für die CHRISTOLOGIE, für die ESCHATOLOGIE: "So ist es mit der Auferstehung der Toten:... Gesät wird ein psychischer Leib, erweckt wird ein pneumatischer Leib. Gibt es einen psychischen Leib, so gibt es auch einen pneumatischen Leib. So steht denn auch geschrieben: Es ward der erste Mensch, Adam, zu einer lebenden Seele, der letzte Adam zu lebendig machendem Geist. Aber nicht das Pneumatische kommt zuerst, sondern das Psychische. Der erste Mensch war aus Erde, also irdisch, der zweite Mensch ist vom Himmel" (1Kor 15,42-47).

14. Die - bei aller Zusammengehörigkeit (= "Gibt es einen psychischen Leib, so gibt es auch einen pneumatischen Leib") - zu treffende Unterscheidung zwischen psychischer und pneumatischer Ordnung ist von grundlegender Bedeutung, ist eigentlich der Schlüssel dafür, daß es nicht zu einer Immanenz-Spiritualität kommen darf. Dieser Sachverhalt ist wiederum vor allem für den Problemkreis Sprititualität-Humanwissenschaften erhellend.

15. Grenzziehungen zur Humanwissenschaft scheinen mir von diesen Befunden her unumgänglich: die sog. "göttlichen Tugenden" des spirituellen Menschen sind pneumatischer Art, gehören dem Bereich des Geoffenbarten an, sind nicht psychologischer Art. Sie unterstehen m.E. auch nicht der psychologischen Analyse. Diese Analyse kann all das registrieren, was das "Geistige" im Menschen nicht ist. Sie könnte ihren Wert für Christen darin haben, daß sie, vor allem beim Eindringen ins Unbewußte, das von Gott kommende Geistige in die Freiheit seines besonderen Wesens entläßt. Die Humanwissenschaften haben m.E. angesichts des biblischen Menschenbildbefundes so etwas wie eine kathartische Funktion. Der Glaube als "göttliche Tugend" ist keine psychologisch faßbare Gläubigkeit. Die Humanwissenschaften vermögen zwar in das seelische Rahmenwerk, den psychologischen "Kontext" des Glaubens einzudringen, all das, was der Glaube nicht ist, zu erfassen: z.B. das Gefühlhafte, das zuweilen Kindliche (das von Sozialisation z.T. abzuleiten sein mag), das, was von unbewußten Konflikten herrührt usw. Der Glaube selbst ist nach biblischem Verstehen ein "übernatürliches", ein geistiges Verstehen, eine synesis pneumatike (Kol 1,9), eine vom Geist Gottes verliehene Erkenntnis. Oder: Die Diakonie ist keine Neigungsliebe und keine aus psychologischen Beweggründen und aus einer Gemütsart erklärbare, allgemeine Menschenliebe; sie ist kein Gefühl, keine Zuneigung, keine Leidenschaft. Sie ist freilich auch Gefühl, Zuneigung, Leidenschaft. Oder: die Hoffnung hat nichts gemein mit angeborenem oder erlerntem Optimismus, mit der Hoffnungsfreudigkeit eines glücklich veranlagten Gemüts. Auch sie ist eine "geistliche Tugend". Sie kann über alle psychologischen und sozialen Zusammenbrüche hinweg bestehen: "Aus der Tiefe rufe ich,

Herr, zu dir..." Nur in solcher menschlichen, psychologischen Hoffnungslosigkeit gewinnt sie Konturen, bestimmt sich ihr Maß.

Wenn wirklich Spiritualität unter uns entstehen soll, wird Klärung dringend nötig sein - ein historischer Exkurs könnte zeigen, daß alle großen Spirituellen der Kirchengeschichte diese Klärung für sich vollzogen.

16. Spiritualität ist das, was über ethisches Verhalten hinausführt. Um dies ganz zu verstehen, wird theologisch darüber gearbeitet werden müssen, wie die Bibel DENKEN, GLAUBEN und HANDELN einander zuordnet. Dabei kann auch die Vorstellung des ganzheitlichen Menschenbildes weiter an Konturen gewinnen. Schließlich könnte gerade die Reflexion über die Diakonie von der Abklärung der Beziehungen zwischen Denken, Glauben und Handeln bereichert werden. Zudem berührt sich dieser Themenkomplex mit zwei in der theologischen Literatur häufig behandelten Problemen: dem Intellektualismus-Vorwurf an die lutherische Spiritualität und dem Dogmatik-Problem (Frage nach dem Verhältnis Spiritualität - Lehrbegriffe). Und noch zwei weitere Probleme sind eingeschlossen: a) "Gott redet unter zwei Gestalten zu uns: als Person und als Gesetz" (Reller); die Frage nach den "Richtlinien" des Handelns wirft die Frage nach dem Gesetz auf. b) Sind Spiritualität und Humanwissenschaften verschiedene "Bezugssysteme" (ders.)?

17. Das Hebräische hat kein Wort, das dem griechischen *noys* (= sprich nus, dt. meist übersetzt: "Verstand") entspricht. Sogar in der LXX ist das Wort selten, wird vor allem als Übersetzung von "leb" (Herz) verwendet (z.B. Ex 7,23). Im Neuen Testament erscheint das Wort auch nur in Lk 24, 25; ansonsten stimmen Altes und Neues Testament darin überein, daß sie geistiges Erkenntnisvermögen durch *leb/kardia* bezeichnen (z.B. Mt 13,15; 15,19; Lk 2,35 u.ö.).

18. Weiterhin gibt es in der Bibel kein Wort, das in etwa unserem Begriff "Intelligenz" entspräche (lt. Lexikon: Bezeichnung für eine Fähigkeit, "ein mit bestimmten apriorischen Kategorien aus-gestattetes Organon, ein Vermögen, das unter bestimmten Bedingungen zum Akt, zur Handlung, übergeht"). Das in modernen Bibelübersetzungen gelegentlich mit Intelligenz wiedergegebene "*binah*" hat die Grundbedeutung "unterscheiden" und ist stets mit einer Tätigkeit verbunden: das Verstehen, das Einsehen in *actu* als Begreifen der subsistenten Wahrheit. Dasselbe gilt von "*jada*", das mit "erkennen" übersetzt wird. Das Hebräische ist eine konkrete Sprache: wenn es von Erkenntnis, Einsicht, Verständnis usw. handelt, dann nie ohne Einbeziehung dieses Innewerdens der existenten Wahrheit. Anders gesagt: es gebraucht das Wort "Erkenntnis" nur, wenn diese *actu* existiert.

19. Erkenntnis ist im wesentlichen Dialog, eine existentielle Beziehungen zweier Freiheiten zueinander, der göttlichen und der menschlichen; ein Wechselverhältnis, in dem Gott die Einsicht gibt, durch die der Mensch seine "Geheimnisse" erkennt. Es gibt in der Bibel kein Erkennen, das nicht diese Bewegung mit dem doppelten Ausgangspunkt und mit dem beidseitigen Ursprung aus Freiheit wäre. Gottes Freiheit heißt *GNAD*E. Der Mensch bittet um Erkenntnis: "Mache mich verstehend" (Ps 119,125 u.v.ö.). "Denn Jahwe gibt die Weisheit, aus seinem Mund kommen Erkenntnis (*da'ath*) und Verständnis (*tebunah*)" (Spr 2,6; vgl. 2Tim 2,7; 1Joh 5,20). Diese ERKENNTNIS ALS BEZIEHUNG zwischen Gott und Mensch wird gleichsam durch die Innewohnung eines "übernatürlichen" Elements im Menschen, der *ruach*, des *pneuma*, hergestellt: "Doch macht ihn der Geist Jahwes im Menschen, der Hauch (*neschamah*) Schaddajs verständig" (Hi 32,8). - Der Erkenntnisbegriff der Bibel ist also immer mit ihrer Pneumatologie verknüpft! Biblisches Erkennen ist "geistgewirktes", "geistgegebenes Verständnis" (Kol 1,9).

