

Diakonie – Forschung und Phantasie

Diakonieliteratur-Seminar

Dargestellte Literatur:

Karl-Fritz Daiber: Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche

Gerhard K. Schäfer (Hg.): Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. Diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert

Harry Noormann: Armut in Deutschland. Christen vor der neuen Sozialen Frage

Lutz Finkeldey: Armut, Arbeitslosigkeit, Selbsthilfe. Armuts- und Arbeitslosenprojekte zwischen Freizeit und Markt

Alfred Jäger: Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik

Marc Edouard Kohler: Kirche als Diakonie. Ein Kompendium

Reinhard Turre: Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie

Michael Schibilsky (Hg.), Kursbuch Diakonie (mit einer Darstellung der Buchbeiträge von Günter Brakelmann, Johannes Degen, Klaus Dörner, Jürgen Seim, Joachim Klieme, Heinz Krebs, Renate Schernus, Michael Klessmann, Hans-Georg Schütz, Theodor Strohm, Jürgen Ebach, Dietfried Gewalt, Martin Greschat, Konrad Raiser, Michael Schibilsky, Yorick Spiegel, Dietrich Stollberg, Ottmar Fuchs, Christof Bäuml, Hermann Steinkamp, Eva Bohne, Johannes Busch, Rolf Zerfaß, Martin Sauer, Siegbert Eisermann, Werner M. Ruschke, Bernward Wolf und Nikolaus Schneider)

Gerhard K. Schäfer / Theodor Strohm (Hg.): Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag (mit einer Darstellung der Beiträge von Emma Brunner-Traut, Klaus Thraede, Frank Crüsemann, Klaus Berger, Friedrich Wilhelm Horn, Traugott Holtz, Otto Merk, Eduard Schweizer, Jürgen Roloff, Joachim Rohde, Luise Schottroff, Gottfried Schille, Hartwig Thyen, Egon Brandenburger, Wolfgang Schrage, Wolfgang Stegemann und Gerd Theißen)

Diakoniewissenschaftliche Positionen der Gegenwart

Darstellung und Auseinandersetzung

Das haben wir u.a. den Hilfswerksthologen zu verdanken: daß neuerdings wieder ein mittelhoher Bücherberg kreißt und Antworten gebiert auf die spät inseminierte Frage, wie sich die soziale Arbeit im Delegat der Kirche, die Arbeit des Diakonischen Werkes, mit dem neutestamentlichen Dienstbegriff zusammenreimt. "Diakonie" wurde eigentlich erst - wie O. Meyer seinerzeit nachwies - durch das Evangelische Hilfswerk zum theologischen Schlüsselbegriff, durch den man nach 1945 die Kirche (als eines der wenigen nach der Kriegskatastrophe noch halbwegs aktionsfähigen gesellschaftlichen Gebilde) zur Nothilfe verpflichtete. "Diakonie" war recht eindeutig ein *Legitimationsbegriff*; er hatte zum einen die Funktion, bestimmte gesellschaftspolitische Aktionen vor der theologischen Tradition zu rechtfertigen, sollte zum andern die Kirche bei ihrem sozialen Auftrag behaften, vor dem sie nicht mehr ausweichen können sollte, den sie nicht mehr auf nebenkirchliche Vereine und Stiftungen abschieben können sollte.

Daß "Diakonie" erst spät kirchlich-umgangssprachlich wurde, läßt sich anhand jeder gut erhaltenen Pfarramtsbibliothek nachprüfen: in den älteren Lexika (z.B. in der frühen RGG) ist bzw. hat "Diakonie" noch kein eigenes Stichwort, wohl aber der "Diakon" und die "Diakonisse".

Nun wurde das Konzept einer "dienenden Kirche" von den Hilfswerksleuten nur theologisch ungesichert, quasi für den Tagesgebrauch, formuliert. Eine tiefergehende theologische Reflexion des neuen Diakonie-Verständnisses unterblieb ebenso wie die gründliche Auseinandersetzung mit dem überkommenen Ansatz der Inneren Mission oder die Abklärung der ekklesiologischen Konsequenzen der Rechts- und Organisationsform, in der nun "Diakonie" geschehen sollte. Die Apologeten dieses Ver-säumnisses verweisen auf die aktuelle Not im Nachkriegsdeutschland, die eher zur helfenden Tat als zur umfassenden Theoriediskussion herausgefordert habe - ein Argument, das z.B. Johannes Degen schon früh nicht gelten läßt.

Eugen Gerstenmaier verknüpfte das Diakonie-Verständnis des Hilfswerks mit seinem Programm "Wichern II", versuchte damit nicht nur die Anknüpfung an ein früheres Konzept J.H. Wicherns (angelegt auf "Associationen der Hilfebedürftigen" selbst, auf Selbsthilfe und Reintegration) zu leisten; im Grunde wurde damit auch der

Anspruch erhoben, das Wichernsche Programm, das zumindest als kirchenreformerisches rasch untergegangen war und lediglich in den Vereinen der Inneren Mission, gewissermaßen neben der verfaßten Kirche, weiterlebte, *eigentlich* zu realisieren: diakonisches Handeln sollte fortan in Identität mit der verfaßten Kirche geschehen. Und genau diese Identität ist seither das Problem, ist die schwere Geburt, wegen der mittlere Bücherberge kreißeln; von den Zeitschriften ganz zu schweigen - denn die Innere Mission mit ihrer Schriftenmissionstradition und auch die heutigen Diakonischen Werke und viele ihrer Mitglieder sind Massenpublizierer; daß diese Papiermassen, die alles enthalten vom noch immer oder wieder erbaulichen Traktat über das Mitteilungsblatt bis zur hochspezialisierten Fachzeitschrift, in Kirche und Theologie kaum wahrgenommen werden, ist symptomatisch und zugleich Teilursache des Identitätsproblems. Vor wenigen Jahren war das Herausbringen eines Diakonie-Buches ein ausgesprochenes Verlagersisiko.

Doch es muß sich etwas verändert haben: seit kurzem purzeln sie nur so, die Diakoniebände renommierter Verlage. Einige dieser Bände werden im folgenden vorgestellt; und dabei werden auch immer wieder einmal Hinweise auf das zu finden sein, was sich offenbar verändert hat.

Die Identitätsfrage im o.g. Sinne erscheint schon im Titel bei **Karl-Fritz Daiber: Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche, Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1988** (219 S.). Die z.T. älteren, andernorts bereits veröffentlichten Aufsätze lesen sich durch die Anreicherung mit neueren, weniger bekannten Arbeiten Daibers noch einmal neu und anders. Zweierlei finde ich dabei auffällig:

1. Seine Fragestellung ist meist hochspezialisiert, in weiten Teilen ist "Sozialarbeit" mit "Diakonie" identisch (z.B. pflegerische und heilerziehungspflegerische Arbeitsfelder und -formen, die die diakonische Praxis dominieren, streift er nur). Offenbar werden vom Phänomen der Sozialarbeit her die meisten Identitätsfragen aufgeworfen, Fragen, die Daiber aufnimmt; das Buch hat eine quasi (berufs-)biographisch begründende Einleitung: der Verfasser gibt an, auf Fragen einzugehen, die andere ihm stellten.

"Sozialarbeit" spezialisiert Daiber nochmals, indem er darunter meist *Beratungsarbeit* versteht - also eines der drei Standbeine von Sozialarbeit (die beiden anderen sind die Soziale Gruppenarbeit und die Gemeinwesenarbeit). Vor allem aber scheint dieses Bezugsfeld "Sozialarbeit" in besonderer Weise geeignet, Luhmannsche Kategorien anzuwenden.

2. Die Behandlung der Identitätsproblematik geschieht unter dem *Wahrnehmungsaspekt*: es geht in weiten Teilen um die diakonische *Identifizierbarkeit bzw. Nichtidentifizierbarkeit* kirchlicher und diakonischer Praxis; weder lebe der Gottesdienst aus der Einheit von Verkündigung und Diakonie, noch sei Sozialarbeit "ohne weiteres als christlich identifizierbar" (16). Der dreifache Bezug auf Niklas Luhmann erweist sich als für Daiber besonders ergiebig:

> er ermöglicht die Verknüpfung von geschichtlichen und strukturellen Aspekten; das eine kann das andere bedeuten. Daiber kann am Ende der Verknüpfung die Legitimitätsfrage charakteristisch anders stellen. Nicht: wie legitim ist die gegenwärtige Gestalt der Diakonie in Gestalt von Sozialarbeit? Sondern: wie legitim ist eigentlich die Forderung nach kirchlich-theologischer Identität sozialer Arbeit und ihrer Träger? Wenn Kirche nur noch für einen Teil der Gesellschaft sprechen könne: wie legitim wäre kirchlicher Anspruch auf eine "volle" Diakonie, eine theologisch begründete?

> Die *Religionssoziologie* Luhmanns verweist Verkündigungspraxis einerseits und Seelsorge und Diakonie andererseits auf verschiedene Systemebenen; die Verkündigung auf die spezifisch binnenkirchliche; Diakonie sei demhingegen eine gesellschaftliche Leistung der Kirche, notwendig außennormiert, eigentlich eine ständige Kompromittierung von Kirche und Theologie. Es stellt sich von daher im Grunde nicht so sehr die Frage nach dem Daß der Fremdbestimmung als vielmehr die nach deren Akzeptanz. Diesbezüglich wirbt Daiber um Realismus.

Die mit dieser Situation verbundene Schwäche kirchlicher Identitätssicherung werde in der Diakonie u.a. durch *Personalsteuerung* kompensiert, durch die Etablierung einer theologischen Leitungsschicht in der Diakonie: gegen die eigene Programmatik vom allgemeinen Priestertum. Gleichwohl sei für Laien die Möglichkeit der Identitätsfindung gegeben: offenbar eher als für die Professionellen.

Werke und Verbände werden in dieser Logik zu "funktionalen Diensten", die bei der Inneren Mission autonom, beim Hilfswerk kirchlich-integriert seien; sie hätten gegenüber der Gemeinde "stützende" Funktion, seien subsidiär.

> Weil Luhmann im Rahmen seiner *Organisationstheorie* das Handeln in Organisationen als Entscheidungshandeln charakterisiert und weil Sozialhandeln heute organisiert geschieht, muß die Funktion der Theologie für die Diakonie die einer *Entscheidungstheorie* sein.

Wie also können "auf der Ebene organisierten Handelns Entscheidungen, und zwar eben theologisch begründete Entscheidungen zustande kommen" (29) - bei grundsätzlicher Systemautonomie? Hier kann Daiber als Lösung auf seinen "Grundriß der Praktischen Theologie als Handlungswissenschaft" (1977) und auf die seines Erachtens distanzreduzierende Funktion jener Prozesse, die Handlungsziele definieren, hinweisen:

Praxiskritik formulieren - Visionen formulieren - theologisches Überprüfen der gewonnenen Aussagen - Überprüfen nach sozialer Angemessenheit - Handlungsziele definieren - Realisierungsbedingungen formulieren - Arbeitsmethoden begründen. Gleichwohl: ein nicht harmonisierbarer Rest bleibe. Die sich z.T. bis hin in "Geltungskonflikte" entwickelnde Spannung zwischen Theologie und Sozialarbeit könne im Grunde nur abgemildert werden. Weiterführend sei eine möglichst faire *Dialogethik*.

Daibers Buch hat auch für den mit diakonischen Interna vertrauten Leser einen noch immer hohen *heuristischen* Wert. Und es ist *entlastend*: weil es viele Probleme, die viele in der Diakonie als persönliche Probleme und Konflikte erleben, auf die Ebene objektiver Probleme rückt. Das Buch ist so progressiv, wie es der Luhmannsche Ansatz zum Verständnis der Diakonieprobleme sein kann; und es ist konservativ: "Radikal systemverändernde Optionen sind in diesem Rahmen nicht möglich" (11). In gewisser Weise ist das Buch auch nostalgisch: im Blick auf den Zustand des Sozialstaates werden Feststellungen getroffen, die eher den Sozialstaat vor der "Wende" kennzeichnen (und daher ein Gefühl dafür vermitteln, daß seitdem erhebliche Destabilisierungen eingetreten sind, ja Systemveränderungen eingeleitet wurden); und das vergleichsweise intensive Abheben auf Anforderungen an die kirchlich-diakonische Entwicklungshilfe (S. 155-204) zeigt, wie sehr sich in den letzten Jahren die sozialen Prioritäten in Gesellschaft und Kirche verschoben haben.

In dem Predigtband **Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. Diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert**, hrsg.v. **Gerhard K. Schäfer**, **Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg Bd.4, Heidelberger Verlagsanstalt, Heidelberg 1991** (487 S.) referiert der Herausgeber unter Rückbezug auf Daiber ebenfalls Luhmannsche Systemtheorie, benennt sie zunächst als einen der wichtigeren neuzeitlichen *Verstehensversuche* der Diakonie-Situation, stellt Grundlagen Luhmannscher Systemlogik auch explizit dar (während Daiber die implizite Anwendung bevorzugt) und kritisiert eine bestimmte Form der Anwendung hart: die Entkoppelung von Theologie und Diakonie berge "die tödliche Gefahr, daß Faktisches zur Norm erhoben und 'geistliche Kommunikation' und 'Diakonie' - nun auch theoretisch legitimiert - vollends in autonome Bereiche und Spezialaspekte auseinanderfallen" (16).

Ansonsten erhebt Schäfer in seinen Einführenden Überlegungen den Anspruch der *Exemplarität* bei der Auswahl von Predigten, die "Gottes Zug nach unten" nachzeichneten, und verspricht "Sprachgewinn" und die "Erweiterung von Handlungsmöglichkeiten" (9). *Diakonische* Predigt könne eine innere und eine äußere Verortung bedeuten: "als ein exemplarischer Konkretions- und Anwendungsbereich ethischer Bezüge" oder als "Verkündigung an Orten diakonischen Handelns" (11). Die ihm wohlvertraute Anwendungs- und Verifizierungsproblematik des neuzeitlichen Gebrauchs von "Diakonie" umgeht Schäfer, indem er es darum gehen läßt, "wie christlicher Glaube in der Liebe Gestalt gewinnt", das Diakonische als "Dimension" faßt. Das läßt offen, ob er die Kommunikation mit einem Anspruch oder mit einer institutionellen Praxis meint, wenn er fortan z.B. über den Zusammenhang von Verkündigung und Diakonie handelt.

Verkündigung und Diakonie "kommentieren, fordern und vertiefen einander wechselseitig" (18); damit geht Schäfer nicht so weit wie etwa neuerdings W. Rebell mit

-4-

seiner konstruktivismusnahen Theorie vom "semantischen Universum", wonach das eine das andere tatsächlich *ermögliche*. Schäfer geht es offenbar um *Eindeutigkeit*: angesichts ihrer verwechselbaren Praxis bedarf Diakonie der klärenden Verkündigung, diese sei *Sinn zur Funktion* - ohne daß die Spannung zwischen beidem ganz aufgehoben würde.

In einem weiteren bemerkenswerten Einführungsteil streift Schäfer durch die Homiletik und zeigt die besondere Diakonienähe einiger Predigttheorien und -theoretiker: etwa F. Niebergalls Ansatz vom "diakonischen Wesensgesetz" der Predigt; Th. Schäfers Theorie von der sozialheuristischen Funktion der Predigt: sozusagen eine angewandte diakonische Erkenntnistheorie; M.Doernes Verständnis der Predigt als "Liebeswerk" - bis hin zu neueren Versuchen, wonach nicht nur angemessener und begründet *über* Diakonie zu predigen wäre, sondern zu beachten wäre, daß die Predigt etwas Diakonisches *sei* (vgl. z.B. H. Luthers "Sprachhandlungs"-Theorie).

Im Einleitungsteil "Zur Anlage des Buches" betätigt sich Schäfer als eine Art Ausstellungsführer, der nicht einfach von Saal zu Saal geht, sondern auf verwickelten Wegen einzelne Exponate verbindet: das Buch ist zwar zeitlogisch angelegt, beginnend mit Predigten aus dem 4. und endend mit solchen aus dem 20. Jahrhundert; aber Schäfer zeigt, wie einige Predigten besonders zusammenhängen, zu verschiedenen Zeiten dasselbe meinten und je anders ansprachen.

Damit ist das *Selbstdiakonische* des Buches noch nicht erschöpft. Jeder Prediger wird vor seiner Predigt vorgestellt: 32 Prediger von Gregor von Nazianz bis zu Theophil Wurm. Jeweils eingeleitet durch eine Person- und Geistesgeschichte, auch: jeweils Geistesgeschichte als Persongeschichte. Diese Predigtvorspanne sind von hoher Qualität, sind zum Teil - wie etwa bei E. Psczollas Einleitung zu Oberlin - das Konzentrat eines forscherschen Lebenswerkes. Allein die Vorspanne sind eine Fundgrube.

Die großen Predigtlinien sind *Barmherzigkeit, Gottes Menschenfreundlichkeit und die geforderte Liebe*, die Texte handeln von der Bedeutung diakonischer *Ämter* (thematisieren also historische Umsetzungs- und Organisationsformen), von *Almosen und Armenkollekten*.

Im Focussieren der Armutfrage verbinden sich alte Predigten mit neuen. Besonders eindrucksvoll unter den alten Predigten m.E.: die in Weherufe mündenden Narrenschellen, die Johann Geiler von Kaysersberg - tendenziell heutigen Analysen recht ähnlich - austeilt; die Narrenschelle, die z.B. im Armutshaß besteht oder darin, daß man einem, weil er nichts abgeben kann, auch nichts "abnimmt" ("Der Arme besitzt nichts, was er verschenken könnte. Deshalb hört man ihn nicht nur nicht an, sondern unterdrückt ihn noch und versagt ihm Gerechtigkeit"). Unter den neueren Predigten beeindruckend die Armutsanalysen von Ragaz, verbunden mit Kritik an der bloßen "Liebestätigkeit", oder Barths Lazarus-Predigt von 1931.

Eine andere Linie: von der Reformation an zieht sich durch Diakoniepredigten die Spannung von Rechtfertigung und Barmherzigkeit bzw. (wie etwa bei Francke) Heiligung, m.E. besonders markant bei Bugenhagen und Schleiermacher.

Oder die Linie, das Reich Gottes im Zusammenhang mit privater, später struktureller Barmherzigkeit zu verkündigen - wobei in der getroffenen Predigtauswahl die Ernüchterung nach Chr. Blumhardts Reichs-Gottes-Fortschrittsoptimismus besonders augenfällig ist. Speziell im Zusammenhang mit Gottes Reich spiegeln sich die theologischen Positionskämpfe um die soziale Frage.

Aus Kirchengeschichte und Systematik bekannte diakonische Gestalten kommen einem näher durch diesen Band. Viele der Predigten begründen eindeutig nicht nur Motive und Gesinnung, sondern Strukturen. Wie überhaupt deutlich wird, daß einige der bekanntesten Praktiker der Nächstenliebe auch deren überzeugendste Prediger sein konnten, daß also strukturschaffender Geist auch gute Worte hatte. Insofern wirkt die Lektüre dieses schönen Buches unter anderem auch einer wohlbekannten innerkirchlichen Personaleinteilung entgegen.

Mit *aktuellen* Armutssphänomenen beschäftigen sich **Harry Noormann: Armut in Deutschland. Christen vor der neuen Sozialen Frage, Calwer Taschenbibliothek, Stuttgart 1991** (190 S.)

und **Lutz Finkeldey: Armut, Arbeitslosigkeit, Selbsthilfe. Armut- und Arbeitslosenprojekte zwischen Freizeit und Markt, Selbstverlag des Sozialwissenschaftlichen Instituts der Evangelischen Kirche in Deutschland, Bochum 1992** (255 S.).

Noormann erzählt eingangs Geschichten, die ehrlich wirken, weil sie Verlegenheiten zur Sprache bringen. Sie handeln vom *theoretischen* Interesse von Christen an armen Leuten und von den Schwierigkeiten, der realen Begegnung standzuhalten. Sie handeln davon, daß die leibhaftigen Armen mit den Mittelschichtsaugen angeguckt werden, mit denen die Bibel gelesen wird. Dann erstellt Noormann eine Synopse. Keine aus Bibel-, sondern aus Sozialtexten; eine *Sozialsynopse* zwischen sich und "Peter", einem Langzeitarbeitslosen: Einkünfte, Wohnsituation, Familienleben usf. werden nebeneinandergestellt. Wenn der quälende Vergleichstext abbricht, tauchen Fragen auf:

"Was soll ich tun, um als Christ glaubwürdig zu werden - mit Peter meinen Einkommensüberschuß teilen? Soll ich einen Teil meines Gehaltes Selbsthilfegruppen von Arbeitslosen und Sozialhilfeempfängern in der eigenen Stadt spenden, soll ich Geld an politische Parteien oder Vereinigungen abführen, die mehr soziale Gerechtigkeit zu verwirklichen versprechen, oder soll ich mit vielen anderen spenden für wohlthätige Einrichtungen, die Armen helfen, sich über Wasser zu halten?" (25)

Daß die Polemik in den dazwischengeschalteten und sich anschließenden Textteilen nicht eintönig wird, liegt an der metaphernreichen Sprache Noormanns. Der Verfasser ist gnadenlos sozialgesinnt und sprachwütig. Einem, der wohl schon genug "Sachliches" über Armut gelesen hat und darüber gearbeitet hat, geht hier manchmal die Sprache durch.

Nach zorniger Einleitung: eine Phase der Versachlichung, in der Nähe des Lebenslagenkonzepts (s.u. Finkeldey); aber auch hier dominiert die Technik, nacktes statistisches Material durch Lebensgeschichte lesbar zu machen. Das bei Finkeldey theoretisch entfaltete Armutslagenkonzept wird durch anschauliche Abstiegs- und Verarmungskarrieren plausibel. LeserInnen werden also pädagogisch behandelt. Eine Krö-te bleibt es gleichwohl, die zu schlucken ist: "Das soziale Netz reißt ebendort, wo es den Absturz in das soziale Aus verhindern sollte, und es versagt zu einem Zeitpunkt, wo es am bittersten nötig wäre..." (52).

Es klingt fast zynisch, wenn man dem Verfasser dafür loben möchte, daß er sein Augenmerk auf den hohen Frauenanteil an der Armutspopulation und auf die bislang kaum beachtete Armutgruppe materiell minderversorgter Kinder richtet.

"*Was ist schiefgelaufen?*" (69) Zu dieser Frage holt Noormann weit aus, handelt über die Zusammenhänge zwischen Reichtum und Armut bei uns und Reichtum und Armut in der 3.Welt, untersucht tragende Wirtschaftsideen unserer Entwicklungslogik und benennt die Opfer: Todesopfer ("Nach Schätzung der Unicef kostet die rigorose Zinspolitik jährlich etwa 500 000 Kindern das Leben"; 71). Noormanns Schlagwortanalyse - "Neue Armut", "Zweidrittelgesellschaft", "Neue soziale Frage" - läßt u.a. die These wahrscheinlicher erscheinen, daß "die Zweidrittelgesellschaft vielleicht schon heute eine verdrängte Realität darstellt" (81).

30 exegetische Seiten schließen sich an, eine kompakte Zusammenfassung sozial-geschichtlich orientierter Exegese, gefolgt von einer ebenso konzentrierten Kirchen-(sozial)geschichte von der Alten Kirche bis zur Reformation (aus diesem Zusammenhang läßt sich vieles verifizieren im o.g. Schäfer-Predigtband: die z.T. radikalen Sozialanalysen und -forderungen alter und mittelalterlicher Predigt). Im AT verfolgt Noormann vor allem die Spuren des *Gerechtigkeitsgedankens*, die durchgängige Bedeutung des gerechten Ausgleichs zwischen Reichen und Armen. Das frühe Christentum wird verstanden als "messianische Armenbewegung", als Antwort auf die eigentlich religiös-soziale Frage, die Frage der Bedrängten und Unterdrückten: Wann und wie wird Jahwe wieder selber über uns herrschen und Gerechtigkeit schaffen? (112) Den verzweigten Nachwirkungen des wohl ursprünglichen "Kamelspruchradikalismus" durch die neutestamentlichen Überlieferungsschichten und -formen folgend, streut Noormann, um die selbsterkannte Sprödigkeit der sozialexegetischen Sprache aufzubrechen, einen längeren Predigtauszug (von R.Blank) ein. Methodisch läßt sich der Verfasser einiges einfallen.

Noormann fordert dann nicht nur die "Rückkehr der Armen in das Gedächtnis der westdeutschen Christen und Kirchen" (165), sondern zeichnet so etwas wie eine Nachkriegs-Sozialtheologie nach (beginnend - offenbar unbefangen im Blick auf die aufgebrochene Diskussion zur "Sozialdemokratisierung der evangelischen Kirche" - mit dem Darmstädter Wort) und deren Widerparts - wobei auch die Diakonie, vor allem die nach 1961 (Inkrafttreten des Bundessozialhilfegesetzes und des Jugendwohlfahrtsgesetzes), für Noormann zu den Widerparts gehört: "Die christliche Sorge um die Armen wick ihrer Versorgung in eigens dafür zuständigen, diakonischen Einrichtungen" (168). Die *Sozialarbeiterisierung der Diakonie*, von anderen Autoren auch noch der jüngsten Gegenwart gern als Zeichen des Aufbrechens enger kirchlicher Orientierung gewertet (s.o. Daiber), konterkariert demnach eine engagierte theologische Position, gibt dem (subversiven) Jesusinteresse nun keinerlei Chancen mehr, ermögliche vielmehr, *sozial zu sein, ohne radikal sein zu müssen*. Weiter: die kirchliche Hungerhilfe (in Gestalt von "Brot für die Welt" und "Misereor") habe aus den Armen "die fernen anderen" gemacht: in einer "Symbiose von christlicher Samaritermentalität und einem chauvinistischen Kolonialismus in den Köpfen" (172).

Mit der Weltkonferenz für Kirche und Gesellschaft 1966 und der ÖRK-Vollversammlung in Uppsala 1968 sieht Noormann die Anfänge von Korrekturen: die Christen seien wieder auf das Ziel sozialer Gerechtigkeit verpflichtet worden. Aber auch diese Neuaufbrüche hätten in paradoxe Lagen geführt: wir seien noch immer unter uns, hätten es nicht geschafft, die spirituelle Nähe zu unseren Armen wiederzufinden: "Wir meinen von den Armen der Zweidrittelwelt zu lernen in Abwesenheit der Armen mitten unter uns" (179).

Am Schluß - erfreulicherweise - keine Imperative, sondern Feststellungen, die zu Erfahrungen einladen: U.Duchrows "Programm zur Alphabetisierung in Wirtschaftsfragen" (1988) zeige, daß Christen dem Verdacht entgegnetreten könnten, in Fragen wirtschaftlicher Neuverteilungsmodelle sachunkundig zu sein. Und die Einladung, Lernprozesse zusammen mit Armen unserer Gesellschaft zu machen.

