

Stuttgarter Studien I

Von 1976 bis 1980 war Horst Seibert in der Stuttgarter Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland tätig. In dieser Zeit entstanden seine ersten größeren Arbeiten, erste diakonietheologische Gehversuche, von denen im folgenden eine Auswahl geboten wird.

Inhalt:

1. Gedanken zur theologischen Begründung gegenwärtiger Diakonie durch den Bezug auf die Diakonie Jesu - Ein Plädoyer für eine exegetisch orientierte Theologie der Diakonie
2. Der diakonische Auftrag am alten Menschen aus theologisch-humanwissenschaftlicher Sicht
3. Das gnädige Recht Gottes und die Solidaritätsproblematik
Rechtstheologie und Exegese

Gedanken zur theologischen Begründung gegenwärtiger Diakonie durch den Bezug auf die Diakonie Jesu - Ein Plädoyer für eine exegetisch orientierte Theologie der Diakonie

(veröffentlicht in: Th.Schober/H.Seibert [Hg.], Theologie – Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie, FS für H.C. von Hase, Stuttgart 1982, 237 ff.)

Zur Frage nach Kriterien für das, was Diakonie zur Diakonie macht

Das tatsächliche diakonische Handeln des geschichtlichen Jesus spielt in der theologischen Argumentation um Begründung und Gestalt gegenwärtiger Diakonie eine auffällig eingeschränkte Rolle. Durchaus zum Nachteil der Diakonie, wie ich meine: Sie begibt sich damit entscheidender Wirkungs- und Begründungszusammenhänge für das, was ein Hilfehandeln zur Diakonie macht.

Alle Theologen haben Vorlieben für bestimmte Lehrstücke, setzen Schwerpunkte im Umgang mit dem Neuen Testament, bevorzugen den einen Traditionsstrang und setzen andere hintan, wenn sie für sich und für die hörende oder lesende Gemeinde theologische Begründungszusammenhänge entwickeln. „Das Ganze“ ist es nie, kann es nicht sein. Ein ganzheitliches Moment ist gleichwohl im Spiel: Insofern, als jeder dieser schwerpunktmäßigen Zugänge zum biblischen Traditionspotential praktisch einer Systematisierung dient. Und jedes „System“, sei es auch ein noch so persönliches, enthält etwas Ganzheitliches, drückt Ganzheit aus, strebt Ganzheit an: Und wenn sie nur darin bestünde, einen Menschen, seine persönliche Art und seine Situation mit dem vielfältigen, kompliziert strukturierten Überlieferungsgut in Einklang zu bringen.

Eben diese Erklärung für die vorliebhabende Weise der Entwicklung theologischer Begründungszusammenhänge haben die Religionspsychologen und -Soziologen benannt¹: sie sehen z.B. in unserer religiösen Sozialisation die Tiefenmuster für unsere theologischen Vorlieben begründet, mehr oder weniger eng verbunden mit der „Situation“ (ein kurzer Blick in die Kirchengeschichte zeigt tatsächlich: manche Situationen in Gesellschaft und Kirche lassen zeitweilig bestimmte theologische Begründungszusammenhänge wichtiger erscheinen als andere und diese anderen in den Hintergrund treten).

Bibelauslegung und Selbstausslegung (als Interpretation der eigenen Person und der Situation) scheinen eine Ganzheit zu bilden, eben jene „beschränkte Ganzheit“, die unser Teil ist. Wir sind unverwechselbar und allgemein — wie auch unsere Theologie.

Die beschriebenen Prozesse erleichtern die „Selbstverständigung“ (D.Stoodt), auch die Gruppenverständigung; sie erschweren die allgemeine Verständigung. Die Theologiegeschichte ist voll von Beispielen. Das Ganze betrifft auch die Verständigung darüber, was Diakonie „eigentlich“ sei.

1976 kritisierte Dietrich von Oppen die kurz zuvor erschienenen und erheblich diakoniekritischen Arbeiten von Johannes Degen (Diakonie und Restauration, 1975) und Olaf Meyer („Politische“ und „Gesellschaftliche Diakonie“ in der neueren theologischen Diskussion, 1974): beide hätten sich „mit der tatsächlichen gegenwärtigen Gestalt der Diakonie“² gar nicht befaßt. Gemeint ist: sie befassen sich im Grunde mit bestimmten *Diakonieverständnissen* und bedienen sich dabei eigener, person- und situationsorientierter Denksysteme (wobei die Situationsorientierung bei beiden Autoren maßgeblich von bestimmten gesellschaftstheoretischen Grundannahmen abhängig ist). Nicht ein nachprüfbares Kriterium ist der Maßstab der Kritik an der Diakonie.

Freilich: die diakonielegitimierende theologische Argumentation lädt zu derartigem Umgang ein. Weil sie selbst schwerpunktmäßig und vorliebfähig ist. Vorliebe gegen Vorliebe, partielle Selbstausslegung gegen partielle Selbstausslegung.

So liefert für den einen Autor primär der barmherzige Samariter den passenden Begründungszusammenhang für gegenwärtiges diakonisches Handeln, für einen anderen primär die Rede Jesu vom Endgericht; für den einen ist das Reich Gottes Dreh- und Angelpunkt diakonischer Argumentation, für andere die paulinische Rechtfertigungslehre, die Sakramentenlehre, die Ekklesiologie, ja die Zwei-Reiche-Lehre usw. Dementsprechend kann für den einen Theologen z.B. die religiöse Motivation des Diakonimitarbeiters ausschlaggebend sein dafür, daß „etwas Diakonisches“ passiert, für den anderen z.B. nur eine „an sich“ diakonische Struktur (z.B. Gemeindebezug).

Diese unterschiedlich zentrierten Ansätze können sich — und das gilt bei Diakoniekritikern ebenso wie bei Diakonielegitimierern — gegenseitig kritisieren, und zwar entweder theologisch-konventionell: d.h. Theologie wird durch Theologie kritisiert, oder „neuzeitlich“: d.h. theologische Argumente allein werden als nicht ausreichend für die Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen angesehen (die Argumentation wird sozialwissenschaftlich angereichert); dabei ist auch bei gleicher Schwerpunktlegung die Spannbreite möglicher Kontradiktionen groß (wer z.B. die Eschatologiediskussionen verfolgt, weiß, was unter dem Begriff Reich Gottes subsumiert werden kann und mit welcher Vehemenz „konservative“ und „progressive“ Reich-Gottes-Rezeptoren aufeinander losgehen können).

Die unterschiedlich zentrierten Ansätze können auch in positiver Abzielung zueinander in Beziehung gesetzt werden, nicht um sich zu kritisieren, sondern um sich zu ergänzen (wobei der eine Gedanke ja meist doch den anderen dominiert). Freilich macht auch dieses Verfahren diakonische Argumentation oft nicht einfacher, auch theologisch nicht immer plausibler: so bekommt z.B. bislang kaum ein Fachexeget die Rede Jesu vom Reich Gottes und die vom Gericht überzeugend zusammen ³; den diesbezüglichen diakonietheologischen Versuchen haftet etwas dementsprechend Problematisches an. Die „Vorliebfähigkeit“ diakonischer Argumentation führt m.E. ebenso in Aporien wie der Versuch ihrer Aufhebung durch ein additives Verfahren, durch die Addition von unterschiedlichen Diakonie-Begründungs-„Systemen“.

Die Orientierung an dem freilich kaum zu systematisierenden Hilfehandeln Jesu selbst könnte m.E. die problematische Vorliebfähigkeit der Argumentation ein Stück weit einschränken. Dies erfordert die Bereitschaft, sich auf den Gedanken einzulassen, daß sich das diakonische Handeln Jesu in Lebenszusammenhängen entfaltet und auf diese verändernd zurückwirkt, daß darin Strukturen entdeckt werden können, die sich mit vorgegebenen Strukturen auseinandersetzen. Diese Strukturen der Diakonie des geschichtlichen Jesus lassen sich m.E. darstellen und auch unter völlig veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen intentional durchhalten und können zu Kriterien für die Beurteilung diakonischen Handelns heute werden. Dabei muß sich das Problem einer historischen und einer kerygmatischen Diakonie nicht zwangsläufig stellen: der urchristliche Glaube — und so auch der der Evangelisten — lebt von der Überzeugung von der Identität des geschichtlichen Jesus und des Auferstandenen ⁴; es ist derselbe Christos diakonos, der als Verkündender und Verkündigter uns zugute handelt, auch das Herrschen des Erhöhten ist Diakonie (daher z.B. die Vorliebe des Neuen Testaments für den Menschensohnbegriff: er faßt Niedrigkeits- und Hoheitsprädikation zusammen ⁵). Die Strukturen des Hilfehandelns des geschichtlichen Jesus werden durch seine Auferstehung nicht entwertet, sondern bestätigt.

Vorfindliche Hilfestrukturen zur Zeit Jesu

Den Pharisäern, den Essenern und den hellenistischen Jerusalemer Juden wird durch die Exegeten eine sehr rege private Wohltätigkeit bescheinigt. Neben dieser nicht unbeträchtlichen freiwilligen Wohltätigkeit gab es eine offenbar recht gut organisierte Armenfürsorge in den Synagogalgemeinden, die z.T. sogar Hospize unterhielten. Die späterhin dominierende rabbinische Theologie kannte zwar keinen theologischen Wert der Armut an sich, konnte die „Armut an Thora“ als die einzig wirkliche Armut definieren (die gelegentlich als Grund für die materielle Armut galt); aber sie verurteilte Almosen ohne Liebe — ungeachtet ihrer Verdienstlichkeit — und lobte heimliches Hilfehandeln und gab diesem explizite theologische Begründungen: Das Hilfehandeln wurde u.a. als eine Form der imitatio Dei interpretiert, als Beschleunigung der Erlösung und als Rettung vor dem Tod⁶. Darüber hinaus trafen die Rabbinen religionsgesetzliche Entscheidungen zur Anregung privater und öffentlicher Armenpflege, schufen helfende Organisationen und Ämter: Die gabba'im (Steuereinnahmer) erhoben wöchentlich Almosen (Geld, Lebensmittel, Kleidung), und zwar von allen Gemeindegliedern, auch von den Armen selbst (um ihre religiöse Gleichberechtigung zu betonen). Freilich: Trotz des Liebesgebotes Lev 19,18 und trotz des Vorhandenseins eines Armenhilfewesens im damaligen Judentum wurde die Armenhilfe nicht als Diakonie, als Dienst, verstanden. In der Septuaginta kommt diakoneo als Verb überhaupt nicht vor, und der diakonos ist ein eher indifferenter oder negativ gefärbter Begriff („Folterknecht“ o.a., z.B. 4 Makk 9,17)⁷. Allein vom Begriff her signalisiert das Wort Diakonie im Neuen Testament etwas qualitativ Neues.

Hinzu kommen die Hilfesysteme in hellenistischer Tradition, die hellenistische Kultur mit ihren Institutionen stand ja sozusagen vor der Tür; hellenistisch geprägte Städte umgaben das jüdische Stammland zur Zeit Jesu (am Mittelmeer Sidon, Tyrus, Ptolemais u.a., im Ostjordanland die „Dekapolis“ aus Hippos, Gadara, Philadelphia u.a.)⁸.

Beide Hilfesysteme standen sowohl unterscheidbar und isoliert nebeneinander als auch synthetisiert. Gerd Theißen beschreibt Details in Hülle und Fülle: demnach gehörte zur Zeit Jesu das Vorhandensein „von Wahrsagern und Zauberern, Orakel- und Heilstätten, Propheten und Wundercharismatikern“⁹ zur Normalität. Diese Hilfeformen lassen sich unterscheiden nach institutionalisierten, charismatischen und „technischen“ Formen wunderhafter Tätigkeiten. Heil- und Orakelstätten waren Institutionen des sozialen und religiösen Lebens, anerkannt und altherwürdig. Das Charisma der dort Heilenden war Amtcharisma und wurde über Generationen hinweg vererbt,¹⁰. Die heilenden Propheten und Wundertäter konnten auf derlei Legitimation nicht verweisen: Sie hatten ein personengebundenes Charisma, waren inspiriert und in der Öffentlichkeit auch meist umstritten¹¹. Die Zauberer und Wahrsager hatten weniger ein Charisma als vielmehr techn. Fertigkeit. Wahrsagerei und Zauberei konnten für ganz individuelle Zwecke und sowohl positiv als auch negativ (sogar regelrecht antisozial: Schadenszauber) gebraucht werden. Diese entweder institutionell oder personell gebundenen oder technischen Hilfesysteme waren mehr oder weniger integrativ; Kult- und Heilstätten brachten ein Minimum an Integration der Kranken, die Gesellschaft konnte sich von ihnen entlasten, ohne sie völlig auszustoßen¹². Die Reichen, die die stolzen Honorare der Ärzte zahlen konnten, setzten sich dieser quasi-sozial verankerten Magie der Heilstätten anscheinend relativ seltener aus¹³. Im Gegensatz zum öffentlichen Wirken von Wundercharismatikern, Wunderrabbis und messianischen Propheten wirkten Zauberer u.a. im Geheimen, waren „eine individualistische Reaktion auf soziale Desintegration“¹⁴. Der Magier wich Umweltkonflikten im allgemeinen aus, in die der Wundercharismatiker, der im allgemeinen auch „Schulen“ gründete, missionarische Bewegungen, eher zwangsläufig geriet.

Der soziale Hintergrund, auf dem diese Hilfesysteme wirkten, wird in der neueren Exegese relativ einhellig beurteilt¹⁵: es besteht breite Übereinstimmung darüber, daß im

Palästina zur Zeit Jesu Phänomene sozialer Entwurzelung an der Tagesordnung waren. Als Ursachen werden angegeben: Natürliche Katastrophen, Überbevölkerung, Besitzkonzentration und konkurrierende Steuersysteme, Verteilungskämpfe zwischen römischen und einheimischen Machteliten „um ihren Anteil an der Ausnutzung des Landes“¹⁶. Die Zahl der Armen, der Absteiger und der - wie wir heute sagen würden - Aussteiger muß extrem hoch gewesen sein. Die religiös-esoterischen Erneuerungsbewegungen hatten wohl ebensoviel Zulauf wie die Räuberbanden und das Bettlerheer.

Auf diesem Hintergrund geschieht Jesu-Diakonie. Von daher ist auch verständlich, daß auch an Jesus Erwartungen herangetragen wurden, die den üblichen Erfahrungen der Menschen entsprachen, z.B. messianisch-politische Erwartungen nach der Tradition der Wundercharismatiker (Mk 1,24; 5,7; 8.27ff; Lk24,21 u.ö.).

Es gibt Vergleichspunkte und gravierende Unterschiede zwischen Jesus bzw. der frühesten Jesus-Bewegung und den jüdischen und hellenistischen Hilfesystemen; die Unterschiede müssen herausgearbeitet werden, um Jesu Diakonie zu verstehen. Die Wunder Jesu z.B. werden gern theologisch kritisiert oder doch als etwas peinlich behandelt, nur weil es vor, neben und nach Jesus in seiner unmittelbaren und weiteren Umgebung ebenfalls Wundertäter gab. Ein derartiger Umgang mit Jesu Wundern, die ein Großteil seiner konkreten Diakonie ausmachen, ist m.E. unzulänglich. Vielmehr muß untersucht werden, inwiefern sich Formen, Intentionen und Funktionen des Wunderhandelns Jesu von den Hilfesystemen seiner Umwelt unterscheiden.

Jesu Vollmacht im Umgang mit Kranken und Besessenen, mit anderen Nöten und zu neuer Gesetzesauslegung

Im Griechischen allgemein wie speziell als Übersetzung des hebräischen Begriffs *reschutha'* bedeutet *exusia* „das Recht, etwas zu tun“¹⁷, ist beide Male auf den Umgang mit dem Gesetz bezogen (im griechischen Verständnis weiter gefaßt als im hebräischen: nach rabbinischem Gebrauch bedeutet „Vollmacht“ „... die Handlungsfreiheit im Rahmen der von Gott gesetzten Ordnung der Tora“¹⁸).