20. Erkenntnis und Leben sind nicht voneinander getrennt: "Gib mir Einsicht (*binah*), auf daß ich lebe" (Ps 119,144). Deswegen ist Erkenntnis kein intellektueller Luxus, es geht vielmehr um Leben und Tod: "Mein Volk geht zugrunde aus Mangel an Erkenntnis. Weil du die Erkenntnis verworfen hast, verwerfe ich dich..." (Hos 4,6). Erkennen kann unschwer ein Synonym von "Leben" werden, im Neuen Testament z.B. sehr deutlich im johanneischen Schrifttum ("Das Leben war das Licht der Menschen... Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen als den einzigen, wahren Gott...", Joh 1,4; 17,3 u.ö.). Insofern liegt auch eine starke Dynamik im Erkennen, als das Fortschreiten in der Erkenntnis als Weg auf das Leben zu verstanden wird: "Du lehrst mich erkennen den Pfad des Lebens..." (Ps 16,11).

21. Wie bereits klar ist, ist Erkennen nicht gesondert vom Handeln. Eigentlich ist es selber ein den ganzen Menschen in Anspruch nehmendes Handeln; es geht freilich auch aus der *kardia* der Menschen hervor, ist ein wiederum ganzheitlicher Vorgang, der sich von den aktiven Verfügungen der entscheidungsmächtigen *kardia* nicht isoliert, wenn er auch nicht darin aufgeht. Insofern ist der Mensch auch mitverantwortlich für sein Erkennen: "Erkennen laßt uns, laßt uns jagen nach der Erkenntnis Jahwes" (Hos 6,3). "Dessen rühme sich, wer immer sich rühmt: der Einsicht und der Erkenntnis meiner"

(Jer 9,23). Erkennen ist seitens des Menschen das gemeinsame Werk all seiner geistigen, seelischen und körperlichen Kräfte (die Kardias sind schließlich ein Organ); hier kann keine doppelte Buchführung passieren, Handeln und Denken stehen auf einem Blatt.

22. Die Gotteserkenntnis ist nicht rein spekulativ, sie "inkarniert" sich im Handeln der Menschen in der Welt, wie schon das urtümliche Jeremia-Zitat zeigt: "Recht tat er und Gerechtigkeit, beschied Entscheid dem Gebeugten und Armen... Heißt das nicht: Mich erkennen?" (Jer 22,16).

Oder: "Daran erkennen wir, daß wir ihn erkannt haben, wenn wir seine Gebote halten. Wer sagt, ich habe ihn erkannt, und doch seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner" (1Joh 2,3f). Umgekehrt ist die Nichterkenntnis SÜNDE, ist die Sünde überhaupt: "Jeder, der sündigt, hat ihn nicht gesehen und ihn nicht erkannt" (1Joh 3,6). "Ja, blöde ist mein Volk, sie erkennen mich nicht, sind törichte Söhne ohne Einsicht" (Jer 4,22).

23. Des Menschen Gotteserkenntnis geht hervor aus Gottes Erkenntnis des Menschen; beide sind eins. Das Verb *jada* heißt "erkennen" und "sich vermählen" (vgl. die Vorstellung: die Frau "erkennt" den Mann, weil dieser sie "erkennt"). Daher das Bild des gegenseitigen Erkennens Jahwes und der "Jungfrau Israel" (Hos 13,5 u.v.ö.).

24. Das Erkennen geschieht nicht getrennt vom Guten, es hat eine Wertigkeit: "Ich lege euch heute vor: das Leben und das Gute, den Tod und das Böse..." (Dt 30,15). Wie das Erkennen nicht getrennt vom Guten besteht, so das Gute nicht von dem, der "allein gut ist", Gott. Es gibt keine "Moral" abseits von der auf Jahwe als ihrer Achse stehenden theologischen Metaphysik. Die Bibel kennt eigentlich nicht, was die Philosophie "Ethik" nennt. Und die biblischen Begriffe, die denen unserer Ethik entsprechen, besagen durchaus nicht das gleiche (was das Gespräch zwischen Theologen und z.B. Psychologen überaus kompliziert machen kann), weil sie zu einem völlig anderen Bezugssystem gehören und - wie der Kybernetiker sagen würde - in einem anderen "Feld" liegen: sie bekommen ihren Sinn im Ganzen eines Denkens, dessen Schwerpunkt Gott ist. Sie stecken in einem metaphysischen, theologischen Gesamtgefüge und lassen sich ohne Substanzverlust nicht aus diesem Zusammenhang, um dessen Darstellung es mir hier geht, herauslösen. Mit Recht schreibt Pohlenz (Die Stoa, 406): "Die Grundbegriffe der philosophischen Ethik fehlen im Neuen Testament entweder überhaupt, - so *eudaimonia* -, oder sie kommen ganz selten vor - *arete* außer in den Petrusbriefen ein einziges Mal bei Paulus -, oder sie erhalten, wie *dikaiosyne* als die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, einen neuen religiösen Sinn, während die für das Christentum zentrale *agape* dem Heidentum sogar dem Namen nach unbekannt war".

25. Auch die Gerechtigkeit (*sedaqah*) hat nicht nur und nicht in erster Linie eine ethische oder soziale Bedeutung; sie ist vielmehr ein gottgemäßes, gottentsprechendes Verhalten, ist bezogen auf Gott, und das Wesen dieser Bezogenheit ist die Erkenntnis und die Liebe. Die biblische Gerechtigkeit steht nicht etwa im Gegensatz zur Diakonie, sie ist Diakonie.

So ist im Grunde auch die Thora, das Gesetz, kein System von Verboten, keine Moral, sondern eher so etwas wie ein Pädagogik der Erkenntnis und der Freiheit. So wurde es auch in Israel ursprünglich verstanden: "Dein Gebot macht mich klüger... Durch deine Ordnungen werde ich verständig..." (Ps 119,98 u.ö.). Das Gesetz ist auch KONTEMPLATION: "Wie liebe ich deine Weisung! Den ganzen Tag ist sie in meinem Sinn" (Ps 119,97). Das Gesetz wird "mit ganzem Herzen gehütet" (Ps 119,34). Das Gesetz ist also erhellend ("Die Weisung ist Licht", Spr 6,23), ja, es hat prophetischen Charakter, ist "Schatten des Künftigen" (Hebr 10,1).

26. Im Neuen Testament ist "Glaube" (*pistis*) voll identisch mit dem, was im Alten Testament Verstehen und Erkennen heißt - samt der pneumatologischen Dimension dieser Begriffe, die ich oben aufzeigen wollte. "Habt ihr alle das verstanden?" (Mt 13,51). "Hört zu und versteht!" (15,10). "Seid auch ihr immer noch ohne Verständnis?" (Mk 7,18) usw.

Verbal am deutlichsten verknüpft Johannes Glauben und Erkennen: "Und wir haben den Glauben und die Erkenntnis gewonnen, daß du der Heilige Gottes bist" (Joh 6,69). "Sie haben wirklich erkannt, daß ich von dir ausgegangen bin, und sind zum Glauben gekommen, daß du mich gesandt hast" (17,8).

27. Vor allem bei Paulus tritt ein aufschlußreicher Akzent hervor: Erkenntnis, Glaube ist so etwas wie das Lesen eines Zeichengehalts im Rahmen einer Art Metaphysik des Sinnlichen (wie sie in den Analogie-Strukturen alttestamentlichen Denkens deutlicher wird). Der Zeichengehalt selber ist sinnlich nicht wahrnehmbar, er muß IM sinnlich Gegebenen wahrgenommen werden. Das Wesen der Erkenntnis wäre dann gerade, nicht beim sichtbaren Zeichen stehen- und steckenzubleiben, sondern zum Gehalt, zum Sinn durchzudringen: "Was von Gott erkennbar ist, ist unter ihnen wohlbekannt, weil Gott selber es ihnen kundgetan hat. Denn sein Unsichtbares wird wahrgenommen, denkend in seinen

Werken seit der Schöpfung der Welt erfaßt, wie auch seine ewige Kraft und seine Göttlichkeit..." (Rö 1,19f).

Auch in diesen Gedanken ist das Dialogische deutlich. Die Erkenntnis eines Zeichengehalts ist nicht möglich ohne das eigene Zutun des Subjekts. Kein Wahrnehmen ist rein passiv, sondern ist ein Dialog zwischen wahrgenommenem Objekt und wahrnehmendem Subjekt, ein Austausch - analog dem zwischen Gott und Mensch (was sich u.a. auch mit modernsten Wissenschaftstheorien deckt).