U.a. von solchen Lernprozessen berichtet Finkeldey.

Finkeldey stellt in einer Aktionsforschungs-Modellstudie das in Hannover angesiedelte Projekt "*Existenzsicherung durch lebenslagenorientierte Maßnahmen für arme Bevölkerungsgruppen*" in seinen theoretischen Vorgaben und in seinen Realisierungsphasen vor. Das Projekt, von EG-Mitteln gefördert, läuft in der Trägerschaft des Diakonischen Werkes der EKD. Weit umfangreicher als die Dokumentation des Projekts selbst sind die sozialwissenschaftlichen Vor- und Nachspanne: Studien über ungesicherte Lebenslagen... und ungesicherte Begriffe (alle drei Titelbegriffe - Armut, Arbeitslosigkeit, Selbsthilfe - erweisen sich als unscharf). Armut bedeutet meist Einkommensarmut; Finkeldey begründet ausführlich, daß dieses Verständnis nicht ausreicht, um alle Aspekte von Minderausstattung und Minderversorgung zu verstehen; er begreift Armut erheblich über das Materielle hinaus, als komplexe Lebenslage mit vielen immateriellen Folgeerscheinungen.

Mit großem Theorie- und Sozialempirieaufwand (über 170 sozialwissenschaftliche Titel werden eingearbeitet; das Buch reicht also weit über den im Begriff Aktionsforschung liegenden Anspruch hinaus; man erfährt im Grunde alles zur Zeit soziologisch und sozialpsychologisch im Zusammenhang mit Armut Diskutierte) enthüllt Finkeldey verbreitete Irrtümer: z.B. den Irrglauben, daß eine "erfolgreiche" Wirtschaftspolitik eine gute Sozialpolitik bedinge; z.B. den Irrtum von der Wertorientierung deutscher Sozialgesetzgebung (die ethisch hochbesetzte Begrifflichkeit etwa des Bundessozialhilfegesetzes - z.B. "Menschenwürde" - wird mehr und mehr zum negativen Kriterium, etwa dergestalt: Inwiefern ist es mit der Menschenwürde noch vereinbar, abgelegte Kleidung zu tragen? Welche Formen der Beschäftigung sind mit der Menschenwürde noch vereinbar? usw.); oder den Irrtum, daß der erfolgreiche Kampf eines Armen um die Erlangung von Leistungen des Bundessozialhilfegesetzes zur Armutsreversion beitrüge (eher ist häufig das Gegenteil der Fall: je mehr Hilfeansprüche anerkannt werden, desto mehr wird die Armenbiographie amtlich festgeschrieben); aber auch die Illusionen hinsichtlich der Möglichkeiten der Selbsthilfe bei Langzeitarbeitslosen.

Finkeldeys Projekt ist realistischer als andere Konzepte: er setzt einerseits voraus, daß seine Adressaten kaum mehr eine realistische Möglichkeit haben, durch bezahlte Arbeit der durch Arbeitslosigkeit hervorgerufenen Lebenslage zu entgehen, zum andern akzeptiert er nicht die Identifikation von Arbeit und Lebenssinn. Auch

seine Projekt-Bilanz ist realistisch: nicht nur wegen der Erwähnung unterschiedlicher Beurteilungen, sondern auch in der Selbsteinschätzung; eine Gruppe von etwa 50 Personen bildet eine Einkäufer- und Tauschgemeinschaft, die sich mit Gütern versorgt, sie z.T. auch produziert, Lagerungs- und Verteilungsmodelle entwickelt. Passivität und Isolation wurden offenbar bekämpft in Menschen, deren sichernde Netzwerke zerrissen sind (auch die Familien, denen man vor kurzem in den Sozialwissenschaften noch Selbstheilungskräfte zutraute, können sich immer seltener selbst helfen); es gab eine soziale Einheit Betroffener, Kommunikationsgemeinschaft und Ansätze von "Lebensgemeinschaft". Aber es bleibt die zentrale Frage, ob durch solche Projekte die öffentliche Bewertung von Arbeit mit ihrer Dominanz der Hochbewertung von Erwerbsarbeit verändert werden kann: Erwerbsarbeitsstrukturen sind ohne Status und Geld anscheinend nicht zu kompensieren.

Und es tun sich Offensichtlichkeiten, theoretische und praktische "Teufelskreise", auf:

> die Einrichtung von Hilfen für Arme ist offensichtlich von wirtschaftlichen Faktoren und Mechanismen abhängig, von denselben Faktoren, die Menschen arbeitslos machen.

> Das Arbeiten in Arbeitslosenhilfen u.ä. ist offenbar für Professionelle oft selbst eine Art der Marginalisierung sozialer Arbeit (in solchen Initiativen: überdurchschnittlich viele ABM-SozialarbeiterInnen oder solche mit Zeitverträgen; z.B. in Niedersachsen sind nur 9% der Mitarbeiterverträge unbefristet).

> Die Adressaten verhalten sich offenbar wie viele in unserer Betroffenheitskultur: Die Beteiligung der Armen an Selbsthilfen ist marginal; Arme halten Armenselbsthilfegruppen für wichtig; aber im wesentlichen für die noch Ärmeren.

Ein rotes Tuch für Noormann und Finkeldey müßte das Buch in Gütersloher Orange sein, das neue von **Alfred Jäger: Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1992** (281 S.); weil vor allem Noormann kaum akzeptieren würde, daß soziales Handeln nach dem Bundessozialhilfegesetz dem biblischen Gerechtigkeitspostulat entspreche. Und während die einen Kirche und Diakonie vorwerfen, sie hätten sich der sozialstaatlichen Logik verschrieben, wirft Jäger Kirche und Diakonie vor, daß sie dies nicht gescheit genug tun. Bislang habe sich die Theologie als faktisch irrelevant erwiesen im Blick auf unternehmenspolitische Fragen und Gestaltungen. Angesichts insgesamt wachsender Instabilität der Finanz- und Wirtschaftspolitik, angesichts des absehbaren Sich-Zurückziehens der öffentlichen Hände, angesichts des Bleibens alter Notlagen und des Hinzukommens neuer und angesichts wachsender Herausforderungen an Management und Leitungshandeln in diakonischen Einrichtungen - vom diakonischen Kleinbetrieb bis zum Großkonzern - fordert Jäger *Beteiligung am wirtschaftsethischen Diskurs, unternehmerische und Leitungskompetenz und vor allem die Installierung von "Diakonik"*: als wissenschaftliche Diakonieberatung, "kybernetische Diakonie als neue, wissenschaftliche Impulsstation" (140), als "Integrationswissenschaft" (142). Die Schere zwischen Leitungssituation und wissenschaftlicher Situation und Beratung sei *riskant* weit geöffnet. Vor allem für den ev. Krankenhausbereich und für das Medizinalmanagement in den neuen Bundesländern schlägt er Muster diakonischer Unternehmenspolitik vor (Jäger hält das ev. Krankenhaus für das weitestsäkularisierte diakonische Arbeitsfeld: "Ausgerechnet der Bereich, der durch tragende Schwesternschaften wohl am profiliertesten diakoniebestimmt zu sein schien, steht in dieser Beziehung...fast ausgehöhlt da"; 38).

In Betrachtung der Situation und aufgrund von Hochrechnungen hält Jäger wissenschaftlich gestützte diakonische Unternehmenspolitik für "überlebensnotwendig" und sieht andernfalls den einen oder anderen Pleitegeier aufsteigen. Die Probleme sieht Jäger nicht nur in einer wirtschaftsethisch unterbelichteten Theologie und in fehlenden Lernorten für die Verantwortlichen, sondern z.B. auch in den Mitarbeiterstrukturen (die andererseits gerade der Verwirtschlichung sozialer Arbeit ihren Stellenwert zu verdanken haben): Schwierigkeiten bei der Akzeptanz von Managementmustern u.ä. würden durch bestimmte "typische Berufsideologien sozialer Arbeit" gefördert - Jäger verweist z.B. auf SozialarbeiterInnen, SozialpädagogInnen, PsychologInnen, auch Erzieherinnen; für diese sei oft "Leitungskompetenz etwas..., was es eigentlich nicht geben sollte, an dem aber alle Anteil haben möchten" (45).

Daß Jäger viele offene Ohren findet und zugleich andere zu verstopfen beginnt (M. Schibilsky, s.u. 14, kommentiert einen Beitrag von D. Klotz: "Insbesondere die von ihm markierte neue Herrschaftsachse Theologie - Ökonomie sollte uns zu denken geben und die Euphorie gegenüber dem Ansatz von A. Jäger dämpfen"), liegt auf der Hand. In der Tat entwirft Jäger ein Achsenmodell:

> Diakonisches Management, diakonische Unternehmenspolitik brauche eine "theologische Achse", "die Festlegung einer inneren Linie", einen "funktional entscheidenden Ort von theologischer Reflexion im Herzstück einer Einrichtung" (33).

Wenn eine solche Achse fehle oder nicht funktioniere, müsse eine diakonische Einrichtung Schaden nehmen - was sich gerade auch in den fetten Jahren der Sozialstaatlichkeit gezeigt habe.

> Eine Vorstellungshilfe ist das Karrussell, bei dem die Achse die zentrifugalen Kräfte zentriert und zugleich den Ausgleich zwischen zentrifugalen und zentripetalen Kräften leistet; denn nach Jäger müssen in

diakonischen Einrichtungen *eine starke Gesamtleitung und weitgehend (teil-)autonome Arbeits- und Handlungsbereiche* zusammenwirken.

> Jägers personalpolitischer Leitsatz muß in das Bild mit hineingedacht werden: das Prinzip der "Solidargemeinschaft zwischen Stärkeren und Schwächeren in der Mitarbeiterschaft" (40); d.h., das Diakonische der Diakonie muß auch *als Betriebsmuster* wirksam sein.

Überhaupt bleibt bei allen unternehmenspolitischen Überlegungen für Jäger eine sachliche Spannung zwischen theologischen und ökonomischen Postulaten; es soll lediglich nicht bei den gegenseitigen Abschottungen bleiben. Jäger hat auch nicht eine reine Markt-Diakonie im Blick, und er hält Gewinnorientierung nur für eine mögliche Rahmenbedingung, aber nicht für ein dominierendes Unternehmensziel diakonischer Einrichtungen.

Diesbezüglich ist Jäger m.E. sogar eher zu optimistisch. Was als eine eventuelle europäische Sozialpolitik auf Deutschland zukommt (ob sie kommt, ist selbst unter Spitzenpolitikern und Sozialauguren ein und derselben Partei umstritten), ist noch weithin diffus, ist aber an den Punkten, die sich klarer abzeichnen, eher unerfreulich. Nach dem Urteil des Europäischen Gerichtshofes von 1991 sind Tätigkeiten von Religionsgemeinschaften, sofern sie anderen gewerblichen Tätigkeiten, also zum Beispiel im Dienstleistungsbereich, vergleichbar sind, Teile des Wirtschaftslebens. Diakonie wird insgesamt unter den Druck geraten, zu einem Teil eines rein an wirtschaftlichen Maßgaben orientierten Marktgeschehens zu werden. Auch das von der EG-Kommission erarbeitete Europäische Vereinsstatut, das im Grunde auf Wirtschaftsvereine zugeschnitten ist, weist in diese Richtung. Es wird ein transnationales Vereinswesen geben, grenzüberschreitende Vereinsaktivitäten, gerade auch auf sozialen Handlungsfeldern. Wettbewerbsfähigkeit wird wohl ein zentrales, wenn auch unserer seitherigen Soziallogik wesensfremdes Prinzip sozialer Arbeit werden. Der in Deutschland durch höchstrichterliche Auslegung des Subsidiaritätsprinzips eingeschränkte Konkurrenzdruck wird, wie sich schon jetzt abzeichnet, größer: wenn sich die Tendenz, die soziale Arbeit als einen "Markt" zu verstehen, ihn auch entsprechend zu privatisieren, durchsetzt, dann wird sich ja auch die staatliche Subventionspolitik ändern - und es waren und sind diese staatlichen Subventionen, die die diakonischen Unternehmen groß und größer gemacht haben. Zusammengenommen mit der fast rein wirtschaftlichen Sichtweise der gemeinnützigen Tätigkeit in der EG (Gemeinnützigkeit gibt es in der Logik der *economie sociale* als Prinzip überhaupt nicht), läßt sich bei pessimistischer Sicht eine Spaltung der Diakonie prognostizieren: in eine Marktdiakonie, die sich unter erwerbswirtschaftlichen Bedingungen gegen nationale und immer mehr internationale Konkurrenz behaupten können muß, die auch Gewinne abwerfen darf und dazu Spar-Anreize bekommt - und vielleicht auf der anderen Seite eine Art Basisdiakonie, vielleicht mischfinanziert durch Eigen- und Fremdmittel: für all das, was sich unterhalb der offiziellen Versorgungsebenen abspielen wird (und das wird einiges sein, denn dort wird die Bedürftigkeit größer).

Schritte in Richtung der von Jäger nicht unbedingt gewollten gewinnorientierten Diakonie sind in Deutschland eingeleitet worden. Zuerst im Krankenhausbereich, seit neuestem im Pflegebereich überhaupt, also etwa auch in der stationären Altenhilfe, wurde das Bedarfsdeckungssystem abgeschafft; nunmehr werden - nach einer von der Öffentlichkeit kaum wahrgenommenen Änderung des § 93 des Bundessozialhilfegesetzes - prospektive Entgeltregelungen in Kraft gesetzt. Diese Entgelte werden im Voraus vereinbart (das meint "prospektiv"), es gibt keinen nachträglichen Verlustausgleich mehr, dafür darf aber auch der Gewinn (die sog. Überdeckung) behalten werden, wenn die Einrichtungsträger mit den Leistungsträgern geschickt verhandelt hatten, Entgelte für Leistungen bekommen, die dann in der Praxis preiswerter ausfallen... Die Bundesministerin für Familie und Senioren wirbt für diesen überfallartig, weil ohne Konsultation mit den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege aufgezwungenen Einstieg in eine andere Soziallogik in einem erläuternden Schreiben an die Einrichtungsträger ganz unumwunden mit den Lockungen der Überdeckung: "Entscheidend ist, daß der Träger der Einrichtung von vornherein weiß, mit welchen finanziellen Mitteln er wirtschaften kann und auskommen muß. Dem darin liegenden Verlustrisiko steht bei leistungsfähigen, wirtschaftlich arbeitenden Einrichtungen die Chance gegenüber, Gewinne (Überdeckungen) zu erzielen, die sie behalten dürfen..."

Ohne diesen realen Hintergrund könnten die seitherigen Jäger-Bücher aussehen wie Rettungsversuche einer Mittelschichtdiakonie, wie Diakonie *an* einer sozialstaats-synthetisierten Diakonie, in der die Kasse stimmen muß, um den Armen nahe sein zu können. Der restaurative Slogan "Leistung muß sich wieder lohnen...." hat nunmehr erste sozialpolitische Umsetzungen erfahren. Den Armen nahe zu sein, soll sich künftig partiell echt lohnen. Alfred Jäger wird also weiterdenken und das nächste orangefarbene Buch vorbereiten müssen - unterlegt von der immer stärker berechtigten Forderung, diakonische Wirklichkeit wirtschaftsethisch auszuleuchten.

So richtig anschaulich werden Jägers Vorstellungen und Postulate durch Fallbeispiele. Den deutschen Großunternehmen der Diakonie stellt er in Beispielen die eher kleinräumige, lokale Diakonie in der Schweiz gegenüber. Mit z.T. wenig übertragbaren Schweizer Problemen und Modellen schließt das Buch. Dies erinnert wieder einmal an ein praktisches Erschwernis eines internationalen Diakonie-Gesprächs: sobald das

Nachdenken über Diakonie praktisch wird, müssen sehr unterschiedliche nationale Handhabungen berücksichtigt werden. Und die Wahrnehmung, die aus diesen Handhabungen resultiert, lenkt wiederum die theoretischen Interessen. Und die theologischen Begründungen.

Diese Feststellung soll nicht die Bedeutung mindern eines "reinschweizerischen" Diakonie-Buches von **Marc Edouard Kohler: Kirche als Diakonie. Ein Kompendium. Mit sechs Illustrationen von Bruno Sommer, hrsg. vom Kirchenrat der Evangelisch-Reformierten Landeskirche des Kantons Zürich, Theologischer Verlag Zürich 1991** (304 S.).

Diese Auftragsarbeit ist ein Diakonie-Kompendium, in dem reformierte Tradition stärker als in ähnlichen Unternehmungen zum Tragen kommt. Das Buch ist merkwürdig anders: ordentlich und irgendwie so, wie ich mir eidgenössische Diplomatie vorstelle: politisch zwar nicht abstinent, aber immer bemüht, keinen "ideologischen Scheinlösungen" zu verfallen; engagiert und zugleich vorsichtig. Der erste Anspruch, den der Verfasser explizit an sich stellt, ist der, gut lesbar sein zu wollen (in der Tat: bemerkenswert schöne Sprachmelodien durchziehen das Buch, aber auch die Doppelbödigkeit unserer Sprache, unserer Wörter ist da: der Verfasser scheint gelegentlich damit zu spielen). Was die Ordnung angeht: das Buch ist mitgegliedert durch künstlerische Darstellungen (Kaltadelradierungen) der sechs Nöte aus Mt 25; es ist außerordentlich streng strukturiert, als wolle es das Chaos der Diakonie mit aller Gewalt in eine Ordnung bringen: in 12 Teile mit jeweils 3 Kapiteln ist es gegliedert, und die Dreierstruktur und der Dreischritt ziehen sich auch ansonsten durch, z.T. ineinander verschachtelt:

> Diakonie erwächst aus dem *Schuldbekennnis* (wo ich am Ende meines Vermögens bin, liegt ein neuer Anfang), dieses führt zur *Wandlung* (ich erkenne, "daß ich zu den Gefährdeten gehöre und selber Defizite aufweise... Der Kranke zeigt mir meine Gebrechlichkeit, der Sterbende mahnt mich an meinen Tod, der Gewalttätige bringt mich auf die Fährte meiner eigenen Gewalt, der Süchtige führt mich an der Hand zu den ungestillten Sehnsüchten in mir"; 28) und diese zum *Bekennnis*, und zwar zu einem Gott in der Schwäche, der darin mit uns solidarisch ist. Es geht also "nicht zu-erst um das Handeln" (30); an erster Stelle stehe das Kräftedreieck "Gott - ich - du".

> Nicht nur individuell, auch gemeindlich geht es zunächst von innen nach außen, von kleinen Netzen bis zur weltweiten Hilfe "gegen lebenshemmende Strukturen", und zwar in den drei diakonischen Dimensionen: im Innen, im Zwischen und im Außen (37).

Für die diakonischen Innen-Praxis sei "es wichtig, zu der Ganzheitlichkeit Jesu zurückzufinden" (38), bei dem Heil und Wohl ein Ganzes bildeten. Im Schritt zur Zwischen(kirchlichen)- und Außen-Diakonie müsse es generell "absichtslos" zugehen, aber es solle auch keine falsche Alternative zwischen Diakonie und Mission geben (39). Für die mediale Struktur, die Werke, die stellvertretend für die Gemeinde handeln (wiederum nach innen, aber mehr noch nach außen), fordert Kohler ein gute *Repräsentanz der Basis*, weil Institutionen ihre eigene Dynamik und Sprache entwickelten - weshalb institutionelle Hilfen auch gern ins Fahrwasser der Einwegkommunikation gerieten.

Die *Bewegungsmodelle*, die Kohlers Ausführungen charakterisieren, leiten sich offenbar vom Theologumenon der Bewegung Gottes, mit der er aus sich herausgeht, ab. Gott geht aus sich heraus und "ermöglicht den Menschen, zu sich selber zu kommen" (18). Und zu sich selbst gekommene Christen sind "Menschen, die zu den Menschen gehen" (19). Was sie dann als Hilfe zu den anderen bringen, "ist nicht unbedingt besser" (20), das "Helfen anderer ist manchmal besser" (21). Kohler kommt früh zu der seines Erachtens *heikelsten Frage* überhaupt, auf die er nirgendwo eine befriedigende Antwort fand: ist christliches Helfen etwas Besonderes, und was wäre dieses Besondere dann? Was christliche HelferInnen auf jeden Fall haben können: "starke Motivation" (22), "festen Stand", "klares Menschenbild" (23) und "gute Hoffnung" (24). "Wenn Christen helfen, hoffen sie auf Wendezeit" (25).

Bemerkenswert und über vergleichbare Diakonie-Reflexionen hinausführend: das Kapitel über *ökologische Diakonie*. "Mitmenschlichkeit" als Schlüsselbegriff der Diakonie müsse ergänzt werden durch "Mitkreatürlichkeit" (54). Diakonischer Lebensstil gibt acht.

Bemerkenswert aber vor allem: die Platzierung und die Anordnung der drei theologischen Buchteile. Nachdem Kohler die gemeindliche, die zwischenkirchliche, die gesellschaftliche und die ökologische Dimension der Diakonie behandelt hat, schiebt er einen Teil "Diakoniegeschichtliche Blütezeiten" (Mönchtum, Pietismus und dann die Diakonie Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts) ein, *gefolgt* von neutestamentlichen Begründungen (Messianische Diakonie - Christus Diakonos - Dienstgemeinschaft) und biblischen "Schlüsseltexten zur Diakonie" (Barmherziger Samariter Lk 10 - Werke der Barmherzigkeit Mt 25 - Fußwaschung Joh 13); dem schließt er die "Diakonischen Entwürfe aus der Zeit der Reformation" an (Bucer - Calvin - Zwingli) - und danach geht es weiter mit diakonischen Wirklichkeiten und Problemen (wozu die bekannten Themen - etwa "Diakonie und Sozialstaat" - gehören). Aber auch dabei lassen sich Auffälligkeiten feststellen, etwa die ausführliche Behandlung der Ehren-amtlichen (bei Kohler: "freiwillige Hilfe") vor der beruflichen DiakonikerInnen. Bei Kohlers Neigung zur Strukturierung ist dies alles sicher nicht zufällig. Es ist nicht die gewohnte Logik, mit der wir sonst in diakoniewissenschaftlicher Literatur an diakonische

Begründungen, an die Geschichte und die aktuellen Handlungsformen usw. herangeführt werden. Es ist nicht die lineare Systematik. Ich glaube, er schafft unaufhörlich Zentren, Mitten, läßt die LeserInnen ständig "kreisen", einkreisen. Und er setzt *andersartige Lernvorgänge* in Bewegung: nicht wie in der guten alten Entwicklungslogik, sondern die guten Gedanken "springen" quasi über.

Er schiebt also das Neutestamentliche zwischen die "Blütezeiten" und die Reformation; die Gründe für Diakonie liegen zwischen ihrer Praxis und ihrer neuerlichen Grundsatzreflexion.

Dabei weist Kohler unaufhörlich auf besondere Gestaltungen hin:

> In der Blütezeiten-Trias auf das beispielhafte Beieinander von Meditation, Aktion und verbindlicher Lebensform im *Mönchtum*; auf die "Energie, Risikofreude und Offenheit", verbunden mit "der Fähigkeit, soziale Visionen klug und klar in den Alltag umzusetzen" (68), im *Pietismus* (wobei Kohler an A.H. Francke die Gebrochenheit, die sich zwischen Innovation und Pragmatismus ergeben kann, veranschaulicht); auf die Kairoslogik, die *Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts* zu obwalten scheint, auf die Simultaneität bei und durch den Schweden Nathan Söderblom, den Deutschen Christoph Blumhardt, den Schweizer Leonhard Ragaz, den Franzosen Tommy Fallot, den Deutsch-Amerikaner Walter Rauschenbusch u.a.m. - sie alle hätten dreierlei gemein: die Einsicht, daß der individuelle Ansatz um den der sozialen Gerechtigkeit erweitert werden mußte; daß eine spezifische soziale Wahrnehmung auch einen anderen Stil, einen partnerschaftlichen, bedinge; daß sich Christen mit anderen "Bewegungen" zusammenspannen lassen müßten (z.B. zum Religiösen Sozialismus).

> Oder in der Trias der biblischen Schlüsseltexte zur Diakonie auf die Impulse "Tue desgleichen!" (Lk 10), "Ihr habt es mir getan" (Mt 25) und "Tut, wie ich euch getan habe!" (Joh 13). Die "Diakonie Jesu" in Gestalt von Heilungs- und Rettungsgeschichten ist nicht mit dabei; der theologische Begründungszusammenhang entsteht aus der Verbindung einer Beispielerzählung, einer apokalyptischen Rede und einer Zeichenhandlung - jeweils "Sondergut", daher mit intensiver Intentionalität. Diese Konstellation ist günstig, um das Nachdenken, an dem Kohler offenbar besonders liegt, zu fördern: über *Mimesis und Eigenkreativität*.

Diakonische Typologie dann auch im Reformationsteil: Bucer steht für Kirche als Bruderschaft, die sich im täglichen Leben bis ins Materielle hinein auswirkt; Calvin als Protagonist des kirchlichen Diakonenamts, soll heißen: des Diakons als Repräsentanten der *Kirche*, nicht des Pfarramts; Zwingli mit seinem Gemeinwesenansatz als eine Art Begründer des modernen Wohlfahrtsstaats.

Später verbindet Kohler die Frage der freiwilligen (die für ihn symbolisieren, daß Hilfe im Grunde unbezahlbar sei) und beruflichen DiakoniemitarbeiterInnen mit konzeptionellen Überlegungen und Zeitanalysen (dem Sozialstaat gingen die Mittel aus; es bedürfe der "Resozialisierung der Sozialpolitik", 195) zu *seinem* Begriff des allgemeinen Diakonentums (200). Diese diakonischen Mitarbeiterschaften sollten u.a. "die kirchliche Umgangssprache soweit... beherrschen, daß man recht versteht, was die Leute meinen und das, was man meint, den Leuten recht zu verstehen gibt" (222). Überhaupt bedürfe es einer Auslese (225); ohne kritische Distanz auszuschließen, sollte "Wert zu Wert" passen, sollte sich eine *Spiritualität* entwickeln können, "sei sie bibelorientiert, liturgisch-meditativ oder emanzipatorisch-politisch" (241).