Jesus kann seine Vollmacht, die das Recht setzt, etwas zu tun, auf die Jünger übertragen (Mk 3,15 par; 6,7 par; Lk 10,19). „Die Autorität der Tora wird von der Vollmacht Jesu zwar nicht aufgehoben, aber doch da durchbrochen, wo der Buchstabe und die rabbinische Halacha dem Heilswillen Gottes im Wege stehen“¹⁹. Wo also Jesus die Vollmacht zu diakonischem Handeln an seine Jünger überträgt, geschieht Partizipation an Freiheit, die rechtlich-gesetzlich eigentlich nicht ganz einzufangen ist. Der diakonische Mensch darf sich in der Vollmacht Jesu sein Recht zu helfen nehmen.

Krankheit und Besessenheit müssen in den Evangelien unterschieden werden; so wie Jesu Therapien von seinen Exorzismen (vgl. Mk 1,32f; 3,10f; 6,13; Lk 6,18f; 7,21; 13,32). Nach Mk 16,17f bedürfen Exorzismen anderer Charismen. Im Exorzismus ist ein Dämon Gegenspieler; dieser hat die Subjektivität des befallenen Menschen eingeschränkt oder verdrängt. Beide Kontrahenten, Exorzist und Dämon, bedienen sich im Grunde derselben Waffen (Machtworte, Namenszauber etc.): „Die Logik des Exorzismus ist weitgehend die der homöopathischen Magie; der Exorzist bedient sich seines Wissens über die Dämonen, um diese gleichsam mit ihren eigenen Waffen zu schlagen“²⁰. Dieser Logik entspricht, daß auch Jesus für besessen gehalten wird (Mk 3,20ff). Wichtig ist, daß der Exorzismus personverbunden ist und (mit Worten) als Kampf ausgetragen wird.

Die Therapien Jesu zeigen demgegenüber keine Kampfmotive, sondern Motive heilender Kraftübertragung (durch Berührung oder auch irgendwelche „Mittel“). Das Motiv prozeßhafter Heilung ist im Neuen Testament singulär in Mk 8,24f; im allgemeinen

wird die Plötzlichkeit des Wunders betont (Mk 1,42; 2,12; 5,29; 5,42; 7,35; 10,52; Mt 8,3; 14,31; 20,34; Lk 5,13; Apg 9,34; Joh 5,9).

Es gibt gemeinsame Stilmerkmale bei Exorzismen- und Therapienberichten :

- oft wird z.B. die Dauer der bestehenden Notsituation betont, d.h. aber auch: die lange Vergeblichkeitserfahrung von Heilungsversuchen;
- oder es werden „Erschwernisse“ zwischen Jesus und dem Heilungsbedürftigen betont, die Grenze, aber auch deren Überschreiten; „Wunderglaube ist Überwinden von Hindernissen“²².

Unter den o.g. „Umgang mit ändern Nöten“ sind die *Rettungswunder* (aus Seenot z.B.), auch *Geschenkwunder* (Brot- und Weinvermehrung z.B.) zu zählen.

Der Unterschied zwischen Wundern im menschlichen und im Naturbereich ist relativ: mit den Therapien und Exorzismen haben die Natur-Wunder gemein, daß es auch hier um die Rettung von Menschen in existentieller Bedrohung geht; sie unterscheiden sich dadurch, daß die Wunder an Gegenständen u.a. vollzogen werden.

Die Geschenkwunder sind „materielle Kulturwunder“, denn es werden immer „Probleme menschlicher Arbeit thematisiert“²³ und materielle Güter bereitgestellt. Die Handlung ist jeweils spontan und das Wunder unauffällig (keine bes. miraculösen, sondern ganz „normale“ Worte und Anweisungen); die Initiative geht vom Wundertäter aus.

Der thematische Komplex „Jesu Vollmacht zu neuer Gesetzesauslegung“ spricht die sog. *Normenwunder* (Theißen) an: z.B. Wunder, die am Sabbat geschehen und bei denen ein Normenkonflikt entsteht. „Eine Rechtsfrage wird alternativ zur Diskussion gestellt. Das Wunder entscheidet“²⁴. Was Jesus im Zusammenhang mit Heilungen am Sabbat (aber z.B. auch beim sog. Ährenraufen) sagt, ist nach damaliger theologischer und Rechtslage Lästerung, und die Pharisäer und Schriftgelehrten erwarten, daß der Frevler gestraft wird. Doch das Gegenteil geschieht: Gott bestätigt im Wunder den Frevler, stellt sich auf die Seite des Normübertritts. Insofern haben die Sabbatwunder und -handlungen Jesu eine gewisse Analogie zum alttestamentlichen Gottesurteil, haben normdurchsetzende Kraft, weshalb z.B. M.Dibelius das Normenwunder als „Theodizee-Legende“²⁵ charakterisieren kann.

Es mag hier offen bleiben, ob Jesu Wunderhandlungen eine Unsicherheit im normativen Bereich schaffen oder lediglich eine ohnehin vorhandene aufdecken: feststeht, daß Normenunsicherheit von den Hütern und Verwaltern des Gesetzes als eine Art Gefährdung der Sinnhaftigkeit der Weltordnung angesehen werden mußte. Bei der Heilung eines Gelähmten ist „die Entrüstung der Schriftgelehrten ... alles andere als kleinliche Engherzigkeit: Wo die Souveränität Gottes angestastet wird, da wird die Grundlage der Weltordnung, der Zusammenhang von Schuld und Strafe, in Frage gestellt. Nur das Bewußtsein, daß Gott selbst sich durch Wunder auf die Seite des normdurchbrechenden Handelns stellt, hebt die Verunsicherung auf, führt zum Loben Gottes (Mk 2,12)“²⁶.

Daneben tangierten die Normwunder einen weiteren existenzhaltenden Aspekt. Zu den o.g. konkurrierenden Steuersystemen gehörte neben der staatlichen Steuer die religiöse. „Die Römer besaßen die militärische Macht, um Steuerforderungen durchzusetzen, die Priesteraristokratie ideologische Mittel, um sie zu erheben ... Ein gewisser Gesetzesrigorismus lag objektiv in ihrem (= der Priesteraristokratie) Interesse“²⁷. Die Infragestellung des priesterlichen Gesetzesrigorismus' durch Jesus lief den existentiellen Interessen der Jerusalemer Aristokratie zuwider (wie etwa auch die Beanspruchung priesterlicher Vorrechte durch Jesus und seine Jünger, vgl. Mk 2,23ff; Did 13,3ff).

Wie immer man die Sabbatwunder beurteilen mag (es gibt mindestens drei Standpunkte hierzu: Jesus hebe auf die „eigentlichen“ Intentionen der Tora ab und kritisiere lediglich die übliche Auslegungspraxis²⁸; Jesus „durchbreche“ - mehr oder weniger punktuell - die Autorität der Tora²⁹; Jesus setze eine neue Norm³⁰), bleibt festzuhalten: Die Praxis Jesu und seiner Jünger stimmt „mit einigen wesentlichen Kennzeichen religiöser Identität von Juden“ nicht überein³¹.

Es gab zwar auch sonst im damaligen Judentum differenzierte Einstellungen, z.B.

- daß fortlaufende Tora-Auslegung notwendig sei und das Gesetz durch andere verbindliche Schriften ergänzt werden müsse (so die Pharisäer);
- daß das Gesetz einer besonderen Art Auslegung bedürfe (Qumran);
- daß man sich ausschließlich an die Tora halten müsse (Sadduzäer).

Aber Jesu Position war doch noch auf eine andere Weise abweichend, indem er eigene Vollmacht ausübte ohne Rückgriff auf rabbinische Schriftauslegung und ohne Legitimation seitens bekannter Autoritäten; indem er das Gesetz auf keine andere Autorität bezog als auf die, die er von Gott zu besitzen behauptete. Dies ist der sozusagen individuelle Anteil an der Legitimation seiner Diakonie, die daneben auch eine soziale Legitimationsebene hat: Jesus gibt seine Vollmacht weiter, Diakonie kann zu sozialem Handeln größeren Ausmaßes werden.

Hinzu kommt eine überindividuelle Legitimationsebene (Gottesherrschaft bzw. Reich Gottes), eine nicht zu übersehende Motivationsebene (Liebe, Mitleid, Barmherzigkeit) sowie eine bestimmte Empfangsebene (Glaube).

Diese Ebenen überlagern sich und sind im Grunde nicht voneinander zu trennen. Sie alle tangieren auf bestimmte Weise das Gesetz:

- die soziale Legitimation bedeutet: auch Jesu Jünger haben am Sabbat „Ähren gerauft“ bzw. sich über Fastengebote hinweggesetzt und Diakonie geübt und von ihrem „Recht, etwas zu tun“, Gebrauch gemacht;
- die überindividuelle Legitimation (Reich Gottes) bedeutet: Betonung der Vorläufigkeit des Gesetzes; es entsteht also kein normenloser Raum, vielmehr erscheint das Gesetz vorläufig, indem es an der Norm der Gottesherrschaft gemessen wird;
- die Motivationsebene bedeutet: je ausgeprägter das Sensorium für das Leiden vieler einzelner, desto unabweisbarer wird, daß etwas mit dem Gesetz nicht stimmen kann;
- die Empfangsebene bedeutet: im Glauben wächst die Bereitschaft, Hindernisse, Grenzen, auch gesetzliche, zu überschreiten. Einige der hier gefallenen Stichworte sind wichtig.

Zum Stichwort *Gottesherrschaft, Reich Gottes*:

Auch die Eschatologie ist Antwort auf geschichtliche Situationen und deren Deutung durch einzelne oder Gruppen: die eschatologischen Gruppierungen im ersten Jahrhundert (Messiasprätendenten, Qumrangemeinde, Täuferbewegung und Urchristentum) hatten eine je differenzierte Eschatologie. Jesu Diakonie „paßt“ zu seiner Eschatologie - und umgekehrt, Diakonie und Eschatologie erklären und legitimieren sich gegenseitig.

Die Vertreibung der Dämonen ist Zeichen der Herrschaft Gottes (Mt 12,28). ..Weil der negative Unheilzusammenhang schon aufgebrochen ist, kann sich episodales Heil ereignen. Weil sich episodales Heil ereignet, kann die Gegenwart des Endes schon verkündigt werden“³².

Die Königsherrschaft Gottes ist altes israelitisches Glaubensgut; es ist die konkrete Eschatologie in Gestalt von Diakonie, um die Jesus das alte Glaubensgut erweitert³³.

Zum Stichwort *Barmherzigkeit u.a.*:

Es wäre verkürzend und einseitig, in den Sabbatheilungen nur den Normenkonflikt zu sehen, nur die in der Exegese so beliebte Dialektik von „Kasuistik und Humanität“³⁴. Die Sabbatheilungen sind - wie alle anderen Exorzismen und Therapien - eben auch schlicht Berichte über die Barmherzigkeit Jesu. Die Sabbatverletzungen Jesu sind kein Selbstzweck, und die Armen und Kranken sind nicht Mittel zum Zweck.

Primär erfahren die Armen und Kranken, was es heißt, daß sie für Jesus - und, wie dieser behauptet: auch für Gott - wichtiger sind als der Sabbat, als das Gesetz. Barmherzigkeit denkt und handelt vom notleidenden Menschen her³⁵

Zum Stichwort *Glaube*:

Der Vergleich paralleler Wunderberichte zeigt, daß die Synoptiker ein jeweils leicht differenziertes Glaubensverständnis mit Jesu Wunderhandeln in Zusammenhang bringen³⁶:

- bei Mt liegt der Akzent auf dem bittenden Glauben,
- bei Lk stärker auf dem dankbaren Glauben,
- bei Mk, dem ältesten Evangelium, dominiert das Motiv des erprobten Glaubens, denn hier sind durchgängig Glaubens- und Erschwernismotive miteinander verbunden; Glaube ist hier Bewältigung von Widerständen, Überschreiten von Grenzen (z.B. das drastisch-dreiste Vertrauen, das zum Einschlagen eines Hausdaches gehört).

Wichtig ist das *gegenseitige Bedingtheitsein* von Glaube und Wunder (während in der Umwelt im allgemeinen der Glaube Folge des Wunders war³⁷).

Zu Jesu Vollmacht im *Umgang mit diskriminierten einzelnen oder Gruppen* ist schließlich festzustellen: Jesus akzeptiert und hat Gemeinschaft mit Zöllnern, Sündern, Dirnen, Armen, Bettlern und Krüppeln³⁸.

In zweifacher Weise widersprach Jesus damit der zeitgenössischen Meinung, wonach es Gott hauptsächlich um den „guten Menschen“ gehe:

- er nimmt sich der von der Religion Ausgestoßenen an,
- er verkündet, daß die *Freude* über den zurückkehrenden Sünder Gottes Interesse an den „Gerechten“ übersteigt (Mt 21,31).

Damit formt er faktisch zum einen das vorherrschende Gottesbild um und zeigt zum ändern, wie man am Leben in der Königsherrschaft Gottes partizipieren kann.

Indem Jesus Kranksein und Sündersein zusammensieht (Mk 2,17), rückt seine Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern qualitativ in die Nähe seiner Heilungswunder. In Mk 2,16 ist die kritische Anfrage der Pharisäer, die ja ihrerseits ein Armenhilfesystem auf Almosenbasis organisiert hatten, genau getroffen und zeigt das eigentlich entscheidende Problem: „Wo gibt es eine religiöse Bewegung, eine Gruppe mit religiösem Anspruch, die nicht Bedingungen stellt? Daß man z.B. ein bestimmtes Bekenntnis haben muß oder ein bestimmtes Verhalten. Wo gibt es eine durch religiöse Erwartung definierte Gruppe, die sich nicht exklusiv versteht, - als heiliger Rest z.B., der in der verlorenen Masse der Gottlosen das Fähnlein der Wahrheit hochhält?“³⁹ Die Jesusbewegung versuchte offensichtlich nicht, ihren ja tatsächlich hohen religiösen Anspruch durch Exklusivität zu sichern. Im übrigen stand Jesus dem pharisäischen Almosensystem für die Armen offenbar deswegen kritisch gegenüber, weil es mit Selbstbelobigung und Selbstaufwertung des Gebers zu tun hatte und insofern die bestehenden sozialen Gegensätze nicht ausglich, sondern erhielt, demonstrierte und vertiefte (Mt 6,1-4)⁴⁰. Dahinter stand nach Jesu Auffassung eine zwar solidarische, aber

exklusiv-solidarische Haltung, während Jesu Gemeinschaftsvorstellung und -praxis eher den umfassend-solidarischen Gemeinschaftsprinzipien der frühisraelitischen Zeit glichen.

Die Strukturen der Jesus-Diakonie

a) Das Besondere am diakonischen Handeln Jesu war nicht, daß er Wunder tat. Mit dem Anspruch, Wunder tun zu können, traten auch andere auf. Aber Jesus besaß die Gabe, „in anderen Menschen solche Fähigkeiten zu wecken“⁴¹, ihr „Recht, etwas zu tun“, wahrzunehmen - anders als die Amtsscharismatiker in Heilstätten, anders als die esoterischen Magier. Jesus hob ab auf eine soziale Dimension und Ausweitung solchen Hilfehandelns: Diakonie wird zur Aufgabe. Und: diakonisches Handeln kann nicht esoterisch-elitär sein, sondern nur partizipativ, delegierend, andere ermächtigend. Das Miteinander von Charisma und Exusia erfordert die Zusammenbindung von persönlicher und Sachkompetenz.