Für einen, der in der Diakonie arbeitet, sollte dieser Gedanke besonders wichtig sein, denn er begegnet z.B. Kranken, die in diesem Austausch das Ihre nicht mehr beizutragen vermögen, die den im Vorgegebenen liegenden Sinngehalt nicht mehr wahrnehmen können. "Wer hat, dem wird gegeben, dem aber, der nicht hat, wird auch das genommen, was er hat" (Mt 13,12). Diakoniemitarbeiter müssen von daher beeinträchtigten Menschen helfen, ihre Wirklichkeit neu zu "lesen". "Für die da draußen ergeht das alles nur in Gleichnissen, daß sie wohl sehen, aber doch nicht sehen, wohl hören, aber nicht verstehen" (Mk 4,11f). Dem, dem ein Stück seines Menschseins z.B. durch Krankheit oder Beschädigung abhanden gekommen ist, muß Diakonie helfen, nicht "draußen" zu bleiben. Das ist gegenüber den anvertrauten Menschen eine spirituelle Hilfe - und für die Diakoniemitarbeiter selbst ein Stück ihrer eigenen Spiritualität.

28. Für den, der diakonisch an Menschen tätig wird, besteht strenggenommen heute die Schwierigkeit, nicht, zwischen Glauben und wissenschaftlicher Vernunft, sondern zwischen zwei Weisen der Vernunft zu stehen. Bibel und Humanwissenschaften (Wissenschaften überhaupt) stehen sich nicht als "Glaube" und rationales Denken, sondern als zwei Denksysteme völlig verschiedener Struktur gegenüber. Die Bezugsachsen, das Koordinatensystem, ist völlig anders.

Zur Erläuterung: Das genaue Gegenstück zur biblischen Metaphysik der Erkenntnis usw. ist der Kantianismus; was im biblischen Denken eins ist, fällt dort in getrennte Teile auseinander: das Erkennen und das Sein, die Tugend und die Erkenntnis usw. - wie dann überhaupt in der Wissenschaft alles in getrennte Teile der Wirklichkeit und deren Erforschung auseinanderfällt; biblisch gesehen, zerschlagen die kantischen Dichotomien das, was um des Zweckes willen, den es erreichen soll, ein Ganzes bleiben muß, in Stücke, die heute nur sehr schwer wieder zusammenzubekommen sind. Kant hat auch die logischen Voraussetzungen von Euklids Geometrie und etwa Newtons Physik für den notwendigen Ausdruck der Formen unserer Urteilskraft gehalten. Heute erst zeigt sich, daß die logischen Voraussetzungen wohl doch nicht der Wirklichkeit gerecht wurden. Ich schließe mich G.Bachelard (La philosophie du non) an: "Es gilt, die Lehre daraus zu ziehen. Die Vernunft... mußte sich der Wissenschaft fügen. Geometrie, Physik und Arithmetik sind Wissenschaften; die traditionelle Lehre von einer absoluten und unwandelbaren Vernunft ist nur Philosophie, und zwar überholte Philosophie".

Voraussetzung einer diakonischen Spiritualität müßte m.E. sein, bei denen, die sachgemäß zwischen biblische und humanwissenschaftliche Denkstruktur geraten, ein Unterscheidungsvermögen zu schaffen, damit sie überhaupt spirituell leben können und nicht - vielleicht unbewußt - zu Zwittern werden. Wenn die Diakonie schon die "am weitesten vorgetriebene Speerspitze der Kirche" ist, sind die Diakoniemitarbeiter am stärksten in der Gefahr, dem strukturellen Denken ausgesetzt zu sein, das letztlich dem biblischen Wirklichkeits- und Menschenverständnis entgegensteht. Es ist gut, daß dieser Klärungsprozeß auch von der "anderen Seite" her gefördert wird. Die Behauptung, daß die Formen der rationalen, wissenschaftlichen Vernunft zugleich auch die der menschlichen Vernunft überhaupt seien, löst sich im wissenschaftstheoretischen Gespräch mehr und mehr auf. Nicht zuletzt deswegen, weil sich gerade in Physik, Biologie und Psychologie jene Kategorien mehr und mehr als unzureichend für das Verständnis des Wirklichen erwiesen.

29. Wichtig für den Diakoniemitarbeiter ist die Kontemplation, die ja nach biblischem Verständnis die Arbeit nicht ausschließt. Ihr Gegensatz ist nicht das tätige Leben, sondern die Sorge (die Sorge hindert das Wachsen des Wortes im Menschen, Lk 21,34; Mt 6,25.27.34; Lk 12,22; 1Kor 7,32f). Metanoia ist der Weg der Befreiung von der Sorge. Modern würde man sagen: Der in der Diakonie Arbeitende braucht Möglichkeiten, seine Arbeit ständig im Rückbezug auf die biblische Tradition zu reflektieren.

Im biblischen Denken durchschreitet die Kontemplation das konkrete, fleischliche Wirkliche. Ihre Verwirklichung ist das tätige Leben, ihre höchste Stufe gleichzeitig wirksamstes Tätigsein. Hierin, IM Tätigsein, IN der Arbeit, wirkt die Kontemplation. Als das Wort ins Fleisch kam, wählte es dieses Leben in der Welt, das Leben der Arbeit und des Tätigseins. Und dieses Leben war keine Entfremdung von seinem "immerwährenden Schauen" des Vaters, sondern gerade das, was es offenbar machte.

30. Spiritualität ist ein die Welt verwandelndes Gespräch mit Gott.

## **BEDINGUNGEN PROTESTANTISCHER SPIRITUALITÄT**

(auch erschienen unter dem Titel: Protestantismus heute; in: H. Seibert, MenschenDienst, Lindenfels 1992, 200-209)

### 1. Die protestantische Person

Da hat der eine vor allem den protestantischen Menschen, die "protestantische Persönlichkeit" im Auge, jenes eigenartige Wesen, dem von Schelsky die Neigung zur "Dauerreflexion" und von Max Weber der ständige Kampf mit der eigenen "Gesinnungsethik" nachgesagt wird, dem H. v. Thadden-Trieglaff "den Geist der Initiative, die dynamische Kraft schöpferischer Ideen... und den Mut der sittlichen Verantwortung" bescheinigte und W. Dantine "das autonome Gewissen, die sittliche Persönlichkeit und den radikalen Individualismus".

Da weist die Tiefenpsychologie eben diese dynamische, sittliche, autonome protestantische Persönlichkeit als überwiegend depressiv aus; und die Soziologie weist nach, daß dieselbe Menschengruppe überdurchschnittlich erfolgreich, zweckrational und leistungsmotiviert sei, weshalb Protestanten die weit überwiegende Zahl von Führungskräften in Wirtschaft, Wissenschaft und Verwaltung stellen (eine vom Zentralrat der Katholiken in Auftrag gegebene Studie bestätigte diesen Sachverhalt - bis anfangs der achtziger Jahre).

E. Fromm hat in seinem Buch "Die Furcht vor der Freiheit" die historischen Wurzeln für die bis heute nachwirkende spezifische Art des protestantischen Menschen aufzulegen versucht: die Herauslösung des protestantischen Menschen aus der Geschlossenheit des mittelalterlichen Gesellschaftssystems in eine sog. freie Individualität hinein habe ihn im Grunde außerordentlich isoliert. M. Becker verfolgt diese Linie und zieht sie bis zur Person Luthers selbst zurück und konstatiert, daß auch der heutige Protestant im Grunde viel gemein habe mit dem Reformator: "Wie finde ich einen gnädigen Gott? Diese Frage Luthers ist nicht nur ein befreiter Ruf, sondern Verzweiflung zugleich. Der Rückwurf des Gläubigen auf seine eigene Gläubigkeit hat ihn zum Verlassenen gemacht - was ihn noch mehr verelendete als die hierarchische Obhut. Falsch sind alle Beteuerungen, der Protestantismus sei eine Befreiung gewesen. Es war nicht mehr als eine Vereinsamung, die sich neue Herrscher zunutze machten."

Andere führen den protestantischen Verzicht auf Beichte und Absolution als Ursache für die Gefährdung des protestantischen [200] Menschen an: ihm fehle die gelegentlich notwendige Entlastung. T. Mosers "Gottesvergiftung" habe gezeigt, wohin ein ständig nicht-entlasteter Mensch geraten kann - oder zeige vielleicht auch nur die Folgen einer doch nicht verallgemeinerungsfähigen, mißglückten religiösen Sozialisation... ?