Um der Realität des Helfens standzuhalten ("Der andere leidet, und mir wird bewußt, daß ich im tiefsten Grund sein Leiden nicht zu teilen vermag"; und: "der andere leidet, und ich sehe ein, daß ich in manchen Fällen sein Leiden nicht zu heilen vermag", 179) und dabei nicht zum "hilflosen Helfer" (W.Schmidbauer) werden zu müssen, sind Wertorientierung und diakonische Spiritualität auch aus meiner Sicht unabdingbare Bestandteile vernünftigen Menschendienstes. Beides muß aber gewollt sein, wenn es schon nicht einfach "gemacht" werden kann. Weitverbreitet ist wohl immer noch das Vertrauen in die vermeintlich sicheren sozialtechnischen Stützen.

Die Diakoniebücher, die - wie Kohlers - bei der diakonischen Praxis und der geschichtlich gewordenen Hilfestruktur einsetzen, sind der Legitimationsproblematik des Diakoniebegriffs weniger aufgesessen als andere, die mit "Diakonie im Neuen Testament" beginnen und dann rote Fäden durch Geschichte und Wirklichkeit suchen und ziehen müssen. Wie auch **Reinhard Turre: Diakonik. Grundlegung und Gestaltung der Diakonie, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neu-kirchen-Vluyn, 1991** (318 S.).

Und die meisten der neueren Diakoniebücher gehen, wie auch das von Turre, gegen irgendeinen Strich, zeigen explizit oder implizit die größer werdende Schere zwischen Anspruch und Wirklichkeit. Turre propagiert vielerorts in seinem Buch ein "ganzheitliches" Konzept, speziell im Kap. 7 "Die Sorge für den ganzen Menschen." (151 ff.), fordert im Blick auf Mitarbeiterschaften wie Klientel "ganze Menschen für ganze Menschen". Nur knapp, aber zutreffend, konstatiert er gegen Ende seines Buches den Trend zum *Dienstleistungsverständnis* sozialer Arbeit (279). Und schon die ersten Erfahrungen mit der Dienstleistungslogik im sozialen Bereich zeigen, daß sie Ganzheit konterkariert.

Die z. Z. aufkommenden sozialen Dienstleistungsunternehmen sind flexibler als die bisherige Hilfeorganisation und die -organisationen. Das zeigt sich z.B. seit der Umwandlung der Gemeindecrankenpflege und der herkömmlichen Diakoniestationskonzeption in eine Serviceleistung. Vor allem private Dienstleistungserbringer sind stärker kundenorientiert, personaleinsatzmäßig beweglicher, weil Teilzeitarbeitskräfte flexibel einsetzend,

weil weder an den BAT noch an die Rhythmen der herkömmlichen Dienste gebunden (in den großen Pflegeeinrichtungen bestimmt die Küche faktisch den Tagesrhythmus). Allerdings: die Bindungen zwischen Mitarbeiterschaften und Trägern lösen sich. Und "ganzheitliche" Handlungen zerfallen in lauter einzelne, in einzeln erbrachte und einzeln abrechenbare. Die neueste deutsche Gesetzgebung fördert diese Parzellierung für Kranken- wie Altenpflege. Es gibt erste Szenarios in großen Pflegeeinrichtungen, sich auf Dienstleistungsmuster einzulassen, und das könnte im Extremfall so aussehen: einen Dienstleistungsbetrieb holt man sich für die Reinigung ins Haus, einen andern für die Verpflegung - und schließlich auch noch einen für die Pflege selbst; vielleicht für verschiedene Pflegestufen verschieden spezialisierte Dienste. Diese Dienste sind nach Maßgabe von Zufriedenheit und Preis-Leistungs-Erwartungen austauschbar. "Eigenes" Personal braucht man dann nicht mehr, und die Arbeit neutralisiert sich im Parzellierungsvollzug von alleine. Eigentlich braucht man künftig nur noch das Haus und das Management zu stellen. Der Gipfel der im Grunde zynischen Dienstleistungslogik im Sozialen (von Privatunternehmern schon angedacht): man könnte die Pflegebedürftigen ja eigentlich gleich in Billiglohnländern schaffen.

Über "Ganzheit" und "Dienstleistungssysteme" müßte in der Tat dringend gearbeitet werden, zumal aufgrund des Pflegeversicherungsgesetzes das Spannungsfeld immer augenfälliger und allgemeiner werden wird: die Pflege der Alten wird künftig zum Teil des Familieneinkommens; und das Dienstleistungsmuster wird hier rasch durchschlagen, denn die professionelle Pflege kann in dieser Logik "hinzugekauft" werden, und die pflegende Familie entscheidet, wieviel davon.

Wir wissen immer mehr von dem, was Menschen eigentlich brauchen, und wir formulieren es immer komplexer - so nun auch in besonderer Breite Turre. Und zugleich entwickelt sich die Soziallogik ganz anders. Und gerade da, wo Ganzheit besonders zu erwarten wäre, gibt es immer weniger davon.

Daß die Diakonik in der Regel eine Theorie zu einer Praxis ist, die wiederum von Land zu Land unterschiedlich ist, schlägt auch in Turres Buch immer wieder durch. Turre ist Rektor des großen Diakoniewerks Halle/S. und war Hauptversammlungs-vorsitzender des Diakonischen Werks der DDR. Für mich ist mit das Spannendste an seinem Diakonik-Buch der *Assimilations- bzw. Transformationsversuch von DDR-Diakonie-Erfahrung in gesamtdeutsch Argumentations- und Tragfähiges*.

> Er spricht pointierter als andere zeitgenössische Diakonie-Autoren von "Kampf" und "Opfern". Von Mitarbeiterschaften erwartet er, daß sie "Kampfgefährten" der gegen die Krankheit Kämpfenden sind (54), erwartet Leistungs- und Opferbereitschaft (58), Menschen, die "nicht durch besondere materielle Anreize stimuliert" werden müssen (aaO). Diakonik ist "Weitergeben von schon Empfangenem in Freiheit und Bescheidenheit" (59) - das sind andere Töne, als sie z.B. aus den berufständischen, tarifpolitischen u.a. Diskussionen in der alt-bundesrepublikanischen Diakonik bekannt sind und die von (Rechts-)Ansprüchen aus geführt wurden, solchen der Hilfeempfänger *und* solchen der HelferInnen. Vielleicht, dachten Verfasser und Verlag, passen diese Töne aber wieder in eine künftig rauhere Soziallandschaft.

> Diese Logik bedingt auch einen höheren Stellenwert einer diakonischen Ethik, einer "Diakonik als angewandte(r) Ethik" (172-209), wie auch vieler kleiner kritischer Schlenker (z.B. gegen selbstbezogene Prinzipien, wie sie in den einschlägigen "westlichen" Hilfe-Theorien schon lange Einzug gehalten haben: "Selbstverwirklichung" etwa verhindere die Übernahme von Verantwortung, sei in gewisser Weise gottlos, passe nicht zum diakonischen Auftrag; 60 ff.).

> Daß sich DDR-Diakoniker sowohl in einer Entweder-Oder-, also einer Entscheidungssituation, befanden als auch in ständigen Kompromiß- und Kooperationszwängen, spiegelt sich im Turre-Buch im durchgängigen *Ineinander und Beieinander von Pragmatisch-Allgemeinem und Apodiktischem*, einem andernfalls schwer erklärbaren "Nursoismus". Vor allem Turres erklärend-analytische Partien erscheinen z.T. in leicht vermittlungsfähiger Gestalt, haben fast populistische Züge, sind "einschließend", "einschließlich", inklusiv:

"Während in anderen Teilen der Welt Menschen verhungern, müssen hier ganze Sanatorien unter hohem finanziellen Aufwand unterhalten werden, um Menschen von den Folgen ihres Übergewichtes zu heilen. Die Trinkgewohnheiten haben zu einem erhöhten Alkoholgenuß geführt. Der Alkoholismus ist zu einer Krankheit geworden, die bei einer zunehmenden Zahl von Menschen behandelt werden muß, ohne daß eine befriedigende Heilquote erreicht werden kann. Schließlich hat die zunehmende Privatisierung in der Freizeitgestaltung dazu geführt, daß immer mehr Menschen über Vereinsamung klagen..."(38) Oder: "Die bei weitem größten Leiden bescheren sich weltweit die Menschen gegenseitig selbst" (39).

Wo es ums diakonische Profil geht, klingt er überaus häufig "ausschließlich", exklusiv:

Z.B.: "Nur Persönliches kann auch Persönliches heilen. Nur Menschen, die selbst Heilung und Heil für sich erfahren haben, können anderen im umfassenden Sinne helfen" (76). Oder: "Nur eine heile Gemeinschaft kann auch heilende Gemeinschaft sein" (98). U.v.ö. Nur: dieser "Nursoismus" signalisiert faktisch oft Realisierungsausschluß, z.T. doppelten, aneinander gekoppelten; z.B.: "Es wird nur Frieden geben, wenn Armut und Ungerechtigkeit überwunden werden. Das Nord-Süd-Gefälle birgt so viel Zündstoff für künftige Auseinandersetzungen. Die ökumenische Diakonik lebt vom Problembewußtsein für die globalen Nöte in den

Gemeinden. Nur wenn in ihnen begriffen wird, daß der ferne Nächste auch unsere Hilfe braucht, wird personell und finanziell künftig das Miteinanderteilen praktiziert werden können..." (130).

> Bei aller sprachlich vermittelten Souveränität, mit der Turre vom Sozialstaat handelt, kann er sich seines Sozialstaatsverständnisses m.E. nicht sicher sein: wenn er z.B. vom "Kompromiß" als Verkehrsform zwischen Diakonie und staatlicher Sozialarbeit spricht (122), wenn er kirchliche Sozialarbeit als "Ergänzung" der staatlichen versteht (123) - all das ist eigentlich weniger, als die Diakonie an Status hat; wenn er die Vorstellung pflegt, Diakonie könne im Gespräch mit staatlichen Parteien angesichts von Einsparungserfordernissen "Prioritäten festlegen" (125), überschätzt er ihre Möglichkeiten - wie diesbezüglich die Lage ist, zeigt sich etwa anhand der von Turre noch beschriebenen, zwischenzeitlich weithin dahingegangenen kostendeckenden Pflegesätze und der Art ihrer Abschaffung (s.o.: total konsultationslos). Eine Besonderheit des Turre-Buches ist der Teil "Evangelische Diakonie und katholische Caritas" (137-150). Andere neuere Diakonie-Bücher beschäftigen sich zwar vielleicht mit dem katholischen Subsidiaritätsprinzip (das strukturlogisch dem Bundessozialhilfegesetz eigen ist, auch dem ebenfalls 1961 in Kraft getretenen Jugendwohlfahrtsgesetz; beide waren bzw. sind wiederum Rechtsgrundlage und Ermöglichung von ca. 90% aller diakonischen Arbeit; in beiden Gesetzen kommt der Begriff Subsidiarität zwar nicht vor, aber es gibt die bewußten Sätze wie in § 10,4 BSHG: "Wird die Hilfe im Einzelfall durch die freie Wohlfahrtspflege gewährleistet, sollen die Träger der Sozialhilfe von der Durchführung eigener Maßnahmen absehen..."), aber sie tun das meist zusammenhanglos. Turre behandelt Zusammenhänge, dankenswerterweise vor allem auch die päpstlichen Sozialenzykliken (Rerum novarum von 1881; Quadragesimo anno von 1931 und Mater et magistra von 1961), erwähnt dabei aber nicht das in diesen Enzykliken entwickelte und für die (früher westdeutsche und nunmehr gesamtdeutsche) evangelische Diakonie *einzig zentralgewordene katholische Sozialprinzip* der Subsidiarität. Ohne dessen Einbeziehung läßt sich aber die Diakonie-Staats-Beziehung sicher nicht angemessen darstellen. Da in den Maastrichter Verträgen auf deutsches Betreiben hin im letzten Augenblick der subsidiäre Gedanke verankert wurde, und zwar an relativ zentraler Stelle und als wichtiger Wert (Art. 3 B), hat das Prinzip anscheinend auch in Zukunft erhebliche Bedeutung.

Exkurs: Pius XI hatte in "Quadragesimo anno" 1931 das Prinzip ausformuliert. In Q.a. Nr. 78 heißt es, es "muß doch allzeit unverrückbar jener oberste sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln und zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen..." Diese Definition wurde u.a. aus dem Naturrecht begründet: "Der Mensch ist älter als der Staat" und "Die häusliche Gemeinschaft geht begrifflich und sachlich der staatlichen Gemeinschaft voraus", so in Q.a. Nr. 49; die kleinen Vergemeinschaftungen, vor allem die Familie, sind der Natur nach früher als der Staat, also auch ihr naturgegebenes Recht auf Eigenständigkeit und Eigentätigkeit. Der Staat ist in dieser Logik ein Rahmengebilde mit gewissen Ordnungsfunktionen, *nur* ein Rahmengebilde, dessen "natürliche Träger" die "Stände", die kleineren Gesellschaften sind. Die Staaten, so der Papst im gesellschaftsanalytischen Teil seiner Enzyklika und angesichts sich etablierender faschistischer Systeme und totalitärer Staaten, eigneten sich alles an, auch aus wesensfremden Gebieten, z.B. der Bildung und der Wirtschaft, zerschlugen dabei "das einst blühende und reich gegliederte, in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Leben..., bis schließlich fast nur noch der einzelne Mensch und der Staat übrigblieben". Was einmal dazwischen war, zwischen individuellem und Staat, sei von Liberalismus, Sozialismus und Totalitarismus "ertötet" worden (daher eine gewisse Affinität zwischen Subsidiarität und dem Verein als einer Zwischengröße). Mit dem Vorrang der jeweils kleineren Vergemeinschaftung soll dem Staat durchaus etwas genommen werden, weil ihm nach katholischer Auffassung etwas genommen werden *muß*, weil er sonst total wird und ursprüngliche Lebensformen zerstört (und damit auch kirchliche Einflüsse...). Staatsfreie Räume sollen bewußt wiederhergestellt werden. Neben manchen m.E. durchaus nachvollziehbaren Elementen dieses Prinzips wurden von Kritikern aus Politik, Sozialwissenschaft und Ev. Theologie die problematischen Prämissen des Prinzips gesehen: es geht aus von einer ständisch gegliederten Gesellschaft und einer von geschlossenen Lebenskreisen aus Person, Familie, Kommune und Staat gebildeten Gesellschaft. Und diese statischen Strukturen waren beim Sozialpolitischwerden des Prinzips eigentlich schon gar nicht mehr vorhanden. Es ist eine der Merkwürdigkeiten der deutschen und speziell der evangelischen Sozialgeschichte: im frühen Wahrnehmen und Bearbeiten der sozialen Not im letzten Jahrhundert war die evangelische Innere Mission nicht nur die erste umfassende Hilfeinitiative, sondern auch der erste eigentliche Verband in Deutschland - 50 Jahre, bevor sich die Caritas eine Verbandsstruktur gab. Aber als es dann darauf angekommen wäre, die verbandliche Arbeit mit dem seit Bismarck werdenden und in der Weimarer Republik erstmals explizit Gestalt gewinnenden neuen Sozialstaat zu verbinden, einen Modus für das Miteinander von Staat und evangelischer organisierter Sozialtätigkeit zu finden, hatte die Innere Mission kein sozialpolitisches und sozialrechtlich

kompatibles Prinzip für diese Verbindung von Staat und organisierter freier Hilfe. Zentrumspartei und Caritas nahmen die Innere Mission in Weimar schon (in der Fürsorgepflichtverordnung von 1924 stand bereits Subsidiaritätsprinzipielles: "Die Fürsorgeverbände sollen eigene Einrichtungen nicht neu schaffen, soweit geeignete Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege ausreichend vorhanden sind") sozusagen huckepack auf ihr Subsidiaritätsprinzip; und da sitzt die evangelische Wohlfahrtspflege immer noch bzw. seit 1961 wieder: der einstige Vorreiter sitzt halt mit drauf. Relativ gut gepolstert, aber sichtlich immer leicht gequält; neben anderen Mitreitern, die sich aus weltanschaulichen Gründen eigentlich niemals mit dem Subsidiaritätsprinzip anfreunden wollten, etwa die von der Arbeiterwohlfahrt. Und manche ignorieren die weltanschaulichen Grundlagen des Sozialprinzips einfach und handhaben es als formales Regelungsprinzip, als Nachrangprinzip: Der Staat muß nicht nur gemeinnützigen Vereinen und Verbänden der freien Wohlfahrtspflege soziale Aufgaben belassen, die diese als personnähere erfüllen können, "er hat auch die Pflicht, diese instand zu setzen, daß sie diese Aufgaben wahrnehmen können" (E.Haug-Zapp). Die Regierung Kohl konnte zuletzt - weithin unkritisiert in der Öffentlichkeit - das partnerschaftliche Element der Subsidiarität zutiefst verletzen, weil den § 10 BSHG ignorierend. Diejenigen, deren geistige Väter das Subsidiaritätsprinzip für die Bundesrepublik Deutschland einmal unbedingt wollten, und zwar eigentlich nicht nur im sozialen Bereich (Adenauer hätte es gern auch im bildungspolitischen Bereich durchgesetzt), beginnen nun im großen Stil mit seiner Verletzung. Ich nehme an: weil es zu teuer wird.

Es könnte also auch hier sein - man verzeihe mir den Zynismus ! - , daß Turres Staats-Diakonie-Konservativismus, der die eigentlich geltenden Spielregeln zwischen Sozialstaat und Diakonie außeracht läßt, ein Vorgriff auf kommende Zeiten ist.

Turre kennt zwar auch Zwischenverortungen der Diakonie, meint aber nicht die subsidiären zwischen einzelner und Gesamtgesellschaft oder die "klassischen" Diakonieverortungen "zwischen Kirche und Welt" (wie etwa bei C.Bourbeck/H.-D. Wenland), sondern Diakonie als Begegnungsfeld von normativen und Human- bzw. Handlungswissenschaften: Turre behandelt "Diakonie zwischen Theologie und Medizin" (234 ff.), "zwischen Theologie und Psychologie" (246 ff.), "zwischen Theologie und Pädagogik" (257 ff.) und "zwischen Theologie und Ökonomie" (275 ff.). Wie wichtig nimmt Turre also die *Theologie* für die Diakonie - gemessen an Jägers (und mit Einschränkungen auch Daibers) Irrelevanzbehauptung !

Turre propagiert eine Diakonie, deren Tendenz an ihrer Gestalt "ablesbar" (66) sein sollte. Das *Transparenzmodell* ist überhaupt sein m.E. zentrales. Im diakonischen *Handeln* geschehe das Glaubwürdigwerden von Gottes- und Menschenliebe; zu-gleich ist *erfahrene* Diakonie transparent: "Kranke sollten durch ihre Heilung hindurch verstehen lernen, daß sie für Gottes Heil überhaupt bestimmt sind" (67). Aber: Diakonie solle "nur Zeichen sein wollen für Gottes Reich und nicht schon seine Verwirklichung" (aa0). Im Beisammen von Heilung und Zeugnis komme es zu umfassender Partnerschaft von Hilfsbedürftigen und Helfern, die in der Gemeinde ihren eigentlichen Ort habe. Das schließe aber auch ein: "Die Diakonie will Mission sein" (109).

Im neuerlich von U.Bach wieder vom Zaun gebrochenen Streit über den Heilungsauftrag von Kirche und Diakonie (den Bach verneint, s.u. bei Schibilsky) ist Turre also eindeutig Partei. Beim Lesen des Turre-Buches und beim Vergleich mit anderen Diakonie-Büchern wuchs die Tendenz zur Empfehlung: man/frau sollte es "dazulesen"; manchmal sieht es aus, als ob Turre schreibe, was andere weglassen, und daß er weglassen, was für andere die Zentralproblematik gegenwärtiger Diakonie ausmacht. Und zwar in beidem konsequent.

Aus demselben Verlag wie das Turre-Buch - gleiches Format, ähnlicher Umfang - ist der Sammelband **Kursbuch Diakonie, hrsg. von Michael Schibilsky, Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins GmbH, Neukirchen-Vluyn 1991** (372 S.). Aber die Begegnung mit den beiden verlagsgleichen Diakonie-Büchern ist wie die Begegnung mit etwas je ganz anderem. Schon nach wenigen Seiten ist klar: was für Turre konstitutiv ist, daß nämlich die Frömmigkeit der MitarbeiterInnen die Identität der Diakonie als christlich-diakonisches Unternehmen gewährleisten soll, ist für M. Schibilsky "diakonischer Khomeinismus" (17). Oder: in der Frage der für Turre zentralen Bedeutung der Erkennbarkeit, "Ablesbarkeit", diakonischen Handelns und dia-konischer Einrichtungen findet Schibilsky "diakonischen Zynismus", und: "Je stärker wir das diakonische Profil unserer Einrichtungen fordern, um so unwahrscheinlicher ist ihre (?) Realisierung" (23).

Doch, wir sind auf anderem Terrain. Es handelt sich um ein Buch, das Ulrich Bach, dem Rollstuhlfahrer, der "Laus im Pelz kirchlicher Diakonie" (Zerfaß), zum 60. Geburtstag gewidmet ist; bestehend aus 30 Einzelbeiträgen (einschließlich zweier Vorworte) in drei Teilen: I. Diakonie als "Institution im Übergang", II. Diakonie als Dimension aller Theologie, III. Diakonie als Praxis der Nachfolge.

Im ersten Vorwort würdigt **Günter Brakelmann** den "Pfarrer Ulrich Bach", der, weil er "zentral christologisch" rede, "anthropologisch höchst realistisch" (2) sprechen könne., der die gerade im philanthropischen oder im Barmherzigkeitsmodell schlummernde Mitleidlosigkeit angesprochen habe und einen ekklesiologischen Traum

träume: von der Christengemeinde, in der sich Leben entfaltet "als ein gegenseitiges Nehmen und Geben von Behinderten und Nichtbehinderten" (4).

Michael Schibilsky bezieht in einem zweiten Vorwort eine Vorstellung von "dialogischer Diakonie" auf den den Buchtitel "Kursbuch" - was nicht einfach ist: ein Kursbuch gibt die Fahrtrichtung an und streitet nicht über das Ziel. Das Buch hätte, zumindest vom Anspruch her, vielleicht eher Diskursbuch heißen sollen.

Dieses Vorwort macht rasch die wichtigsten Tendenzen des Buches deutlich: die Tendenz zur Auseinandersetzung (z.B. gleich mit T.Rendtorffs Gesundheits- und Krankheitsverständnis) und zur Unbescheidenheit (als Anspruch: z.B. im Anknüpfen an U.Bachs Stichwort von der "Diakonie als Dimension aller Theologie") und zu neuerlicher Selbstbescheidung (wonach das Buch nicht das Diakonie-Ganze aufbereiten könne: "dazu ist einfach zu viel passiert",12). Indem Schibilsky ständig die Beziehung der Buchthemen und der Verfasser zu U.Bach herstellt, führt er in die Buchstruktur ein *und* stellt dabei U.Bach vor - etwa als einen, der die andern immer wieder in Verlegenheit bringe (24). Letzteres findet er offenbar gut, weil es dabei vor allem gegen die geht, die sonst mit ihren Anforderungen die Diakonie-Mitarbeiterschaften in Verlegenheit bringen; überhaupt sei die "Mitarbeiterfrage...die praktizierte Anthropologie der Diakonie" (16).

Im Grunde folgerichtig, geht **Johannes Degen** im ersten Fachbeitrag des Buches auf das verloren-gegangene Pathos des Helfens ein bzw. auf die "Säkularisierung des Helfens im entwickelten Sozialstaat" (27). In den 70er Jahren sei "noch einmal eine neue, an Aufklärung, Klassenüberwindung und individueller Befreiung orientierte Hilfskultur" (aa0) entstanden. Daraus sei geworden, daß heute von einer Wohlstandsgesellschaft "professionelle Problemlösung" (29) erwartet werde; andererseits dominiere der "soziale Job ohne pathetische Füllung", ein Sozialberufsverständnis, in dem "individuelle Motivationsmuster zum helfenden Handeln...den Rang von belanglosen Stimmungen" hätten (aa0). Eingespielt habe sich die Gewöhnung an die Verweisung an Programme und die professionelle Ebene.

Das Subsidiaritätsprinzip hätte nach Degen durchaus etwas bewirken können: die Stärkung solidarischer Kompetenz in kleinen Formationen der Gesellschaft. Aber derlei Intentionen seien an den Interessen der Wohlfahrtsverbände gescheitert; auch die speziellen Profile der Verbände hätten sich aufgelöst, im Gefolge von Kartell-Entwicklungen. Unsere jetzigen Hilfsstrukturen produzierten sozial-industriell erbrachte Leistungen, "die dann konsumistisch in Anspruch genommen werden" (30). Die human- und sozialwissenschaftliche Dominanz habe religiöse Hilfemotivationen "häufig zu einer nachträglichen Legitimierung verkommen" lassen (34); Diakonie sei zu einer Dienstleistung an allen Gesellschaftsmitgliedern geworden, so daß sich die Muster der Volkskirche gewissermaßen in einer "Volksdiakonie" spiegelten.

Zwei Beobachtungen möchte ich Degen hinzufügen. Nicht nur die Profilunterschiede zwischen den einzelnen Verbänden der freien Wohlfahrtspflege wurden zunehmend eingeebnet (und damit eine maßgebliche Tendenz des Subsidiaritätsprinzips beschädigt), sondern auch die zwischen staatlicher und Verbändesozialarbeit, also zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege. M.E. wurde dieser Angleichungsprozeß durch die horrenden Bürokratisierung im praktischen Vollzug sozialer Arbeit vorangetrieben; diese Bürokratisierung resultierte m.E. zum einen aus der stattgehabten Totalverrechtlichung aller sozialen Handlungsfelder, zum andern aus der Tendenz zur Bürokratisierung bei den Wohlfahrtsverbänden selbst - und schließlich aus der weithin uneingestanden Funktion, die Sozialarbeit faktisch auch hat: sie dient ja u.a. auch der sozialen Kontrolle und nimmt diese z.T. für den Staat wahr. Zur human- und sozialwissenschaftlichen Dominanz, die Degen konstatiert, kommt m.E. weiteres hinzu. Die Abhängigkeit von staatlicher Politik und Verwaltung nahm ständig zu; vor allem dadurch, daß die Aufgaben- und Standardbestimmung für soziale Arbeit progressiv auf den Staat überging (im Unterschied zu den Anfängen der neuzeitlichen Diakonie, als sich die "Diakoniker" die Ziele ihres Handelns noch größtenteils selbst stecken konnten und "pionierhaft" tätig werden konnten) - und wirtschaftlich durchgesetzt wurde. Ohne z.B. die Koppelung von Förderungsmitteln an human- und sozialwissenschaftliche Muster wäre die sozial- und humanwissenschaftliche Dominanz in der Diakonie nicht so gravierend. Die öffentliche Finanzierung wurde, das beschreibt auch Degen, anteilig immer wichtiger - bei gleichzeitigem Bedeutungsrückgang der Eigenmittel der Träger (die freilich aus Kirchensicht, zumindest für einige Arbeitsfelder, z.B. im Kindertagesstättenbereich, immer noch erheblich sind). Angewachsen sind bei alledem die öffentlichen Kontrollen, die Steuerung durch Gesetzgebung und Subventionierungsbedingungen, die Verflechtungen mit immer mehr "Partnern" und zwischen diesen Partnern (Bund, Länder, Kommunen, örtliche und überörtliche Sozialhilfeträger, Sozialversicherung, Krankenkassen, Landeswohlfahrts- bzw. Landschaftsverbände, Kirchen, Mitarbeitervertretungen und anderen Interessenverbänden - in der Diakonie gibt es ca. 100 Fachverbände - usw.). In diesem immer schwerer zu überblickenden oder gar zu steuernden Sozialpool "ergeben" sich Zwänge und Spielräume. Hier sind dauernd autopoietische Prozesse im Gange, sich größtenteils selbststeuernd.