Partizipation gilt auch im Blick auf den Hilfebedürftigen selbst: von ihm wird insofern Mitwirkung erwartet, als Glaube erwartet wird.

b) Im Unterschied zu anderen messianischen Wundercharismatikern betrieb Jesus eine Art Entflechtung: er entsakralisiert das Politische und entpolitisiert das Sakrale. Die Vermischung beider Autoritäten bedeutete damals potenzierten Herrschaftsanspruch. Jesus distanziert sich von beiden Herrschaftsformen: vgl. Sabbatkonflikte und „So soll es nicht sein unter euch“ (Mt 20,26), womit er zugleich Lebens- und Dienstpraxis seiner Anhänger strukturiert. Der Diakon Jesus begründet ein eigenständiges „Recht der Diakonie“ jenseits des Sakralgesetzes und der Gesetze politischen Handelns.

c) Jesu diakonisches Handeln ist - im Gegensatz zu allen anderen Hilfesystemen seiner Zeit - nach zwei Richtungen hin offen bzw. bezieht aus zwei Richtungen seine Kriterien: - er reaktualisiert zum einen ein soziales Handeln der Gemeinverantwortlichkeit (analog etwa der altisraelitischen Gemeinschaftsethik und Solidaritätsvorstellung⁴²); insofern ist seine Diakonie Rückgriff; - zum andern geschieht immer auch der Vorgriff auf eine neue Wirklichkeit (Reich Gottes).

Diese Dialektik von Restitutions- und Vollendungselementen ist durchaus charakteristisch auch für andere wesentliche Vorstellungskomplexe des Neuen Testaments⁴³. Diakonie orientiert sich an Tradition, Erfahrungen und Zukunftsvisionen.

d) Jesu Diakonie ist auf einer mittleren Ebene zwischen Individualisierung und Institutionalisierung angesiedelt, hat Elemente von beidem (er nimmt das Leiden des einzelnen sehr ernst und bezieht zugleich die sozialen Institutionen, vor allem Familie und Synagoge, mit ein) und hebt sich von beidem ab: — von der Vereinzelnung insofern, als er Krankheit, Armut usw. nie behandelt, als ob solches Leiden nur Privatsache wäre; — von der Vermassung des Leidens und der Hilfe, weil dabei gleich wieder die asozialen Mechanismen Konkurrenz, Dominanz etc. auftreten (vgl. Joh 5,1ff: der seit 38 Jahren in der Heilstätte Bethesda Wartende sagt: „Ich habe keinen Menschen, wenn das Wasser sich bewegt, der mich in den Teich bringe; wenn ich aber komme, so steigt ein anderer vor mir hinein“).

Grundlegend für Jesu diakonisches Handeln ist die Überzeugung, daß weder individualisierende Isolation noch entindividualisierende Vermassung der sozialen Dimension von Krankheit und Heilung gerecht werden.

e) Heilung bedeutet bei Jesus nicht Desintegration (sei es die totale der Zauberheilung, sei es die segmentäre der Heilkulte), sondern Integration
— mit resozialisierenden (Rückgabe des Geheilten in die Familie)
— und rehabilitierenden Merkmalen (der Geheilte zeigt sich öffentlich im Tempel).

f) Jesu Diakonie richtet sich auch gegen Helfen als Technik, als „Fertigkeit“, gegen den Pragmatismus der technē. Gegen ein technisch-funktionales Hilfeverständnis sprechen sowohl die umfassende Motivation, die z.B. als Barmherzigkeit beschrieben werden kann, als auch die Verbindung des Hilfehandelns mit der Proklamation der Gottesherrschaft, die unter anderem die Bedingungen von Hilfebedürftigkeit als vorläufig ausweist.

g) Jesu Diakonie ist weder jenseits menschlicher Subjektivität noch jenseits seines grundlegenden Ziels, der Proklamation der Königsherrschaft Gottes. Es kommt weder zur Vernachlässigung des Einzelinteresses wegen des Globalziels noch zur Vernachlässigung des Heilsziels wegen des Einzelinteresses.

h) Jesu Diakonie wirkt in zwei Richtungen und hat private wie öffentliche Relevanz: er heilt Krankheit und zugleich die Umwelt von ihren inhumanen, auch religiös artikulierten Erklärungsversuchen von Krankheit (vgl. Joh 9: „Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er ist blind geboren?“; das hinter dieser Frage stehende Vorurteil — Kranker = Sünder — entlastete die damalige Gesellschaft von umfassendem Hilfehandeln, da die Krankheit — als Strafe — offenbar dem Willen Gottes entspricht). Jesus kämpft sowohl gegen die Wirklichkeit der Krankheit als auch gegen bestimmte Theorien von Krankheit. Insofern heilt er beide, Kranke wie deren Umwelt, von ihrem Schaden. Diakonie ist subjektive und objektive Hilfe.

Jesus geht vom tatsächlichen konkreten Leidensdruck einzelner Menschen aus; aber auf dieser individuellen Begegnungsebene geschieht zugleich die Bloßlegung der Defizite derjenigen Anschauungen und Normen, die das Zusammenleben des Kollektivs regulieren, zeigt also nicht nur z.B. Vorurteile auf (konkret: die Inhumanität der negativen Tat-Ergehen-Erklärung), sondern darüber hinaus die Defizite der Tradition, des Gesetzes.

Jesu Diakonie steht für das Postulat: das Gesetz muß der Notlage angepaßt sein, nicht umgekehrt.

Und: je mehr Kranke, Arme und Diskriminierte, desto offensichtlicher, daß etwas mit dem Gesetz, mit der heilenden Funktion der Religion und der stabilisierenden der Gemeinschaft nicht stimmen kann.

i) Jesu Diakonie hat unterschiedliche Stoßrichtungen, weil die Grenzen, Einengungen und Widerstände für den notleidenden Menschen jeweils anders verlaufen:
— Exorzismen und Rettungswunder haben mit feindlichen Mächten, Dämonen oder Naturmächten, zu tun; erforderlich ist *Gegenwirkung*;
— in Therapien und Geschenkwundern sind nicht Gegenwirkungen das Primäre, sondern die *Behebung von Mangel*;
— in den Normenwundern liegt die Grenze in der Erkenntnisfähigkeit der Menschen gegenüber der Verborgenheit göttlichen Wesens und Willens; folgerichtig geht es um eine Art *Bewußtseinsweiterung*.

j) Jesu Diakonie ist auch insofern ganzheitlich, als alle Wundergeschichten und alle Zuwendungshandlungen zu Diskriminierten „ein leiblich-materielles Substrat“⁴⁴, eine soziale Funktion und eine spirituelle Dimension (Glaube) haben.

k) In der diakonischen Motivation Liebe schwingt immer auch das Moment des „wie-dich-selbst“ (Mk 12,31) mit. Das heißt m.E.: wir sind es nicht nur anderen schuldig, ihnen gerecht zu werden und zu helfen; wir sind es im Grunde auch uns selbst schuldig, nicht unterhalb unserer von Gott geschenkten Gaben zu bleiben, wenn wir helfen. Für Theißen besagt Mt 25,31 ff (vom Weltgericht) unter anderem: „Erwartet wird also gerade das selbständige Handeln. Zur Rollenerwartung des Menschensohns an seine Nachfolger gehört ein Stück ‚Ich-Autonomie‘“⁴⁵.

l) Jesu Diakonie ist auch unter soziokulturellem Aspekt neu (ist anders als z.B. die Intentionen anderer palästinensischer Wundercharismatiker, die vornehmlich ein völkisch-nationalistisches Interesse vertreten), indem sie die alte Gemeinschaftsvorstellung erweitert zur Menschengemeinschaft überhaupt (vgl. Wunder an und Annahme von Fremden, von Nichtjuden) und auch insofern Vorgriff ist auf das Noch-nie-Dagewesene der eschatologischen Zukunft.

Kritisches Prinzip und Aufgabe

Was Jesu Hilfehandeln zur Diakonie macht, was es von anderen Formen und Intentionen helfender Zuwendung unterscheidet, ist im einzelnen darstellbar, hat Struktur und wirkt strukturierend, ist freilich schwer zu systematisieren — wie alles, was nicht als Theorie oder als Idee entwickelt wurde, sondern aus lebendigen Wirklichkeitserfahrungen, aus Lebensvollzügen erwachsen ist: gerade deswegen lassen sich diese intentionalen Strukturen auch mit heutigen Lebenszusammenhängen vermitteln.

Wenn also Diakonie strukturiert ist, eine bestimmte Gestalt hat und ist und soziale Wirklichkeit intentional gestaltet, sinnhaft und funktional, ist deutlich, daß z.B. eine allgemeine „religiöse Motivation“ nicht ausreicht, um Hilfehandeln als Diakonie auszuweisen.

Aber der Befund ist in zweifacher Weise ein „kritisches Prinzip“: er läßt auch danach fragen, ob es der gegenwärtigen Diakonie gelungen ist (oder überhaupt noch gelingen kann), diese intentionalen Strukturen mit ihrer Wirklichkeit zu vermitteln: z.B. mit den Anpassungsforderungen des Sozialstaats oder mit den Zwängen der eigenen Organisationsstruktur. Erst eine solche Überprüfung würde z.B. zeigen, inwieweit Diakonie ihrem Ursprung treu ist.

Aber auch im Blick auf das Verhältnis Diakonie/Kirche bzw. Diakonie/Gemeinde würde es sich lohnen, den sozialstrukturell-exegetischen Weg weiter zu begehen. Dann müßte zusätzlich die Frage aufkommen, was dies bedeutet, was Exegeten über viele der Wundergeschichten feststellen: Daß sie letztlich Gemeindeätiologien sind, Gemeindegründungsberichte⁴⁶. Es wäre interessant, diese Einsicht noch ein wenig zu vertiefen: offensichtlich muß „etwas Diakonisches“ geschehen, damit Gemeinde überhaupt entstehen kann. Gemeinde konstituierte sich also nicht nur *als* diakonische, sondern *durch* Diakonie!⁴⁷ Die Strukturen der Jesus-Diakonie zu reflektieren, hieße demnach auch, über die Gemeindegewerdung der Parochie nachzudenken. Dabei könnte, das ist die Chance eines intentional-strukturellen Ansatzes, die übliche Differenz zwischen Zielen und Wegen, auf denen diese zu erreichen sind, aufgehoben werden.

1 vgl. z.B. P.W.Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, 1972, bes. S. 278ff, 302ff; vgl. z.B. R.Robertson, Einführung in die Religionssoziologie, 1973, bes. S. 36ff, 80ff

2 D.von Oppen, Wo soll das alles hinführen?, DIAKONIE 3/1976, S. 146

3 z.B. E.Schillebeeckx, Jesus, 1974², ist davon überzeugt, „daß wir ...die Logien von den Gerichtsaussagen Jesu (also auch die in diakonischer Argumentation häufiger angeführte Rede vom Endgericht Mt 25; H.S.) und von seinem (historisch höchstwahrscheinlichen) Sprechen über den kommenden Richter-Menschensohn zwar in Korrelation mit, aber zugleich als unterschieden von seiner Botschaft von der kommenden Gottesherrschaft untersuchen müssen. Diese Notwendigkeit ergibt sich schon aus der Tatsache, daß das Gericht, von dem Jesus spricht, immer rein futurisch gesehen wird — als eschatologisches Endgericht —, ohne daß diese Gerichtsverkündigung (im Gegensatz zum Täufer und zum späteren Johannesevangelium) in der synoptischen Tradition auch nur irgendeine präsentische Bedeutung erhält oder als vor der Tür stehend angesehen wird, während das Verhältnis der ‚Gegenwart‘ und der ‚Zukunft‘ zur nahenden Gottesherrschaft ganz anders gelagert ist und weder mit einem ‚jetzt noch nicht, aber später‘ noch mit einem ‚jetzt schon‘ gelöst werden kann. Dieses Verhältnis ist viel nuancierter und auf jeden Fall ganz anders als die ‚Naherwartung‘ des Johannes (gemeint ist der Täufer, H.S.) oder die Qualifizierung der Zeitdimension von Gottes kommendem Gericht“ (a.a.O., S. 131).

4 vgl. z.B. G.Bornkamm, Jesus von Nazareth, 1956, S. 168f; J.M.Robinson, Kerygma und historischer Jesus, 1960, S. 110; E.Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 51, 1954, S. 139; E.Fuchs, Das urchristliche Sakramentsverständnis, in: Schriftenreihe der kirchlich-theologischen Sozietät in Württemberg, Heft 8, 1958, S. 41.

5 vgl. G.Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, ThExh 194, 1978, S. 27

6 diese Angaben und die folgenden bei E.L.Dietrich, Art. Armenpflege III., Im Judentum, RGG 3I, S. 619

7 K.Heß, Art. Dienen/diakoneo, BLNT I, S. 186

8 Näheres z.B. bei G.Theißen, a.a.O., S. 65

9 G.Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, StNT 8, 1974, S. 230

10 ders. a.a.O., S. 231

11 ders. a.a.O.

12 ders. a.a.O., S. 233

13 ders. a.a.O., S. 235

14 ders. a.a.O., S. 240

15 in der sozialgeschichtlich orientierten Exegese, z.B. L.Schottroff/W.Stegemann, Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen, Urban-TB 639, 1978, und der soziologisch orientierten, vgl. G.Theißen; aber auch schon bei J.Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, 1969³ u.ö.

16 G.Theißen, Soziologie usw., a.a.O., S. 43

17 O.Betz, Art. Macht/exusia, BLNT II, S. 926ff

18 ders. a.a.O., S. 927

19 ders. a.a.O., S. 928

20 O.Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr, BWANT 10, 1970, S. 169

21 G.Theißen, Urchristl. Wundergeschichten, a.a.O., behandelt eine Fülle, aus der hier nur zwei Beispiele entnommen sind

22 ders. a.a.O., S. 62

23 ders. a.a.O., S. 111

24 ders. a.a.O., S. 114

25 Die Formgeschichte des Evangeliums, 1933 , S. 144

26 G.Theißen, a.a.O., S. 118

27 ders., Soziologie usw., a.a.O., S. 44/45

28 so z.B. L.Schottroff/W.Stegemann u.a.

29 so z.B. O.Betz u.a.

30 so z.B. G.Theißen u.a.

31 E.Stegemann, Von Kritik zur Feindschaft. Eine Auslegung von Markus 2,1-3,6, in: W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 2 NT, 1979, S. 49

32 G.Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, a.a.O., S. 276

33 vgl. H.Seibert, Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes, in: Th.Schober/H.Thimme (Hg.), Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung, 1979, bes. S. 57f

34 vgl. L.Schottroff/W.Stegemann, Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Auslegung von Markus 2,23-28, in: W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 2 NT, 1979, S. 58

35 zum Stichwort Barmherzigkeit vgl. z.B. H.Seibert, Straffälligenhilfe — Werk der Barmherzigkeit, DIAKONIE 3/1979, S. 189 ff

36 Belege bei G.Theißen a.a.O., S. 136ff

37 ders. a.a.O., S. 133

38 um die sozialgeschichtlich möglichst exakte Erfassung dieser Gruppen sind neuerdings bes. L.Schottroff/W.Stegemann, Jesus von Nazareth, a.a.O., bemüht; vgl. auch J.Jeremias, Zöllner und Sünder, ZNW 30, 1931,8. 293ff

39 L.Schottroff/W.Stegemann a.a.O., S. 52

40 etwas abweichend offensichtl. das lukanische Almosenverständnis, vgl. hierzu dies. a.a.O.

41 G.Theißen, Soziologie usw., a.a.O., S. 104

42 zur bibl. Solidaritätsvorstellung und ihrer Wurzel vgl. z.B. H.Seibert, Das gnädige Recht Gottes und die Solidaritätsproblematik, in: Th.Schober (Hg.), Das Recht im Dienst einer diakonischen Kirche, 1980, S. 35ff

43 z.B. für das Theologumenon „Ebenbild Gottes“, vgl. H.Seibert, Aspekte biblischer Anthropologie, in: H.-H.Ulrich (Hg.), Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart, 1979², bes. S. 95

44 G.Theißen, Urchristl. Wundergeschichten, a.a.O., S. 294

45 ders., Soziologie usw., a.a.O., S. 31

46 z.B. G.Schille, Die Anfänge der Kirche, BEvTh 43, 1966, S. 39-98

47 Belege bei G.Theißen, Urchristl. Wundergeschichten a.a.O., z.B. S. 256

Der diakonische Auftrag am alten Menschen aus theologisch-humanwissenschaftlicher Sicht

Mit einem Vorwort von Präsident Dr. Theodor Schober

Herausgeber:

Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Hauptgeschäftsstelle,
Stafflenbergstraße 76, 7000 Stuttgart 1

Copyright by H. Seibert

Erschienen Stuttgart 1978

Druck: PLAG-Druck, Buch- und Offsetdruckerei, Steingasse 7, 3578 Schwalmstadt-
Treysa Telefon (06691) 1471

(aktuelle Vorbemerkung des Verfassers: Diese Studie, die als selbständige Broschüre erschien, entstand Mitte der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts. Seitdem ist in Gerontologie und Sozialpolitik viel geschehen. Nicht überholt sind evtl. das „Alterstheologische“ und der Versuch, Theologie und Empirie aufeinander zu beziehen.)