... Die Gegenwartsanalysen der protestantischen Persönlichkeit sagen entweder seine Größe oder sein Elend aus. Die Wahrheit liegt wohl - nicht in der Mitte - in der Spannung zwischen beidem. Eine Spannung, die, wenn sie ausgehalten wird, überdurchschnittlich initiativ, dynamisch und kreativ macht, und die, wenn sie nicht durchgestanden wird, gottesvergiftete, geschwächte Menschen macht. Huizinga und Erikson haben in ihren Luther-Arbeiten auf die Bedeutung dieser Spannung hingewiesen. Huizinga untersucht z.B. die Auseinandersetzung Luthers und Erasmus' über den freien bzw. den unfreien Willen und findet dabei harte Worte für Luther: er weist auf den deterministischen Charakter der Standpunkte Luthers hin, spricht von einer Verrohung des Glaubens und einer Überspannung religiöser Begriffe. Aber er spricht zugleich von Luthers "absoluter Durchdrungenheit" von diesen Begriffen, und "alle minder hohen Begriffe verbrannten wie dürres Stroh in der Glut von Gottes Majestät". Luther habe, so Huizinga, in diesen Begriffen (wie Sünde und Gnade, Erlösung und Ehre Gottes) gelebt, während Erasmus über sie gehandelt habe wie über andere Gegenstände auch.

Wo der Protestant gestern oder heute in den protestantischen Grundbegriffen lebt, erlebt er freilich die Spannung tiefer als andere, existentieller, unausweichlicher auch: zwischen seiner Verlorenheit vor Gott und seiner Achtung bei Gott.

Die schwer und z.T. nur widersprüchlich auszumachende Art des protestantischen Menschen, seine Größe und sein Elend: sie mag darin begründet sein, daß er die Grundbefindlichkeit des Menschen vor Gott überhaupt darstellt, bewußter, unentlasteter, unbeschönigter - wenn auch nicht ungetröstet. Gratia, sola gratia!

Der Vollständigkeit halber sei ergänzt, daß nicht nur die Qualität des protestantischen Menschen durch die Wissenschaften offenbar schwierig zu bestimmen ist, sondern auch sein quantitatives Vorkommen.

Wenn z.B. das als protestantische Tugend so oft gerühmte "gesunde [201] Mißtrauen" gegen Dogmatisierung, Vereinnahmung und alle möglichen Überzeugungsversuche dem weitgehenden Fernbleiben der Protestanten von Gottesdienst und kirchlichen Veranstaltungen überhaupt zugrunde liegt, dann allerdings muß es den protestantischen Menschen in großer Zahl geben...

Vielleicht hat aber E.Stammler recht, wenn er fragt, ob der protestantische Mensch "nicht vielleicht ein aussterbender Typ (sei), der nur noch in wenigen seltenen Exemplaren an eine vergangene Chance erinnert".

In der namengebenden Speyrer Protestation sprach sich eine "protestantische Anthropologie" aus, die von Gegenwarts- und Zukunftsbedeutung sein kann. "In Sachen Gottes Ehre und der Seelen Seligkeit belangend muß ein jeglicher für sich selbst vor Gott stehen und Rechenschaft abgeben": hier ist schon jene charakteristische Spannung, hier zwischen "Selbstbestimmung" des Menschen und "Fremdbestimmung" durch Gott, und beides macht die protestantische Mündigkeit aus. Über den Begriff Mündigkeit ist viel geschrieben und gesagt worden. Um ein protestantisches Verständnis handelt es sich nur, wenn beide Spannungspole beibehalten werden, wenn Mündigkeit sich nicht verselbständigt von der Angewiesenheit auf Gott.

Gott-lose Mündigkeit hat innerhalb der protestantischen Theologie den Mut zur Gott-ist-tot-Theologie entstehen lassen - und in unserer Gesellschaft, unserer protestantisch mitgeprägten Gesellschaft, mündige Gewissensautonomie zum Formalprinzip degenerieren lassen. Deswegen trägt m.E. der dem protestantischen Menschen so wichtige Wert Mündigkeit oft nicht mehr: der offiziell mündig gewordene Mensch, der mündige Bürger, der mündige Wähler, sucht inoffiziell immer stärkere Anlehnung an Autoritäten, an Institutionen, an die sie Verantwortung wieder delegieren können; an den Staat, der sie als Sozialstaat versorgen soll.

Den evangelischen Menschen zur protestantischen Mündigkeit zu ermutigen und zu stärken, ist sicher eine bedeutende Zukunftsaufgabe, in der eine große Chance, aber auch eine schwere Hypothek liegt, eine Zumutung, die allerdings - gerade auch in perfektionistischen sozialstaatlichen Gebilden - überlebensnotwendig ist. Daß solche Mündigkeit nicht bindungslos sein kann, versteht sich von selbst, nicht nur von der Sache, sondern auch vom Menschen her: die - vielleicht typisch protestantische - Bereitschaft zu hinterfragen, bedarf in gleicher Weise einer Gegenkraft, einer Stabilität, damit aus Zweifel nicht Verzweiflung wird.[202]

## 2. Protestantismus als Element der Wirklichkeitsgestaltung

M.Weber unterschied die großen Religionen und ihre Konfessionen mithilfe der Frage: Wie lösen sie die Spannung zwischen dieser, der irdischen Welt und der anderen Welt, der göttlichen Sphäre? Während er feststellte, daß etwa im Buddhismus die Suche nach dem Ausweg aus dieser Welt bestimmend sei, fand er, das Christentum habe von allen Religionen - gerade aber in seiner protestantischen Erscheinungsform! - die konkretesten Vorstellungen davon, wie die Welt sein oder werden solle.

Weber interpretiert die Entwicklung des Christentums von seinen Anfängen bis zu seinen protestantischen Formen und findet dabei eine bestimmte Tendenz, nämlich: sich immer mehr auf Inner-Weltlichkeit hin zu entwickeln. Das Ausmaß, in dem der Protestantismus die wissenschaftliche und wirtschaftliche Rationalität gefördert habe, sei der Höhepunkt dieser Entwicklung. Der Protestantismus habe freilich eine Rationalität gefördert, die inzwischen autonom geworden sei, sich zum Selbstzweck entwickelt habe, sich von ihren geistlichen Einbindungen längst gelöst habe - weshalb der Protestantismus durch seine Betonung des Individualismus und des sozialen Engagements letztlich seiner eigenen Zerstörung Vorschub geleistet habe.

Zum einen will Weber damit sagen, wie stark "das protestantische Prinzip" auf die Wirklichkeitsgestaltung Einfluß genommen hat, zum andern, wie sehr der Protestantismus durch sich selbst gefährdet sei.

So wenig neu diese These ist, so wenig entbehrt sie heute der Brisanz, denn für beide Inhalte der Weberschen These gibt es genug Anhaltspunkte. Auch Paul Tillich spricht diese Dialektik an, wenn er einerseits feststellt, daß "fast alle Schöpfungen der autonomen Kultur Spuren protestantischen Geistes" tragen, und wenn er andererseits vom "Ende des protestantischen Zeitalters" spricht. Hier decken sich soziologische und theologische Analyse - ganz zu schweigen davon, daß sie auch einem unbestimmten Gefühl engagierter Protestanten beim Erleben ihrer Kirche entspricht.

Unbestritten ist, daß es geistesgeschichtliche Berührungen, wenn nicht sogar ein ausgesprochen protestantisches Erbe gibt, wenn Ideen angesprochen werden, die für unsere Zeit maßgeblich sind: Emanzipation, Selbstbestimmung, Demokratie (und letztere sowohl in ihren konservativen, ja

deutsch-nationalen Profilen als auch in ihren liberalen und christlich-sozialistischen: für alle Profile stehen bedeutende protestantische Namen). Der moderne Individualismus wäre ohne die Persönlichkeitskultur des Protestantismus nicht denkbar. Es gab und gibt einen protestantischen Humanismus, und es gibt Nachwirkungen der Berührung zwischen deutschem Idealismus und protestantischem Denken. [203] Und es gibt schließlich Beziehungen zwischen Protestantismus und Wissenschaftsentwicklung: Der Religionspsychologe Pruyser weist darauf hin, daß es zwischen dem Reformator und dem Wissenschaftler Analogien gibt; der eine wie der andere "unterwirft seine Ideen einem schonungslosen Test und ist bereit, ein festgefügtes Gedankengebäude einzureißen, wenn sich seine Hypothesen als unhaltbar erwiesen". Vielleicht ist der immense Einsatz, der durch Luthers Reichstagsauftreten in Worms und die Protestation zu Speyer gewagt wurde, auch durch diese Analogie gestützt.