Und was die von Degen so genannte konsumistische Inanspruchnahme angeht, möchte ich einen Aspekt ergänzen, auf den Klaus Deimer in einer originellen Untersuchung hinwies (Wohlfahrtsverbände und Selbsthilfe, Volkswirtschaftliche Diskussionsreihe des Instituts für Volkswirtschaftslehre der Universität Augsburg Nr. 62, 1991). Demnach kann man, etwas vereinfachend, sagen: Hilfesuchende holen sich bei der

öffentlichen Wohlfahrtspflege bevorzugt Information und Geld, bei Selbsthilfeinitiativen u.ä. Zuneigung und Status und bei der freien Wohlfahrtspflege, so auch der Diakonie, bevorzugt die Hilfehandlung.

Auf zwei Optionen läuft der Degen-Beitrag hinaus: für eine "bekennende Gemeindediakonie" (35), die u.a. den Rückzug aus staatlicher Mitverantwortung bedeutet, und für eine "offene Volksdiakonie", die ihre - kritisch reflektierte - Mitverantwortung im und am Sozialstaat bejahen kann. Dazu bedürfte es einer neuen "Hilfekultur von unten" (36) wie auch der Ermöglichung von Reflexion und Konzeptionierung "von oben", eines "Denk-Instituts" (37).

Klaus Dörner steuert einen wiederum bemerkenswerten Beitrag zu "Aufgaben diakonischer Ethik" (40 ff.) bei, einen überaus eingängigen Versuch, sich nicht mehr an einer Ethik zu orientieren, die "an industrieller Brauchbarkeit ausgerichtet ist, sondern an einer Ethik der Solidarität" (40). Ideale wie z.B. das von der leidensfreien Gesellschaft und vom leidensfreien Menschen hätten den Prozeß, "Menschen in Sachen zu verwandeln", gefördert. Der Mensch werde durch Leiden und Leidende geboren, reife und entwickle sich durch Leiden. Die Leidenden stünden nicht am Rande. Im Reflektieren des Rahmens, in dem sich professionelle Hilfekultur entwickelte, handelt Dörner von drei gesellschaftlichen Segmenten, die mit dem "sozialen Urknall" (42) der Industrialisierung entstanden seien:

"Es wurden Räumlichkeiten geschaffen, die ausschließlich dem Zweck dienen, industriell zu produzieren, zu arbeiten - ein Raum also, in dem man produktiv - nicht aber sozial - sein sollte, um die Produktivität zu vergrößern. Damit solche Einrichtungen (Fabriken, Büros) ihre Produktivität bis heute immer weiter steigern konnten, wurden auf der anderen Seite soziale Institutionen erforderlich. Und so entstanden in den Grundzügen damals schon...diese flächendeckenden Netze von Altenheimen, Pflegeheimen, Waisenhäusern, Kindergärten, Gefängnissen (damals auch zum ersten Mal!), Irrenanstalten, Einrichtungen für Körperbehinderte, für geistig Behinderte, Obdachlosen-Asyle und andere Einrichtungen. Die in diesen Einrichtungen untergebrachten Menschen sollten nicht arbeiten, sondern sozial sein: ernährt werden, gepflegt werden, verwaltet werden, bearbeitet werden, auch erzogen werden - vor allen Dingen aber die anderen, die Produktiven nicht bei der Arbeit stören... Als drittes entwickelte sich neben den Segmenten Arbeit und Soziales das Segment des Privaten, der Familie - jedoch in einem vollständig veränderten Sinn... Familien, die sich zunehmend entlasteten einerseits vom Produzieren, andererseits aber auch von der sozialen Fürsorge..., dagegen höheres Bedürfnis nach Erholung, Rekreation der Arbeitskraft, verstärkte Tendenzen in den Bereich des Psychischen hinein..." (43)

Dörner beschreibt die Entstehung eines grundlegenden Dilemmas. Wenn seine Analyse stimmt - und ich neige dieser Auffassung zu -, dann mußte das soziale Segment nicht nur selbst industrielle Züge tragen, sondern dann mußte überhaupt die moderne Gesellschaft umso sozialer werden, je industrieller sie wurde. Weiter: sie konnte eigentlich das eine nur werden, indem sie auch das andere wurde. Und im Umkehrschluß hieße das auch: in der Krise des Industriellen muß auch das herkömmliche Sozialsystem krisenhaft werden. Gerade dieser Zusammenhang scheint mir augenblicklich unabweisbar zu werden.

Exkurs: Die Logik der drei Säulen unseres sozialen Sicherungssystems (Versorgung, Versicherung und Fürsorge) beruht auf wirtschaftlichem Wachstum und einigermaßen ausgewogenem Generationenvertrag. Die Finanzierung von Sozialleistungen und großteils die Inanspruchnahme von sozialen Leistungen sind an Ansprüche aus Erwerbstätigkeit gebunden: vor allem Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung. Bei andauernder Massenerwerbslosigkeit kommt das System zwangsläufig an seine Grenzen. Denn: je mehr Nichterwerbstätige, desto mehr auf Dauer Nichtanspruchsberechtigte oder geringer Anspruchsberechtigte. Angesichts der zur Zeit Nichterwerbstätigen, die in 10-15 Jahren zu den Alten gehören werden, sagte kürzlich K. Biedenkopf, er befürchte eine "Altersarmut in bisher nicht vorstellbarem Ausmaß".

Doch nicht nur die industrielogische Koppelung an Erwerbstätigkeit führt in unlösbare Lagen, sondern auch die generative Solidarlogik: die gegenwärtig Erwerbstätigen müssen soziale Transfermittel für mindestens drei nicht-erwerbs-tätige Generationen verdienen und bereitstellen, unter Einbeziehung von sich selbst Mittel zur sozialen Sicherung von 4 Generationen - angesichts der Zunahme von Urgroßeltern bzw. Urenkeln mit deutlichem Zug zum Fünf-Generationen-Vertrag.

Wie es gegenwärtig aussieht, nähern sich auch die Belastungen der Wirtschaft durch Beiträge zur sozialen Sicherung (in Dörners Logik: die Beteiligungen des industriellen Segments an der Finanzierung des sozialen Segments) immer offensichtlicheren Grenzen: das Sozialbudget wird (noch vor Inkrafttreten der Pflegeversicherung) bereits zu 36% aus Sozialbeiträgen der Arbeitgeber für ihre Arbeitnehmer finanziert, wobei auch die systemimmanente Unausgewogenheit mehr und mehr zum Problem wird (U.Schwarzer vom Diak.Werk der EKD: "Kleinere, personalintensivere, meist handwerkliche Betriebe sind im Verhältnis zu hochautomatisierten Großbetrieben stark benachteiligt"). Die politischen Systemrettungsmaßnahmen "greifen" höchstens noch mittelfristig, schieben den sozialpolitischen Gesamtumbau aus verständlichen Gründen hinaus

(weit und breit sind weder Konzepte noch "Köpfe" zu sehen, die dies leisten könnten), lassen in der Art ihrer Ein- und Durchführung wenig Neugestaltungsphantasie erkennen: höhere Eigenbeteiligungen der Bürger an sozialen Leistungen, Einsparungen, dequalifizierende und deregulierende Planungen. Diese Steuerungsmaßnahmen und -instrumentarien sind keine eigentlichen, werden auch, wenn überhaupt, nur kurz wirken: "Große Bevölkerungsgruppen haben derzeit nicht die finanziellen Ressourcen, zusätzliche Lasten zu übernehmen" (ders.). Auch das Propagieren von Dienstleistungsmodellen (s.o.) gehört für mich zu den Abgesängen auf die seitherige Soziallogik. Ohne daß dafür umfassende Voraussetzungen geschaffen sind, beginnt der Staat, Aufgaben, die er als Industrie- und Sozialstaat an sich gezogen hatte, an seine Bürger zurückzugeben. Sozialklimatisch ist m.E. all das bereits zu spüren, was als Konsequenz aus Dörners Segmentierungsthese für die Gegenwart folgt.

Für das Hilfeklima wichtig waren nach Dörner die Koalitionen der HelferInnen mit dem Kontrollieren und der Ungeduld. Das in der Zeit der äußeren Kolonisierung entwickelte pädagogische Konzept sei umgestaltet worden "in ein diagnostisch-behandelndes, therapeutisches" (45). Damit nahm die Zahl der "Kranken" zu, die Einrichtungen mußten sowohl differenziert als auch vermehrt werden, denn mit der Ausbreitung der Industrialisierung "wuchs zugleich die Zahl derer, die als störend empfunden wurden".

Dörner fordert eine *Umprofessionalisierung*: Helfen, das weniger erklären will (und damit dem industriegesellschaftlichen Erklärungsbedürfnis Rechnung trägt), vielmehr beschreibt und die Krankenhäuser und sonstigen Institutionen eher komplementär nutzt.

Jürgen Seims "Notizen zur Philosophie der Euthanasie" (53 ff.) knüpfen bei denen an, die am stärksten "als störend empfunden wurden" (Dörner) und werden, etwa in der Bioethik P. Singers. Obwohl Singer des öfteren sagt, daß ihn religiöse Argumentation gar nicht trafe, weil sie in einem anderen Feld läge, versucht Seim das Gespräch, und zwar als Hiob-Gespräch mit P.Singer und seiner Euthanasie-Argumentation. In der Verbindung von Norm und Diskurs setzt Seim/Hiob der Biologik entgegen: Gott läßt Leiden zu und hebt es auf, hört Klagen an und läßt lebenssatt sterben.

Seim benennt zuvor einige der "wunden" Punkte in Singers Argumentation m.E. treffsicher:

> Es werden "die absolut aporetischen Fälle präsentiert" (54), um "Euthanasie" zu begründen.

> "Die Rationalität der Überlegung, hier sei die Tötung eines Menschen angebracht, entpuppt sich als die *Rationalisierung unbearbeiteter Gefühle*" (aa0).

> Es werden "unglückliche" Menschen vorgeführt. "Glück" wird zur Lebensbedingung (55). "Die Glücksbesessenheit führt in unsägliches Unglück. Beispielhaft ist das an Peter Singers flüchtiger Auseinandersetzung mit Elisabeth Kübler-Ross zu sehen. Auf ihre Beobachtung, daß sorgfältig gepflegte Krebspatienten auch in den letzten Stadien keinen Todeswunsch zu erkennen gaben, wo doch Singers Argument gerade lautet, daß Menschen im extremen Leiden nichts mehr wünschen als ihren Tod, antwortet er, daß das wohl so sei, daß man darum aber nicht Menschen, die unter weniger angenehmen Bedingungen sterben, den gewünschten Tod versagen dürfe. Der Zynismus dieser Argumentation ist doppelt: Erstens verläuft Singers ganze praktische Argumentation auf dem Niveau einer gehobenen bürgerlichen Schicht, deren Glücksbedürfnis umgekehrt proportional zu ihrer Leidensfähigkeit ausgebildet ist; zweitens ließe sich aus der Einsicht, daß ungezählt viele Menschen in der Tat unter den denkbar unangenehmsten Bedingungen sterben, ein ganz anderer Schluß ziehen: daß es an der Zeit ist, alles zu tun, um kranken, behinderten und alten Menschen ihre Leiden soweit wie irgend möglich zu lindern" (aa0).

> Seim weist mit vollem Recht darauf hin, daß bei den Personkriterien für "lebens-" oder "unlebenswertes" Leben (nach Singer: Rationalität, Autonomie und Selbstbewußtsein) das der grundsätzlichen Angewiesenheit auf andere fehlt (59). "Person" konstituiert sich tatsächlich - natürlich - maßgeblich aus der Anrede, dem Angeredetsein; Ich-Du-Beziehungen bilden Personalität aus.

Seim setzt sich bemerkenswert sensibel und zugleich sprach- und begriffsgenau mit Singer auseinander.

Wir sind "die Diakonie nach Grafeneck und Hadamar" (67) erinnert **Joachim Klieme**. Er fragt in seinem Beitrag "Diakonie im 'Dritten Reich'" (65 f.) nach den Gründen für die weithin nicht erfolgte Dokumentation der Nazi-Eingriffe in Einrichtungen der Inneren Mission und sieht "tragische Komplexitäten": "Sie war Opfer und hat zugleich den Tätern in die Hände gearbeitet" (66). Erst habe die Innere Mission dem Nationalsozialismus den Boden mitbereitet, "um danach dessen Opfer zu werden" (67). Zur Beschreibung dieser Lage habe die Diakonie lange keine Sprache gehabt.

Die Texte aus dem 'Dritten Reich', die Klieme zitiert, deuten in die Richtung, daß die Innere Mission vor allem die "Unordnung" nicht ertragen hat, die "Verwirrung der Wohlfahrtspflege im marxistischen Zeitalter" (aus einer Rede über Wohlfahrtspflege und christliche Liebestätigkeit von 1933; 69), denn kirchliche Sozialarbeit ist ordentlich, geordnet.

Aufgrund eigener Forschung kann ich Klieme hier nur bestätigen; besonders verheerend wurde es, als Ordnungsorientierung in völlig rechtsfreie Räume fiel oder als an Subsidiarität festgehalten wurde, die nur unter

leidlich rechstaatlichen Bedingungen funktionieren kann usw.; die Innere Mission geriet aktiv-passiv in einen Strudel aus ständigem Ineinander von Legalität und Unrechtmäßigkeit, von Absehbarem und völlig Unberechenbarem, von offiziellem Status und ständiger Demütigung (vgl. meinen Beitrag "Hitlers T4-Aktion und die Innere Mission" in dieser Zeitschrift 79. Jg., 1990/9, 399 ff.).

Klieme teilt die Auffassung Nowaks, wonach die Konferenz von Treysa 1931 "eine Scheidemarke zwischen alter und neuer Diakonie, zwischen dem frag- und einschränkungslosen Ja zum kranken Menschen und der 'eugenetischen' Neuorientierung der Diakonie" dargestellt habe (Nowak, zit. 73). Weitere Facetten, die Klieme bringt: die Vertreter der Inneren Mission hätten ihre Nazi-Gesprächspartner behandelt wie Vertreter des Rechtsstaats und hätten "die utilitaristische Bewertung wohlfahrtspflegerischer und gesundheitspolitischer Maßnahmen... bis zum Ende beibehalten" (77).

Aus medizinischer Sicht schreibt **Heinz Krebs** seinen Beitrag "Solidarität mit behinderten Menschen" (79 ff.). Eugenische Denkmuster treiben s.E. die medizinische Forschung und das praktische medizinische Handeln noch immer an. Schwangerschaftsabbruch sei - wie die "Euthanasie" - die Folge einer Logik, die das Medizinsystem durchziehe: des *Präventionsgedankens*; und im Herrschaftsbereich des Präventionsdogmas gerieten Menschen, die nicht mitspielen (z.B. Mütter, die ihr wahrscheinlich behindertes Kind zur Welt bringen möchten), unter sich wieder verschärfenden *Rechtfertigungsdruck*.

Über *Diagnosen* schreibt Krebs, sie wirkten stabilisierend: "Der Laie geht davon aus, daß die ihm übermittelte Diagnose exaktes Wissen um das pathologische Geschehen darstellt. Genauer betrachtet erweisen sich viele 'Diagnosen' jedoch als Bezeichnungen für Halb- und Nichtwissen" (86). Krebs greift die Dörnersche These vom tödlichen Mitleid auf und bestätigt sie: die Nichtbehinderten litten an den Behinderten, und indem sie deren Leiden nicht ertragen könnten, wünschten sie sich auch die behinderten Menschen weg. Eine dramatische Brücke zum von S. Freud beschriebenen *Ungeschehenmachenwollen* als Muster sozialen Handelns!

Nach Krebs beruht die Herrschaft der Helfer weitgehend auf wissenschaftsideologischen Konstruktionen von Lebenswirklichkeiten bestimmter Menschen! Krebs propagiert Solidarität (damit "Be-nach-teiligung in Beteiligung" verwandelt wird, 91) und Autorität, "die partnerschaftliche Beteiligung des Menschen, der der Hilfe bedarf, am Prozeß seiner Stabilisierung" (aa0), erlaubt.

Diesen Beitrag habe ich mit großer Zustimmung gelesen, garniert mit mulmigen Gedanken: Wieviel Helferidentität wird heute gewonnen - bei PfarrerInnen, SozialarbeiterInnen, SozialpädagogInnen u.a. - gerade durch die Integration in eigentlich medizinisch-konstruktivistische Dogmen! Längst ist die Medizinlogik in Bereiche eingezogen, in denen sie ursprünglich gerade nicht obwalten sollte. Immer weitere Teile der Sozialarbeit definieren sich als "etwas Therapeutisches", immer mehr SozialpädagogInnen behandeln die "Krankheit der mißlungenen oder mißlingenden Sozialisation" (von Oppen); viele Konzepte sozialer Arbeit orientieren sich am eigentlich medizinischen Muster Anamnese - (psycho-soziale) Diagnose - Behandlungsplan - Sozialtherapie. Dies geschieht m.E., um am "Herrschaftsfeld Diagnose" (Krebs) zu partizipieren, um durch etwas handlungssicherer zu sein, das - wenn Krebs rechthat - nicht sicher ist.

Renate Schernus handelt in ihrem Beitrag "Gesundheitsgespräche - Medizin als soziale Wissenschaft" (95 ff.) vor dem beruflichen Hintergrund der Leitung einer Rehaklinik für psychisch Kranke in kompakter und schlüssiger Weise davon, daß dort am Gesundwerden alle wirklich mitwirken müßten: "die Gruppenmitarbeiter (Erzieher, Krankenschwestern, Sozialarbeiter), die Patienten selbst, die Ärzte, die Psychologen, der...Pastor" (95). Und wenn das schon so ist - "Das allerdings wissen wir, nämlich daß die Prognose psychischer Krankheiten das Ergebnis eines Zusammenwirkens so unterschiedlicher Variablen ist wie Zeit, individueller Disposition, materieller und sozialer Umgebung, Bewältigungsstrategien, Vorhandensein ideeller und materieller Mittel" (97) -, dann muß in der Tat dieser Komplexität der Umgang damit und die Verständigung darüber entsprechen.

Dabei muß es zu Grenz- bzw. Kompetenzüberschreitungen kommen, die nicht als Dilettantismus, sondern erst recht als Herausforderung an Fachlichkeit zu verstehen wären. Im Gesundheitsgespräch, so Schernus, müsse auch die Sprache des Unbewußten und Symbolischen zu Gehör gebracht werden können, müsse ggf. auch Raum sein, gewissermaßen ein "Organ", für religiös-mystische Erfahrung. Das Gesundheitsgespräch: insofern ein *Vorgriff auf einen ökologisch-systemisch orientierten Gesundheitsbegriff und eine generell multidisziplinäre Sichtweise* (100).

Hartmut Dietrich reflektiert in seinem Beitrag "Gesundheitspolitik als politische Ethik" (103 ff.) zum einen über allgemeine gesundheitspolitisch-ethische Fragen, zum andern speziell über den ethischen Spezialfall Organtransplantation. Er referiert Fakten (z.B., "daß Umweltschädigungen und neue Infektionen eine künftige Gesundheitspolitik vor ganz neue Aufgaben stellen", 103; daß diakonische Einrichtungen angesichts neuer medizinischer Möglichkeiten wie neuer gesundheits-politischer Herausforderungen Ethikkommissionen errichten, 105), verteidigt das angegriffene Krankenhaus als wichtiges Glied in einer Hilfekette und mündet ein in konkrete Fragen sittlicher Verantwortung.

Michael Klessmann handelt in seinem Beitrag "Von der Annahme der Schatten" (113 ff.) davon, daß die Apodiktischen in der Diakonie im Extremfall mit frommen Worten Menschenleben aufs Spiel setzten, indem sie Menschen in die Verstrickung der Doppelbindung bringen ("Du sollst lieben, du sollst dich freuen, du sollst dankbar sein. Entweder empfinde ich spontan das genannte Gefühl, dann unterlaufe ich die Anordnung, oder ich befolge die Anordnung und empfinde dann möglicherweise nicht die Emotion aus mir heraus. Beides schließt sich also gegenseitig aus...", 114), sie damit entweder zur Selbstaufgabe zwingen oder in auf Dauer zerstörerischer Spannung belassen. Die Doppelbindungslogik (etwa in Löhes Diakonissenspruch) und die Nur-dann-Sprache aktueller Diakonietexte (oben habe ich bei Turre auf dieses Phänomen hingewiesen) sind nach Klessmann ein Nichtsehen des Schattens, ein Leugnen des kläglichen, oft versagenden Selbst. Das Problem erscheint abgestuft: "Je größer und offenkundiger...Macht und Einfluß (der Leitungspersonen, H.S.) ist, desto mehr müssen sie inhaltlich-theologisch verleugnet werden, desto mehr wird der Wettbewerb auf dieser idealen Ebene ausgetragen... Viele Leitungsfunktionen in der Diakonie sind mit Theologen besetzt; in ihrer Leitungsfunktion erleben sie tagtäglich ihre Macht, ihre Wichtigkeit und Bedeutung. Als Theologen, Pastoren und SeelsorgerInnen erleben sie zunehmend ihre Ohnmacht, ihre Unwichtigkeit, ihre 'strukturelle Bedeutungslosigkeit'. Es kommt zu einer deutlichen Differenz zwischen Status und Kompetenz" (118). Unter diesen Umständen können "Glaubwürdigkeit" und "Vorbildlichkeit" o.ä. als "Werkgerechtigkeit" gedeutet werden (121).

Worin könnte ein *Miteinander von Fachlichkeit und Frömmigkeit* bestehen? Nach Klessmann im Einsehen der Vorläufigkeit meiner Fachlichkeit; darin, daß ich "Sünde" auch mit meinen eigenen Leistungen in Zusammenhang bringen kann; darin, daß ich andere, z.B. Hilfebedürftige, nicht für mein Seelenheil funktionalisiere, daß ich soziale Arbeit nicht zu einer letzten Legitimation meines Lebens mißbrauche (122). "Nächstenliebe gibt es nicht ohne Anteile von Eigenliebe und Eigen-nutz, Güte nicht ohne Beimengung von Berechnung, das Streben nach Gerechtigkeit nicht ohne Elemente von Selbstrechtfertigung" (123 f.). Irgendwie wird Klessmann am Ende den Apodiktischen ein Apodiktischer.

An den Beitrag von **Hans-Georg Schütz**, "Mobile Standort-Bestimmung" (127 ff.), muß ich anders als bislang herangehen - eher von "außen", wobei das Außen sich auch durch ein Innen mitdefiniert -, weil es m.E. das Modernste ist, das ich in letzter Zeit zur diakonischen Plazierungsfrage gelesen habe. Schütz präsentiert das Diakonie-Verortungsproblem in einem Denkmodell, das mich an aktuelle wissenschaftliche bzw. wissenschaftstheoretische Literatur erinnert, z.B. an die Arbeiten von H.R. Maturana/F.J.Varela (Der Baum der Erkenntnis, 1987) oder von Jens Asendorpf (Keiner wie der andere. Wie Persönlichkeitsunterschiede entstehen, 1988). Maturana/Varela fragen z.B.: wie können lebende Systeme als offene Systeme ihre charakteristische Autonomie wahren, wie können sie autonom und identisch bleiben, auch wenn sie unablässig mit ihrer Umwelt, mit anderen lebenden (aber auch mit nichtlebenden) Systemen Materie, Energie, Information, Zeit austauschen? Autonomie trotz Offenheit, Komplexität und wechselnder Umwelt? Diese Frage stellt Schütz für die Diakonie: wie kann sie ihre Authentizität wahren,

> "wenn sie ihre tatsächliche Pluralität wahrnimmt und ernst nimmt" (140),

> wenn sie im ständigen "Ideen-austausch" (132) ist ("Dabei geht es keineswegs nur um Neu- oder Umorganisation sozialer Einrichtungen und Dienste, um neue oder andersartige Organisation von Arbeit und Freizeit, um Familien- und Altenpolitik, um die Organisation des Gesundheitswesens, um Arbeitsmarktpolitik und Finanzierung all dessen - es geht auch um die Bewertung, Erhaltung, Neuintegration und möglicherweise Ablösung von Lebenskomponenten und Sozialformen und deren ethischer Grundlagen und grundsätzlicher Bedeutung...", 132 f.),

> wenn die klassische "Dazwischen-Plazierung" der Diakonie Beine kriegt, dynamisch gemeint ist, Pluralität und Austausch bedeutet? Wenn aus einer Dazwischen-Verortung streng genommen eine Mittendrin-Plazierung wird?

Asendorpf versucht, auch wenn die Vorstellungskraft da gelegentlich an Artikulationsgrenzen stößt, das bei ihm sogenannte Problem der Genotyp-Umwelt-Kovariation (etwas vereinfachend gesagt, geht es um das Verhältnis zwischen Eigendynamik und Fremdbestimmung) durch ein Modell der Wechselwirkung zwischen Anlage und Umwelt zu veranschaulichen: *die Beeinflussung der Entwicklung durch den Sich-Entwickelnden*; wiederum vereinfachend gesagt: ein lebendes System beeinflusst seine Umwelt, die, inclusive dieser Beeinflussung, wiederum auf besagtes System zurückwirkt. Und das ständig. Für den Psychologen Asendorpf ist dieses vor allem von biologischer und physikalischer Forschung gestützte Wirklichkeitsverständnis individual-, aber auch sozialpsychologisch höchst relevant: "Der individuelle Verlauf einer Persönlichkeitsentwicklung ist deshalb trotz aller stabilisierenden eigendynamischen und fremdbestimmenden Kräfte relativ labil; auch bei Kenntnis aller Anfangsbedingungen der Person-Umwelt-Transaktion und der von der Person unabhängigen Umweltänderungen ist das Resultat nur in weiten Grenzen vorhersagbar und berechenbar".