Vorwort

Das Schwerpunktprogramm des Diakonischen Werkes der EKD hat nun 3 Jahre lang in vielen Landesverbänden, Fachverbänden, Ausschüssen und großen oder kleinen Einrichtungen der Diakonie manches in Bewegung gebracht oder mindestens viele Menschen zu einem neuen Nachdenken über das rechte Altwerden veranlaßt. Plakate grüßen uns in diesen Wochen und Monaten mit Aufschriften wie „Altwerden muß man jung lernen“ oder „Neue Chancen im Alter entdeckt“.

Es könnte sein, daß durch die vielen Aktionen zu einer Verbesserung der Altenhilfe, durch viel Gedrucktes und Appelliertes manchem die Lust noch ganz vergeht, neue Wege in dieser wichtigen diakonischen Aufgabe zu beschreiten.

Umso dankbarer bin ich, daß der für die „Diakonische Dimension im Lehren und Handeln der Kirche“ speziell zuständige Mitarbeiter der Hauptgeschäftsstelle, Herr Pfarrer Seibert, eine Altenhilfe-Studie verfaßt hat, die zunächst für den Werkstattgebrauch in der Hauptgeschäftsstelle und in den zuständigen Fachausschüssen gedacht war. Aber Pfarrer Seibert hat sich dann doch dazu bewegen lassen, diese Manuskripte einem größeren Kreis von Lesern zugänglich zu machen. Dabei handelt es sich hier um den Versuch eines theologischen Konzeptes, in dem die Situation der alten Menschen in humanwissenschaftlicher Beschreibung dargestellt wird, d.h. konkret: aus psychologischer, medizinischer, soziologischer, religionspsychologischer und religionssoziologischer Sicht — wobei die Zuordnung zum biblischen Menschenbild und zur Gemeindeproblematik von heute sachgemäß versucht und ein curricularer Arbeitsansatz gewählt wird.

Daß diese Aufgabe heute notwendig ist, weiß jeder Einsichtige. Auch die curriculare Methode der Studie wird manchen Freund finden, aber auch manches Erstaunen hervorrufen, das diese Leser umsomehr reizen wird, sich in die Studie zu vertiefen. Freilich macht dieser Methodenansatz Wiederholungen eines Themas unter jeweils anderen Gesichtspunkten und anderen Zusammenhängen und Zuordnungen

erforderlich, wobei das Ziel nicht aus dem Auge verloren wird, gerade die Zusammenhänge aufzuweisen.

Ich wünsche der Studie interessierte Leser, kritische Diskutierer und mutige Täter.

September 1978

Dr. Theodor Schober

INHALTSÜBERSICHT

Vorbemerkungen zum Problem

Ziel und Methode

DAS ALTER - HUMANWISSENSCHAFTLICH

I. In medizinischer Sicht

1. Altern — ein Programm
2. Beginn des Alterns
3. Alter und Krankheit
4. Ursachen des Alterns
5. Möglichkeiten der Lebensverlängerung
6. Neue Definition vom Alter
7. Konsequenzen

II. Zur Psychologie des Alters

1. Die erste Alterskrise
2. Pensionierungskrisen
3. Biographische Vorgaben für das Alterserleben
4. Mehrheiten und Minderheiten
5. Die Persönlichkeit im Alter
6. Intelligenzabbau im Alter
7. Die Bedeutung des Todes für das Lebensgefühl alter Menschen
8. Der soziale Tod

III. Soziologische Aspekte

1. Statistisches
2. Zur wirtschaftlichen Situation der Alten
3. Die Rolle der Familie
4. Partizipation im Altenheim
 - a) *Zum Begriff Partizipation*
 - b) *Partizipationsmodelle*
5. Teilhabe und Loyalität
6. Erste biblische Perspektiven und mögliche Konsequenzen

DER ALTE MENSCH IN RELIGIÖSEN BEZÜGEN

I. Religionssoziologisches

II. Religionspsychologische Beobachtungen

1. Kinderglaube und Altersfrömmigkeit
2. Altersreligiosität als Hilfe zur Lebensinterpretation
3. Das Alter als Bekehrungsphase

III. Der alte Mensch in der Bibel

1. Vorbemerkungen
2. Das Menschenverstandes im Alten Testament
3. Exkurs: Alttestamentliches Menschenbild und die Anthropologien
4. Der alte Mensch im Alten Testament
5. Neutestamentliche Perspektiven
 - a) *Menschenbild - allgemein*

b) *Fazit*

c) *Konsequenzen*

6. Der alte Mensch im Neuen Testament

ERGEBNISSE

- I. Humanwissenschaftliches und biblisches Verständnis des Alters**
- II. Zur Legitimation evangelischer Altenhilfe**
- III. Theologisch-humanwissenschaftliche Begründung von evangelischer Altenhilfe**
- IV. Zwischenmenschliche Wechselwirkungen**
- V. Organisatorisch-institutionelle Konsequenzen**
- VI. Was die Kirche noch tun kann**
- VII. Schlussbemerkungen**

FUSSNOTEN – ANHANG

Vorbemerkungen zum Problem

1971 bemerkte H.Ruhbach kritisch: „Im Bereich der Humanwissenschaften spielt die Gerontologie als Wissenschaft vom Wesen und den Lebensbedingungen des Alters eine immer wichtiger werdende Rolle, wobei sich Verhaltensforscher, Soziologen, Psychologen u.a. in gleicher Weise beteiligen. Auch im Bereich der Essayistik wächst die Zahl der Erörterungen über das Altern und den alten Menschen. Lediglich die Theologie hat, so scheint es wenigstens bei Durchsicht der einschlägigen Veröffentlichungen, noch so gut wie gar nicht Kenntnis (davon) genommen.“¹

Drei Jahre später formuliert K.F.Becker²: „Ohne Zweifel haben wir ... in der Kirche einen großen Nachholbedarf in Bezug auf Einschätzung älterer Menschen. Das muß durch Verkündigung, Unterricht, Erwachsenenbildung, Freizeitarbeit und gesellschaftspolitische Aufklärungsaktionen geschehen. Voraussetzung dazu ist der Besitz neuer gerontologischer Erkenntnisse, die systematisch in Pfarrer- und Mitarbeiterkreisen der Kirche erarbeitet werden müssen.“ Für die z.T. von erstaunlicher Ignoranz geprägte Haltung vieler Theologen führt Becker einen immerhin so namhaften Zeugen wie J.Moltmann an, der 1972 noch schreiben konnte: „Nur die alten, müden und resignierten Menschen, die die Welt nicht mehr verstehen, finden in solcher Kirche den Ort des Ewig-Bleibenden, des guten Alten und der religiösen Folklore.“ Die Reihe der Beispiele für ein derart einschlägiges Bild der Alten im theologischen Fach-Schrifttum ließe sich noch eine Weile fortsetzen. Becker zieht die Linie vom 19.Jahrhundert mit der damals aufkommenden Alten-Sentimentalität bis in die Gegenwart, wo noch immer vor allem zur Sprache komme, „... wieviel Resignation und Müdigkeit bei den Älteren zu Hause ist, wie wenige sich wirklich 'ausleben' und erfüllen“ (Müller-Schwefe)³ können. Mit vollem Recht vermißt Becker (wiederum in seinem m.E. damals viel zu wenig beachteten Aufsatz) bei vielen kirchlichen Äußerungen zum Altenproblem sowohl die Einarbeitung gerontologischer Erkenntnisse, als auch den Bezug auf Altes und Neues Testament, auf die biblische „Welt der Alten“⁴. Es fehlt mittlerweile nicht an sensiblen theologischen Meditationen und Betrachtungen über das Alter, auch nicht an humanwissenschaftlichen Darstellungen des Altersprozesses. Es fehlt vielmehr noch weitgehend die Zusammenschau. Einiges ist dennoch seitdem in Bewegung gekommen — nicht zuletzt durch das 3. Schwerpunktprogramm des Diakonischen Werkes "Hilfe für das Alter". Es war u.a. der Anstoß zu einem Versuch der Zusammenarbeit theologischer und humanwissenschaftlicher Einsichten.

Ziel und Methode

Die folgenden Ausführungen gehen von der Überlegung aus, daß eine Theorie über das Altern eigentlich erst dann sachgemäß entwickelt werden kann, wenn es gelingt, Altersstadien möglichst objektiv darzustellen als ein Zusammenspiel von physischen, psychischen und sozialen Faktoren.

Diese Faktoren können den Punkt, an dem ein Mensch im Lebensprozeß zwischen Anfang und Ende seines Lebens steht, einigermaßen sicher umreißen. Die Hereinnahme biblischer Perspektiven, also theologischer Kategorien, in ein derart komplexes Ensemble könnte dann das Spezifikum christlicher Altenhilfe sachgemäßer bestimmen helfen und zugleich Ergänzung oder auch Regulativ der humanwissenschaftlichen Theorien sein; Letzteres deshalb, weil mir scheint, daß manche der humanwissenschaftlichen Theorien der Interpretation bedürfen, speziell auch der theologischen Interpretation.

Es geht mir also im folgenden um so etwas wie einen curricularen Methodenansatz, in dem die individuelle und gesellschaftliche Situation der Alten und die theologischen Deutungsmuster nicht voneinander getrennt, sondern in einem zur Sprache kommen. Aufgliederung und parzellierte Darstellung geschehen nur zum Zwecke der Übersichtlichkeit. Im Schlußteil wird eine Zusammenschau versucht: Humanwissenschaftliche und theologische Darlegungen sollen als Ganzes gesehen werden.

DAS ALTER - HUMANWISSENSCHAFTLICH

I. In medizinischer Sicht

1. Altern — ein Programm

Der Alterungsprozeß ist dem Organismus gleichsam einprogrammiert,⁵ kann aber - in Grenzen - manipuliert werden. G. Legatis spricht von erblicher Verankerung⁶ der Abnutzungsprozesse; J.E. Birren formuliert vorsichtiger: „Bis zu einem gewissen Ausmaß scheinen die Prozesse des Alterns genetisch determiniert zu sein.“⁷

2. Der Beginn des Alterns

Schwierigkeiten bereitet die zeitliche Fixierung des Alterseintritts, d.h. des Beginns des Alters, denn: „Die Altersveränderungen laufen nicht gleichzeitig ab, sondern bei jedem Menschen verschieden und ungleichmäßig, so daß in derselben Altersklasse große Unterschiede bestehen.“⁸ Es gibt freilich organische Symptome für einsetzendes Altern, von denen einige aufgezählt werden sollen: Hautaustrocknung, Pigmentanhäufungen, Versiegen der Schweißdrüsen, zunehmende Brüchigkeit der Knochen, Knorpelverdichtung, Bandscheibenverdünnung und - dadurch verursacht - Abnahme der Körpergröße, auch Muskelschwund; Abnahme von Herzleistung, Fassungsvermögen der Lungen, Filterungsleistung der Nieren; Schwinden von Nervenzellen usw.

3. Alter und Krankheit

Die Grenzen zwischen normalen Altersveränderungen und ausgesprochenen Alterskrankheiten sind fließend. Es wird dennoch eine Unterscheidung vorgenommen zwischen primären Alterskrankheiten (zB Arteriosklerose, Alterszucker ua), sog. alternden Krankheiten, die entweder ererbt oder früher erworben wurden und mitgeschleppt werden, und schließlich Krankheiten im Alter, „die keine Beziehung zum Alter haben, aber durch das Alter im Verlauf verschlimmert werden.“⁹

Ist das Altern selbst auch keine Krankheit, so ist es doch gekennzeichnet durch eine gewisse "Multimorbidität": Es besteht eine Häufungsneigung von Erkrankungen, die sich gegenseitig bedingen: „Im Alter werden entzündliche Erkrankungen seltener, Abbau- und Abnutzungskrankheiten häufiger.“¹⁰

4. Ursachen des Alterns

Noch nicht vollständig geklärt sind die Ursachen des Alterns. Zu dieser Frage gibt es im Wesentlichen zwei Erklärungsversuche: „Es gibt eine Stoffwechseltheorie, die von Selbstvergiftung spricht. Andere Erklärungen sagen, daß das Altern an das Gefäßsystem gebunden ist, und daß dadurch die einzelnen Organe schlechter ernährt werden und langsam verschlacken.“¹¹ Die empirische Psychologie bietet eine weitere Erklärung an, die künftig von gleichrangiger Bedeutung werden dürfte: die Veränderungen im Nervensystem, die von der Medizin bislang vielleicht zu wenig beachtet wurden. „Es bestehen kaum Zweifel, daß anat. und biol. Veränderungen des NS (:Nervensystems) eine Schlüsselposition in bezug auf die Vorgänge des Alterns einnehmen. Dem Altersabbau des NS bzw. der Nervenzellen wird ganz besondere Bedeutung zugemessen, da sich Nervenzellen nach ihrer Entstehung im Embryo nicht mehr vermehren und daher das NS nicht nur in der Verhaltensorganisation eine große Rolle spielt, sondern auch als begrenzender Faktor der Lebensfähigkeit und der Körperfunktionen.“¹²

5. Möglichkeiten der Lebensverlängerung

Drei konkrete Hinweise ergeben sich aus all dem:

- a) Wenn physische Kräfte nicht ständig geübt werden, gehen sie schneller verloren.
- b) Entschlackende, nach wissenschaftlichen Gesichtspunkten verbesserte Nahrung kann Abbauprozesse verlangsamen.
- c) "Wohltemperiertes", nervenschonendes Leben und Erleben hat sich in Tier- und Menschenversuchen als ein maßgeblicher Faktor der Lebensverlängerung erwiesen.¹³

6. Neue Definition von Alter

Von daher ergibt sich die Möglichkeit einer vergleichsweise neuen Definition des Alterns: „Das Altern läßt sich nicht (mehr) durch Begriffe wie kalendarisches Alter (zB 65 Jahre), psychologisches Alter oder biologisches Alter (man ist so alt wie seine Gefäße) beschreiben. Am besten erscheint die Definition: Man ist so alt wie seine Anpassungsfähigkeit.“¹⁴

7. Konsequenzen

Wichtig scheint die Feststellung, daß das Alter heute keinesfalls mehr als isoliertes Stadium, als abtrennbare Phase im menschlichen Lebensprozeß, gesehen werden kann, sondern als ein kontinuierlicher Prozeß, der die weithin noch übliche Grenzziehung zwischen Stadien des Alters im Grunde gar nicht erlaubt. Zwischen den sog. mittleren Jahren und dem Alter bestehen fließende Übergänge, die im einzelnen kaum voneinander oder gegeneinander abtrennbar sind (dies geschieht freilich durch gesellschaftliche Maßnahmen, etwa die Pensionierung).

II. Zur Psychologie des Alters

Umstritten ist, ob es überhaupt empirisch eindeutig feststellbare, rein altersbedingte Veränderungen im psychischen Bereich gibt, also etwa ein typisches "Altersempfinden". Und umstritten ist weiterhin, nach welchen Kriterien die Alterspsyche beschrieben werden könnte:

- aufgrund veränderter Persönlichkeitsmerkmale (zB der oft behauptete Abbau der Persönlichkeit),
- in Gestalt spezieller Krisen (zB Pensionierungskrise),
- aufgrund altersspezifischer Ängste (zB im Blick auf den nahen Tod),
- nach dem Maß persönlicher Zufriedenheit oder Unzufriedenheit

— oder rückschließend aus dem allgemeinen Engagement bzw. Disengagement alter Menschen.