Daß es also alle diese Berührungen, daß es dieses protestantische Erbe gibt, ist unbestritten. Umstritten sind nur die Details der geistesgeschichtlichen Begegnung, der Einflußnahme und Veränderung. Dem Protestantismus wird - sicher mit Recht - nachgesagt, er habe eine einzigartige Kraft zur Transformation (Weber). Anscheinend war Reformation wirksam als Transformation, als plötzliche oder allmähliche. Heute wird freilich auch die Frage gestellt, ob der Protestantismus nicht seine Identität ein ganzes Stück weit mit wegtransformiert habe. Dies wäre der Punkt, um noch einmal die Webersche These von der Selbstzerstörung des Protestantismus zu bedenken, Selbstzerstörung durch - wie Weber ausführte - seine Überbetonung des Individualismus und des sozialen Engagements, Selbstzerstörung durch Verweltlichung, durch Säkularisierung (in der ja ebenfalls ein Stück protestantischen Erbes zu stecken scheint). In der Soziologie ist das absurde Bild des Protestantismus, der sich seinen eigenen Ast absägt, durchaus geläufig. Th.Luckmann beschreibt dieses Ast-Absägen sachlicher: als "Bürokratisierung, geschäftstüchtige Rationalisierung des kirchlichen Lebens und Anpassung an die säkularisierte Mittelklassen-Ideologie". Und diese Faktoren seien nicht wie ein blindes Schicksal über den Protestantismus gekommen, sondern hätten "ihren Ursprung im protestantischen Ethos" selbst.

Nimmt man diese Stimmen ernst, heißt das im Klartext, daß gegenwärtig viele protestantische Transformationen, die Ergebnisse vieler Begegnungen und Berührungen mit einer durch den Protestantismus selbst mündiger gewordenen Welt, auf ihn selbst zurückfallen und ihn gefährlich treffen: in Gestalt von Bürokratisierung, Rationalisierung, Säkularisierung und Parzellierung (Parzellierung der Wirklichkeit ist ja ein Grundprinzip des wissenschaftlichen Rationalismus). Der Protestantismus hat die Wirklichkeit bis heute maßgeblich mitgestaltet, und er ist durch eben diese von ihm entscheidend gestaltete Wirklichkeit mit ihren Sachzwängen gefährdet. Symptome hierfür gibt es reichlich. Etwa das institutionalisierte Nebeneinander von Kirche, Diakonie und Mission, die Verselbständigung von Lehramt und Diakonenamt. Der säkularen Verfachlichung in der Diakonie [204] entspricht etwa die Funktionalisierung des Pfarramtsverständnisses. Symptome sind auch der immense Abstand zwischen Gemeindefrömmigkeit und protestantischer Universitätstheologie oder die demokratisch legitimierte Bürokratie in Kirche und Diakonie: ob einem Menschen auch noch nach Dienstschaft geholfen werden darf, kann nicht Gegenstand eines Mehrheitsbeschlusses sein.

Symptom ist wohl auch, wenn die ebenfalls von M.Weber ins Gespräch gebrachte und seither ständig diskutierte protestantische Leistungsethik innerhalb von Kirche und Diakonie dahingehend pervertiert, daß sich kirchliche Aktivitäten ins Unüberschaubare, ins nicht mehr Zusammenbindbare hin entwickeln und vermehren.

Eine protestantische Zukunftsaufgabe ist es m.E., korrigierende Kräfte freizusetzen, und zwar nicht von woandersher, sondern von den Wurzeln protestantischen Glaubens her. Reformation war unter anderem auch Protest gegen die mittelalterliche religiöse Leistungsethik, von der wir unter anderem Vorzeichen, im Gewande der Sozialpflichtigkeit, neu überschwemmt worden sind. Oder: die Protestation zu Speyer mit ihrer Betonung der Unmittelbarkeit des einzelnen vor Gott hat folgerichtig ausgesprochen, daß Fragen und somit auch Aufgaben des Glaubens nicht bis ins Letzte demokratisierbar sind: der Reichstagsmehrheit wurde das Recht abgesprochen, darüber einen verbindlichen Mehrheitsbeschuß zu fassen.

Und protestantische Zukunftsaufgabe ist es vor allem, das rationalistische Parzellierungsprinzip, das uns überall eingeholt hat - im Organisatorischen wie etwa auch im humanwissenschaftlichen Menschenverständnis, dem weithin unsere Arbeitsmethoden angepaßt sind -, zu überwinden. Nochmals: gemeint ist z.B. das geistlose Nebeneinander, z.T. auch Gegeneinander, von theologischen und nicht-theologischen Fachleuten in Diakonie und Kirche, das Nebeneinander von Kirche und Diakonie überhaupt.



Der Protestantismus ist eine wirkungsgeschichtliche Kraft ersten Ranges, hat Wirklichkeit mitgestaltet, Gesellschaft mitgestaltet, und muß sie weiter gestalten, notfalls auch gegen die Geister, die sie selber einmal rief... oder sogar ins Leben rief. Diesen Mut hatte Luther aufgebracht, als die von ihm gewonnenen, ihm gewogenen, einflußreichen humanistischen Räte ihn zu einem pragmatischen Kompromiß überreden wollten, der den Bruch mit Rom in nicht ganz so krassem Licht hätte erscheinen lassen. Es kam dennoch zur Protestation mit den bekannten Folgen. Die Brücke zwischen Allgemein-Pragmatischem und Grundsätzlichem wurde im protestantischen Denken nie eingerissen. [205]

### 3. Der Protestantismus als Institution

"Als Institutionen" müßte es zutreffender heißen, ist doch der Protestantismus von Anfang an ein konfessionen- und kirchenbildendes Phänomen. Über die Gründe für diese sog. sezessionistische Art des Protestantismus ist viel nachgedacht worden. Manche Wissenschaftler haben sie schlicht der föderalistischen Struktur des Reformationslandes zugeschrieben. Manche haben die religiöse Neuorientierung vornehmlich zu kulturellen und soziostrukturellen Rahmenbedingungen in Beziehung gesetzt oder im Zusammenhang mit z.B. ethnischen oder schichtenspezifischen Vorgegebenheiten gesehen. Eine andere Theorie besagt, daß vor allem solche Gesellschaften zum Protestantismus "drängten" und sich spezifisch protestantisch ausdifferenzierten, bei denen ohnehin bereits eine Auflockerung der Sozialstruktur anzutreffen war, bei denen es bereits eine Pluralität von Entscheidungsinstanzen gab (Stände, Zünfte, Bünde, Innungen usw.) außerhalb der zentralen Regierungsinstanzen; dort sei die Auflockerung nach der Reformation fortgeschritten, was auch zu weiteren innerprotestantischen Sondergruppierungen habe führen müssen. Nach der marxistischen Theorie schließlich entstanden protestantische Denominationen überwiegend aus Protest gegen den "Mittelklassen-Protestantismus" und dessen kapitalistische Ideologie.

Keine dieser Erklärungen für die nachreformatorischen Entwicklungen befriedigt ganz. Und wenn eine dieser Erklärungen für eine Region und deren Bevölkerungsstruktur zuzutreffen scheint, wird sie durch die Voraussetzungen in anderen Regionen widerlegt, wie vor allem vergleichende Protestantismus-Studien von deutsch-schweizerischen und amerikanischen Verhältnissen her gezeigt haben. Fest steht, daß es bereits in der mittelalterlichen Kirche viele sezessionistische Gruppierungen gab: Waldenser, Brethren of the Free Spirit, Lollharden, Albigenser, Manichäer, Katharer usw. Nach der Reformation änderten sich freilich die Entstehungsbedingungen. Die religiöse und die historisch-politische Situation hatte sich dahingehend verändert, daß es neben einem von Anfang an differenzierten Protestantismus nun alte Klerikalstaaten neben neuen landesherrschaftlichen Gebilden "von Gottes Gnaden" gab, daneben wiederum neue Säkularstaaten und Mischformen von alldem. Insofern waren die religiösen und die politischen Voraussetzungen der Ausdifferenzierung des Protestantismus günstig: neue protestantische Gruppen entsprangen offensichtlich häufig dem Konflikt "Einflußnahme (der Obrigkeit) contra Reinheit der Lehre" - so R. Robertson - oder auch dem Konflikt "Engagement contra Weltflucht", und diese Konflikte stellten sich unter jeweils verschiedenen Lebensbedingungen anders dar und erforderten andere Antworten. Von daher gewinnt protestantischer Pluralismus eine gewisse Plausibilität, [206] von Fall zu Fall auch seine geschichtliche Rechtfertigung.