Die Frage, warum nicht alles in einem großen Zellbrei endet, wo doch alle Zellen offene und sich ständig austauschende Systeme sind, haben Maturana/Varela aus biologischer Sicht mit dem Erklärungsmodell der

Autopoiese zu beantworten versucht. Demnach erhält ein lebendes System durch ständige Aufbau- und Abbauprozesse seine Identität, seine Autonomie, definiert durch einen gegenüber der Umwelt autonomen Rand (etwa die Zellmembran, die Haut), auch wenn es in diesen Prozessen seine Gestalt, seine Struktur oder seine Funktion drastisch verändern kann (wie etwa in Metamorphose-Vorgängen, z.B. der Verwandlung einer Raupe in einen Schmetterling). Was Maturana an den Rand des Nervenzusammenbruchs brachte, war die Einsicht in die unabweisbare Tatsache, daß ein lebendes System alle seine Komponenten überleben kann; womit u.a. die meisten unserer Entwicklungsbegriffe fragwürdig werden. Stabilität, Autonomie u.ä. sind nicht Stillstand, sondern eine Form der Bewegung und des Austauschs.

Ich weiß nicht, ob Schütz mit diesen neuen naturwissenschaftlichen Systemmodellen vertraut ist oder nicht. Auf alle Fälle hat er die Diakonie, m.W. erstmals, so beschrieben: nach innen wie nach außen und im Austausch zwischen innen und außen. So kann er z.B. Kirche *sowohl* als Außen- *als auch* als "Ursprungsrelation" der Diakonie verstehen (130). So integriert er die Prognos-These z.B. von der "wachsenden Selbstorganisation sozialer Prozesse" (132) in sein Bild, beobachtet "Wirkungen und Gegenwirkungen" (132 ff.), hält beides für vergleichbar identitätsgestaltend wie "Pluralität und Bindung" (137 ff.). So wird ihm Diakonie genuin zu einem "Verständigungsproblem" in umfassendem Sinn (134 f.), im Sinne umfassender Kommunikation mit der Wirklichkeit, die von daher wiederum keine geschlossene sein kann: "Die geschlossene diakonische Wirklichkeitssicht und Leitvorstellung für ihr Handeln, wenn es konkret wird, ist nicht vorhanden. Das tatsächliche vielfältige Spektrum der Motive, Analysen, Zielsetzungen und Einstellungen deckt sich auch nicht mit der Grobeinteilung aller am organisierten Hilfehandeln der Diakonie aktiv, also planend, ausführend, gestaltend, mitgestaltend oder auch nur passiv erfahrend Beteiligten in Träger, Leitungspersonen und -gremien, Mitarbeiter und Betroffene. In jeder dieser Gruppen gibt es vielfältig differenzierte Vorstellungen, die sich bei Teilen der anderen genannten Umwelten durchaus wiederfinden können" (139).

Mit diesem selbstmobilen Konzept kann Schütz sogar den Gemengelagen-Ansatz J.Degens mit dem Wechselwirkungsansatz von A.Jäger verbinden. Wenn sich, wie im Modell lebender Systeme nahegelegt, das Entscheidende, das Autonomie trotz Offenheit wahrt, an den Grenzen und Rändern ereignet, wären diese noch genauer zu benennen.

In seinem Beitrag "Ist Diakonie lehrbar?" (145 ff.) stellt **Theodor Strohm** nach einer Sichtung älterer Fragen nach dem Verbleib der Diakoniewissenschaft an den Fakultäten und nach der Betrachtung neuer EKD-Papiere fest, Theologie und Kirche orientierten sich nach wie vor "in einer geradezu positivistischen Weise an eingefahrenen theologischen Traditionen, amtskirchlichen Strukturen und einer theologischen Theoriebildung..., in der die Breite und Tiefe des biblisch-reformatorischen Ansatzes verlorenzugehen droht" (149). In der Fixierung auf die "öffentliche Verkündigung" werde "weder die Tragweite sowohl der reformatorischen Einsicht in die Verantwortung des allgemeinen und königlichen Priestertums der Gläubigen noch die Vielzahl der Charismen, Dienste und Ämter noch eine angemessene Reflexion und Aktualisierung der Vorgabe des Leibes Christi, als christliche Gemeinde existierend, wirklich berücksichtigt" (150). Und: "Es rächt sich heute, daß die Theologie sich aus den realen Bezügen des heilenden Handelns gelöst hat..." (159) Die Begründung des diakoniewissenschaftlichen Erfordernisses und des theologischen Diskurses mit der sozialen Wirklichkeit wird zur Fundamentalkritik (die ich als einer, der im Grunde halt auch nur Pastoral-Theologie oder Amts-Theologie studierte, nach jahrzehntelangem Aufenthalt in einem theologisch nahezu ignorierten kirchlichen Handlungsfeld nur teilen kann).

An U. Bachs Wichernverständnis anknüpfend, deutet Strohm Wicherns Argumentation dergestalt, "daß Wichern durch seine Bemühung, 'eine dreifache Diakonie zu unterscheiden: eine freie, eine kirchliche und eine bürgerliche' und durch den bewußt synonymen Gebrauch von Diakonie und Liebespflege den weiten Rahmen des diakonischen Auftrags und Spektrums abstecken möchte" (151).

Kritik und Wichernreflexion münden in Vorschläge zu Studium bzw. Ausbildung ein; sie sollten "zum Dienst in seinen unterschiedlichen Ausprägungen" befähigen, Ausbildungsgänge sollten durchlässig sein und biographisch ausfüllbar (153); verschiedene Ausbildungsstätten sollten miteinander kommunizieren. Strohm fordert Arbeit an einem neuen Dienst- und Ämterverständnis und verweist auf die bahnbrechenden finnischen Lutheraner - und Arbeit an einem neuen Modell sozial- forschenden Lernens und verweist auf die Heidelberger Erfahrungen. Die Theologie könne "sehr wohl in ein neues Theorie-Praxis-Verhältnis geführt werden und damit dem Studium wie der Forschung eine neue Verbindlichkeit verleihen" (159).

Einleitend hatte Strohm die Gründe aufgeführt, aufgrund deren alle diejenigen überhört wurden, die vor ihm eine diakoniewissenschaftliche Neuorientierung der evangelischen Theologie gefordert hatten; z.B. ist dies ein gewichtiger Grund: daß die theologischen Fragestellungen, die theologische Tagesordnung, von der Organisationsform des Glaubens entscheidend mitgesteuert werden. Sollte man wünschen, daß diese Organisationsform in dramatische Krisen gerät, um eine Neuorientierung der theologischen Wissenschaft zu erzwingen? Ach, es ist ein Elend.

Jürgen Ebach parallelisiert in seinem Beitrag "Gott und die Normativität des Faktischen. Plädoyer für die Freunde Hiobs" (161 ff.) m.E. Hiobs Freunde mit einer Theologie, die den Hiob leugnet, die die Wirklichkeit leugnet, um Gott bekennen zu können, damit Gott ins Recht gesetzt werden kann. "Die Freunde beharren auf der Gerechtigkeit Gottes und müssen daher auf Hiobs Schuld schließen; Hiob beharrt darauf, daß er sein schreckliches Leiden nicht mit entsprechend bösem Tun selbst verschuldet habe, und muß daher auf Gottes Ungerechtigkeit schließen" (161). Dabei macht es einen entscheidenden Unterschied aus, wer Wirklichkeit deutet:

"Das ist nicht nur bei der Auslegung des Hiobbuches zu beachten, sondern bei der Kommunikation mit jedem Leidenden, beim Diskurs über jedes Leiden. Zwischen der Zustimmung von Leidenden, Kranken, Behinderten, Deklassierten, Armen, Verfolgten zu ihrem Leben als dem von Gott für sie gewollten Leben und der Erklärung von anderen, das Leben dieser Leidenden, Kranken, Behinderten, Deklassierten, Armen, Verfolgten sei so, wie es ist, von Gott gewollt, verläuft die Trennlinie zwischen Glaube und Ideologie. Gott will, daß es *mir* so ergeht - das kann Ausdruck des Glaubens sein. Gott will, daß es *dir* so ergeht - das ist immer Ideologie" (167).

Andererseits können Hiobs Freunde nicht im Schweigen verharren. Sie müssen - wie Theologie - sprechen und bedeuten, aber im Widerspruch zu Hiob, weil, wenn das "stimmen könnte, was sie sehen, ... dann nichts mehr stimmen würde" (171). Gerade in ihrem Bemühen, Gott *und* Hiob zu verstehen, machen sie sich selbst gewissermaßen zu Gott *und* verfehlen Hiob, seinen Standort. Es geht also eigentlich um Gott und die Welt, um Leben und Lehre und wie sie zusammengehen. Und um uns.

"Nach Gottes Urteil haben die drei Freunde Hiobs *nicht* recht von ihm geredet wie sein Knecht Hiob. Hiob bleibt 'Gottes Knecht' auch da, wo er klagt und rebelliert. Die Freunde aber, die doch so demütig sein wollen, erheben sich über Gott, sobald sie, als wäre er ihr Mündel, seinen Prozeß führen wollen, ihn schützen wollen gegen alle Einreden der Empirie" (169). Kein Wunder, daß am Ende einiger der wichtigsten Sätze Ebachs Fragezeichen stehen. Zugleich blitzt mitten in Frageketten ein Verstehen auf, das gleich darauf wieder in Fragelöcher platscht. Das Ganze ist ein lesenswertes, gescheitertes Fragment, das freilich sogar mit der eigenen Gescheittheit spielen muß. Ein ständig selbstreflexives Stück Theologie, das einem sowohl all die ohnehin nur scheinbaren Lösungen verleidet, die wir angeboten bekamen und die wir als Lehrer anbieten - von banalisiertem Rogers bis zur Systemtheorie -, als auch nachdrücklich die Gewöhnung an das Ungelöst-Sein der wichtigsten Daseinsfragen und Diakoniefragen.

Dietfried Gewalt betätigt sich in seinem Beitrag "Exegetische Begründung diakonischen Handelns?" (173 ff.) als exegetischer Untermaurer eines Anliegens, für das U.Bach immer wieder einmal einen Fehdehandschuh in den diakonietheologischen Ring wirft: *die Heilungswunder des Neuen Testaments können nicht als diakonische Texte gelesen werden*. Im Widerspruch zu allerlei pathetischen Proklamationen (Gewalt zitiert entsprechende Auszüge) und ungeachtet z.B. Theißens ("Das ganze Urchristentum ist eine exorzistische Bewegung...") tritt "kritische Exegese" gegen die "interessengeleitete und oft willkürliche Rezeption" (173) jener Texte an, aus denen manche bis heute die Befähigung zu heilender Diakonie ableiten.

Ich möchte vorwegschicken, daß ich in dieser Frage ganz unsicher bin: als einerseits Aufgeklärter, Aufgeklärtgewordener, auch bei der Betrachtung diakonischer Praxis Ernüchterter; andererseits habe ich in der diakonischen Praxis schon auch - gelinde gesagt - Merkwürdigkeiten erlebt oder durch andere vernommen und neige der Auffassung zu, daß ich, wenn ich mit nichts Besonderem rechne, auch nichts Besonderes erleben werde.

Anhand einer Fallstudie zu Mk 3,1-6 und der dazugehörigen "apokryphen Nachgeschichte" (Hieronymus-Kommentar und vor allem Nazarener-Evgl.) schlußfolgert Gewalt: "Der (erworbene) körperliche Schaden droht in die Arbeitslosigkeit und letztlich an den Bettelstab zu führen. Die Bitte um das Wunder soll diesen Weg verhindern. Bettel wird, wie auch sonst in der Antike, als Schande für einen arbeitsfähigen Menschen angesehen" (180f.). "Daher wird Jesus nicht als Wundertäter angesprochen, der durch die Heilung seine messianischen Vollmachten beweist, sondern er wird um eine Heilung gebeten, um das soziale Absinken des Bittenden zu verhindern" (182).

Die exegetische Studie ist eine kleine, feine Forschungsarbeit; ob sie den Rahmen tragen kann (oder der Rahmen sie), ist m.E. die Frage: ich meine etwa den einleitenden Handlungssolipsismus ("Diakonisches Handeln wird nicht durch exegetische Reflexion, sondern durch akute Notlagen begründet... Die Herausforderung durch den Notfall führte zu Maßnahmen, aus den Maßnahmen wurden Institutionen. Die theologische Reflexion folgte holpernd nach und bildete oft genug das schwächste Glied der Kette", 174) - die moderne Aktions- oder die Kommunikationsforschung zeigen m.E. relativ klar, daß über jedes Handeln gewissermaßen eine Deutungsfolie gebreitet ist, zu der natürlich auch religiöse Muster gehören, daß hinter Handeln Interessen stehen, die auch religiös begründet sind, daß also Theologie sehr wohl schon "drin" sein kann, bevor ich betroffen bin - und daß die Art meines Betroffenseins oder überhaupt das Ob eines Betroffenseins an meiner Theologie hängen kann, an meinen theologischen Deutungsmustern (M. Greschat schreibt im nächsten Buch-Beitrag zu den sozialengagierten Christen des 19. Jahrhunderts u.a.: "Wo immer sie einen Mißstand oder Mangel ausmachten, versuchten sie einzugreifen. Der leitende Gesichtspunkt dabei

war die Ausbreitung der eigenen religiösen Überzeugung"; 192). Und vielleicht mußten die ersten Christen mit einem wunderhaften Walten Gottes rechnen, um überhaupt sozial handeln zu können: angesichts der eigentlich gegebenen Aussichtslosigkeit der sozialen Lagen (einige Passagen Theißens, Rebels oder auch Schilles legen diesen Gedanken m.E. näher). Und ob unsere am Schluß noch einmal festgestellte "Unfähigkeit zu heilen" (182) tatsächlich ist, kann m.E. durch die exegetische Studie weder gestützt noch bestritten werden.

Auch wer vom 19. Jahrhundert als der Hochzeit der neuzeitlichen Diakonie schon alles zu wissen glaubt, findet im Buch-Beitrag von **Martin Greschat**: "Christliche Erneuerung im Europa des 19. Jahrhunderts. Historische Voraussetzungen der Institutionalisierung der Diakonie" (185 ff.) noch neue und erhellende Aspekte. Greschat beschreibt den umfassenden politischen, wirtschaftlichen, sozialen und "mental" Wandel um 1800 herum als einen europäischen und als einen, der mit neu entstehenden "Öffentlichkeiten" zu tun hat (186), mit wirksamen Meinungen, Weltanschauungen; deren wirksamste sei der Nationalismus im Gefolge der Befreiung von den französischen Eroberern gewesen, dem eine eigentümliche Ambivalenz eignete:

"Er war auch egalitär, sogar demokratisch im Sinne der Nach- und Unterordnung aller Unterschiede der Geburt oder des Standes unter die Erfordernisse des Volkes. Aber dieser Nationalismus trug ebenso sehr antirevolutionäre und gegen die Aufklärung gerichtete Züge, war irrational und nicht selten betont religiös, wenn nicht sogar ausgesprochen christlich geprägt" (187).

Politischer "Glaube" und religiöser kamen oft nah zusammen. Der Katholizismus wurde in den Wandel nachgerade "hineingezwungen" (188): mit der Enteignung der Kirchengüter wurde die Entfeudalisierung auch gewissermaßen ideell wirksam; ein neuer Klerus, in dem die (z.B. regionalen) Interessen des Adels kaum mehr eine Rolle spielten, band sich stärker an Papst und Kurie, wurde ultramontan. Klöster und Priesterseminare füllten sich, Laienaktivitäten nahmen zu.

Greschat will mit der Darstellung dieser Vorgänge zeigen, daß die Erneuerung des Christentums kein konfessionell gebundener Vorgang war, daß er sogar anfänglich ausgesprochen überkonfessionelle Züge hatte. Es gab auch in Deutschland katholische Erweckung, deren Auswirkungen allerdings nach Greschats Auffassung die kirchlichen Landschaften nicht so tiefgreifend veränderten wie die evangelische Erweckung. In evangelischen religiösen Erneuerungen vermischten sich unterschiedlichste Traditionen: "erweckt-pietistische und spätaufgeklärt-romantische, konfessionell-theologische und nicht zuletzt mannigfache regionale oder auch lokale Gegebenheiten" (190). Diese *Christentumsmodernisierung* setzte das Individuum neu frei und band es zugleich neu ein, Individuen aller Schichten und Klassen, ordinierte und Laienindividuen. Diese ganzheitliche Tendenz drückte sich auch im Ideal einer Wort-und-Tat-Frömmigkeit aus, die "helfend und werbend" agierte und bestimmte Gesetzmäßigkeiten entwickelte (z.B. die, daß "eine diakonische Bemühung mit innerer Folgerichtigkeit weitere nach sich zog", 193). Als Ziel der religiösen und diakonischen Erneuerung des Christentums im 19. Jahrhundert definiert Greschat die "Neugestaltung der Gesellschaft aus dem Geist und der Kraft des christlichen Glaubens" (195), die umfassende "Rettung der Seelen".

Konrad Raiser begründet in seinem Beitrag "Diakonie in weltweiter Perspektive. Der Ruf zum solidarischen Teilen" (197 ff.) Sinnhaftigkeit und Notwendigkeit der Vorstellung und der Praxis des "solidarischen Teilens". Maßgebliche Argumente sind ein theologisches Grundmodell und Erfahrungen.

> Teilen ist für ihn ein "Ursymbol des Lebens" (204), Teilen ist "Ausdruck der Selbstmitteilung Gottes in der Schöpfung, in der Geschichte Jesu Christi und in der Gabe des Geistes" (205).

Solidarität, theologisch, hat für ihn fünf Aspekte: - "die Legitimität des Kampfes um Gerechtigkeit zu verteidigen"; - "bereit zu sein, sich der Erfahrung der Armen zu stellen"; - "die Eigenständigkeit und Handlungsfähigkeit der Armen und der Opfer von Unterdrückung zu stärken"; - die Integrität der Partner zu respektieren; - die Bereitschaft, "für den/die Partner zu bürgen" (203).

> Wichtig sei das Lernen, die Erfahrung, im Vollzug ökumenischer Arbeit selbst: die Lernprozesse bis zur Einsicht, daß die Not in der südlichen Hemisphäre durch ungerechte Strukturen bedingt ist; das Umlernen in den Verfahrensweisen und Hilfeinstrumentarien; und vor allem die Erfahrung, dass das in der ökumenischen Diakonie Gelernte auf die hiesige Diakonie zurückwirken kann, gesellschaftsdiakonische Muster vertieft, daß "ökumenische Solidarität" in Interessenkonflikte führen muß.

"Die Kirchen, nicht allein in den reichen Ländern, beginnen zu begreifen, daß die Befreiung der Armen nicht für Geld zu haben ist und daß der Schlüssel zu diesem umfassenden Prozeß menschlicher Entwicklung in den Händen der Armen selbst liegt. Damit lautet die Frage an die Kirchen nicht mehr, was sie für die Armen und Notleidenden tun können, sondern ob sie bereit sind, mit den Armen zu leben und sich an diesem konfliktreichen Prozeß der Befreiung zu beteiligen" (201).

Michael Schibilsky nimmt in seinem Beitrag "Ethik der Menschenwürde" (209 ff.) noch einmal den Diskussionsfaden mit, besser: um Peter Singer auf. Was er über den Seim-Beitrag Hinausführendes (auch über Dörner und Klieme und andere Singer-Erwähnungen im Buch hinaus) bringt, ist m.E. vor allem dies:

- er problematisiert die Öffentlichkeit der Argumente, daß Vermeidungssehnsucht umschlagen könne in offene Tötungsüberlegungen;
- er sieht m.E. zutreffend (und Singer sagt das ja auch selbst), daß im Person-Konzept Singers das Zentralproblem liegt;
- er sieht m.E. ebenfalls zutreffend die Transformation sittlicher in technische Normen bei Singer;
- er spricht - in einer Bachschen Formulierung - den "Singer in uns" an;
- er zieht die argumentativen Grundmuster auf die gentechnologische Forschung aus;
- er spricht das Problem der Singer-Vermeidung an (Darf es Begriffe, wie sie Singer verwendet, überhaupt geben? Läßt man sich schon ein Stück auf Singer ein, wenn man seine Begriffe verwendet?).
- Er thematisiert in seinem theologischen Teil einen m.E. wichtigen Gedanken, der als "Aufstand Gottes gegen die Leitbilder vom eigentlichen Menschen" charakterisiert werden könnte.
- In seinen Forderungen an Kirche und Diakonie ist ein wichtiger zusätzlicher Gedanke: Behinderte müssen sich verlassen können auf Kirche und Diakonie, müssen sich der christlichen Solidarität angesichts bioethischer Angriffe sicher sein können!

Bei alledem bewegt mich gleichwohl die Frage, ob die Auseinandersetzung mit Singer, wie sie in diesem und den anderen Beiträgen betrieben wird, ausreicht. Ich fürchte: nein.

> Es fehlt mir die Auseinandersetzung um Ethik als Wissenschaft; so deklariert Singer ja seinen Ansatz, als so gar nicht relativ oder subjektiv. Daher erreichen ihn theologische Argumente nicht. Beim Berliner Genforscher-Kongreß 1986 äußerten Singer/Kuhse (Helga Kuhse ist Mitarbeiterin Singers; beide verfaßten das Buch "Should the Baby Live?"): "Es gilt, den auf überholter religiöser Grundlage errichteten Begriff der Unverletzlichkeit des Lebens abzulösen durch eine rationale Ethik, die den wissenschaftlichen und kulturellen Erfordernissen der modernen Zeit angemessen ist." Insonderheit wendet sich Singer gegen die "Heiligkeit des Lebens, die - vgl. Lev 19,2 - von der Heiligkeit Gottes abgeleitet ist. Man müßte nach Singers Logik Gott beweisen können, um das menschliche Leben grundsätzlich dem Zugriff anderer zu entziehen. Damit gibt er dem religiösen Menschen eine wiederum eigentlich unlösbare Aufgabe zurück. Wie ge-sagt, es bedürfte der Beschäftigung mit seinem Ethik-Begriff, um das m.E. im Grunde reaktionäre Grundmuster seiner Argumentation aufzudecken.

> Es bedürfte speziell der doch intensiveren Befassung mit dem Utilitarismus, der ja als Begriff mehrfach im "Kursbuch Diakonie" gestreift wurde. Singer ist an sich lediglich ein - extremer- Exponent dieses Denkgebäudes, dessen nicht ganz so krasse Aspekte nicht nur in Alltagsdenken, sondern z.T. auch in Therapien eingeflossen sind, ohne daß man sich dabei etwas denkt. Wir sollten besser verstehen, wie Utilitarismus "funktioniert", damit wir auch hellhörig werden für den "Singer in uns", damit wir wissen, worauf wir in uns eigentlich hören und achten sollten.

Singer ist nicht nur ein an sich nur extremer Exponent des Utilitarismus, sondern zudem auch einer nur eines Stranges dieser Philosophie. Im Grunde vertritt er eine Form des Konsequentialismus; er selbst nennt's Präferenz-Utilitarismus. Utilitarismus besteht aus drei Prinzipien:

- aus dem Prinzip des Konsequentialismus: ob eine Handlung moralisch richtig ist, hängt nicht von ihren Motiven ab, sondern von ihren tatsächlichen Folgen;
- aus dem Prinzip der Maximierung: eine Handlung ist erst dann moralisch richtig, wenn sie das größtmögliche Übergewicht von guten gegenüber schlechten Folgen herbeiführt;
- aus dem Prinzip des universellen Wohlwollens: eine Handlung ist dann richtig, wenn sie unter allen Möglichkeiten die ist, die für alle Betroffenen die besten Folgen hat.

Die Logik ließe sich m.E. Stück für Stück ad absurdum führen: man kann nicht die Moral einer Handlung von ihrem Ausgang abhängig machen, weil man nie weiß, wie etwas ausgeht; kein Mensch weiß das. D.h., einer der Knackpunkte in Singers Logik ist seine Spielart der *Antizipationsideologie*.

> Die von Schibilsky m.E. richtig gesehene Bedeutung des Singerschen Person-Verständnisses (Schibilsky: "Singer macht hier nämlich eine bemerkenswerte Unterscheidung: Nicht jeder Mensch ist zugleich auch Person, sondern nur derjenige Mensch, der bestimmte Qualitäten des Menschseins <Rationalität, Selbstreflexivität usw.> erfüllt. Die Unterscheidung zwischen Person und Gattungszugehörigkeit erlaubt es ihm, unterschiedliche Grade des Menschseins zu unterscheiden"; 215) muß m.E. auch im Zusammenhang mit dem Antizipationsideologem gedeutet werden. Also: die Unterscheidung zwischen Person und Nicht-Person bildet nach Singer das Kriterium für lebenswertes oder nichtlebenswertes Leben. Person definiert er in Anlehnung an Locke als "ein denkendes, intelligentes Wesen, das mit Vernunft und Verstand begabt ist und sich selbst unabhängig von Zeit und Ort als das gleiche denkende Wesen begreifen kann". Dieses Denkmodell wendet Singer vor allem auch im Zusammenhang mit der von ihm propagierten Früheuthanasie an.

Nun ist aber z.B. weder das gesunde noch das behinderte Neugeborene nach Singers Definition eine Person. Das Per -son-Argument ist also absurd: es kann überhaupt nicht entscheiden, warum das eine Baby leben soll und das andere nicht. Singer fordert im Grunde eine Antizipationstötung einer auch künftigen Nicht-Person. Das behinderte Baby soll jetzt sterben, weil es später einen Grund dafür gibt, weil es nicht zur Person (im Sinne Singers) wird. Singers Zentralargument ist, gelinde gesagt, von apokalyptischer Absurdität.

Diese Logik zieht sich bei Singer durch und ist im Grunde leicht durchschaubar (wenn man sich durch die ekligsten Texte durchgekämpft hat): von einer eigentlich unverfügbaren Zukunft her argumentierend, sollen im Hier und Jetzt irreversible Entscheidungen getroffen werden, Entscheidungen über Leben und Tod.