Ich versuche im folgenden, einen kurzen Überblick über diesbezügliche Theorien und empirische Erhebungen zu geben.

1. Die erste Alterskrise

Nach A.Vetter¹⁵ besteht heute unter den meisten Wissenschaftlern Übereinstimmung darüber, daß die „wohl schwerste und bedeutsamste menschliche Lebenskrise ... um das 56. Lebensjahr herum liegt.“ Verschiedene Forscher haben diese Krise zu benennen versucht: „tiefe Welt- und Lebensangst“ (Klatt, Kuenkel), „Erschütterung des Selbstvertrauens; Angst um das Leben“ (Neufang), „Verkrampfung und Zukunftsangst“ (Boss), „Angst ohne Objekt“ (I.H.Schulz).

Diese Krise wird bei Männern und Frauen beobachtet, ist bei Frauen übrigens unabhängig vom Klimakterium. Wichtig ist die Beobachtung, daß diese Krise meist schon lange latent vorhanden ist, aber durch äußere Aktivitäten überspielt werden kann. Zwischen dem ca. 56. und 60. Lebensjahr ist der Mensch nun plötzlich ungeschützter (zB durch deutlicher empfundenes Nachlassen der körperlichen Kräfte, berufliche Unsicherheit usw).

2. Pensionierungskrisen

Daß es überhaupt zu derlei psychischen Krisen an der Schwelle zum Ruhestand kommt, liegt wohl darin begründet, daß das Altwerden heute weitgehend als „soziales und kulturelles Schicksal“ erlebt wird - eine Definition, die mW H.Thomae geprägt hat. Gemeint ist damit: „Das Selbstbild der Alten wird maßgeblich vom Fremdbild (der Gesellschaft gegenüber dem Alter) geprägt.“¹⁶

Wurde bereits das Ziehen einer definitiven Altersgrenze als Unmöglichkeit erkannt, so zeigt sich gerade bei dem Problemfeld Pensionierung/Ruhestand eine eigenartige Verkehrung der sozialen Absicht: Ziel der sozialen Sicherungen des Ruhestands war der Schutz der Alten vor Abhängigkeit und materieller Not - nach der sehr zutreffenden Einsicht, daß die Familie diesen Schutz weithin nicht mehr gewähren kann. Nun erweisen sich aber gerade diese sozialen Maßnahmen im Empfinden vieler der Alten als gesellschaftlicher Exorzismus. Boetticher¹⁷ spricht daher unumwunden von einer Ruhestandsideologie, da nach seinen Erhebungen der Ruhestand in seinen Auswirkungen auf das Lebensgefühl des älteren Menschen in direktem Widerspruch zu dem stehen kann, was für alte Menschen heute faktisch erlebbar wäre. Die Praktiken der Sicherung und der Fürsorge für die Alten beruhen - bewußt oder unbewußt - weithin auf der sog. Disengagement-Theorie, von der noch die Rede sein muß im Verlauf der weiteren Darstellungen.¹⁸

- Die Engagement- oder Aktivitätstheorie besagt:

Je größer auch nach der Pensionierung die persönliche Aktivität ist, desto besser wird der alte Mensch mit seiner Pensionierung und dem Ruhestand allgemein fertig.

- Die Disengagement-Theorie besagt: Je bewußter der Betreffende die Reduzierung der eigenen Aktivität bejaht, desto zufriedener ist er. U.Lehr und G.Dreher haben diese beiden Theorien im Zusammenhang mit dem Pensionierungsproblem untersucht,¹⁹ und zwar unter fünf Aspekten:

a) Einstellung zur Pensionierung bei verschiedenen Altersgruppen

Ergebnis: 50-55jährige zeigten zT hohe positive Erwartungshaltungen zur Pensionierung.

60-65jährige zeigten eher negativ getönte Erwartungshaltungen.

70-75jährige zeigten überwiegend äußerst hohe Zufriedenheit.

b) Bedeutung der bisherigen Berufsentwicklung

Ergebnis:

Mit dem Ausscheiden aus dem Berufsleben sind vor allem die zufriedener, bei denen nur eine geringe Diskrepanz zwischen beruflich erstrebten und tatsächlich erreichten Zielen gegeben ist.

c) Bedeutung der jeweiligen Lebenssituation

Ergebnis:

Bei 50-55jährigen Arbeitern hatten diejenigen die positivste Einstellung zur Pensionierung, die ihre momentane Berufssituation am negativsten und bedrückendsten empfanden — und umgekehrt.

60-65jährige Pensionierte empfanden das fernere Gebrauchtwerten eher als Last.

Anders wiederum die 70-75jährigen; bei ihnen ist die private Lebenssituation der entscheidende Faktor: Wer hier das Gefühl hatte, noch gebraucht zu werden, war mit der Pensionierung zufriedener.

d) Bedeutung des Zukunftsbezuges

Ergebnis:

60-65jährige: Bei den Berufstätigen dieses Alters bestand ein signifikanter Zusammenhang zwischen positiver Einstellung zur Pensionierung und weit ausgreifenden Zukunftsplänen, bei den bereits Pensionierten dieses Alters dagegen nicht.

Bei 70-75jährigen hatten Zukunftspläne wieder eine Bedeutung für die Einstellung zum Ruhestand.

e) Bedeutung der Persönlichkeitsmerkmale

Ergebnis:

Die Einstellung zur Pensionierung ist eher Resultat bestimmter sozialer und biografischer Umstände als von Persönlichkeitsmerkmalen abhängig.

Faßt man diese Einzelbeobachtungen zusammen, ergibt sich: Die beschriebenen Faktoren bestimmen nicht jeweils allein die Einstellung zur Pensionierung, sondern in Kombination. Sie wirken zudem nach Lebensalter unterschiedlich. Dieses Ergebnis modifiziert die Aktivitäts- bzw. die Disengagementtheorie gleichermaßen: Bei 50-55jährigen steht die momentane berufliche Situation im Vordergrund. Zielvorstellungen und persönliche Situation treten zurück. Für die 60-65jährigen ist festzustellen: Wer gerade vor der Pensionierung steht, für den sind Erfolge oder Mißerfolge im Berufsweg entscheidend; Fehlschläge erschweren die Lösung von der Arbeitswelt; eine negative Einstellung zur Pensionierung ist durch das Gefühl, „gebraucht zu werden“, eher verstärkt als abgemildert. Hier also bestätigt sich die Disengagement-Theorie. Bei 70-75jährigen hängt demhingegen die Zufriedenheit mit dem Ruhestand fast ausschließlich mit der Gegenwartssituation zusammen, wie sie im privaten Bereich erlebt wird. Höhere Rollenaktivität und ein größeres Maß an Sozialkontakten machen zufriedener mit dem Pensioniertsein. Hier fand man also einen deutlichen Widerspruch zur Disengagement-Theorie. Vereinfachend könnte man sagen: Nach Zeiten des Übergangs, die durch Disengagement gekennzeichnet sind, folgt eine neuerliche Bereitschaft zu Engagement in vielfältigen Formen.

Die Analyse dieser Alterskrise ergibt die Notwendigkeit

einer differenzierten Betrachtung, die sich einer einhelligen Theorie entzieht;
einer Einbeziehung des „Davor“ und „Danach“ in der Biographie eines alten Menschen;
es läßt sich

nichts auf einen bestimmten Punkt fixieren.

3. Biographische Vorgaben für das Alterserleben

Wie bereits die vorherigen Ausführungen andeuteten, sind für das Lebensgefühl, den seelischen Zustand und die Lebensbejahung des alten Menschen persönlich-lebensgeschichtliche Faktoren maßgeblich mitbestimmend - nicht so sehr irgendein angenommenes Altersspezifikum.

Darüber gab die bemerkenswerte Studie GERONT '73 Aufschluß, die von Boetticher²⁰ veröffentlicht wurde. Demnach werden Einstellungen und Lebensstile der Alten vornehmlich geprägt durch

- a. Geschlecht
- b. Bildung
- c. Beruf
- d. soziale Schicht

Nach Boetticher ergeben sich aus diesen Beobachtungen drei Bedingungen für "erfolgreiches" Altern²¹:

- a. hinreichend intakte Physis
- b. geistige Beweglichkeit
- c. uneingeschränkte soziale Kommunikation

Diese "Bedingungen" unterscheiden sich im Grunde nicht von den Erfordernissen anderer Lebensstadien. Die Lebensbedürfnisse im Alter sind keine Sonderbedürfnisse.

Zwei unterschiedliche Haltungen lassen sich jedoch zwischen mittlerer und älterer Generation aus der o.g. Studie erheben:

a) die Neigung älterer Menschen, die nachlassenden physischen Kräfte zu kompensieren (Demnach kann zunehmende körperliche Schwäche wettgemacht werden durch größere Zweckrationalität dank größerer Erfahrung, durch den angewachsenen Vorrat an allgemeinem und Fachwissen, durch fortgeschrittene Urteilsfähigkeit — dies freilich nur, wenn diese Kräfte dem alternden Menschen mit einiger Regelmäßigkeit abverlangt werden !); nach den empirischen Untersuchungen läßt die Kompensation für mancherlei altersbedingte Mängel mindestens so brauchbare Leistungen entstehen wie die gelegentlich ungestüme Dynamik der Jüngeren.

Die Ziele des Trends zu Re-Engagement im Alter, also einer vielleicht beschränkten, aber doch sehr wohl konstatierbaren Rückkehr in gesellschaftliche Aktionsfelder, sind weniger ökonomischer Natur (wie in früheren Lebensstadien), sondern haben vornehmlich

soziales,
nachbarschaftliches,
solidarisches

und zunehmend auch gesellschaftspolitisches Profil.

„Bewußtseinsbildung unter sehr vielen Älteren in einer solchen Richtung ist unverkennbar.“²²

4. Mehrheiten und Minderheiten

Die Frage taucht nun auf, ob und welche Zusammenhänge gegebenenfalls bestehen zwischen Aktivität im Alter, also Engagement bzw. Re-Engagement, und persönlichem Wohlbehagen, Zufriedenheit und Lebensbejahung — oder aber zwischen Disengagement und Unzufriedenheit. Havighurst²³ stellt fest, daß Zufriedenheit mit dem Altgewordensein auf sehr verschiedene, ja gegensätzliche Weise möglich sein kann: „Ein Mensch mit einem aktiven, leistungsbetonten, nach außen gerichteten Lebensstil wird am ehesten zufrieden sein, wenn er in dieser Art mit möglichst geringen Änderungen bis ins hohe Alter hinein fortfahren kann. Andere, die einen mehr passiven, abhängigen, auf das Heim zentrierten Lebensstil haben, werden am ehesten im Zustand des Disengagements zufriedengestellt werden.“

Auch die Studien von Maddox und Eisdorfer²⁴ bestätigen, daß es keinen signifikanten Zusammenhang zwischen Zufriedenheit und Engagement einerseits oder Unzufriedenheit und Disengagement andererseits im Alter gibt. Nach diesen Studien ergäbe sich vielmehr folgendes Bild, das freilich eine ganz grobe Quantifizierung darstellt:

Unter alten Menschen gibt es zwei überwiegende Gruppen und zwei minderheitliche. Die dominierenden Gruppen: aktiv und zufrieden;
inaktiv und unzufrieden.
Minderheitengruppierungen: sehr aktiv und dennoch unzufrieden;
sehr inaktiv und dennoch zufrieden.

Also lassen auch diese Untersuchungen keine pauschale Klassifizierung des Lebensgefühls alter Menschen zu. Vielmehr bestätigt sich immer deutlicher die Vielfalt des Lebensempfindens im Alter.

5. Die Persönlichkeit im Alter

Theorien über Persönlichkeitsveränderungen im Alter waren und sind im allgemeinen Defizit-Modelle, die heute weithin als unhaltbar angesehen werden. Die wissenschaftlichen Untersuchungen der sechziger und siebziger Jahre unseres Jahrhunderts belegen durchgängig, „daß Konstanz und Kontinuität von Persönlichkeitsmerkmalen die Norm sind.“²⁵ Und für alte Menschen, bei denen sich — abweichend von dieser Feststellung — Symptome von Restriktion, Passivität oä zeigen, gilt, daß biographische, soziale oder auch pathologische Momente für die Persönlichkeitsveränderungen im Alter verantwortlich sind.²⁶ An diesen Einflüssen gilt es kritisch zu arbeiten, nicht, Vorurteile zu tradieren.

In folgerichtiger Konsequenz arbeiten seit einigen Jahren protektische Psychologengruppen (Barns, Sack, Lehr ua) an zT ganz handfesten Umweltveränderungen, um die darin begründeten Barrieren für eine Persönlichkeitskontinuität abzuräumen.

Nach Thomae²⁷ sind ca. 99% der alten Menschen im Grunde psychisch gesund, zeigen auch keine altersbedingte Neigung zu Desintegration oder defizitärer Anpassungsgabe. Vielmehr zeigen sich gravierende Persönlichkeitskonstanten

in puncto Aktivität,
Ansprechbarkeit,
Anregbarkeit,
Steuerung,
Angepaßtheit
und Stimmung.

Diese Feststellungen sind von unmittelbarer Bedeutung für das Überdenken der *sozialen* Fähigkeiten und Möglichkeiten alter Menschen. Die für das Alter immer wieder behauptete zwangsläufige Abnahme von Sozialkontakten entspringt vermutlich Beobachtungen eines Verhaltensmusters, das alten Menschen weitgehend übergestülpt wurde. Die Gerontologie hat mit vielen Mythen zu kämpfen.

6. Intelligenzabbau im Alter

Diese Überschrift will als Anfrage, nicht als Feststellung, verstanden werden. Gerade die Beschäftigung mit den kognitiven Fähigkeiten alter Menschen stellt eine früher beliebte anthropologische Theorie, die Theorie vom Lebensrhythmus, in Frage, ja erledigt sie geradezu. Diese Theorie galt fast uneingeschränkt bis in die fünfziger Jahre hinein. Gestützt wurde sie von Querschnittuntersuchungen: Man gab Intelligenz-Tests an

Menschen verschiedener Altersstufen aus, sodann verglich man die Ergebnisse miteinander. Beobachtbares Ergebnis schien der Anstieg einer Fähigkeit und ihr allmählicher Abfall mit steigendem Alter zu sein. Genauer: Man behauptete, daß die menschliche Intelligenz bis zum frühen Erwachsenenalter ansteige, auf dieser Höhe etwa 10 Jahre stagniere und dann vom 4. Lebensjahrzehnt an fortlaufend abfalle.

Jeder mit sozial-empirischen Methoden Vertraute ahnt die Unsinnigkeit dieser Methode. Sinnvoll ist es nur, Menschen gleichen Alters über lange Jahre hinweg zu testen und ihre jeweils aktuellen Leistungen mit ihren früheren zu vergleichen. Nur so, also durch Längsschnitt-Untersuchungen, läßt sich Intelligenzabbau oder -konstanz behaupten.

G.V. Labouvie, J.R. Nesselroade, P.B. Baltes und K. Warner Schaie haben in Groß-Tests nach der Längsschnitt-Methode vor kurzem erstaunliche Ergebnisse zutage gebracht.²⁸ In diesen Langzeituntersuchungen wurden 13 kognitive Fähigkeiten analysiert, und zwar innerhalb der 4 Intelligenzbereiche:

- a. „Crystallized Intelligence“ (Wort- und Zahlenverständnis, induktives Denken: das, was der Mensch durch Erziehung und Ausbildung gewinnt),
- b. Kognitive Flexibilität (Gegensatz- und Synonymbildungsfähigkeiten),
- c. Visumotorische Flexibilität (Koordination zwischen visuellen und motorischen Fähigkeiten) und
- d. Visualisation (Organisation und Bearbeitung visuellen Materials).