Nach der Reformation vollzog sich in den katholisch gebliebenen Ländern, vor allem aber in Frankreich, Spanien, Italien und Portugal, der Protest gegen die römische Hegemonie in charakteristisch anderer Form als in religiöser Ausdifferenzierung: nämlich in meist überhaupt antireligiöser Weise, was sich bis heute in Form atheistischer Gruppen und Parteien mit relativ großem Einfluß in diesen Ländern erhalten hat. In protestantischem Kontext kam es eher zu dem, was K. Mannheim die "Spiritualisierung der Politik" nannte. Wo diese umkippte in eine "Politisierung des Christlichen", konnte es deswegen zu neuerlichen Gründungen protestantischer Denominationen kommen, wiederum mit geschichtlicher Rechtfertigung (vgl. England).

Doch scheint alles in allem der protestantische Pluralismus nicht mehr das eigentliche Problem protestantischen Kirchenwesens zu sein. Nicht, ob der Pluralismus des Protestantismus die protestantischen Kirchen unglaubwürdig macht oder nicht, ist die aktuelle Frage: schwerer scheint die Frage nach der Legitimierung der Kirchen in der Gegenwart überhaupt zu wiegen, die Frage nach der Existenzberechtigung der Institution Kirche. Daß gerade die Protestanten ihrer Kirche mit dieser Frage zusetzen, hatte die Befragung "Wie stabil ist die Kirche?" eindrücklich gezeigt. Im Bewußtsein vieler, wenn nicht der meisten, ist die Frage "Was ist die Kirche?" oder "Wie ist die Kirche?" ersetzt durch die funktionale: "Was leistet die Kirche?" Zwar kann die Kirche auf diese Frage einiges vorweisen, gerät aber, indem sie sich auf diese Frage einläßt, in einen Konflikt mit ihrem eigenen Selbstverständnis: Protestantismus war genuin ein Absetzen von katholischer religiöser Leistungsethik. Nun scheint sie

gezwungen, in Leistungskategorien auf die bedrängenden Fragen zu antworten, mit dem Aufzählen von "Werken".

G.Schmidtchen hat zuletzt das "offene System" als Charakteristikum protestantischer Kirchlichkeit festgestellt, auch als kirchliches Wunsch-Profil seitens der Kirchenmitglieder. Welche Chancen und welche Gefahren verbergen sich hinter der Kirche als "offenem System"?

Gesellschaften bestehen in soziologischer Sicht aus einer Vielzahl in sich selbständiger, mehr oder weniger geschlossener oder offener Systeme (Staat, Verwaltungen, Kirchen, Schulwesen, Sozialwesen, Wirtschaft, Wissenschaft usw.), in sich nach eigenen Gesetzen "funktionierend", zugleich aber auch nach komplizierten Regeln miteinander verflochten, [207] voneinander abhängig, einander überschneidend, einander ergänzend, miteinander konkurrierend. Und in diesem Gesamtsystem aus vielen Subsystemen: die protestantischen Kirchen, die nach den Äußerungen ihrer Mitglieder "offene Systeme" sind oder sein sollen.

An diesem Verständnis ist etwas genuin Protestantisches: die Protestation zu Speyer war nur möglich aufgrund der Bereitschaft, auf die Geschlossenheit eines festen kirchlichen Systems zu verzichten, weil dieses System als starr und verfestigt erkannt worden war. Wer auf solche Sicherungen, auf solch festen Grund verzichtet, muß alle Risiken der Öffnung in Kauf nehmen - und alle Chancen dieser Öffnung wahrnehmen. Wird also heute gesagt, die Kirche habe nur eine Chance als offenes System, so wird damit nichts Neues gesagt, sondern etwas ausgesprochen, was in Worms und Speyer vollzogen wurde.

Insofern kann Kirche es sich gefallen lassen, aus soziologischer Sicht als Teilsystem im Gesellschaftssystem zu rangieren. Es muß dabei nicht zu Einebnungen und Nivellierungen kommen. Es kann eher hilfreich sein, wenn z.B. N.Luhmann, dessen Arbeiten über die Vermittlung von K.-W. Dahm Eingang in die evang.-theologische Diskussion gefunden haben, feststellt, daß die gesellschaftliche Funktion kirchlicher Systeme im Chor der vielen Systeme heute nicht mehr eindeutig genug definiert sei.

Offenheit und Eindeutigkeit: das bleibt m.E. als Forderung, wenn man die aktuellen Äußerungen der Gesellschaftswissenschaften über die Kirche auf einen kurzen Nenner bringen will. Offenheit und Eindeutigkeit: das ist schon der Anspruch der Protestation gewesen. Dieses historische Ereignis in Speyer hat ja dem Protestantismus ein bestimmtes Etikett aufgeprägt, das leicht nur negativ-kritisch verstanden werden konnte. Dabei ist der Begriff "Protestation" durchaus mehrdimensional: das kritische Element steckt darin - und damit das Moment der Eindeutigkeit; und ein Pro steht am Anfang - und damit ein Moment der "Offenheit für..."

Ein Programm steckt in diesem Wort "protestantisch". Und wie die kurze und notwendig oberflächliche Analyse zeigt, gilt dieses Programm offenbar noch. Es ist auch nie völlig einzulösen.

#### LITERATURNACHWEIS (in der Reihenfolge der Erwähnung)

- Helmut Schelsky, zit. nach Roland Robertson, Einführung in die Religionssoziologie, München 1973  
Max Weber, ebenfalls zit. nach Robertson  
Reinold von Thadden-Trieglaff und Wilhelm Dantine zit. nach Eberhard Stämmler, Protestant sein, in: Protestanten und ihre Kirche, hrsg.v. H.-W.Heßler, München 1976  
Erich Fromm, zit. nach Matthias Becker, Die Chancen Gottes, Hamburg 1971 [208]  
Johan Huizinga zit. nach G.C. van Niftrik, Menschheit im Fortschritt, Neukirchen-Vluyn 1969  
Erik H.Erikson, Der junge Mann Luther, Hamburg 1970  
Max Weber, Hinduismus und Buddhismus, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie II, 5. Aufl. Tübingen 1963  
ders., Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: Gesammelte Aufsätze usw. I, 5. Aufl. Tübingen 1963  
Paul Tillich, The Protestant Era, Chicago 1957  
Paul W.Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, Bern/München/Wien 1968  
Thomas Luckmann, Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft, Freiburg 1963

Zur Theorie des Sezessionismus:

Theorie I: Martin Greschat, Geschichte und Erbe, in: Protestanten und ihre Kirche, aaO

Theorie II: z.B. H.Trevor-Roper, Religion, the Reformation und Social Chance, in: Historical Studies 4, 1965

Theorie III: z.B. R.H.Tawney, Religion and the Rise of Capitalism, London 1926

Theorie IV: K.Marx/F.Engels, Über Religion, Berlin 1958

Karl Mannheim, Utopie und Wirklichkeit, Frankfurt/M. 1952

Gerhard Schmidtchen zit. nach E.Stammler aaO

Niklas Luhmann, Religion als System. Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution, in: Karl-Wilhelm Dahm/ N.Luhmann/Dieter Stoodt, Religion - System und Sozialisation, Darmstadt/Neuwied 1972 [209]

## **DIAKONISCHE SPIRITUALITÄT UND ERNEUERUNG DER GEMEINDE**

(aus: H. Seibert, MenschenDienst, Lindenfels 1992, 14-20)

Das ökumenische Gespräch hat den Begriff Spiritualität wiedereingeführt. Der Begriff schließt zusammen: GLAUBE, FRÖMMIGKEITSÜBUNG und LEBENSGESTALTUNG.