> Dieser Unsinnsgedanke bestimmt durchgängig, was Singer vom Glück schreibt und sagt. Auch "Glück" ist eine Singersche Falle, in die vielleicht viele Unglückliche heute tappen. Singer spricht in diesem Zusammenhang vom Kinderaustausch wie von einem Warentausch: Er nennt das Beispiel einer Mutter, die die Bluterkrankheit vererbt, freilich nur an männlichen Nachwuchs. Ein gesundes Mädchen wurde bereits geboren, nun kommt ein Junge zur Welt. Und da die Eltern nicht mehr als zwei Kinder haben wollten, wäre es nach Singer im Interesse aller Beteiligten, das Bluterkind zu töten, weil, statistisch gesehen, die Aussicht gut ist, bei einer neuerlichen Schwangerschaft wieder ein Mädchen zur Welt zu bringen. Hier kommt also noch die Verrechnungslogik hinzu (Singer: "...dann ist die Gesamtsumme des Glücks größer, wenn der behinderte Säugling getötet wird"), hier liegen deutliche Anklänge an eigentlich ökonomische Konkurrenzmuster (wahrscheinlich ist es kein Zufall, daß Singer an einer Universität wirkt, die eine besonders "progressive" Organaustauschmedizin propagiert und praktiziert; Singer verallgemeinert den Ersetzungsgedanken; wer sich für den Verwertungszusammenhang bei Singer interessiert, lese nach, was beim o.g. Berliner Genforscher-Kongreß 1986 weiter geäußert wurde: von mir z.T. wiedergegeben in meinem Aufsatz "Praktische Tötungsethik" in der Zeitschrift Soziale Arbeit 5/1991, 157 ff.).

> Nach Singer soll das Lebensrecht eines behinderten Säuglings an "Wunsch und Willen" der Eltern hängen: "...die Eltern haben das Recht zu sagen, daß sie für ein schwerbehindertes Kind nicht sorgen wollen; sie haben aber nicht das Recht, auf seinem Tode zu bestehen, solange es andere Menschen gibt, die ihm ein lebenswertes Leben garantieren können". Damit ist zum einen die Bedingung für Lebenlassen eine eigentliche Nicht-Bedingung, weil in keinem Fall garantierbar. Zum andern privatisiert und partikularisiert Singer Fragen von gesamtgesellschaft höchster Relevanz, erklärt sie zur Privatsache. Nicht mehr das Ganze, sondern nur noch die "Betroffenen" sind betroffen.

Singer setzt auf die Schiene "Privatisierung von Sinn". Diese Schiene ist freilich z.T. noch besetzt von Werten, die in unserer Sozialisation vermittelt wurden: private Werthaltungen und -orientierungen, die heute immer öfter als "Gegengift" zur Bewahrung des Menschlichen gebraucht werden. Singer muß die alten Wertorientierungen der Privatheit durch die Logik des Techno-Systems ersetzen. Dies erklärt m.E. auch, warum er gegen die "überholten" ethischen Orientierungen so hemmungslos polemisieren muß: sie blockieren bislang noch den Raum, den Singer braucht, um auf diesem Umweg über die Privatisierung seine neue Moral gesamtgesellschaftlich zur Geltung bringen zu können - eine Moral, die ansonsten nur innerhalb eines relativ beschränkten gesellschaftlichen Subsystems wirklich "logisch" sein kann, etwa unter Genforschern.

Anhand solcher Kategorien sollten wir Singer - und uns - überprüfen, um nicht im moralischen Selbstimmunisierungsversuch zu verweilen. Die Auseinandersetzung könnte härter werden.

Yorick Spiegel schreibt mit seinem Beitrag: "Die neue Unübersichtlichkeit. Jürgen Habermas und die Krise des Wohlfahrtsstaates" (229 ff.) in gewisser Weise seinen seinerzeit Aufmerksamkeit erregenden Aufsatz "Diakonie im Sozialstaat" von 1976 fort, indem er neuere Anstöße von J. Habermas aufnimmt, ihnen *in einem* recht gibt und widerspricht. Vor allem im Blick auf die Gründe der wohlfahrtsstaatlichen Krisen, der Krisen des "Sozialstaatsprojekts" (Habermas), verfährt Spiegel so. Habermas wolle, so Spiegel, "nun gerne das Sozialstaatsprojekt erhalten, aber zugleich es in seinen Fundamenten verändern" (231).

Um sich auf die Argumentation einlassen zu können, bedarf es zunächst einer Klärung des Krisenverständnisses. Spiegel interpretiert Habermas dabei so: "Krisen entstehen, wenn der Zusammenhang von Sozialintegration, die sich in der Lebenswelt vollzieht, und der Systemintegration, die den Bestand des Gesamtsystems sichert, zerbricht. In diesem Sinne besteht die Krise des Wohlfahrtsstaates darin, daß seine Programmatik, durch Arbeit zu einem kollektiv besseren und weniger gefährdeten Leben zu kommen, an Überzeugungskraft verliert; die staatlich angeleitete Hoffnung, durch die Verbindung von Erwerbsarbeit und sozialer Sicherung zu einer besseren Gesellschaft zu kommen, versagt" (229). Ob das Sozialstaatsprojekt ein "Erbe der bürgerlichen Emanzipationsbewegung" war, wie Habermas sagt, möchte ich mit Spiegel bezweifeln. Spiegel sieht hinter dem sozialstaatlichen Konzept "eher die Vertreter der Ordo-Lehre und einer christlich-sozialen Bewegung, aber auch Nationalökonomien wie Alfred Müller-Armack" (Wirtschaftsordnung), die allesamt den Sozialstaat als Überwindung des Konfliktes zwischen Kapitalismus und Sozialismus ansehen wollten" (230). Und zwar eher als der sozialdemokratische Reformismus, der sich erst mit dem Godesberger Programm habe durchsetzen können.

Es hätte dem Beitrag m.E. gutgetan, wenn Spiegel es hier - im Zusammenhang mit dem Namen Müller-Armack - nicht bei Andeutungen belassen hätte; denn die Andeutungen beziehen sich immerhin auf den damit hergestellten Zusammenhang zwischen Sozialstaat und *sozialer Marktwirtschaft*. Und der zunächst schleichende und seit einigen Jahren offenere Abschied von den Vorstellungen einer sozialen Marktwirtschaft ist m.E. ein wichtiger Grund der Sozialstaatskrise.

Als nach dem Ende des "Dritten Reichs" Notwendigkeit und Möglichkeit eines neuen Ansatzes bestanden, da sollte - wie Spiegel zutreffend sagt - zwischen den beiden Extremen eines Kapitalismus, der den Unternehmen alle erreichbaren Gewinnchancen einräumt, und eines Sozialismus, der nur kollektives Eigentum kannte, ein humanes, gerechtes und gleichwohl marktwirtschaftliches Wirtschaftssystem errichtet werden, das dreierlei miteinander verbinden und bewirken sollte: 1. persönliche Freiheit (wobei immer der Kompromiß gesucht werden sollte zwischen der nötigen Bewegungsfreiheit der Unternehmer und den Rechten der Arbeitnehmer), 2. wirtschaftlichen Fortschritt und 3. soziale Sicherheit. Und zwar wurde - vor allem durch Müller-Armack - beides in wechselseitiger Bedingtheit zusammengesehen: wirtschaftlicher Fortschritt und soziale Sicherheit. Ohne das eine sollte es das andere nicht geben. Weil für Müller-Armack in christlicher Sozialethik verankert, war eine stabile Sozialordnung die Grundlage für die Wirtschaftsordnung; umgekehrt sollte die auf stabiler Sozialordnung sich entfaltende Wirtschaft ebendiese Sozialordnung, die soziale Sicherheit, gewährleisten.

Die beiden - nach Spiegel - für Habermas wichtigsten Krisengründe:

> "Zum einen schließen sich die aufwärtsmobilen Wählerschichten mit dem alten Mittelstand zusammen und grenzen sich gegen die unterprivilegierten Gruppen ab" (230). Das sieht Spiegel auch, aber er hält es weniger für ein Krisenphänomen als vielmehr für einen Teil der Systemlogik. Da die Berechtigung zum Empfang sozialer Leistungen an Erwerbstätigkeit gekoppelt ist, sei es für defizitären Leistungsempfang "ziemlich gleichgültig, ob dieses Defizit durch mangelnde Leistungsfähigkeit, durch körperliche Versehrtheit oder durch die Lust auf eine arbeitsfreie Welt bedingt ist" (231).

> Der andere Krisengrund liegt für Habermas in der Art der Umsetzung des Sozialstaatsprojekts: es "überzieht ein immer dichteres Netz von Rechtsnormen, von staatlichen und von parastaatlichen Bürokratien den Alltag der potentiellen und tatsächlichen Klienten". Dazu Spiegel: "Der Gedanke des Sozialstaates verdankt sich durchaus nicht dem Ziel der 'Stiftung von egalitär strukturierten Lebensformen, die zugleich Spielräume für individuelle Selbstverwirklichung und Spontaneität freisetzen' sollen, wie Jürgen Habermas meint... nichts deutet darauf hin, daß das Ziel der sozialen Sicherung die Schaffung von Spielräumen für individuelle Selbstverwirklichung und Spontaneität ist" (aa0).

Kurz: Spiegel weist auf nicht mehr oder weniger als dies hin, daß die Habermassche Feststellung einer Sozialstaatskrise - ebenso wie ähnlich begründete, modische Feststellungen - im wesentlichen darauf beruht, daß das, was als *eigentliche Intention* des Sozialstaats ausgegeben wird, gar nicht stimmt, von *vornherein nicht* im Konzept war. Mit erfreulichem Realismus wirft Spiegel den Faktor Geld in die Diskussion: es habe sich "zum grundlegenden Kommunikationsmedium herausgebildet" (234) - weshalb die von Habermas propagierte "Solidarität" für eine neue "Gewaltenteilung" zwischen System und Lebenswelt nicht ausreiche. Geld "hängt in unserer Gesellschaft auch mit Motivation generell zusammen und verfügt über vielfältige symbolische Bedeutungen" (235). Spiegel fordert statt einer illusionären Entmachtung zugunsten einer Radikaldemokratie "eine Zuständigkeit...kleiner Gruppen (er meint damit u.a. auch diakonische Initiativen, H.S.) über ihre Mittel" (234).

Zuvor hatte Spiegel bedauert, daß diakonische Einrichtungen aufgrund fortschreitender Eingliederung der Wohlfahrtsverbände in die sozialstaatliche Gesetzgebung "immer stärker ihre eigenständigen Traditionen verlieren... es gehen damit zuweilen Traditionen verloren, die unter Umständen auch einen Wandel erlaubt hätten, der mit einer sehr viel stärkeren Identitätssicherung verbunden gewesen wäre" (233).

Kurz und bündig ist der Beitrag von **Dietrich Stollberg**: "'Kirche für andere' - Leidet die Diakonie an einem depressiven Syndrom?" (237 ff.), in dem er sich mit G.Theißens Referat und Samariter-Auslegung beim Berliner Diakonie-Symposium im Februar 1989 ("Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter. Ein Versuch, die Bibel diakonisch zu lesen", in: G.Röckle, Hg., Diakonische Kirche, 1990, 46 ff.) auseinandersetzt. Drastisch (so daß ich ihn weitgehend direkt zu Wort kommen lasse) und im wesentlichen dreifach:

> Stollberg moniert die Methode; z.B. die Zirkelmethode Theißens:

"Schwierig scheint mir...die dogmatische *Petitio principii*, in welche Theißen seine Exegese einbettet: '...daß jeder Mensch einen Wert in sich selbst hat ... unabhängig von seiner Funktion in einem größeren Ganzen' <52>. Deshalb 'ist es sinnvoll, jedem Menschen zu helfen. Überall da, wo solche Hilfe geschieht, leuchtet ... das Ebenbild Gottes im Menschen wieder auf...' <68> Der Text wird also aufgrund einer dogmatischen Voraussetzung ausgelegt, die am Ende des Aufsatzes wiederum als Ergebnis herauskommt" (238).

Er moniert auch die Übertragung der Helfersituation im Gleichnis auf Muster organisierten Hilfehandelns: hier "die spontane Mitmenschlichkeit zwischen konkreten Personen" (239) und dort die organisierte Hilfe, die relativ frei von persönlichen Motiven geschieht.

> Stollberg moniert zudem das Mißverstehen psychologischer Äußerungen über das Helfen und die Helfer durch Theißen. Moderne Psychologie diskreditiere nicht das Helfen, sondern diene der Wahrhaftigkeit (aa0).

> Schließlich moniert Stollberg die Intention:

"Es ist ja richtig: Wir Christen hoffen auf 'Herrschaftsreduktion' <76>. Aber es ist ebenso richtig, daß Hilfe nicht nur 'kaschierte Herrschaft' <ebd.> ..., sondern ganz offen wahrnehmbare und eben *nicht* reduzierbare

strukturelle Herrschaft bedeutet. Dies gilt es anzuerkennen statt zu verleugnen... Wenn wir für eine 'diakonische' Kirche plädieren wollen, müssen wir darauf achten, nicht in Schwärmerei zu verfallen. Weder die Beseitigung eines mit der Schöpfung vorgegebenen Machtgefälles in der Beziehung zwischen Hilfesuchenden und Helfern noch die Heilung aller gesundheitlichen Schäden sind Bedingungen oder automatische Folgen der Liebe Gottes, an die wir gerade *gegen allen Augenschein* (im Sinne der *theologia crucis* Luthers) glauben" (240).

Da Stollberg vom absichtsvollen Anschluß von "Maria und Martha" unmittelbar an den barmherzigen Samariter ausgeht, interpretiert er diese Geschichte als eine Art Klarstellung:

Christliche Betriebsamkeit "dient offensichtlich der Vermeidung: dem Ausweichen vor Stille und Leere... Eine Kirche, die sich in erster Linie als Dienstleistungsunternehmen versteht und unter dem Etikett 'Gesellschaftsdiakonie' ihren politischen Platz beansprucht, hat vergessen, wovon sie lebt und was ihre zentrale Aufgabe ist. Sie vereinnahmt Humanität christlich und legitimiert Christlichkeit humanitär... Eine 'Kirche für andere', die sich selbst und ihre Mitte verloren hat, droht exzentrisch-depressiv und in der Abwehr der schmerzlichen Wahrnehmung dieses Selbstverlustes entsprechend sozialetisch-überaktiv zu werden, bevor sie an dem von Theißen mißverstandenen Helfersyndrom zugrunde geht" (241 f.).

Stollberg hatte einleitend angekündigt (238), er wolle mit Theißen in ein Gespräch eintreten. Wie würde es klingen, wenn er mit einem Streit sucht?

Der Beitrag von **Ottmar Fuchs**, "Einübung der Freiheit. Unfertige Gedanken zu Ulrich Bachs Hinweisen auf eine abendländische Befreiungs-Theologie" (245 ff.) handelt von "der Befreiung, nicht sündenfrei sein zu müssen, nicht rundum geheilt sein zu müssen: Vor Gott jedenfalls nicht, denn er fordert nicht, was wir nicht können, sondern schenkt seine Gnade den Ungeheilten und Heillosen, damit sie sich mit ihren 'dunklen Schatten' ihrer Sündenanfälligkeiten und Behinderungen annehmen *können*, damit sie sich im 'Patientenkollektiv' der Kirche gegenseitig helfen *können*, ihr Leben zwischen Heil und Unheil (ohne Überich-Allüren) möglichst heilend zu gestalten, und darauf verzichten *können*, Unheil anzurichten" (250 f.). Hinter der "abendländischen Befreiungs-Theologie" steckt also die gute alte *Rechtfertigungslehre* - und in diesem Beitrag kann man sie von einem katholischen Theologen neu lernen (der sie daher auch nicht Luther zuschreibt, sondern sie einfach "christlich" heißt). Auch Fuchs nimmt die Wunderkritik Bachs auf und bezeichnet als das eigentliche Wunder des christlichen Glaubens, daß Gott in Jesus die Ungeheilten und Unheilvollen liebt, "und jeder Mensch ist immer beides" (250).

Christof Bäumler unterbreitet in seinem Beitrag "Auf dem Weg zu einer freundlicheren Welt?" (255 ff.) ein sympathisches, von eigenen Erfahrungen geprägtes Plädoyer für "*kommunikative Freiheit*" als Prinzip für das gemeinsame Leben von behinderten und nichtbehinderten Menschen (261): "Gemeint ist damit die Liebe, die den anderen Menschen in seiner Freiheit anerkennt und zugleich von der eigenen Freiheit in einer Weise Gebrauch macht, die die Freiheit des anderen nicht verletzt" (aa0) - was wiederum Verständigung voraussetzt. Und diese Verständigung muß z.T. ohne die üblichen Vor-Verständigungen geschehen, manchmal auch ohne die ritualisierten Begegnungsformen. Z.B. gilt es, die "Bekundung des eigenen Willens behinderter Menschen wahrzunehmen und zu entschlüsseln" (262), auch Gefühlsäußerungen wahr- und aufzunehmen und die dafür nötige Vertrauensatmosphäre zu schaffen. Die Praxis kommunikativer Freiheit sei "eine hohe Schule des emotionalen Lernens" (aa0).

Ansonsten bringt Bäumler eine milde Problematisierung des Integrationsbegriffs (Probleme entfallen nur dann, "wenn die Gesellschaft selbst integriert ist", 261), verfolgt die Spur, auf der aus "behinderten Menschen" "Behinderte" wurden (dafür gibt es anscheinend einen bürokratischen Hintergrund) und schildert am Schluß drei "Inseln der Praxis kommunikativer Freiheit", drei bayerische Modelle.

Hermann Steinkamp nimmt in seinem Beitrag "Narzißtische Kirchenkultur oder diakonische Kirche? Diakonie und Gemeindeberatung?" (265 ff.) die Herausforderung eines offenbar nicht selbst-gewählten Themas an, bringt dieses aber geistreich und kundig in seinen drei ausgesprochenen Kompetenzfeldern unter, die da sind: *diakonische Gemeinde, Gemeindeberatung und Reichen- und Armenkirche*.

Der Weg, den er einschlägt, hat im wesentlichen die folgenden Stationen:

> er reflektiert die Gemeindeberatungsmaxime der *Nicht-Bevormundung* und ihre mögliche Spannung zu einer diakonischen Option;

> er identifiziert die befreiungstheologische "Option für die Armen" mit "Diakonie" (einschließlich einer knappen geschichtlichen und theologischen Herleitung der Option);

> er entfaltet - vornehmlich auf der Ebene von Lernprozessen -, was diese Option bedeutet (mit Elga Sorge: "glücklich sind, die erfahren, daß Geben und Empfangen dasselbe sind...", 272; Steinkamp aa0: "Solche diakonischen Lernprozesse, als 'Praxis der Option für die Armen', wären dann wohl nicht mehr sektorale Aktivitäten, gar als eines unter vielen 'Programmen' sog. 'aktiver Gemeinden'... zu verstehen, sondern als 'Kommunikation des Evangeliums', als Vollzug von Gemeinde schlechthin...");

> schließlich reflektiert er darüber, wie Gemeindeberatung mit dieser diakonischen Option zusammengeht, und stellt fest: es geht. Denn

- die Option für die Armen widerspreche nicht der Nichtbevormundungsmaxime der Gemeindeberatung (die Armen seien die Subjekte der Theologie und der Kirche, und da es nicht möglich sei, "von der Option für die Armen nicht betroffen zu sein", 275, fordere die Option eine persönliche Entscheidung),
- und die Gemeindeberatung biete methodische Möglichkeiten, "Betroffenheit bewußtzumachen bzw. zu wecken" (272): Betroffenheit als kritisches Mitgliedschaftsprinzip und als diakonische Kompetenz in sekundären Lernprozessen (durch Solidarisierung mit Betroffenen) oder in komplementären ("als von der strukturellen Sünde der Ungerechtigkeit Betroffene, aber auch als solche, die die gesellschaftliche Ausgrenzung von z.B. geistig Behinderten bis dato bewußtlos-unreflektiert geschehen ließen", 275).

Eva Bohne, die Verfasserin des Beitrags "Reden aus reflektierter Betroffenheit. Lernfelder kirchlicher Bildungsverantwortung" (277 f.) redet zum einen selbst aus "reflektierter Betroffenheit" und will andere Menschen mit Behinderungen dazu befähigen; und sie will dazu beitragen, daß nichtbehinderte Menschen von der Perspektive des Über-Menschen-mit-Behinderungen-Redens wegkommen zum Miteinander-Reden, zum "Miteinander zweier Subjekte" (278). Daher propagiert sie "Integrationslernen auf der Basis von Gegenseitigkeit" (280), wofür sie vor allem bei K.E. Nipkow (Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung, 1990) Ansatzpunkte sieht.

Die Verfasserin ist Referentin des Nordelbischen Studien- und Entwicklungsprojektes "Behinderte Menschen leben in den Gemeinden"; anschaulich beschreibt sie ihre anfänglichen Probleme, das, was sie tat, auf einen geeigneten Fachausdruck zu bringen; sie schildert die Ergebnisse einer "Frage- und Suchaktion" (sympathisierende Fachleute sollten nachforschen, "ob schon wissenschaftlich untersucht wurde, wie Mitarbeiter verschiedener Berufe im Behindertenbereich die veränderte Situation erleben, beurteilen, einschätzen, seitdem Betroffene zu Handelnden und Herausforderern geworden sind und z.B. Partizipation auf breiter Front einklagen", 279) und die Fehlanzeigen; sie teilt ihre Betroffenheit nach der Lektüre theologischer Texte - auch "offizielle" sind dabei - mit ("Mir fällt auf, daß in theologisch-anthropologischen Abhandlungen der Mensch mit Behinderungen, wenn er denn überhaupt vorkommt <schon vorkommt!>, in einer Aufzählung nach dem Komma steht, z.B.: *auch* Behinderte sind gemeint, *auch* Behinderte sind ein Segen. Die kleinen 'unds' und 'auchs' in unserem Sprachgebrauch...", 284); und sie beschreibt geglückte Beispiele für erste Schritte auf dem Weg behinderter Menschen zu reflektierter Betroffenheit: indem Menschen diese immer öfter selbst beschreiben, indem durch autobiographische Reflexion Menschen mit Behinderungen Sprache gewissermaßen neu lernen und einen spürbaren Kompetenzzuwachs erringen (280).

Eva Bohne beschreibt einen Immer-noch-Anfang. Eigentlich wollte sie sich anfangs des "...mehr ist nicht, noch nicht..." ein bißchen schämen. Aber zum Glück redet sie sich's selbst aus.

In der Form des Briefes (an U.Bach) erscheint der Beitrag von **Johannes Busch**, "Controlling und Theologie. Aspekte der Leitungsverantwortung" (289 ff.). Im Grunde geht es dabei um die Frage: wie kann die Komplexität, wie können die sich durchdringenden und beeinflussenden Systemebenen in einem diakonischen Großunternehmen (also das, wovon oben Schütz handelte) noch leidlich planbar, überschaubar oder sogar steuerbar bleiben? Busch fragt, ob das sich auch in diakonischen Einrichtungen einbürgernde Controlling-System (Definition: "...ein koordinierendes System, das Planung, Steuerung und Kontrolle durch Beschaffung und Bündelung von Daten und Informationen ermöglicht und die Leitung bei der Umsetzung strategischer Ziele in operationelle Planung unterstützt", 290) wirklich diakoniegeeignet ist. Er sieht die Verführungsgewalt des Konzepts - das Versprechen größerer Effektivität, größerer Entscheidungssicherheit aufgrund umfassenderen Zugriffs zu verschiedenen Datenpools u.a.m. - und stellt die m.E. richtigen Rückfragen:

> Dürfen sich "Planung, Steuerung und Kontrolle" in diakonischen Einrichtungen im wesentlichen an Daten des Betriebsrechnungswesens ausrichten?

> Wie sind diakonische Leistungen zu ermessen und zu erfassen ?

> Sollte Diakonie mitwirken an der Verwandlung von Menschen in reine Datenträger?

> Macht das Controlling-System nicht auch die Diakonie selbst in neuer Weise kontrollierbar?

> Erhalten nicht Systeme, die eigentlich in eher "dienender Funktion" sein sollten, vor allem Verwaltung und Betriebswirtschaft, die alleinige Macht? usw.

Der Beitrag von **Rolf Zerfaß**, "Das Evangelium gehört den Armen" (299 ff.), ist ein einziges Plädoyer gegen die unübersehbare *Rekonfessionalisierung* kirchlich-verbandlicher Sozialarbeit und für die Vernetzung katholischer und evangelischer Initiativen. Er beschreibt und belegt Abschottungsmentalität und "Konkurrenzgehebe" bei Caritas und Diakonie, z.T. abgestuften Argwohn ("Wer unten kooperiert, wird oben beargwöhnt", 301), die Ausbildung von mehr politischem als ökumenischem Talent unter den Verbandsfunktionären. "Profilbildung" in Sachen Diakonie ist für ihn "genaugenommen ein Witz" (305).

Zerfaß favorisiert das Jägersche *Achsenmodell* (s.o.) und schlägt vor, die überkonfessionelle Orientierung zunächst innerhalb der gleichen Berufsgruppen zu suchen und dabei eine "Beziehungskultur" (306) zu entwickeln. Die Wiederentdeckung der "Diakonie der Gemeinde" birgt für ihn neben einer Verheißung auch die Gefahr konfessionsgemeindlicher Engführung.

Martin Sauer bietet in seinem Beitrag "Ein kleines Stück der Vision Jesu" (309 ff.) eine kleine MitarbeiterInnen-Geschichte der neuzeitlichen Diakonie (wie öfter, so auch hier: es fehlt die Zeit zwischen 19. Jahrhundert und der Zeit vor 1945), beschäftigt sich mit aktuellen MitarbeiterInnen-Profilen (zum einen handelt er von der eigentlichen Unvergleichlichkeit der verschiedenen Tätigkeitsgruppen; zum andern stellt er übergreifende Entwicklungen fest: "Mir scheint es ... nur ein kleiner Teil der Mitarbeiterschaft zu sein, der bewußt von einem christlichen Menschenbild ausgeht, das es dann über Fachlichkeit und Professionalität zu interpretieren gelte", 315) und institutionellen Profil-Problemen ("Für viele MitarbeiterInnen ist die Diakonie zu einem relativ beliebigen Arbeitgeber geworden, dem keine herausstechenden Eigenschaften zuerkannt werden", 313). Er problematisiert die "Dienstgemeinschaft" und den "Dritten Weg" und riskiert - unter Vorbehalt - Prognosen:

> Dienstgemeinschaft ist für ihn ein ideologischer Begriff, der die unterschiedliche Lebenswirklichkeit der MitarbeiterInnengruppen verschleierte, die zu unterschiedlich sei, "als daß man zu recht behaupten könnte, sie säßen alle in einem Boot, gar in dem, das sich Gemeinde nennt" (317).