Die Ergebnisse zeigten:

- Nur in einer der vier Kategorien war ein Nachlassen von Intelligenz festzustellen, nämlich im Bereich visumotorischer Flexibilität.
- Menschen mit normaler Gesundheit halten ihr Intelligenzniveau ansonsten auf ganzer Linie, ja bei vielen Testpersonen wurde sogar eine beträchtliche Verbesserung beobachtet: Bei zahlreichen Personen, darunter Achtzigjährige, zeigten sich meßbare Verbesserungen von 20-35% !

Bei näherer Untersuchung der nicht erwarteten Steigerungen kam zutage, daß „direkte Belohnungen“ (nicht im materiellen Sinn, sondern als direkt erlebte positive Kontrollergebnisse - also als Erfolgserlebnis) offensichtlich diese Verbesserungen bewirkten. Intelligenzleistungen älterer Menschen sind demnach stark abhängig von umgehender, ihrem Alter entsprechender „Belohnung“ und Bestärkung. Jüngere Menschen sind im allgemeinen lediglich stärker motiviert zu Intelligenzleistungen (etwa durch Noten, Karrierepläne usw) als ältere Menschen, die bei genügend großer Bestärkung - also noch nicht einmal im Sinne der vorhin dargestellten Kompensationstheorie - zu ebenso großen Intelligenzleistungen fähig sind.

Hier bestätigte sich wieder die These vom sog. Pygmalion-Effekt, von dem sinngemäß bereits die Rede war: „Jüngste Forschungsarbeiten über stereotype Ansichten in den verschiedenen Lebensaltern zeigen, daß einige junge Leute sehr negative Ansichten vom Alter haben. Diese Ansichten beeinflussen sie unter Umständen derart die Bereitschaft älterer Leute, sich geistig anzustrengen, gar nicht zu verstärken oder eine solche Bereitschaft gar mit Mißbilligung zu belegen. Ältere Leute kommen dann unter Umständen dazu, diese Stereotypen über ihr Alter auch selbst zu akzeptieren und sich selbst als minderwertig zu betrachten. Das hat zur Folge, daß die Erbringung einer geistigen Leistung bei ihnen als persönliches Ziel ausfällt. Und so wird die Ansicht, daß die älteren Leute geistig weniger leisten können, plötzlich zu einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung.“²⁹

7. Die Bedeutung des Todes für das Lebensgefühl alter Menschen

Auch wenn die Nähe zum Tod im Alter wächst, ist heute anzunehmen, daß alte Menschen dem Tod grundsätzlich ähnlich gegenüberstehen wie jüngere Leute. Die

Mechanismen, dem Tod zu begegnen, scheinen nicht generationenbedingt. Nach H.-J. Thilo³⁰ gibt es zwei grundlegende Reaktionen auf den Tod, nämlich: Verdrängung und Abwehr.

Derlei „Verdrängungsmechanismen sind nicht nur lebensfeindlich, sondern können auch eine Zeitlang lebenserhaltend sein.“³¹ Auffällig hohe Aktivität im Alter könnte demnach auch so etwas wie eine bewußte oder unbewußte Abwehr des Todes sein.

Dieselben Mechanismen herrschen freilich auch bei denen vor, die mit alten, dem Tode nahen Menschen zu tun haben. Thilo macht mE mit Recht darauf aufmerksam, daß auch unser Handeln an alten und pflegebedürftigen Menschen oder gar sterbenden Menschen Züge von Selbstschutzmaßnahmen tragen kann: „Der Pastor kann sich hinter Bibelworten verschanzen und der Arzt hinter der Sachlichkeit seines ärztlichen Tuns. Die Schwester hinter den vielen, sicherlich notwendigen Maßnahmen, den Transfusionen, dem Anlegen der Herz-Lungen-Maschine und vielem anderen noch. Nur der Sterbende sehnt sich vermutlich danach, daß ein einziger Mensch einmal einen Augenblick bei ihm stillhält, damit er ihm eine einzige Frage stellen kann. Wahrscheinlich brauchen wir aber unsere jeweilige pastorale, ärztliche oder pflegerische Betriebsamkeit als eigene Abwehrhaltung.“³² Während auf gesamtgesellschaftlicher Ebene weithin Verdrängung vorherrscht (zB durch die Ausgliederung von alten oder kranken Menschen in Heime), kann die Aktivität um den betreuten Menschen herum Züge von Abwehr tragen.

Abwehr und Verdrängung sind auch in diesem Zusammenhang — wie fast immer — Reaktionen gegen die Angst, hier: gegen die Todesangst. Auch die Todesangst ist nichts Altersspezifisches. Eine „gesunde“ Todesangst gibt es in jedem Alter³³, ihr Fehlen wäre ein pathologisches Symptom. Bei alten Menschen tritt Todesangst vor allem auf, solange sich der Mensch in noch relativ gutem Allgemeinzustand befindet. Ist aber eine „Todeskrankheit schon fortgeschritten, ist der Daseinswille des Menschen schon etwas unterhöhlt und haben sich seine Entfaltungsmöglichkeiten bereits eingeengt, so verliert der Gedanke an den Tod seine Schrecken.“³⁴

A. Jores bringt hier die sog. "Inappetenz-Theorie" ins Spiel: Die Welt hat zuletzt ihren Anreizcharakter für einen Menschen verloren; das äußert sich zB im Verzicht auf Information, auf die vielleicht sonst immer übliche Zeitungslektüre usw. Jores: „Das entscheidende psychologische Moment für den Tod ist ... die Hoffnungslosigkeit, noch einmal die Möglichkeit zu einem erfüllten Leben, zu einer Lebensentfaltung zu finden ... Diese Hoffnungslosigkeit führt zur Lethargie und nicht zur Angst.“ Diese Beobachtungen von Jores stellen unter anderem — wie auch schon die Forschungsergebnisse von Osler — die Bedeutung dessen, was man gemeinhin den Selbsterhaltungstrieb nennt, weitgehend in Frage und führen zu der These: Lebenserhaltung wird unwichtig, wenn Lebensentfaltung behindert ist.

Diese Forschungsergebnisse berühren unmittelbar andere wissenschaftliche Beobachtungen, etwa im Rückblick auf das vorhin angeschnittene Problemfeld Alter und Intelligenz. Klaus und Ruth Riegel haben die These aufgestellt, daß das Nachlassen der geistigen Fähigkeiten überhaupt nur kurz vor dem Tod einer Person zu beobachten sei.³⁵ 1956 untersuchten die Riegels 380 deutsche Männer und Frauen mithilfe von Intelligenztests, 5 Jahre später noch einmal 202 von ihnen. Von den restlichen waren einige in der Zwischenzeit gestorben, einige der noch Lebenden verweigerten sich dem neuerlichen Test. Als die Wissenschaftler die Testergebnisse der Gestorbenen von 1956 noch einmal analysierten, stellten sie fest, daß die bald Verstorbenen 1956 im Durchschnitt entschieden schlechter abgeschnitten hatten als jene Personen, die 5 Jahre später noch lebten. Anders gesagt: Die schlechteren Testergebnisse dieser Personen im Jahre 1956 könnten als Vor-Symptome des Todes gedeutet werden. Die Vermutung bestätigte sich bei der Wiederholung dieser Untersuchungen. Auffällig abfallende Intelligenz ist mit großer Wahrscheinlichkeit ein Todessymptom, ein „terminal drop“.

Die Inappetenz-Theorie erfuhr hier eine bestätigende Ergänzung: Die Lethargie, die das Sterben erleichtert, wird eingeleitet durch einen deutlichen Verlust von kognitiven Möglichkeiten.

8. Der soziale Tod

Jores' Beobachtung, wonach vor allem Hoffnungslosigkeit zur letzten Lethargie führe, wird durch neuere psychologische Studien zT drastisch zugespitzt, durch Forschungsergebnisse, die sich als wichtiger Beitrag zu dem Thema „sozialer Tod“ verstehen lassen.

Das Reden vom sozialen Tod ist längst nicht mehr bloß eine Beschreibung der Isolation alter Menschen, ihres Abgeschobenseins, sondern ist wörtlich zu nehmen. Nach M.Seligman³⁶ und vielen anderen (zB Ewing, Engel, Lefcourt) ist der psychologische Zustand der Hilflosigkeit eine nachweisbare Todesursache. Ausweglose Situationen, auf die ein Mensch nur noch passiv zu reagieren vermag, setzen offenbar einen noch nicht exakt aufgedeckten psychischen Mechanismus in Gang, der zu einem rein medizinisch nicht erklärbaren Tod führen kann. Tausende von Beispielen haben vor allem angelsächsische Mediziner und Psychologen gesammelt, die bedrückende Perspektiven eröffnen.

Wegen der relativen Neuheit dieser Untersuchungen (und weil deren Ergebnisse in unserem Land noch wenig bekannt sind) sollen zwei Arbeiten ausführlicher dargestellt werden.

Eine englische Untersuchung an 4.500 Witwern ergab: Während des ersten halben Jahres nach dem Tod der Ehefrauen starben 213 Witwer. Damit lag die Todesrate, für die es keine einleuchtende medizinische Erklärung gibt, um 40% höher als sonst in der Altersgruppe der betroffenen Männer.³⁷

Ein zweites Beispiel: die Dissertation von N.A.Ferrari, die ursprünglich nur hatte erarbeiten wollen, aus welchen Gründen Menschen in ein Altenheim gehen bzw. gehen müssen. Dabei machte sie Beobachtungen, deren Erfassung dann zum wesentlichen Ziel der Arbeit wurde. 55 Frauen über 65 - Durchschnittsalter 82 - hatten sich um Aufnahme in ein Altenheim im mittleren Westen der USA beworben. Frau Ferrari fragte danach, „wieweit sie freiwillig gekommen waren, welche anderen Möglichkeiten sie gehabt hätten und wieviel Druck von Seiten der Verwandtschaft auf sie ausgeübt worden war. Von den 17 Frauen, die erklärt hatten, es wäre ihnen nichts anderes übrig geblieben, als in das Altenheim zu ziehen, starben innerhalb von 4 Wochen acht, und nach 10 Wochen waren 16 der 17 Frauen gestorben. Von den 38 Frauen, die andere (zB familiäre) Möglichkeiten hatten, als in das Altenheim zu ziehen, ist in dieser Zeit nur eine gestorben. Die genannten Todesfälle wurden von dem Heimpersonal als 'unerwartet' bezeichnet.“³⁸

Ich glaube, jeder Praktiker „vor Ort“ kennt solche und ähnliche Phänomene von sozialem Tod. Seligman: „Wir sollten davon ausgehen, daß wir Menschen, die körperlich ohnehin geschwächt sind, in der Tat umbringen, wenn wir ihnen das Bewußtsein nehmen, daß sie noch Kontrolle über ihre Umwelt ausüben.“³⁹ Der soziale Tod aus Selbstaufgabe und Hoffnungslosigkeit ist nicht auf alte Menschen beschränkt:

R.Spitz etwa hat im Zusammenhang mit seinen Arbeiten über kindlichen Hospitalismus festgestellt: Bei Kleinkindern, die in Heimen aufgezogen wurden oder die zwischen dem 6. und 18.Lebensmonat von ihren Müttern getrennt wurden (zB bei Straffälligkeit der Mütter), läßt sich eine weit überdurchschnittliche Todesrate — im Mittel bis zu 40% ! — innerhalb der beiden ersten Lebensjahre beobachten. „Selbstaufgabe und Hoffnungslosigkeit“ sind also nicht nur kognitiv erfahrbare, vom Betroffenen eingesehene

Verfassungen, sondern wirkungskräftige Elemente aus dem Bereich des Unterbewußtseins, sonst ließe sich das „soziale Sterben“ von Kleinkindern nicht erklären.

Dieser Tod trifft bevorzugt ganz Junge oder ganz Alte, wahrscheinlich weil sie am wenigsten geschützt dagegen sind.

Über die Gruppe der Alten sagt Seligman: „Eine der gesellschaftlichen Gruppen, die von Hilflosigkeit am stärksten betroffen werden, sind die Alten. In der modernen Industriegesellschaft bedeutet alt werden so viel wie die Kontrolle über das Leben verlieren. Gezwungen, sich mit 65 pensionieren zu lassen, in ein Altersheim verbannt, von Verwandten ignoriert, wird älteren Menschen systematisch die Kontrolle über ihr Leben genommen. Wir töten viele unserer älteren Mitbürger dadurch, daß wir ihnen Möglichkeiten zu wählen, den Sinn im Leben, die Kontrolle über ihr Leben nehmen.“⁴⁰ Es trifft, wie deutlich wird, Menschen mit den geringsten Alternativen. Es trifft seltener die mittlere Generation, wenn auch gelegentlich diese; aber diese Generation hat noch die Möglichkeit, ihren Plan mit dem Tod zu machen, ihn in ihr Lebensprogramm einzuarbeiten. Dieser Gedanke stammt wiederum von Thilo, der an manchen Beispielen deutlich macht, inwiefern sich der "normale" Mensch sein Leben lang auf den Tod einrichtet: „Wir planen unser Leben auf diese Tatsache bewußt hin. Wir überlegen uns, ob es etwa mit 30 Jahren noch sinnvoll ist, einen neuen Beruf zu erlernen, ob es sinnvoll ist, mit 50 Jahren eine zweite Ehe einzugehen... Der Mensch plant sein Leben aufgrund der Tatsache, daß er sterben muß.“⁴¹

Dazu zwei Bemerkungen:

a) Demnach gehören, streng genommen, Lebensplanung und Todesplanung auf eine meist nicht bedachte Weise zusammen — wie Lebensangst und Todesangst zusammengehören.⁴² Im Grunde zeigt die Art der aktiven Lebensgestaltung eines Menschen in früherem, mittlerem und höherem Alter, welchen Stellenwert er seinem Tod beimißt.

b) Unter alten Menschen wächst offensichtlich die Tendenz, gegenüber dem Tod weiträumiger und kühner zu planen: Immer mehr Menschen gehen in relativ hohem Alter neue Bindungen ein, die Zahl der Altersehen wächst, ebenso die Zahl alter Menschen, die eine Wohngemeinschaft suchen und gründen.

Zuletzt noch etwas Statistik zum Thema:

Man vermutet, daß ca. ein Viertel der Menschen einen unerwarteten Tod hat, daß etwa die Hälfte wissend oder doch ahnend stirbt, daß etwa ein Viertel mit gestörtem Bewußtsein stirbt.⁴³

III. Soziologische Aspekte

1. Statistisches

Der Anteil der über 65jährigen beträgt in der Bundesrepublik Deutschland im Augenblick etwa 12% der Gesamtbevölkerung.⁴⁴

Der prozentuale Anteil der über 65jährigen Ehepaare, die noch mit ihren Kindern zusammen leben, liegt in den Industrieländern zwischen 7-14%, der Anteil der Verwitweten und Geschiedenen dieser Altersgruppe zwischen 9-20%.⁴⁵ Frühehen und längere Lebenserwartung bedingen, daß fast 10% aller 60jährigen noch Vater oder Mutter haben. Gleichzeitig haben 12% von ihnen (und 22% aller 75- bis 80jährigen) Urenkel. „Die Häufigkeit der Urgroßeltern ist ein neues Phänomen in unserer Zeit.“⁴⁶

2. Zur wirtschaftlichen Situation der Alten ⁴⁷

Von 1971 bis 1975 stieg das durchschnittliche Netto-Einkommen der Rentnerhaushalte um 48%. Im gleichen Zeitraum stiegen die Einkünfte der noch Berufstätigen um 39%. 12% der Rentnerhaushalte verfügen über ein höheres Einkommen als die durchschnittliche bundesdeutsche Arbeiterfamilie. 11% der Rentnerhaushalte müssen freilich mit weniger als 700,- DM monatlich auskommen. Der wirtschaftliche Status der Alten ist also sehr unterschiedlich: Eine große Mittelgruppe liegt also zwischen zwei Extremgruppen von relativ einkommensstarken bzw. einkommensschwachen Alten. Über 70% aller Rentnerhaushalte haben - nach einer neueren Untersuchung des Deutschen Instituts für Wirtschaftsforschung - beinahe den Lebensstandard der aktiven Arbeitnehmerhaushalte. 1975 hatte der "Durchschnittsrentner" 826,- DM monatlich zur Verfügung, nur 5,- DM weniger als die "Aktiven". Inwiefern die für 1979 geplante Steuerreform diese Relationen verändert, war bei Abfassung meiner Studie noch nicht abzusehen.