> Diakonische Spiritualität äußert sich dreifach-elementarisiert - bei aller Verschiedenheit einzelner Gruppen, Schwesternschaften, Bruderschaften u.ä.:

- in bestimmten Formen der VERBINDLICHKEIT der diakonischen Aufgabe; diese Verbindlichkeit kann eng und weit gefaßt sein, reicht vom Wahlamt auf Zeit bis hin zu lebenslänglichen Verpflichtungsformen (hier z.T. auch Ausprägung ausgesprochen familiärer Strukturen);

- im INEINANDER UND BEIEINANDER VON INTIMITÄT UND "ZEIGEHANDLUNGEN"; diakonische Spiritualität braucht das reflexive Element wie das demonstrative: weil sonst ganze diakonische Arbeitsfelder in den Bereich privatisierten Sinnes abdriften, ganze Einrichtungen, ganze Träger, die geistlich und überhaupt nur noch selbstgenügsam sind; große diakonische Einrichtungen sind z.T. so etwas wie evangelische Wallfahrtsorte: dort geschieht - zusammen mit Besuchern, Patienten und Mitarbeitern - gemeinschaftliche Vergewisserung der Sinnhaftigkeit ihres Lebens, ihrer Arbeit - auch ihrer Kirche;

- in einem DIENSTVERSTÄNDNIS MIT KOMPLEXER STRUKTUR:

als Dienst am leidenden Mitmenschen,

als Dienst am Herrn (Mt 25), als Gottes-Dienst,

als Dienst an der und in der Dienstgemeinschaft.

In diakoniewissenschaftlicher Sicht gibt es im Christentum "das Soziale" von Anfang an nicht los-gelöst vom Gemeinschaftlichen: Die Verantwortung füreinander kommt maßgeblich aus der Gemeinschaft miteinander. Die Verortung der frühen Diakonie im Abendmahlsgottesdienst macht den Hintergrund deutlich: Gemeinschaft, die Gott schenkt, macht [14] gemeinschaftsfähig in den vielfältigen sozialen Bezügen des Alltags. Und: die Vergebung, von der Christen leben, macht sie fähig, andere zu ertragen und zu tragen.

Gemeinschaftlichkeit bedeutet speziell, 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 Dienstgemeinschaft verzichten voreinander auf "Gelten-Wol-len", auf "Sich-Rühmen"; sie beten vielmehr füreinander, bauen sich auf, trösten sich gegenseitig, helfen sich wieder zurecht - zum Helfen.

> Diese Elemente diakonischer Spiritualität haben sich weitgehend neben der Gemeinde entwickelt, konnten sich aus historischen Gründen wohl auch nur so entwickeln und bildeten häufig ein selbständiges gemeindliches Profil heraus (z.B. "Anstaltsgemeinde" u.ä.).

Der Versuch eines Transfers dieser Elemente diakonischer Spiritualität mit der Zielrichtung auf die Kirchengemeinde bzw. volkscirchliche Strukturen erfolgt aufgrund der empiriegestützten Annahme, daß diese Elemente dem volkscirchenbedrohenden evangelischen SOZIALDILEMMA aufhelfen könnten.

Dieses objektiv eruierte und subjektiv mannigfach nachvollziehbare Sozial- bzw. Diakonie-Dilemma der gegenwärtigen Kirche äußert sich vor allem in den folgenden Spannungsfeldern:

Es gibt eine hohe Erwartungshaltung der Kirchenmitglieder gegenüber der Kirche, den Wunsch nach einer gesellschaftlich und sozial kompetenten Kirche; aber die Bereitschaft, dieses Kirchenverständnis zu leben, ist einerseits gering entwickelt, wird andererseits aber auch nicht abverlangt, nicht abgerufen, weshalb immer mehr soziale Kompetenz und soziales Engagement aus der Kirche auswandert (in

Gestalt jüngerer, gebildeterer Menschen, vor allem aus dem städtischen Wohnbereich); zudem wachsen (empirisch meßbar) die Zweifel an der sozialen Kompetenz der Kirche und ihrer Mitarbeiterschaft, speziell auch der Pfarrerschaft, an die die Kirchenmitglieder ihr soziales Gewissen maßgeblich delegiert hatten.

Es sind vor allem die sog. volksskirchlichen Ränder, die eine diakonische Kirche wollen, die die Sozialkompetenz der Kirche als Kirchenmitgliedschaftslegitimation einfordern; demgegenüber wäre die sog. Kerngemeinde auch dann noch Kerngemeinde, wenn die Kirche keine oder wenige diakonische Strukturen hätte. Das Dilemma besteht darin, daß Diakonie einerseits eine relativ "säkulare" Begründung für Kirchenmitgliedschaft darstellt, andererseits ein zentraler Bestandteil biblischer Überlieferung [15] ist, der aber - wiederum andererseits - in dieser zentralen Position von einer in idealistischer Tradition stehenden Theologie wenig realisiert wird.

Die Kirche erscheint in der Wahrnehmung wenig diakonisch profiliert. Es gibt mehr Diakonie, als wahrgenommen wird - aber den Pfarrern/-innen fehlt weithin zuviel soziales Grundwissen, um die Diakonie-Wahrnehmung angemessen zu verstärken (meist lernen sie in ihrer Ausbildung noch nicht einmal die sachgemäße Vermittlung ihres pastoralen Konzepts mit der vorhandenen Gemeindediakonie, also z.B. mit dem Kindergarten; zum andern sind viele diakonische Angebote nicht (mehr) als Kirche erkennbar: die neueren Diakonie-Mitarbeiterschaften haben weithin noch keine dia-konische Präsentationsform oder eine spezifische diakonische Spiritualität entwickelt.

Die Meßlatte neuer Erscheinungsformen sozialer Arbeit ist im Grunde alt und läßt deswegen vieles als wenig kirchlich profiliert erscheinen: moderne Sozialberufe bieten z.B. meist ein Mehr an Fachkompetenz, aber zugleich - nach der alten diakonischen Meßlatte - ein Weniger an Verfügbarkeit (vgl. die Wahrnehmung der Veränderung von der Schwestern- zur Zentralen Diakoniestation), und dieses Weniger dominiert weithin die gemeindliche Wahrnehmung.

Mit der Sozialgestalt der Kirche und ihrer Wahrnehmungsproblematik berührt sich eine generelle Entwicklung: während einerseits die Neigung zur Privatisierung des Religiösen sichtlich wächst, verfestigt sich andererseits eine Tendenz zur Verflachung auf Civil Religion-Formen hin, in denen sich Elemente bürgerlichen Selbstverständnisses mit Christlichkeit identifizieren. Es fehlen deutlich gemeindliche Handlungsformen, in denen persönlich Tragfähiges und "Gesellschaftsfähiges" zusammenkommen.

> ZEITGEMÄSSE GEMEINDEDIAKONIE geschieht in Form

- spontaner, punktueller, Ad-hoc-Hilfen aufgrund aktueller Notstände usw.,
- organisierter Einzelaktionen; es handelt sich dabei um diakonische Projekte (zeitlich befristet oder kontinuierlich),
- neuartiger Vernetzung vorhandener gemeindlicher Aktivitäten (es gibt z.B. - mit viel Akzeptanz - Erfahrungen mit Gemeinschaftsaktionen von Altenclub und Kindergarten u.ä.);
- diakonisch-thematischer Vernetzung und Synchronisierung gemeindlicher Angebote (z.B. die Thematisierung von Ausländer- oder Aussiedlerproblematik in je angemessenen Vermittlungsformen [16] zeitparallel in Kindergarten, im Religions- und Konfirmandenunterricht, im Gottesdienst, in gemeindlichen Veranstaltungen: als "konzertierte Aktion" der Gemeinde u.ä.);
- neuartiger Vernetzung gemeindlicher Aktivitäten mit übergemeindlichen (z.B. Gemeindegemeinschaften u.ä. zusammen mit Diakonischem Werk oder Ev. Erwachsenenbildung usw.);
- neuartiger Vernetzung gemeindlicher Aktivitäten mit außergemeindlichen, auch nichtkirchlichen (z.B. mit Volkshochschulen, Bürgerinitiativen usw.).

> Erfahrungsgemäß liegt der SINN solcher Gemeindediakonie - außer in der Erfüllung des diakonischen Auftrags Jesu und der damit einhergehenden religiösen Erfahrungsebene - vor allem darin,

- daß die für die Gemeindeglieder wichtigen primären Hilfesysteme (Familie, Nachbarschaft, Gemeindegruppen) 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.

> Ohne bestimmte Ausformungen der in diakonischer Tradition bewährten VERBINDLICHKEIT sind angemessene gemeindliche Hilfemodelle kaum zu realisieren. Angesichts der empirisch eruierten Wünsche potentieller Ehrenamtlicher (Interesse vor allem an zeitlich begrenzten Projekten; Mit-Verantwortung und Mit-Bestimmung, nicht nur Unterordnung unter die Hauptamtlichen; Anerkennungsformen) legt sich das Modell zeitlich befristeter Beauftragung in ein gemeindlich-diakonisches Wahlamt nahe (in etwa in Oberlin-Tradition): in enger Verbindung mit

Gruppen und Kreisen, die Mitverantwortung tragen, helfen, stützen, aber ggf. auch Einspruch erheben u.ä.