> Beim "Dritten Weg" sei es vor allem "um die Verhinderung von Streik und Aussperrung" gegangen (318). Dabei äußert Sauer nicht nur Altbekanntes, sondern m.E. Bemerkenswertes:

"Ein eigenständiges kirchliches Arbeitsrecht müßte von der Utopie des Reiches Gottes ausgehen und vielleicht vom 'gerechten Auskommen' statt vom tariflichen 'Einkommen' reden, müßte vielleicht psychisch und physisch besonders belastende Arbeit auch besonders vergüten - etwa in der Alten- und Behindertenhilfe, auf Krebs- und AIDS-Stationen usw. - , statt letztlich von der formalen Qualifikation auszugehen. Es könnten hier eine größere Flexibilität in der Arbeitszeitgestaltung (ausgehend etwa von einer Lebensarbeitszeit, vom Sabbatjahr usw.) ermöglicht oder ausgeprägte Fort- und Weiterbildungsrechte verankert werden. Schließlich müßten die Entscheidungsstrukturen und die Informationswege radikal demokratisiert werden..." (319).

> Seine Prognose sieht zwei *Diakonien* aufkommen: eine aus (veränderten!) Großeinrichtungen mit stark unternehmerischen, dabei aber mitarbeiterentwicklungsorientierten und säkularen Zügen ("Geistliche Erfahrungen oder formelle Kirchenmitgliedschaft werden nicht mehr vorausgesetzt oder verlangt werden können", 321) und eine neue Kleindiakonie mit Lebensvollzugselementen.

In der Tat bringt die ACK-Klausel immer mehr große Rechtsträger der Diakonie in größte Schwierigkeiten. Um sich formal noch an die Regeln halten zu können, "leasen" vereinzelt Rechtsträger schon ihr Personal; die "Leasing"-Firma kann konfessionsunabhängig einstellen, firmiert als eigentlicher Anstellungsträger usw. Es geht z.T. abenteuerlich zu.

Und in der Tat bedeutet die formale Kirchenmitgliedschaft oft nicht viel für die Arbeitsmotivation und ist auch nicht profilbildend. Die ACK-Klausel erspart vielmehr manchen Trägern die Ausformulierung ihrer Erwartungen an die Mitarbeiterschaften, weil die Anstellungsvoraussetzung formal gegeben ist. Sobald Rechtsträger schärfer ausformulieren, was ihre Arbeit tatsächlich zur Diakonie macht und was sie konkret von ihren Mitarbeiterschaften erwarten, wäre die ACK-Klausel m.E. zum Teil disponibel.

Vor diesem Hintergrund ist zu verstehen, warum **Siegbert Eisermann** in seinem Beitrag "Der Diakon/die Diakonin als hilfebedürftige Partner (323 ff.) anhand eindrücklicher Beispiele so vehement fordert, diakonische Einrichtungen möchten "konkrete Anforderungsprofile" (329) für Diakone/ Diakoninnen formulieren. Ausbildungsstätten (wie z.B. die Ev. Martineumsgemeinschaft, in der Eisermann wirkt) wurden nämlich nicht dafür belohnt, daß sie sich seit längerem um Professionalisierung und geistliche Profilierung mühten. Auf diese Profilierung wurde und wird zwar ständig gedrungen, aber berufspolitisch tun die ev. Einrichtungen wenig oder nichts für die Diakone/Diakoninnen. Dieses Dilemma betrifft auch die Gemeindediakone/-diakoninnen, wie Eisermann veranschaulicht: auch hier hat die doppelte Qualifikation des Diakons/der Diakonin oft nicht zu mehr "Ent-Dünkelung" bei pastores und Presbyterien geführt.

Kirche und Diakonie beklagen die Säkularität der neuen Sozialberufsbilder und entwerfen ständig in der Praxis die letzten ihrer "eigenen" Berufsbilder.

Werner M. Ruschke will in seinem Beitrag "'Ihr seid das Licht der Welt'. Öffentlichkeitsarbeit als Dimension aller Diakonie" (335 ff.) aufweisen, daß und wie "diakonische Öffentlichkeitsarbeit selber Diakonie" ist (343): indem es ihr z.B. um die Veränderung der sozialen Wahrnehmung geht (wenn die Arbeit der Diakonie "angemessen, informativ, aktuell, nachprüfbar und überzeugend", 336, dargestellt wird, erscheinen sowohl z.B. die behinderten Menschen als auch die in der Diakonie Tätigen in einem neuen Licht) oder um die Veränderung der sozialen Kommunikation ("Ein Ziel diakonischer Öffentlichkeitsarbeit ist es, die direkte Begegnung mit behinderten Menschen zu ermöglichen", 342) oder auch um die Wahrnehmung einer Funktion

für das Innenleben der Einrichtung. Außerdem sei diakonische Öffentlichkeitsarbeit eine öffentliche Bringeschuld "(Rechenschaft", 335). Vor dem Hintergrund der Forderung, Öffentlichkeitsarbeit mit ethischer Akzentuierung zu betreiben (337), läßt sich Ruschkes Versuch, Öffentlichkeitsarbeit und das Geschäft der Spendenwerbung zu verbinden, theoretisch begründen. Ob Mt 5,14-16 (daraus ist der Beitragstitel entnommen) ein solches Konzept legitimieren kann, ist mir allerdings fraglich: "So soll euer Licht leuchten vor den Menschen, damit sie eure guten Werke sehen..." Wahrscheinlich ist diakonische Öffentlichkeitsarbeit notwendig aus einer *Verlegenheit*, wahrscheinlich boomt diakonische Öffentlichkeitsarbeit ja vor allem deswegen, weil unsere guten Werke nicht mehr selbstleuchtend sind.

Gegen Ende eines überaus gesprächigen Buches ist es eine Wohltat, dem Beitrag von **Bernward Wolf**, "Mit behinderten Menschen leben. Diakonie als Ort der Begegnung" (349 ff.) zu begegnen, der u.a. von den Grenzen der Sprache handelt, ja, von der nichtvorhandenen Sprache für das, was in Begegnungen von behinderten und nichtbehinderten Menschen geschehen kann (351). Aber *Begegnung* macht überhaupt der Grenzen bewußter: im Grunde kann auch die Seele nichtbehinderter Menschen kaum mehr schritthalten mit den Modernisierungsprozessen, in denen wir uns befinden.

Daß nichtbehinderte Menschen die Begegnung mit behinderten meiden, liegt für Wolf in der Konfrontation sowohl mit Gemeinsamkeiten als auch Andersartigkeiten:

> "Die Krankheit ist... nichts mir grundsätzlich Fremdes, es geschieht nichts qualitativ Neues, sondern das Gleichgewicht verschiebt sich und bringt Eigenschaften und Verhaltensweisen zutage, die 'normalerweise' verdeckt bleiben" (352).

> Was die Andersartigkeit angeht, das, was mir nicht zugänglich ist, ist Mut in Eingeständnisse gefordert; auch das Eigentlich-nicht-mehr-aushalten-Können des Leidens darf man/frau sich eingestehen (356). Auch die Hemmung vor "normaler" Reaktion gegenüber behinderten Menschen: "die vermeintliche Hilf- und Wehrlosigkeit hemmt uns; mehr als sonst versuchen wir zu verstehen und dann auch gleich zu entschuldigen, haben Angst, mißverstanden zu werden - als ob wir diesen Menschen wegen seiner Behinderung kritisierten und nicht wegen einer Äußerung oder eines Verhaltens, das uns geärgert hat" (357).

Abschließend vergleicht **Nikolaus Schneider** in seinem Beitrag "Diakonische Kirche als Kirche Jesu Christi" (361 ff.) Diakonie und kirchliche Praxis mit den beiden Brüdern im Gleichnis vom verlorenen Sohn. Wie der Vater durch seine Liebe die beiden Brüder letztlich verbinde und zusammenhalte, so bedürfe es verbindlicher "Brücken" zwischen Diakonie und verfaßter Kirche. In seiner Analyse kommt er zum Schluß, "daß die verfaßte Kirche und die jenseits von ihr organisierte Diakonie im Normalfall miteinander kooperieren wie zwei Brüder, die wissen, daß sie den gleichen Vater haben" (366). Schneider beschreibt die Organisationsstrukturen der Diakonie im Rheinland. Dort ist offenbar (wie auch andernorts) die Einflußnahme aufeinander einseitig geregelt: die Kirche habe "ihre Einflußnahmen im Bereich der Diakonie gesichert" (638); das Umgekehrte gelte allerdings nicht. Diese Einseitigkeit habe aufzuhören, denn: "Diakonie kann nur Diakonie bleiben, wenn sie gleichzeitig diakonische Kirche ist. Und Kirche ist nicht mehr Kirche Jesu Christi, wenn sie nicht eine diakonische Kirche ist" (369).

Das Buch mündet also entweder in die Erkenntnis des Schiefgehenkönnens von Metaphern ein - oder in eine letztlich eschatologische Hoffnung: daß der Vater seine beiden Söhne endlich einander gleichmachen möge.

Das "Kursbuch Diakonie": doch eher ein Kursbuch als ein Diskursbuch; viele Schienen, fast immer ähnliche Richtung; die darin versammelten, wichtigen und z.T. vorzüglichen Beiträge sind - wie das aus den theologischen Schulen bekannt ist - zumeist selbstreflexiv. Es ist auch ein Kult-Buch. Ein einmaliger und wichtiger Diakonie-Mensch wie U.Bach "verdient" alle Achtung, Lob und Dank - er verdient m.E. eigentlich nicht die Eigentlich-Nichtauseinandersetzung mit ihm.

Der von **Gerhard K. Schäfer und Theodor Strohm** herausgegebene Sammelband **Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen. Ein Arbeitsbuch zur theologischen Verständigung über den diakonischen Auftrag, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg Bd. 2, Heidelberger Verlagsanstalt und Druckerei GmbH, Heidelberg 1990** (425 S.) kommt äußerlich in bräunlich-schlichem Karton daher und beginnt dann mit den Sätzen:

"Am Ende des an Stürmen und Katastrophen reichen zwanzigsten Jahrhunderts öffnen sich überall in der Welt neue Horizonte. Der Blick wird frei für die Situationen, in denen Menschen in ihren Hoffnungen und Ängsten leben; er wird frei für die Schöpfung in ihrer Angewiesenheit auf die menschliche Fürsorge und in ihrer ganzen Gefährdung" (9).

So bedeutend beginnende Bücher, zumal wenn sie sich 1990 schon am Jahrhundertende wähnen, erwecken in mir Skepsis. Haben wir doch galoppierende Zeitkontraktion, können in fünf Jahren mehr "erleben" als unsere Vorfahren lebenslänglich. Vielleicht passiert auch noch nach diesem Buch etwas diakonietheologisch Bedeutendes im 20. Jahrhundert.

Die Skepsis hielt beim Lesen des Vorworts an. Das Buch richtet sich unter anderem -- so steht dort S. 12 f.- gegen den *diakonischen Bibelstellenverbrauch*:

"Exegetische Klärungen in Bezug auf die biblischen Grundlagen der Diakonie erscheinen um so dringlicher, als immer wieder beobachtet werden kann, daß biblische Texte ungeschichtlich, in direktem Zugriff auf die Gegenwart bezogen und Bibelstellen zur puren Legitimation des gegenwärtigen Status quo gleichsam verbraucht werden. Entsprechend begegnen Versuche, Begründungen der Diakonie durch sehr selektive Rückgriffe auf einzelne biblische Traditionsstränge und Textgruppen bzw. durch eine exegetisch kaum reflektierte Bezugnahme auf Texte der Schrift zu vollziehen."

Nachdem ich gerade acht Diakoniebücher gelesen hatte mit jeweils sehr unterschiedlichem Bibelstellenverbrauch, verstand ich einerseits, was gemeint ist und warum das Bedürfnis nach einem Klär-Werk aufkommt. Andererseits wehrt sich etwas in mir gegen dieses Verständnis von Klärung, die zudem "dringlich" sei.

> Da ich - in diesem Fall zusammen mit Turre u.a. - beispielsweise von neutestamentlichen Überlieferungen vom heilenden Hilfehandeln etwas halte, kann ich das Eifern von Bach und seinen Freunden gegen die Heilungsüberlieferung zwar nicht teilen, aber mir ist klar, daß diese Grundeinstellungen relativ abhängig *und* relativ unabhängig von "exegetischen Klärungen" sind, daß sie z.B. mit dem Arbeitsfeld zu tun haben, aus dem heraus theologisch argumentiert wird.

Oder: Stollberg wirft im Kursbuch der Arbeit Theißens, mit der das Schäfer-Strohm-Buch endet, dasselbe vor, was Schäfer-Strohm den diakonischen Bibelstellenverbrauchern vorwerfen (s.o.): Exegese-Mißbrauch, Bibel-Funktionalisierung.

Ohnehin sind weder Bach noch Turre noch ich, weder Stollberg noch Theißens, Bibel-*Endverbraucher*. Es bleibt noch genug übrig, um es zu bedeuten und es als bedeutendes Mittel zu nutzen: von Diakoniepraxis und Lebensform her und ebenso auf diese bezogen.

Ich glaube also, daß sich eher der Anspruch, der in Wort und Vorstellung "Klärung" liegt, weithin verbraucht hat. Gleichwohl ist es sehr erfreulich, Diakonie verstärkt zum Forschungsgegenstand der exegetischen Profession zu machen, weil sich so die Möglichkeiten, sich aufeinander zu beziehen, Theologie und Diakonie, erweitern.

Eine gewisse *Verbraucherfreundlichkeit* der Bibel ist m.E. in ihrer oft diskutierten "Selbstauslegungsfähigkeit" gegeben, ist aber auch in der Entstehungsgeschichte großer Teile biblischer Theologie impliziert, zeigt doch die Exegese, daß und wie jüdische und christliche Theologen anderer Leute und Kulturen Ideen gebraucht haben: oft "ungeschichtlich", "selektiv", "zur puren Legitimation des gegenwärtigen Status quo". Wir bewundern die Souveränität und Kühnheit der jüdischen und christlichen Theologen bei diesen Adaptionen und arbeiten Kriterien für Übernahmen und Nichtübernahmen heraus. Und ob wir solche Kriterien finden oder nicht: beide Male rechnen wir mit dem Walten des Geistes darin. *Glaube* sortiert. Und bildet die Theologie, die den Glauben stützt und hinterfragt. Beides im System. Von der Rückbezüglichkeit des Glaubens handelt Luther z.B. im Großen Katechismus von 1529 in den Erklärungen zum ersten Gepot und zum Dritten artickel.

Spannend wäre zu erfahren, was sich hinter der Forderung des "*verbindlichen Dialogs*" verbirgt, die mehrfach im Vorwort erscheint, bezogen auf die Theologie (12) wie auf diakonische Mitarbeiterschaften (20). Muß die Diakonie doch eine theologische Vorleistung erbringen, Vorbedingungen erfüllen, um von der wissenschaftlichen Theologie ernstgenommen zu werden, um mit ihr ins Gespräch kommen zu können?

Die verbindlich Dialogisierenden hätten m.E. vor allem zu *klären* und ggf. zu *entscheiden*, was auch die Fachexegese unverbindlich, d.h., offen lassen muß. Joachim Rohde stellt in seinem vorzüglichen Sammelband-Beitrag über einen urchristlichen Diakonieverständnis-Bruch, über die Entwicklung vom komplexen paulinischen zum parzellierenden nachpaulinischen Diakonieverständnis zur Wahl: "Erstens kann man sie als legitime und kontinuierliche Entwicklung verstehen, sie zweitens als Abfall vom ursprünglich charismatischen Ansatz werten, sie drittens auch als geschichtliche Notwendigkeit aufgrund der gegebenen Verhältnisse begreifen (Parusieverzögerung, häretische Bedrohung) und schließlich viertens sich mit ihr als Konsequenz menschlicher Sünde abfinden" (220).

Was man/frau also allenfalls wünschen könnte: daß man weiß, warum man sich für welches Diakonieverständnis, für welches theologische Diakonatsmodell u.ä. entscheidet.

Ansonsten ist das Schäfer-Strohm-Buch großartig. Es ist "gnädiger" als sein Vorwort und hält viel mehr, als der Untertitel "Ein Arbeitsbuch" verspricht. Es enthält die z. Z. sicher umfassendste Sammlung neutestamentlicher Fachbeiträge zu diakonischen Fragen, allesamt von hoher Qualität. Ganz gewiß ein Standardwerk.

Das Buch besteht aus fünf großen Teilen.

I. Soziales Verhalten und Wohltätigkeit in der biblischen Umwelt

darin:

Emma Brunner-Traut: Wohltätigkeit und Armenfürsorge im Alten Ägypten (23 ff.)

Die Verfasserin legt nahe, für den östlichen Mittelmeerraum so etwas wie ein semantisches Universum anzunehmen, in dem großteils vor-definiert und auch vor-kommuniziert war, was Wohltätigkeit ist, welchen Gruppen sie vor allem gelten soll, wie sie mit dem Glauben zusammenhängt. Die Wurzeln dieses semantischen Universums liegen nach Brunner-Traut in Ägypten, speziell in ägyptischen Weisheitslehren, von denen noch Jesus "gezehrt" habe (37).

Klaus Thraede: Soziales Verhalten und Wohlfahrtspflege in der griechisch-römischen Antike (späte Republik und frühe Kaiserzeit) (44ff.)

Der Beitrag handelt davon, daß es in Rom obrigkeitliche Freigebigkeit und bürgerliche Wohltätigkeit gab, aber keine von den Tempeln gesteuerte Hilfen (etwa bei großen Nöten). Der Verf. zeigt anhand eines Beispiels, inwiefern das Christentum indirekt die staatliche Wohltätigkeit fördern konnte (indem sich z.B. der Kaiser Julian durch die Diakonie herausgefordert fühlte, die staatsreligiösen Priester zu vergleichbarem Hilfehandeln aufzufordern), wobei am Christentum offenbar vor allem auch die Verknüpfung von Religion und Liebestätigkeit, von Kult und Ethik, beeindruckte - derlei gab es in Rom nicht.

Der Verf. konstatiert vom 4. Jh. n. Chr. an einen Wandel in der Staats-Christentums-Beziehung vom sozialen Wettbewerb zur Kooperation: "...so konnten die Kaiser...sich der offenbar gut ausgebauten Caritas-Organisation der christlichen Kirchen bedienen; die ihnen gewährten Privilegien (Erbrecht, Steuer usw.) gewährleisteten eine wirksame Kooperation" (63).

II. Alttestamentliche und frühjüdische Grundzüge der Diakonie

darin:

Frank Crüsemann: Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie (67 ff.)

Eine sich nur auf das NT stützende Diakonie weiß nach Crüsemann nichts von der diakonischen Bedeutung etwa der at.lichen "Klage" (= "die authentische Stimme der Leidenden", 70) und des Rechts (= "Den Armen und Elenden Recht zu verschaffen, nicht nur ihr Leben zu sichern, sondern Wirtschaft und Staat so zu gestalten, daß Unterdrückung und Ausbeutung verhindert werden...", aa0).

Die Klagepsalmen zeigen ein Netz der Not (73), ein (modernes) komplexes "Krankheitsverständnis", sind aber auch offenbar eine Art Programm, in dem "Erfahrungen von Leid und Rettung" quasi gespeichert waren. Die Möglichkeit des Klagens anzubieten, bei dem der Leidende Subjekt werden kann, muß demnach eine diakonische "Leistung" der at.lichen Religion gewesen sein, die Klage als Hilfe.

Crüsemann zeichnet den Prozeß nach (Primärgruppenethik wird "auf die Rechtsebene transponiert", 85), in dem das Recht, das grundsätzlich Gottesrecht war, "Teil des Gottesglaubens" (78 f.), in seinen ursprünglich "rein religiösen Bestimmungen" (78) ergänzt wurde durch soziale Regeln: Markt und Ökonomie werden Teil des Gotteswillens, verlieren ihre Eigengesetzlichkeiten, die gern Elend und Abhängigkeit produzieren (84).

Gegen Ende seines Beitrags geht Crüsemann auf das Hinzutreten der eschatologischen Komponente ein: in der prophetischen Tradition (Jes 56) würden soziales Handeln und Zuwendung zu "Problemgruppen" nicht mehr nur von Gottes in Vergangenheit und Gegenwart geschehenen Taten und seinem im Pentateuch festgehaltenen Rechtswillen begründet, sondern von einem *künftigen* Handeln her (90). Wie überhaupt das Gottsein Gottes (vgl. Ps 82) sich am göttlichen Eintreten für das Recht der Elenden zu erweisen habe (91-93).

Es wäre interessant gewesen, von Crüsemann eine These zur Frage zu hören, warum das NT auf die beiden von ihm dargelegten diakonischen Stränge verzichtet.

Klaus Berger: "Diakonie" im Frühjudentum. Die Armenfürsorge in der jüdischen Diasporagemeinde zur Zeit Jesu (94 ff)

Anhand apokrypher Literatur hellenistisch-jüdischer Herkunft, etwa zeitgleich mit den Anfängen des Christentums, zeigt Berger,

- daß es knapp-vorchristliche bzw. nebenchristliche Organisationsformen der Hilfe gab, die diakonia hießen (TestHiob);

- daß diese Hilfeformen, verglichen etwa mit Apg 2-5, umfänglicher und höherentwickelt waren als die christlichen, z.B. Elemente der aktivierenden und rehabilitativen Hilfe enthielten und wirtschaftliche Formen der Selbsthilfe kannten;

- daß im hellenistischen Judentum Diakonie nicht mehr nur das soziale Handeln von Reichen und Mächtigen meint, sondern zur allgemeinen Aufgabe wird (im slavHen einhergehend mit "neuer Motivierung", 99: Barmherzigkeit findet Belohnung im künftigen Gericht);

- daß - wie in den Syb - Diakonie mit "Opfer" parallelisiert werden kann, Züge von Wiedergutmachung und Sündenbefreiung trägt.

III. "Ich aber bin mitten unter euch als ein Dienender"

darin:

Friedrich Wilhelm Horn: Diakonische Leitlinien Jesu (109 ff.)

Horn handelt eingangs davon, daß sich urchristliche Diakonie im Blick auf Zielgruppen und Handlungsformen ("in institutionalisierten, personengebundenen Beauftragungen" und als allgemein-gemeindlicher Auftrag, 109) kaum von jüdischen Modellen unterscheidet, wohl aber in der Begründung: im Vorbild des Dienstes Jesu, der seine zentrale Ausprägung fand im diakonischen Verständnis des stellvertretenden Leidens und Sterbens. Horn fragt nach einem zusätzlichen Proprium, sucht "Anhaltspunkte am historischen Jesus" (111). Drei "Leitlinien" verfolgt er:

- Zuwendung zu Ausgestoßenen (dargestellt am Bsp. der Sünder und Zöllner),
- Dienst am Kranken,

(angesichts der aktuellen Kontroverse um die diakonische Relevanz oder Nichtrelevanz nt.licher Heilungs(wunder)geschichten, vor allem im o.g. Kursbuch Diakonie, soll Horn hierzu ausführlicher zur Sprache kommen: Der "Befehl, das Reich Gottes zu verkündigen und die Kranken zu heilen, bzw. die bösen Geister auszutreiben", 117, sei "zweifelloser ältester Bestand und... auf die Verkündigung des historischen Jesus zurückzuführen", aa0. Horn stellt weiter fest, daß die Historizität der Wunder Jesu, der Heilungen und Exorzismen, gegenwärtig grundsätzlich kaum noch bestritten wird", 120. Jesus schuf einen "Konnex von Heilung und Zusage des Reiches", 121. "Das Charakteristische der Heilungen Jesu, auf die Gottesherrschaft und ihr Kommen bezogen zu sein, findet sich nur in der Wortüberlieferung, nicht aber in den Wundergeschichten", aa0. Die Übernahme der diakonischen Leitlinien Jesu durch die Gemeinde geschehe dadurch, daß "grundsätzlich Krankenheilungen ein Wesensmerkmal" darstellen, aa0)

- Selbsterniedrigung zum Dienst (z.B. im Umkehrungsmotiv als gemeindlichem Ordnungsmuster: wer der Größte sein will, soll dienen).

Da Diakonie nicht so sehr als normativ Gebotenes, sondern als Teil des Christus- und Gottesreichzeugnisses der Gemeinde zu verstehen sei, könne man von nicht mehr als "Leitlinien" sprechen (126).

Traugott Holtz: Christus Diakonos. Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nach-österlichen Gemeinde (127 ff.)

Holtz handelt von dem breiten Spektrum dessen, was der Diakoniebegriff vor allem in den paulinischen Gemeinden (z.B. 1Kor 12) bedeutete, daß Diakonie eigentlich alle Lebensäußerungen der Gemeinde meinte, "die der Herr in ihr hervorruft" (137), auch alle Wirkungen, die aus den Charismen der Gemeinde kommen. Die Predigt gehörte dazu, das Heilen, das Trösten, die Prophetie. Alles durch Christus bestimmte Handeln ist Diakonie. Gleichwohl gibt es bei Paulus auch die spezifizierte, enger auf das Helfen bezogene Sicht, wie die Überlieferung vom "Apostelkonzil" (Gal 2) zeigt. Aber auch hier gehörte Diakonie insofern zum "Grundmuster" der Kirche, als die "Unversehrtheit des Evangeliums und damit die Einheit des einen Gottesvolkes" (128) durch nichts anderes als die Armenhilfe, bezogen auf die Jerusalemer Gemeinde, bewahrt bleiben konnte. Paulus habe den Armendienst in gottesdienstlichen Rang gehoben (129), dabei nicht abgehoben auf ein bestimmtes vorbildliches Handeln des irdischen Jesus, sondern auf die Heilstatsachen Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung. Evangeliumsverkündigung, speziell auch die mit missionarischer Abzielung, werde für Paulus die Erfüllung des diakonischen Auftrags Christi; im Kol werde Diakonie zur ganzheitlichen "Bezeichnung des apostolischen Dienstes" (134); d.h., Gemeindegründung und -leitung sind Diakonie (135).

In der nachpaulinischen Zeit - Holtz behandelt z.B. 1Petr 4 und Apg 6 - beginnt die Verengung des Diakoniebegriffs auf das helfende Tun hin, die Differenzierung zwischen den Diensten der Verkündigung und der Fürsorge (138).

Otto Merk: Aspekte zur diakonischen Relevanz von "Gerechtigkeit", "Barmherzigkeit" und "Liebe" (144 ff.)

Merk geht vom nt.lichen "Breitenspektrum" (146) aus; Diakonie ist demnach grundgelegt im Heils-geschehen, in dem das Versöhntsein mit Gott zugesagt wird.

Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe seien insoweit und insofern diakonisch relevant, "als diese Begriffe in ihren Sachverhalten selbst diakonischen Implikationen offen sind" (147).

Es sei vor allem Paulus, der Diakonie in die "Unausweisbarkeit" und damit "Unbeweisbarkeit" geführt habe (148), die für Leben im Glauben überhaupt charakteristisch seien. Also: "Die Relevanz der Diakonie zu Barmherzigkeit, Gerechtigkeit und Liebe ist die Relevanz des Heilsgeschehens in unserem Leben, das uns zu Dienst und dienender Hingabe ermächtigt" (aa0).