Interessant ist ferner noch ein Blick auf die Relation zwischen Erwerbstätigen und Ruheständlern in der Bundesrepublik Deutschland:

Auf 1.000 Bundesbürger im Erwerbstätigenalter kamen

1964	170 Rentner,
1969	204 Rentner,
1974	221 Rentner.

Nach Hochrechnungen werden es 1979 248 Rentner sein.
Bis 1990 wird sich vermutlich das Verhältnis einpendeln auf ca.218 Rentner pro 1.000 Bürger im erwerbstätigen Alter.

3. Die Rolle der Familie für den alten Menschen

In Anlehnung an S.N. Eisenstadt⁴⁸ definiert S. Münke⁴⁹ den dreifachen Lernprozeß, den jedes Kind in jeder Gesellschaft durchmacht: „Das Erlernen von zweckdienlichen Handlungen, die zweitens gemäß bestimmter Verhaltensmuster oder Werte reguliert werden, und dies drittens auf der Grundlage der Solidarität mit Erwachsenen und Mitgliedern der Familie.“

Gerade diese Solidarität scheint heute längst in Frage gestellt, zumindest aus dem Blickwinkel der Alten. Die Ursache liegt darin, „daß die Familie in unserer Gesellschaft Wandlungen unterworfen (ist), die sich in den Rollen der Familienmitglieder und ihren Beziehungen untereinander widerspiegeln, wobei Restbestände aus früheren Epochen neben neuen Familienformen existieren.“⁵⁰ Ein Blick auf die „Restbestände aus früheren Epochen“, die es in der Tat noch häufiger gibt, als vielleicht weithin angenommen wird, sei eingefügt:

Eine Studie von 1972 über „Neuere Entwicklungen im bäuerlichen Familienleben“⁵¹ prognostiziert, „daß in absehbarer Zeit vier Generationen auf dem westdeutschen Bauernhof leben werden: ein oder zwei Altenteiler von über 65 Lebensjahren, das 'ältere' Wirtschaftserpaar (also die Kinder der Altbauern) zwischen 40-65 Jahren und das 'jüngere' Hofnachfolgerpaar mit etwa 20 bis 40 Jahren sowie deren heranwachsende Kinder. Mit anderen Worten: Urgroßeltern, Großeltern, Eltern und Kinder.“

Es gibt sie also sicherlich noch, diese Enklaven der Großfamilie, die sich aus je zwei Erwerbs- und zwei Unterhaltsgenerationen zusammensetzt. In ländlichen Bereichen stellen sich daher die Altenprobleme nicht in dem bedrängenden Ausmaß wie im städtischen Siedlungsgebilde. Allerdings ist eine ständige "Verstädterung" der Dörfer - vor allem auch im Gefolge der Gebiets- und Gemeindereformen — zu beobachten⁵², die eine Zuspitzung der Altenproblematik auch auf dem Dorf erwarten läßt. Dennoch wird auch künftig mit derlei „Restposten“ in noch vergleichsweise geschlossenen Lebensräumen zu rechnen sein, gelegentlich sicher auch in Handwerkerhäusern vor allem in kleinstädtischen Gebieten.

Nicht übersehen werden sollte, daß es neuerdings Bestrebungen gibt, Einzelmomente des traditionellen Familienverständnisses und der darin beheimateten Rollen zu reaktualisieren. So schreibt etwa H. Geißler 1976⁵³ :

„Ist es nicht menschlicher und ökonomischer, Müttern, zum Beispiel durch das Erziehungsgeld, zu ermöglichen, in den ersten Lebensjahren sich um ihr Kind zu kümmern, als sie aus wirtschaftlichen Gründen zur Erwerbstätigkeit zu zwingen und für die Erziehung des Kleinkindes teure staatlich geförderte Institutionen und hochbezahlte Fachkräfte zu unterhalten und anschließend über lange Jahre die möglichen Folgeschäden dieser Erziehung in noch teureren therapeutischen Einrichtungen zu heilen zu versuchen?“ „Menschlichkeit“ und „Ökonomie“ führt Geißler als Motivation für seine Überlegungen an. Der Sozialstaat mit seinen zunehmend alles umfassenden Institutionen beginnt, neue Parolen auszugeben: Weniger Staat, dafür mehr Familie ! Dieser Gedanke lenkt die Aufmerksamkeit auf die Verflechtung von Familie und Staat.

Vereinfachend wird man sagen können: Es gab schon immer Funktionszusammenhänge zwischen Gesellschaftsform und Familie, verbindende, gemeinsame Strukturgesetzmäßigkeiten. Schelsky fand dafür die einprägsame Formel von Öffentlichkeits- und Familienkonformität. Was damit gemeint ist, wird unmittelbar verständlich, wenn man bedenkt daß Jahrhunderte-, ja jahrtausendlang das herrschaftliche Gesellschaftssystem mit seiner krassen Machtungleichheit sein verkleinertes Abbild in der patriarchalischen Familie hatte. Mit der Auflösung des herrschaftlichen Gesellschaftssystems mußte es zur Krise der Familie kommen, unter der heute nicht nur die Alten — vgl. Geißler — leiden.

Ein gravierender Einschnitt in die Geschichte der Familie war auch die Trennung von Lebens- und Arbeitsraum, durch die die Familie ihren Charakter als integrierte Produktionsgemeinschaft einbüßte. „Damit wird ... der Großfamilie ihre Existenzgrundlage genommen.“⁵⁴

Eine weitere Veränderung, die vor allem die Generationenkonsistenz der Familie betroffen hat, ist die Verlagerung der Lebensräume vom klassischen dörflichen oder kleinstädtischen Siedlungsgebilde hin zur städtischen Wohnweise, die zwangsläufig eine „Einschränkung der Familie auf die Kernfamilie (bedingte), die sich nur aus dem Elternpaar und den noch im Hause lebenden Kindern zusammensetzt.“⁵⁵ Ein damit zusammenhängendes, seltener gesehenes Problem ist dabei auch die veränderte Rolle des *Hauses*. Das Haus war für die Großfamilie nicht nur Lebensrahmen, sondern Identitätsraum. Die Großfamilie hatte einen ganz handfesten, materiellen, lokalbezogenen Orientierungspunkt; das kann eine Stadtwohnung so nicht mehr sein.

Das Sozialstaatswesen nahm zudem der Familie bislang familienkonstituierende Funktionen im Bereich der Erziehung, der Bildung und Ausbildung und der allgemeinen Wert- und Normenvermittlung ab. Eltern haben heute weithin — und auch das nur zeitweise — als wesentlichste Aufgabe gegenüber ihren Kindern Ernährerfunktion. Innen- und Außenleben der Familie sind deutlich auseinandergetreten. Es kann nicht verwundern, daß die Intensität der Binnenkontakte in der Familie empfindlich gelitten hat.

Hinzu kam etwa gleichzeitig die praktisch-politische Durchsetzung eines individualistischen Menschenbildes: das freilich gar nicht neue liberale Autonomie-Ideal, das den Menschen stärker als Einzelwesen und nicht mehr so sehr in Gruppenbezügen und Gemeinschaftsabhängigkeiten eingebettet sehen möchte. Durch die neueren gruppensoziologischen Denk- und Praxisansätze erfährt diese Vorstellung augenblicklich die längst fällige Modifikation.

Die Auswirkungen all dieser Entwicklungen erlebt der alte Mensch als oft krisenhaft erfahrbare Isolation. Und schließlich eine letzte Auswirkungsweise der veränderten Strukturen macht besonders dem alten Menschen zu schaffen, ein Phänomen, auf das mW zum ersten Mal A. Gehlen⁵⁶ hinwies: die veränderte Form familiärer Konfliktverarbeitung, vor allem aus Rollenunsicherheit und innerfamiliärer Unangepasstheit resultierend.

Gehlen spricht in diesem Zusammenhang von einer heute weit verbreiteten „negativen Harmonie“, in der Konflikte überwiegend verdeckt, aber nicht gelöst werden, die sich damit aber verlagern (nicht mehr direkt auf das familiäre Gegenüber bezogen sind) und expandieren — unterschwellig oft ein ganzes Leben hindurch. So wird vielleicht das Selbstquälerei bei alten Menschen verständlich, die sich verlassen und vergessen fühlen und sich fragen: „Was habe ich in der Erziehung meiner Kinder nur falsch gemacht, was habe ich versäumt, daß sie mich jetzt nicht besuchen.“

Es muß zuletzt festgehalten werden: Das Altendasein trägt heute wirklich oft Züge eines Ghettos. Die tiefere Ursache dafür könnte mit darin liegen, daß bereits die Familien selbst ghetthafte Züge zeigen.

4. Partizipation im Altenheim

Eine der wichtigsten Fragen in der aktuellen Diskussion dürfte sein, wie der alte Mensch im Rahmen sozialer Maßnahmen „Würde und Wert“, seine Selbständigkeit und Mündigkeit bewahren kann — oder überhaupt erst erringen kann. Verstärkte „Mitbestimmung“, „Beteiligung an der Verantwortung“, „Partizipation“ fordert etwa von Hase⁵⁷. Und angesichts des früher angeschnittenen Problems des sozialen Todes gewinnt die Frage der Partizipation des alten Menschen in der Tat eine gehörige sachliche Brisanz.

Für den Bereich organisierter evangelischer Altenhilfe spitzt sich die Frage konkreter zu: Möglichkeiten der Partizipation im kirchlich-sozialen Dienstleistungsbetrieb — also zunächst auf eine sozialwissenschaftlich ausgerichtete Fragestellung. Denn soziologisch gesehen, ist Kirche als Großorganisation ein gesellschaftliches Teilsystem; kirchliche Altenheime sind soziale „Delegat“, kirchliche Dienstleistungsbetriebe.

Nach den klassischen wissenschaftlichen Definitionen⁵⁸ gehören zum Dienstleistungsbereich: Handel, Finanzen, Transport, Gesundheit, Erholung, Forschung, Regierung und Verwaltung. Schon hier zeigt sich freilich, daß sich Kirche und kirchliche Sozialarbeit keinesfalls völlig unter den hergebrachten Dienstleistungsbegriff subsumieren lassen, versteht sich Kirche doch grundlegend — wiederum in soziologischer Begrifflichkeit gesagt — als Wertvermittlungssystem⁵⁹. Nur partiell und punktuell trifft die Definition „Dienstleistungsbetrieb“ zu. Wenn im folgenden der Themenkreis „Partizipation im Dienstleistungsbetrieb“ abgehandelt wird, wird diese Einschränkung immer mitbedacht werden müssen.

Die Frage nach Möglichkeiten der Partizipation alter Menschen stellt uns zum einen mitten hinein in eine breite und fast nicht mehr überschaubare politisch-gesellschaftstheoretische Diskussion; zum ändern betrifft sie innerhalb der Kirche praktisch alle Ebenen und deren Verhältnis zueinander: einbezogen werden müssen die kirchlichen Leitungsorganisationen ebenso wie die kirchlichen Mitarbeiter und die Institutionen Betreuten, hier: die alten Menschen in Heimen der Kirche. Im Grunde ist die Frage der Partizipation ein Teilaspekt der Demokratiediskussion. Deshalb wäre ebenfalls von vornherein zu fragen, ob es ein christliches Demokratieverständnis gibt, ob die Kirche ein Spezifikum in die Demokratiediskussion einbringen kann. Diese umfassendere Frage kann freilich in diesem Rahmen nicht

abgehandelt werden, wenngleich es nötig sein wird, in diesem Abschnitt - im Vorgriff auf den theologischen Teil dieser Studie - wenigstens einige theologische Aspekte einzubringen.

a) Zum Begriff Partizipation

Im innerkirchlichen, speziell diakonischen Bereich wird weitgehend mit einem ziemlich ungefüllten, allgemeinen Partizipationsbegriff argumentiert. Es gibt zahlreiche politische und soziologische Modelle von Partizipation, über deren Angemessenheit oder Nichtangemessenheit für die innerkirchliche Diskussion zunächst Klarheit herbeigeführt werden müßte, soll die innerkirchliche Diskussion mehr sein als ein Gegeneinandersetzen mehr oder weniger vager Appelle. Partizipation als Zielbegriff allein ist zu wenig! Es muß gefragt werden: Partizipation wie, warum, wobei, für wen, für welches Ziel ?

Grundsätzlich bedeutet Partizipation: Herausführung aus passiver Unmündigkeit und Ungleichheit zur Selbstverwirklichung und Selbstbestimmung. Im individuellen Bereich berührt sie sich mit Autonomie-Vorstellungen, im gesellschaftlichen Bereich mit der Vorstellung von der Gleichheit aller Menschen. Das sind zwei grundlegende Beziehungsebenen. Dem Individuum steht die Gesellschaft mit ihren ausdifferenzierten Systemen und Ebenen gegenüber. Es geht grundsätzlich immer um gesellschaftliche Partizipation des Einzelnen unter je möglichst maximal gleichen Bedingungen.

Wenn man bedenkt, daß das „neue Demokratieverständnis“ einschließlich der Forderung nach Partizipation nicht erst von Habermas, Marcuse ua entwickelt wurde, sondern als Idee und Forderung schon lange in der Geschichte der bürgerlich-liberalen und sozialdemokratisch-sozialistischen Bewegungen enthalten ist, gewinnt das Problem eine historische Dimension. Diese wiederum läßt eher erkennen, daß Partizipation eine jeweils andere historische Begründung hatte, daß die Ausprägung und Motivation dieser Forderung von anderem und jeweils aktuellem Bewußtseinsstand geschaffen wurden. Es dürfte ohne weiteres einleuchten, daß sich heute etwa das Macht- und Herrschaftsproblem anders darstellt als im Frühkapitalismus, der Hoch-Zeit von theoretischem Marxismus und bürgerlichem Liberalismus.

Von historisch und politisch verschiedenen Ansätzen her haben sich bis heute mehrere partizipatorische Denkrichtungen entwickelt, die meist unverbunden nebeneinander stehen. Wer Partizipation fordert, sollte sagen können, *w e l c h e* er will. Denn Möglichkeiten und Grenzen des jeweils gemeinten Partizipationsbegriffs ergeben sich aus dem Nebeneinander und Gegenüber verschiedener Denkansätze.

b) Partizipationsmodelle

Die wichtigsten Partizipationsmodelle will ich im folgenden kurz darstellen, um danach eventuelle Konsequenzen für die kirchliche Praxis zu ermöglichen oder wenigstens zu erleichtern.

— Der ablehnende Standpunkt

Wer von einer konservativen Staatslehre her denkt, setzt den Staatsbegriff vor den Demokratiebegriff, läßt den Staat eher von Vorstellungen wie Souveränität und „Rechtsstaatlichkeit“ als von demokratischer Willensbildung her legitimiert erscheinen.⁶⁰ In diesem Rahmen werden Partizipationsforderungen gern als Krisenerscheinungen gewertet, als Symptome des Autoritätsverlustes des Staates. Man könnte diesen Standpunkt schnell abtun, wenn nicht auch bedenkenswerte Fragen aufgeworfen würden, etwa die, ob nicht ein gewisser Widerspruch im Art. 28 GG („sozialer Rechtsstaat“) liegt: „... der Sozialstaat ist auf Teilhabe, der Rechtsstaat ist auf Freiheit gerichtet.“⁶¹ Oder ich denke an historisierende Hinweise wie den, wonach unter anderem

„der hohe Grad an politischem Engagement in der Weimarer Republik ... Hitler an die Macht gebracht“⁶² habe. Es mag sein, daß die zwangsläufige Aufsplitterung von Interessen, die nach Partizipation drängen, totalitäre Personen und Gruppen begünstigt.