Ein den modernen Erfordernissen entsprechendes diakonisches Amt könnte auf gemeindlicher Basis erwachsen: Gemeinden könnten Menschen, deren wirtschaftliche Grundversorgung gesichert ist, die aber wegen Arbeitslosigkeit, Frühpensionierung, wegen eines wenig erfüllend erfahrenen Ruhestands usw. von Sinnkrisen u.ä. bedroht sind, eine sinnvolle Aufgabe anvertrauen, eine neu als "Arbeit" definierte und anerkannte Tätigkeit: sinnvolle soziale Arbeit; dazu ggf. ein "Titel", eine "Amts-Bezeichnung", ein Status, der Achtung und kirchlich-diakonische Relevanz einschließt: sozusagen ein EHRENAMTLICHES BERUFSBILD, also etwas, das verbindet, was begrifflich bislang nicht zusammenzupassen scheint, das aber Elemente diakonischer Traditionen enthält, die bewährt sind. [17]

Daß diese Verbindlichkeit gegenseitiger Natur ist, ist unzweifelhaft: eine Grundverlässlichkeit zwischen Gemeinde, ihren verantwortlichen Gruppen und Kreisen und gemeindlich-diakonischen "Amtsträgern" - wie auch zwischen Helfern und Hilfebedürftigen.

> Hilfe in ihren mannigfach möglichen Formen im gemeindlichen Handlungszusammenhang darf weder "besinnungslos" noch profillos sein. Die Gemeinde stellt Zeiten und Räume und Menschen zur Verfügung, um Sinn- und Sinnkrisenerfahrungen, die in diakonischer Zuwendung auftreten, zu reflektieren, zu meditieren, in Formen von Beichte und Gebet "aufzuarbeiten". Zugleich ist zu bedenken, daß Diakonie von Anfang an etwas Zeichenhaftes hatte, etwas, das über den "Einzelfall" hinauswies. Dem diakonisch-spirituellen Zusammenhang von INTIMITÄT UND ZEIGEHANDLUNG ist dadurch zu entsprechen, daß zur direkten Hilfe (Pflege, Betreuung, materielle Hilfen usw.), die dazu verhilft, daß Menschen ihrer Würde als Ebenbilder Gottes entsprechend leben (und sterben) können, reflexive Gemeindeangebote hinzutreten, in denen sich Helfer ihrer Möglichkeiten und Grenzen bewußter werden, der Zusammenhänge ihres Tuns, auch des "Sinns" oder Unsinn; vor allem aber muß - darüber hinaus - in Helfen und Selbstreflexion soziales Lernen einganggesetzt werden: bei Helfern, Hilfebedürftigen und ihrem gemeinsamen Umfeld; das soziale Klima in der Gemeinde kann sich verändern durch

- Bemühungen um die Veränderung sozialer Wahrnehmung: Menschen sollen "anders" gesehen werden;
- Bemühungen um Veränderung der sozialen Kommunikation: Menschen sollen wieder an Prozessen sozialer Kommunikation beteiligt sein, von denen sie ausgeschlossen waren;
- daß sich dort, wo soziale Wahrnehmung und soziale Kommunikation eingeübt werden, darüber auch die religiöse Kommunikation verändert, ist eine oft verifizierte Tatsache: in Intimität und Zeigehandlungen geübte Diakonie schafft ein neues "Gemeindegefühl".

Seit langem gehören auch Feste und Feiern, Einführungs- und Dankrituale u.ä. zum Grundbestand diakonischer Spiritualität. Diakonie, die häufig an den Rändern des Lebens wirkt, feiert umso mehr die Feste des Lebens.

> Die DREIFACHE DIENSTSTRUKTUR (Menschendienst, Gottes-Dienst, Dienst an der und in der Dienstgemeinschaft) kann folgende gemeindliche Gestaltungsformen finden: [18]

- Die Gemeinde kann der gesellschaftlich singulär geeignete Ort sein, um den Dienst am Menschen zu begründen und zu tun: die Gemeinde kann Begegnungs- und Kennenlernebenen schaffen, die einer wirklichen Hilfe oft erst vorausgehen müssen, kann die sinnvollen "Vernetzungen" strukturell erleichtern, kann auch die Informationsmittel über soziale, sozialpolitische, sozialwissenschaftliche Problemzusammenhänge - ohne deren Kenntnis häufig nicht angemessen diakonisch gehandelt werden kann - zur Verfügung stellen (in Zusammenarbeit z.B. mit dem Diakonischen Werk).

Auch die analytische Aufgabe, die im Blick auf Sinn oder Unsinn bestimmter Aktivitäten und Initiativen erforderlich ist, kann auf der Basis der Überschaubarkeit von Gemeinde gut geleistet werden (Rechenschaft und Überblick über schon vorhandene Aktivitäten und Einrichtungen, Erkennen von Defiziten usw.).

Der sachgemäße Dienst an Menschen macht oft auch die Gründung von Gremien u.ä. (z.B. Gemeinde-Diakonieausschüsse) erforderlich - was wiederum aufgrund gemeindlicher Vorgegebenheiten eher möglich ist als anderswo.

- In der Frühzeit der Kirche handelten der Diakon und der Liturg gemeinsam im Gottesdienst, es kam oft regelrecht zum "Rollentausch". Später verantworteten die Diakone die Lesungen in der gemeindlichen Versammlung, leiteten z.B. den Gemeindegesang und die Gebete, übten häufig 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 und ist das verbindende und verbindliche

Wort - und diese diakonische Gemeinschaft war wiederum grundlegend für die Entstehung und Ausprägung der Kirche und der Gemeinde (das bestätigt die frühkirchengeschichtliche Forschung). Die heute oft bestehende Kluft zwischen gottesdienstlichem und sozialem Sprachsystem muß und kann geheilt werden. Dies geschieht so, daß häufiger und sachlich kompetenter über Diakonie gepredigt wird, daß häufiger auch diakonisch Tätige im Gottesdienst zur Sprache kommen - und dadurch, daß wieder gelernt wird, daß der Gottesdienst selbst Diakonie ist, daß die diakonischen Elemente des Gottesdienstes bewußter werden und zur Wirkung gebracht werden (z.B. in der Beachtung "religionspsychologischer" Zusammenhänge: Wechselwirkungen zwischen gehörtem Wort und seelischen, leiblichen, sozialen Prozessen; oder: qualifiziertes Aufeinanderbeziehen von Fürbitte, Abkündigung und Kollekte, u.ä.). Nicht nur Menschen müssen um der Liebe Christi willen "resozialisiert" werden, sondern auch unsere Gottesdienste. [19]

- Das planvolle Aufeinander-zu-Ordnen von gemeindlichen Hilfeangeboten, geistlich-meditativer Reflexion und Stützung dieser Hilfen und Möglichkeiten der gegenseitigen Hilfe unter Helfern gehören zusammen. Gegenseitige Mitarbeiterpflege bedeutet dann nicht nur Aus- und Fortbildung (ohne die es freilich auch nicht geht), sondern z.B. das gegenseitige Sich-sprachfähiger-Machen oder das bewußte Aufbauen einer Gemeinschaftsform, in der Helfende erfahren, daß sie anderen lieb und wert sind, in der spezifisch diakonische Solidarerfahrungen begründet werden, in der ausgedrückt wird, daß auch Helfern geholfen wird - wenn nötig. Das, was alle im Tiefsten verbindet - die Helfer und die Hilfebedürftigen - kann so zur Sprache kommen und zur Kraft werden, die zum Handeln ermutigt und Rückschläge und Mißerfolge ertragen läßt.

> Gemeindediakonie aufgrund der Elemente diakonischer Spiritualität ist also auch Diakonie am verkopften Glauben, an sentimentalierter und gesellschaftlich wirkungsloser Religiosität, an selbstgenügsam gewordenen Gemeinden, auch: an einer Diakonie, die in einigen Ausprägungen ihrerseits "ausdrucks-los" geworden ist. Die Beschädigung von Kirche und Diakonie läßt sich am besten gemeinsam heilen. [20]