IV. Diakonie als Lebensordnung der Gemeinde

darin

Eduard Schweizer: Die diakonische Struktur der neutestamentlichen Gemeinde (159 ff.)

Der erste Teil des Beitrags ist ganz von Lk 22 und dem vom Verf. daraus gewonnenen Diakonieverständnis bestimmt: Diakonie als Dienst, der darin besteht, nur noch erliden zu können, was Gott auferlegt hat. Jesus tut im letzten Mahl nichts in Richtung Tischdienst. Er läßt geschehen. "Nimmt man das von Jesus Gesagte ernst, dann ist der wichtigste diakonische Dienst der, den der in der Jüngerschar am stärksten Behinderte leistet, der keinen diakonischen Dienst im üblichen Sinn mehr übernehmen kann" (160).

Darin sieht der Verf. die Verbindung zu Paulus, der ständig betont, eine schlechte Figur zu machen, aber gerade so bei der Sache zu bleiben. "Leiden" und "Kämpfen" rahmten gewissermaßen die Selbstdefinition des Diakonseins ein (Kol 1, 23-29). Im Sinne "indikativischer Paränese" wird von Lk 22 zu Phil 2, 5 eine Linie gezogen: "Was 'in Christus' schon Wirklichkeit *ist*, das soll, sagt der Apostel, auch 'unter euch' so sein" (163). Es sind Hilfebedürftige, die anderen Hilfebedürftigen helfen (was geleugnet werde in einem bestimmten Verständnis des "Verwaltens" der Sakramente: es sei eine "heidnische Struktur" - wie auch das Sich-verehren-Lassen als Wohltäter; 165).

Der Verf. zeichnet den verwickelten Weg nach von einem "Dasein für andere" (168) bis zur "völlig unchristliche(n) Entwicklung..., nach der der Diakon ein untergeordneter Dienst" (174) sei. Er hebt die Bedeutung der Frauen in der diakonischen "Pro-Existenz" hervor und handelt daher folgerichtig bei der Skizzierung des matthäischen, paulinischen und johanneischen Gemeindemodells von "Diakonie als Bruder- und Schwesternschaft für die Welt": im matth. Modell würden "alle Höherstehende von Niedrigerstehenden unterscheidenden Titel" ausgeschlossen "und alle zu 'Diakonen'" gemacht (177); im paulin. Modell sei entscheidend "die Sicht der grundsätzlichen Gleichheit aller Geistesgaben und damit auch aller Dienste" (181); in der joh. Konzeption entstehe "modell-artig die neue Gesellschaft, die der Welt zeigt, was von Jesus her strukturiertes Zusammenleben ist und ihr damit auch hilfreiche Konzeptionen anbietet" (185).

Jürgen Roloff: Zur diakonischen Dimension und Bedeutung von Gottesdienst und Herrenmahl (186 ff.)

Vorab stellt der Verf. klar, daß Jesus nicht der Urheber des neuen christlichen Gottesdienstes war, sondern "vielmehr dessen Inhalt und Gegenstand" (186). Dem christl. Gottesdienst habe die Überzeugung zugrunde gelegen, "daß durch das Handeln Gottes an Jesus eine neue Erfahrung der Nähe Gottes möglich geworden war" (aa0). Roloff untersucht drei Impulse der Jesus-Überlieferung, durch die diese Erfahrung "Anhalt" gewann: 1. Gottes Wille zur liebe- und heilvollen Zuwendung (wobei es in der Heiltätigkeit sogar zu Sabbatübertretungen kommen konnte), 2. Gottes Heil, das sich an den Menschen in seiner leib-seelischen Ganzheit richtet (vgl. z.B. die diakonische Relevanz des Mahls, der "Feier der Eucharistie als Sättigungsmahlzeit in der ältesten Gemeinde und darüber hinaus... der im unmittelbaren Umfeld des Sakraments angesiedelten Armenpflege", 189), 3. das dienende Dasein Jesu (z.B. in der Fußwaschung).

Im Zusammenhang mit der Frage nach den Anfängen christl. gottesdienstlichen Lebens weist Verf. anhand von Apg 6 darauf hin, "daß die Praxis der von der Herrenmahlsfeier ausgehenden Gemeinschaft des Helfens und Teilens in eine Krise geraten war" (194): "Die erste innere Krise der Kirche war demnach Folge eines Versagens der diakonischen Komponente des christlichen Gottesdienstes" (195).

In der Frage der gottesdienstlichen Verwurzelung des Diakonenamtes sieht Verf. zwei Linien: 1) eine vor allem bei Paulus aufweisbare, umfassend auf alle bezogen, "die am Aufbau der Gemeinde mitarbeiten" (200), die "in ihrer Arbeit den dienenden Jesus vertreten, im Anschluß an ihn auf Macht und Geltenwollen verzichten und die Gemeinden der Norm seines Dienens unterstellen" (aa0); 2) die Diakone als spez. Amtsträgergruppe, so vor allem in den Pastoralbriefen (aber auch Phil 1,1).

Joachim Rohde: Charismen und Dienste in der Gemeinde. Von Paulus zu den Pastoralbriefen (202 ff.)

Im inhaltlichen Zusammenhang mit früheren Beiträgen des Sammelbandes, die die Veränderung zwischen paul. und nachpaul. Diakonatsverständnis behandelten, steht auch Rohdes Untersuchung, die, kurz gesagt, von Paulus zu den Pastoralbriefen hin den Wandel von Diensten und Charismen zum institutionalisierten Charisma, zum Amts-Charisma, nachzeichnet. Rohde benutzt dafür mehrfach den Begriff "Entwicklung", der m.E. problematisiert werden könnte - wie es Rohdes Aufzählung der möglichen Verstehensweisen der "Entwicklung" zum institutionellen Amt eigentlich impliziert (s.o. Einleitung zur Sammelband-Rez.).

Für den Verf. ist die pastoralbriefliche Institutionalisierung des Charismas vor allem Folge der Aufgabe der Naherwartung, also des Sich-einrichten-Müssens auf Dauer. "Bedenklich stimmt aber, wie stark sich die Kirche der Pastoralbriefe ihrer Umwelt angepaßt hat" (229). Das Bedenkliche liege vor allem in der Übernahme antiker Herrschafts- bzw. Autoritätsvorstellungen, die im Grunde von der antiken Hausvaterfunktion bzw. der Autoritätsstruktur der Hausgemeinschaft abgeleitet worden seien. Dankenswerterweise - es ist nicht selbstverständlich - fragt der Verf. nach den Konsequenzen für heutige Diakonie; er plädiert im Blick auf eine unter immensem Anpassungsdruck stehende heutige Diakonie für eine Favorisierung des paulin. Verständnisses, nicht für das unter Anpassungsdruck entstandene...

Luise Schottroff: Dienerinnen der Heiligen. Der Diakonats der Frauen im Neuen Testament (222 ff.)

Auch die Verf. arbeitet gewissermaßen mithilfe einer Rollentheorie (wie sie Rohde unter patriarchalischem Vorzeichen anwendete): sie weist aufgrund eines klar durchgeführten Arbeitsverfahrens (1. Für welche Arbeitsverrichtungen hatte die antike Gesellschaft in neutestamentlicher Zeit den Begriff Diakonie, und stecken darin durch sozialgeschichtliche Forschung eruerbare gesellschaftliche und Geschlechtsunterschiede aufhebende oder betonende Implikationen? 2. Wie werteten Jesus und seine NachfolgerInnen dieses Dienen?) nach, daß die Liebeswerke Mt 25 "eine besondere Verbindung mit der Rolle der jüdischen Hausfrau und dann auch christlicher Frauen" haben (229). Nach 1Tim 5 waren z.B. die Witwen nicht nur "Objekte von Versorgung, sondern auch... Subjekte" (230). Ein ausgesprochenes "Witwenamt" hat es i.E. nicht gegeben: "Den Rahmen gibt die Tradition der jüdischen Liebestätigkeit und die christliche Gemeinde her, nicht eine Organisation" (aa0). Gegenüber dem Amtsbegriff ist die Verf. ohnehin skeptisch. Sie hält es im Grunde "für notwendig, das Wort 'Amt' nicht auf neutestamentliche Sachverhalte anzuwenden. Es hat kein griechisches Äquivalent im Neuen Testament für seinen heutigen Gebrauch und ist als Wort geeignet, spätere kirchliche Entwicklungen in die Gemeindeorganisation des frühen Christentums einzutragen" (225).

L. Schottroff bringt implizite und explizite Aussagen zur Frauendiakonie herbei, für letztere steht vor allem Phöbe.

"Es ist nicht wahrgenommen worden, daß die urchristliche Diakonie gerade die geschlechtshierarchische und 'rassistische' Arbeitsteilung in Frage stellt. Phöbe und Paulus haben verkündigt und Versorgungsarbeit in der Gemeinde geleistet. Da von Phöbe keine Briefe überliefert sind, ist es historisch legitim, ihre Lebensführung in der Lebensführung, die Paulus in den Peristasenkatalogen beschreibt, wiederzufinden. Auch sie ist unterwegs gewesen wegen des Evangeliums unter den Bedingungen der politischen Verhältnisse in den römischen Städten. Daß sie es leichter hatte mit ihrer diakonischen Existenz als Paulus, ist nicht anzunehmen" (240).

Die Festlegung von Frauen auf "demütiges" Dienen sei mißbräuchlich, bedeute doch Jesu Forderung in Mk 10, 42-45 par. "nicht, daß Frauen die üblichen niederen Dienste abverlangt wurden, sondern daß Männer ihre Rangansprüche aufgeben mußten. Nicht die Frauen mußten lernen, Füße zu waschen, sondern die freien Männer" (242).

Gottfried Schille: Konfliktlösung durch Zuordnung. Der Tischdienst der Sieben nach Apg 6 (243 ff.)

Auf Apg 6, so stellt der Verf. gleich zu Beginn fest, könne "sich weder Diakonie im ganzen noch ein spezifisches Diakonat stützen" (243). Diakonie umfasse den ganzen Verkündigungsdienst, und zudem sei Apg 6 - so der spätere Tenor des Beitrags - vor allem sozusagen eine Folie für die Lösung *innerkirchlicher Konflikte*, eine Folie, die quasi vom alten Beispiel abgezogen und für künftige Problemlösungen verwendet werden könne.

Der Verf. behandelt Apg 6 unter traditionsgeschichtlichen (Lk sei frei von Quellenzwängen gewesen), redaktionsgeschichtlichen (drei beispielhafte luk. Konfliktbearbeitungsmodelle in Apg 20,28-32; 8,14-24; 6,1-5) und linguistischen Aspekten (unter Einsatz sprachschöpferischer Mittel habe Lk durch die Gegenüberstellung der Zwölf und der Sieben ein Modell der Behandlung von Mitarbeiterkonflikten gegeben, habe die beiden Gruppen "beispielhaft in eine lockere Beziehung zueinander" gebracht, 258).

Daraus folgert Schille: wenn die Kirche eine neue Aufgabe erkennt, wenn ein neues Handeln in ihr beginnen soll, dann müsse diese neue Aufgabe "der bestehenden Ordnung zugeordnet werden" (259). Nur so könne verhindert werden, daß verschiedene innerkirchliche Gruppen "die Einheit der Christenheit sprengen". Eine an sich originelle Interpretation mit freilich manchen dramatischen Implikationen für die innerdiakonische Mitarbeitersituation!

V. Dimensionen der Diakonie

darin

Hartwig Thyen: Gottes- und Nächstenliebe (263 ff.)

Drei nt.liche Textgruppen liest und interpretiert Thyen aufgrund vorausgehender kunstvoller liebetheoretischer Reflexion: das Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe samt Goldener Regel, die Antithese Jesu zum Nächstenliebe-Gebot samt Forderung der Feindesliebe und schließlich das johanneische Neue Gebot samt der johannesbrieflichen Bruderliebe-Vorstellung. Solchermaßen liebetheoretisch-rückbezüglich "will...gelesen werden" (273), was dort steht.

Im Dialog vor allem mit Logstrups Souveränitätsdeutung und W. Kamlahs Eudämonologie-Rückfrage und angefüllt von der Erkenntnis, daß unsere theologische Tradition "mehr an der Frage nach dem gnädigen Gott und der Rechtfertigung des Sünders als am Glück unseres Nächsten und am Frieden zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Natur" interessiert sei (269), handelt er von Liebe, Barmherzigkeit und Vertrauen als von *souveränen Daseinsäußerungen*: deren "Souveränität besteht darin, daß sie sich nicht wie Prinzipien, Vorschriften oder Maximen einfach anwenden, sondern nur vollziehen lassen" (264). Das Gebot der Liebe, die nicht befohlen werden könne, weil Liebe nicht hervorgebracht werden könne, müsse daher *metaphorisch* sein. In der Liebe, die ursprünglicher sei als die Liebenden, erschließe sich im vollen Einsatz für die tatsächlichen Bedürfnisse eines anderen "wechselseitig wahrhaft menschliches Leben" (266). Und auch das autonome

Selbst, das vorausgesetzt sei bei der Forderung, sich für andere voll einzusetzen, habe seinen Grund "nicht in sich selbst, sondern seinerseits wiederum in der Liebe" (270).

Die Gottesliebe könne, "solange wir ihn nicht von Angesicht zu Angesicht sehen, allein in der Nächstenliebe" vollziehbar werden (275). Und was schließlich das Joh. Neue Gebot betrifft: nach Thyen tritt im Joh. evgl. das Liebesgebot in die Lücke, die durch Jesu Weggang entsteht (287); und das uralte Liebesgebot erfülle sich (je?) in der "neuen Inkraftsetzung" (289).

Egon Brandenburger: Taten der Barmherzigkeit als Dienst gegenüber dem königlichen Herrn (Mt 25, 31-34) (297 ff.)

Der Verf. rekonstruiert die Traditionsgeschichte des Textes, analysiert seinen Stellenwert im matth. Kompositionsgefüge und die Komposition der Gerichtsszene selbst. Der ins Eschatologische transponierten Gerichtsszene fehlten einige der dazugehörigen Elemente (Anklageerhebung, Beweisverfahren, Plädoyers), andere (Urteilsspruch usw.) kämen nur knapp vor; aber "die Urteilsbegründungen, die Einsprüche dazu und deren Abweis" (307) erfolgten in einiger Breite - was das Interesse des Evangelisten zum Vorschein bringe.

Im Traditionsstück Mt 25 stecke eine (hier gemeindeparänetisch abgezielte) "Grundordnung", die verborgen über der Welt gelte und sich eschatologisch durchsetze (308). Die komplizierten, sich überlagernden Identifizierungen in Mt 25 machen es nach Brandenburger möglich, ggf. erforderlich, drei theologische Deutungsmodelle anzuwenden: *den Imitatio-, den Imago- und den Analo-gie-Gedanken*.

Wolfgang Schrage: Heil und Heilung im Neuen Testament (327 ff.)

Die Korrelation von Heil und Heilung ist nach Schrage in unserer Soteriologie oft verblaßt, Heil sei häufig spiritualistisch verengt "oder zum unirdischen totaliter aliter verdünnt" worden (327). Wie "Heilung" nicht nur die Behebung körperlicher Schäden bedeute, sondern auch "Wohl" und "Befreiung", so sei "Heil" eine "Integrität und Wohlergehen der Menschen inkludierende Größe" (330).

Gleichwohl erscheine "Heilung" im NT "überwiegend im Zusammenhang physischer Gesundheit" (334): in Anknüpfung an at.liche Verheißungen; der heilende Jesus ist der Erfüller der Verheißungen. Zur Vorstellung der Gesundheit gehörten auch Resozialisation und religiöse Integration (335; Schrage weist in diesem Zusammenhang auf die stark abweichenden Qumran-Traditionen hin).

Bei Paulus seien Leiden und Krankheit Bestandteile der *theologia crucis*. "Im Wunder der Heilung werden Schöpfung und Neuschöpfung zusammengedacht" (341). Heilung sei auch die Entdämonisierung der Welt: durch Christus, der im Heilen der Gemeinde selbst präsent sei (342).

Schrage konzidiert, in unserem Hier und Jetzt komme es bei aller Korrelation nicht zur vollen Deckungsgleichheit; bis zur Parusie blieben Heilung und Heil Stückwerk und angefochten, gebe es das eine auch ohne das andere.

Wolfgang Stegemann: Arm und reich in neutestamentlicher Zeit (345 ff.)

Stegemann rekonstruiert den sozialen Status der "Jesusbewegung" und der auf sie folgenden "Wandercharismatiker" und in den dann statthabenden Gemeindebildungen. Die Jesusbewegung, die der Verf. aus religionsgeschichtlichen und soziologischen Gründen zum Judentum zählt, also Jesus und seine JüngerInnen, hätten zur Unterschicht gehört, seien eine "wandernde Armenbewegung" (360) gewesen. In diesen Kontext hätten Jesu Verkündigung zugunsten der Armen wie auch die Heilungswunder gepaßt, "die Jesus im Milieu der kleinen Leute bewirkte" (aa0). Das kommende Gottesreich "schafft einen Ausgleich der bisherigen sozialen Schicksale" (361). Nach Jesu Tod hätten Wandercharismatiker die Verkündigung der Jesusbewegung fortgesetzt im jüdischen Land, zugleich habe sich ein urbaner Schwerpunkt gebildet. Weiterhin hätten sich die Christen aus niederen Ständen rekrutiert, auch die Jerusalemer Christen.

Zur paulinischen Christenheit hätten keine Mitglieder der drei "ordines" gehört, aber auch keine extrem Armen; Paulus habe insgesamt kein besonderes Interesse für sozioökonomische Probleme gehabt (368). Über das Urchristentum im letzten Drittel des 1. Jh.s gebe z.B. die Almosenethik bei Mk Aufschluß - oder auch die Deutung der Salbung als Verschwendung. Mt sei über die Kritik der Reichen bei Mk nicht hinausgegangen (369). Anders stelle sich die Lage in der lukanischen Gemeinde dar, zu der neben "relativ Armen" auch Reiche gehört haben müßten (372); die unterschiedlichen sozioethischen Forderungen (= "totaler Besitzverzicht oder Almosengeben", 370) wurden möglicherweise an verschiedene Gruppen gerichtet. So oder so: Wohltätigkeit rettet die Wohltätigen nach Luk. "Logik" auf Ewigkeit (375).

Gerd Theißen: Die Bibel diakonisch lesen: Die Legitimationskrise des Helfens und der barmherzige Samariter (376 ff.)

Wie Thyen argumentiert Theißen mithilfe eines Logstrup-Gedankens - *Helfen als souveräne Daseinsäußerung* - gegen die aktuelle doppelte Infragestellung christlicher Hilfemotivation:

> die Infragestellung des Propriums (Hilfe findet nicht nur bei Christen statt),

> die Infragestellung durch Psychologie, Soziologie, Biologie, Soziobiologie; alle Rückfragen liefen darauf hinaus: "Hilfe bringt oft jene Hilflosigkeit hervor, die sie bekämpfen sollte" (380).

Den Dialog mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter nimmt Theißen mit der Feststellung auf, daß die Geschichte eigentlich profan sei und einen antitheologischen Akzent habe (382), da "die von Gott erwartete Nächstenliebe vorbildlich von dem ausgeübt werden kann, der keine manifesten religiösen Motive hat" (aa0). Aus dieser "Konvergenz zwischen theologischen und humanen Motiven" ergebe sich, daß die Geschichte "wenig zur Begründung einer spezifisch christlichen Hilfsmotivation hergibt" (383).

Im Gleichnis geht es um zwei Gebote, die das ewige Leben entscheiden - nach Theißen mit zwei Forderungsimplicationen: "Gott fordert totale Hingabe, der andere Mensch aber verlangt eine Hingabe, die ihr Maß in der Liebe zu sich selbst findet" (384). Um das Nächsten-Verständnis einzukreisen, stellt Theißen die Frage nach Symmetrie oder Asymmetrie der Hilfe durch den Samariter. Der Samariter habe niederen Status gehabt; zudem seien durch den Perspektivenwechsel zwischen Anfang und Ende des Gleichnisses (Wer ist mein Nächster? Wer ist zum Nächsten geworden?) beide, Helfer und Hilfebedürftiger, als "Nächste" angesprochen. Die Hilfe im Gleichnis sehe also nur auf den ersten Blick wie asymmetrisch aus. Meine Nächsten seien "alle, denen man 'nahekommen' kann, indem man ihnen hilft" (391) - und wenn dies "jenseits des Selektionsprinzips" (393) geschehe, sei es "ewiges Leben".

Theißens Gedanken, daß im Helfen Ebenbildlichkeit aufleuchte und deren Grenzen, daß Selbstentäußerung durch die Mystik in Christus (399) als Selbstgewinn verstanden werden könne, u.a. m., lassen mich vollends den Beitrag für erheblich differenzierter halten, als es die Angriffe im "Kursbuch Diakonie" (s.o.) sind.

Der Schäfer/Strohm-Sammelband

> stellt sich durch seinen Aufbau in jenen Legitimationszusammenhang, den ich eingangs ansprach, impliziert, daß z.B. das paulinische Diakonieverständnis etwas mit der heute als "Diakonie" firmierenden sozialen Arbeit zu tun hätte;

> suggeriert durch seine Struktur auch so etwas wie "Entwicklung";

> zeigt, daß die älteste christliche Diakonie-Vorstellung und -Praxis etwas so Umfassendes ist, daß die Praxis der heutigen Diakonie nur dahinter zurückbleiben kann - jene Praxis, die dann wiederum ihren Begründungszusammenhang sucht - , aber auch die kirchliche Theorie und Praxis durch ursprüngliches Diakonie-Verständnis massiv in Frage gestellt wird;

> läßt erkennen, daß früh neben der immensen missionarischen usw. Bedeutung der Diakonie ihre Sprengkraft "nach innen" da ist, ein frühes Spaltungspotential (vgl. die Beiträge zu Apg 6);

> legt folgendes Verständnis nahe: die Evangelienberichte vom Hilfehandeln Jesu, von den spez. christlichen Anfängen der Diakonie (unbeschadet eventueller oder tatsächlicher "Vorformen" o.ä.), stammen aus einer Zeit, in der sich der Begriff und die Vorstellung "Diakonie" von den ursprünglich umfassenden Bedeutungen schon gelöst hatten; etwas von dieser veränderten Lage findet darin Niederschlag, daß in den Evangelien Diakonie einerseits auf helfende und heilende Handlungen Jesu bezogen wird, andererseits dieser Dienst in Beziehung zu den Heilstatsachen gesehen wird. Die Hilfehandlungen und die Worte darüber werden unterscheidbar. Die historischen Grundlagen der Heilungen usw. im Leben Jesu gelten als gesichert. Die Gemeintheologie hebt in den Heilungen aber die christologische Botschaft hervor: "Das Charakteristische der Heilungen Jesu, auf die Gottesherrschaft und ihr Kommen bezogen zu sein, findet sich nur in der Wortüberlieferung, nicht aber in den Wundergeschichten" (Horn, 121);

> zeigt in der Materialverarbeitung der einzelnen Beiträge die Isolation diakonie-theologisch-literarischer Bemühungen, gerade auch die Isolation der diakonischen Fachpublizistik: die zentrale Zeitschrift "Diakonie" mit ihren häufigen Grundsatzbeiträgen kommt im Sammelband m.W. überhaupt nicht vor; die wichtige Sammlung "Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche" mit ihren zahllosen theologischen und handlungswissenschaftlichen Fachbeiträgen begegnet ganz vereinzelt; die "Klassiker" der Theologie der Diakonie, etwa Paul Philippi, kommen kaum vor. Es gibt eine große Abständigkeit. - Daher ist zu begrüßen, daß es Bücher wie dieses gibt - und wenn es nur dieses Mäuschen wäre, das der kreißende Diakonie-Bücherberg gebiert: vielleicht setzt es ein Hin- und Herzitiern in Gang. Ich meine wirklich Hin und Her: das - ohnehin professionell-verhaltene - Frohlocken fündiggewordener ExegetInnen relativiert sich noch bei Kenntnis des diakonischen Fachschritftums; vieles von dem, das in diesem Buch begegnet, ist in - freilich zerstreuten - fachdiakonischen Einzelbeiträgen zumindest angedacht worden.

Ich darf zum Ende kommen mit meiner Exkursion durch eine zerklüftete diakonische Landschaft und die dementsprechenden Landschaftsbeschreibungen, Wegeempfehlungen und Neuerschließungsratschläge. Das allgemeine Interesse an dem so ent-stehenden Bücherberg, der während meiner Lesezeit noch gewachsen ist, hat wohl zugenommen: gleich, ob man die Veränderungen des Sozialstaats als Krise oder als sozusagen normale Weiteranpassung o.ä. deutet - die Selbstbetroffenheit nimmt zu; was vor kurzem noch Reservate der Sozialfachleute waren, kümmert einen zu-nehmend wieder. Auch PfarrerInnen und überhaupt TheologInnen

sind anders als noch vor kurzem von sozialen Problemen betroffen. Inwieweit berufspolitische Interessen ins Spiel kommen, vermag ich noch nicht zu sehen.

In anderen "klassischen Professionen" ist freilich zu beobachten, daß sie unter veränderten sozial- und berufspolitischen Bedingungen bemüht sind, Ressourcen, die sie an die neuen Handlungswissenschaften, vor allem an die angewandten Sozialwissenschaften, verloren hatten, zurückzuerobern. So war vor drei Jahren die ambulante Rehabilitation von Suchtkranken noch in sozialarbeiterischer Verantwortung; seit kurzem ist sie wieder unter *medizinischer* Letztverantwortung. Was in der Ausländer- und Aussiedlerarbeit vor einigen Jahren noch Sozialarbeitersache war, wird jetzt meist von Juristen wahrgenommen. Wenn künftig aufgrund der neuen Pflegestudiengänge z.B. Pflegedienstleitung ein akademischer Beruf wird, dürfte er auch für MedizinerInnen interessant werden.

Die Produktionen gehen von Zentren aus, von regional-lokalen oder personalen. Daher hat vieles den Charakter, als ob es zunächst einmal "für sich" geschrieben wäre, sozusagen in eigener Sache (obgleich immer auch behauptet wird, daß es sich eigentlich um ein Anliegen aller handeln müsse). Die Isolation, die im Blick auf die jeweilige Klientel, mit der man arbeitet, beklagt wird, tut man gern den anderen an, den anderen regional-lokalen oder personalen Zentren - damit freilich auch sich selbst. Fremdheit muß halt umfassend überwunden werden, nicht nur am Klienten oder Patienten oder Studenten.