Demnach setzt die Partizipationsforderung bei denen, die sie stellen, und bei denen, die Partizipation gewähren sollen, ein gewisses Maß von **W i l l e n s b i l d u n g** und **E i n i g k e i t** voraus.

- Der altliberale Standpunkt

Hier ist ein eindeutigeres Bekenntnis zur demokratischen Entscheidungsbildung zu registrieren. Demokratie sei allerdings ein Prinzip, das „kategorial nur paßt auf das Miteinander von Freien und Gleichen.“⁶³ Diese Voraussetzung sei aber nur im politischen Raum gegeben, während die unkritische Übertragung dieses Modells — etwa auf Familie, Schule, Universität, Betrieb — unangemessen sei, ist doch dort Ungleichheit der Voraussetzungen und der Kompetenzen unabdingbar.

Dies ist nicht zu leugnen, dennoch erscheint die altliberale Scheidung zwischen (politischem) Staat und (bürgerlicher) Gesellschaft heute etwas fragwürdig. Richtig scheint mir demgegenüber die Warnung vor einer Gleichschaltung aller Lebensbereiche.

Stellenweise wird diese Argumentation regelrecht theologisch, wenn etwa W. Hennis äußert, der Ruf nach mehr Partizipation sei „eine Variante adamitischer Verirrung, die ich **A d a m s n e i d** nennen möchte, der Neid auf den Stammvater, der, da er nie Kind war, einer solchen Belehrung nie bedürftig war.“⁶⁴

Völlig von der Hand zu weisen ist diese Argumentation nicht; gerade nach den empirisch-psychologischen und -soziologischen Beobachtungen, die vorhin dargestellt wurden, legt sich nahe, die Gruppe der Alten keineswegs als eine faktische Gruppe von „Freien und Gleichen“ zu verstehen. Und sicherlich liegen in manchen Formen von Partizipationsforderungen evtl. auch destruktive Momente, da sie in Entzug von Freiräumen für Minderheiten ausmünden können. Die altliberale Argumentation läuft schließlich auf die Verbesserung von Kontrollrechten und auf größere Transparenz hinaus und sieht darin Möglichkeiten angemessener Mitwirkung.

- Der pluralistisch-integrative Standpunkt

Gemeint sind hier Denkmodelle, die Abstand nehmen von der traditionellen Scheidung von Staat und Gesellschaft und stattdessen ein Modell der pluralistischen Konkurrenz von Einzelnen, Gruppen und Verbänden entwerfen. In diesem Modell hat der Staat nurmehr koordinierende Funktionen. Es ist dies das traditionelle angelsächsische Demokratiemodell⁶⁵, das auch auf deutsche Sozialwissenschaftler Eindruck macht.⁶⁶ Auf den Grundgedanken reduziert, besagt dieses Modell: Harmonisches Gemeinwohl ergibt sich aus dem sich selbst regulierenden Zusammenwirken egoistischer Einzelinteressen. Hier ist Partizipation nicht nur möglich, sondern regelrecht gefordert.

Freilich darf nicht übersehen werden, daß diese Argumentation eine vornehmlich ökonomische Denkvoraussetzung hat: Zum eigentlichen Kriterium wird die Leistung, das erfolgreiche Resultat, die Stabilität. Ob von hier aus also Übertragungen etwa im Blick auf Partizipationsmodelle im Altenheim etc möglich sind, scheint mir zweifelhaft.

Richtig gesehen wird hier mE die Komplexität der Strukturen, des Staates und seiner Verwaltungen, der Organisationen, Verbände und Gruppen. Richtig ist wohl auch, daß diese Komplexität Unbehagen und ständig wachsende Orientierungsprobleme nach sich zieht: „Das Erlebnis der Fremdbestimmung in einer organisierten, verwalteten Welt weckt das Verlangen nach mehr Selbstbestimmung.“⁶⁷ Obwohl vor dem 'Irrweg' totaler

Fundamentaldemokratisierung gewahrt wird⁶⁸, bleiben Partizipation und Demokratisierung in vierfacher Hinsicht von Wichtigkeit:

auf psychologischer Ebene: als Mittel gegen individuelle Entfremdung; durch verantwortliche Heranziehung des Einzelnen;

auf der pädagogischen Ebene: als Mittel der Sozialisation, als Lernen durch Teilnahme;

im Blick auf erhöhte Effektivität von nicht mehr hierarchisch zu bewältigenden Großorganisationen;

und schließlich auf gesamtgesellschaftlicher Ebene als Mittel der „Integration durch Konflikt“⁶⁹.

Hier scheinen mir einige Möglichkeiten angedeutet, wie etwa in einem Heim alten Menschen geholfen werden könnte, wie sie sich selbst helfen könnten -und wie dabei der sozialen Einrichtung und der Gesellschaft allgemein geholfen werden könnte. „Exzessive Partizipation“ wäre mE kein gangbarer Weg.

- Der linksliberale Standpunkt

Im Gegensatz zur eben dargestellten Auffassung geht es hier nicht mehr vorrangig um besseres Funktionieren von Staat und Betrieben, sondern um die „Überführung personaler Autorität in rationale“⁷⁰; es geht darum, daß die Bürger „die Einrichtung ihres gesellschaftlichen Lebens selber in die Hand nehmen.“⁷¹ In dieser Argumentation werden also M i t t e l und Z i e l e von Partizipation identisch.

- Der radikaldemokratische, sozialistische Standpunkt

Hier wird der gerade dargestellte Ansatz noch erweitert: Es geht um die Ersetzung „autoritärer Herrschaftsstrukturen ... durch Formen der Herrschaftskontrolle von 'unten'“⁷², um die Umschichtung von Herrschaft. Partizipation bedeutet in diesem Kontext auch „Gegenmachtbildung“ gegen die Tendenzen des Gesellschaftssystems und des Staates. Eine Konflikt- und Krisentheorie sind Bestandteile dieses Partizipationsverständnisses.

Ein Überblick über die Partizipationsmodelle schien mir wichtig im Interesse neuer Perspektiven der evangelischen Altenhilfe, für ein Durchdenken der Möglichkeiten und Grenzen von Partizipation in kirchlichen Einrichtungen. Über kurz oder lang werden diakonische Einrichtungen verstärkt einbezogen werden in diese gesamtgesellschaftlichen Reflexionen. Man sollte rechtzeitig beginnen, innerhalb der Kirche eine demokratische Theorie für die Altenhilfe zu entwickeln: um der alten Menschen und um der Diakonie willen, damit nicht allzu viele Kräfte verschlissen werden in von vornherein zum Scheitern verurteilten, unrealistischen Experimenten. Einige Schlüsse liegen mE nach den bisherigen Darstellungen auf der Hand:

In einer Industriegesellschaft mit ihrer Komplexität besteht eine in zweifacher Hinsicht gegenläufige Tendenz: Das Bedürfnis nach Demokratie, Partizipation usw wächst, während zugleich die Praxis der Demokratie immer schwieriger wird. Zusammen mit den Forderungen nach Teilhabe an Entscheidungsprozessen wachsen im gleichen Maße die Partizipationshemmnisse. Denn je komplexer gesellschaftliche Strukturen sind, desto mehr Sachzwänge tun sich auf, Sachnotwendigkeiten, die wiederum nur durch zentrale Planung und Organisation überschaubar gehandhabt werden können.

Wiederum andererseits zeigt sich: „Je entwickelter die Arbeitsorganisation eines Betriebes ist, desto mehr nimmt die Notwendigkeit zu, Entscheidungsbefugnisse zu delegieren. Es dürfte damit schwieriger, aber auch notwendiger werden, die Loyalität der Arbeitnehmer zu gewinnen und zu erhalten.“⁷³ Es gibt also eine Art Sachzwang zur Partizipation, die allerdings Probleme nicht immer vereinfacht, sondern noch beiträgt zu

einer sich ausweitenden Komplexität. Dies ist solange unproblematisch, solange Loyalität da ist.

5. Teilhabe und Loyalität

An diesem Punkt des Nachdenkens bricht die Frage auf, inwiefern etwa die Mitarbeiter der Diakonie loyal, dh mit dem kirchlichen Wertsystem und den religiösen Zielsetzungen identisch zu sein hätten; dieselbe Frage stellt sich im Blick auf die betreuten Menschen in den Heimen: Sind sie - zumindest ein Stück weit — bereit zur Loyalität mit dem kirchlich-konfessionellen Grundmuster ?

Wäre dies nicht der Fall, so reduzierte sich das Verhältnis der Mitarbeiter der Diakonie zur Kirche auf das Gegenüber von Arbeitgeber und Arbeitnehmer, und es ginge dann in der Partizipationsdiskussion letztlich nur um das Machtproblem. Und unter den alten Menschen in den Einrichtungen entstünden ohne christliche Solidarität und Loyalität neue Klassen: solche, die dank der größeren Qualifikation zur fachlichen Partizipation privilegiert wären, und solche, die unterprivilegiert blieben, deren Entfaltungsmöglichkeiten sich eher verringerten, wenn einige wenige von ihnen ihren Entfaltungsspielraum erweiterten.

Problematisch sind deswegen Feststellungen wie diese: „Schließlich beginnen Diakonie und Caritas in einer offenen Gesellschaft auch zunehmend für Angehörige keiner oder anderer Religionen offen zu sein — es bleibt ihnen auch vor allem auf dem Personalsektor keine andere Wahl. Auch hier sind allerdings die evangelischen Einrichtungen durchweg stärker 'säkularisiert'...“⁷⁴ Säkulare Einrichtungen aber sind in der Tat nur noch Dienstleistungsbetriebe.

6. Erste biblische Perspektiven und mögliche Konsequenzen

a. Wären oder würden die Einrichtungen der evangelischen Altenhilfe reine Dienstleistungsbetriebe, könnte man es mit sozialwissenschaftlichen und strukturellen Überlegungen sein Bewenden haben lassen. Der besondere Charakter der evangelischen Altenhilfe macht es aber mE notwendig, bereits in die strukturellen Erwägungen theologische Kategorien einzubeziehen.

b. Die Einrichtungen der evangelischen Altenhilfe sind eine spezifische Mischform von Dienstleistungs- und Wertvermittlungssystem, sind ein Stück Auftragserfüllung der Christen und ein Teilstück missionarischer Aktivitäten.

c. Diese besondere Struktur müßte es ermöglichen, im Blick auf Partizipation aller Beteiligten Formen von Teilhabe und Delegation zu finden, die frei sein könnten vom aggressiven Tenor mancher Partizipationstheorien, frei von Konflikt- und Gegenmachtideologien. Dies deshalb, weil es Loyalität zu einem Evangelium gibt, das den Wert und die Würde des Menschen ohne Einschränkungen (im Blick auf Alter, sozialen Rang usw) verbürgt, das frei macht von Selbstbehauptungszwängen, aber auch frei vom Zwang zu Leistung und Erfolg, das schließlich auch den Sachzwang in Frage stellen können muß — zugunsten der Liebe zum Menschen.

d. Eine praktikable Rückkehr zu Maximen der Urchristenheit scheint mir möglich, in der anerkannt wurde: „Es sind mancherlei Gaben; aber es ist e i n Geist. Und es sind mancherlei Ämter; aber es ist e i n Herr. Und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist e i n Gott, der da wirkt alles in allen“ (1.Kor. 12,4-6).

Das bedeutet: Gerade Bindung kann — recht verstanden — Aktions- und Aktivitätspluralismus freisetzen. In diesem Glauben werden Partizipation und Delegation von Verantwortung nach den Möglichkeiten des Menschen bemessen. Die urchristlichen Gemeinden, die ja bereits durchaus soziale Teilsysteme mit spezifischen Aufgabenstellungen auf dem Gebiet der Witwen- und Waisen-, der Armen- und Altenpflege usw hatten, vermieden es auf diese Weise, Menschen zu unter- oder zu überfordern. Die „Angemessenheit“ der Verantwortlichkeit war ein wichtiges Kriterium.

Dieses freilich bedeutete keine immer geltende Fixierung eines Menschen auf bestimmte gemeindliche Ämter oder Funktionen — ebenso wenig wie ein religiöser Status quo fixiert werden sollte. Vielmehr gibt es im Neuen Testament deutliche Ansätze prozessualen Denkens, Vorgänge, Bewegungen, die Luther zB mit „Wachsen“, „Zunehmen“, „völliger werden“ (etwa 1.Thess.4,1) übersetzte. Zunahme und Erweiterung von Glauben, Wissen und demzufolge auch von Kompetenz sind im Christentum angelegt. Demgemäß sind die 'Rollen' nicht ein für allemal festgeschrieben, wenn auch immer ein Stück 'Fremdbestimmung' bleibt: Gottes Gebote etwa. Zugleich liegt darin aber auch eine Komponente von 'Selbstbestimmung', denn besagte Gaben und Kompetenzen können nicht krampfhaft angeeignet und nicht aufgezwungen werden, sie sind ein spezifisches Stück Persönlichkeit des jeweiligen Christen und zugleich Tat Gottes. Der Widerspruch zwischen Selbst- und Fremdbestimmung wird im christlichen Glauben größtenteils aufgehoben.

Praktisch könnte das heißen: In der evangelischen Altenarbeit kann es ein fruchtbares Gegenüber und Miteinander geben von sachnotwendiger Leitung und möglichst zahlreichen differenzierten und demokratischen Autonomiebereichen.

e. In diesen Autonomiebereichen sollte das 'Wachsenlassen' und 'Wachsen' seinen Ort haben: sowohl um individuelle Entfremdung zu verhindern, als auch um Partizipation und Sozialisation durch Freiräume wie Angebote zur Teilhabe zu ermöglichen.

f. Zwischen einzelnen Autonomiebereichen müßten ebenso Querverbindungen bestehen (um Entfremdung zwischen Gruppen und soziale Klassenumstufungen zum Nachteil einiger zu verhindern) wie zwischen Autonomiebereichen und Leitung. Diese Verbindungen könnten entweder personal oder institutionell gewährleistet sein.

g. Alte Menschen brauchen, wie die psychologische Analyse erschloß, nicht nur Entfaltungsmöglichkeiten; sie haben auch ein starkes Bedürfnis nach Stabilität und Sicherheit. Nur auf diesem Hintergrund können sie gegebenenfalls ihre Vorstellungen und Engagements realisieren.

h. Diese Stabilität müßte durch die L e i t u n g in doppelter Weise garantiert sein: geistlich wie ökonomisch!

Neben dem Ökonom könnte ich mir den theologischen Mit-Leiter einer Altenpflegeeinrichtung vorstellen, der möglicherweise Korrektiv der ökonomischen Leitung sein müßte und zur anderen Seite hin Partner in der Begegnung mit den alten Menschen und zudem eine Art Mittelinstanz zu den Mitarbeitern.

Nach mancherlei persönlichen Beobachtungen und Erfahrungen scheint es mir schwierig, diese Funktionen in e i n e r leitenden Person zu vereinigen. Aber diese Mehrfachfunktionen, dieses Wirken in mehrfache Richtung, scheinen mir notwendig, um den spezifisch evangelischen Charakter einer Altenhilfeeinrichtung personell wie institutionell zu gewährleisten,

um sowohl Effizienz und Wirtschaftlichkeit der Heime, als auch ihre Spiritualität und die Möglichkeiten der Selbstentfaltung und Partizipation für die alten Menschen sicherzustellen,

um die christliche Dialektik von Freiheit und Bindung in eine genügend große geistliche wie organisatorische Stabilität umzusetzen, ohne die alte Menschen nicht leben können und möchten.

DER ALTE MENSCH IN RELIGIÖSEN BEZÜGEN

I. Religionssoziologisches

Bei der großen, 1974 abgeschlossenen Mitgliederbefragung, die unter dem Titel „Wie stabil ist die Kirche?“ veröffentlicht wurde, ergab sich innerhalb des Fragenkomplexes nach der Verbundenheit mit der Kirche eine deutliche Aufschlüsselung nach Altersgruppen: „Nur ein Fünftel der jüngsten Altersstufe gehört zu den Hochverbundenen; bei den Ältesten sind es fast zwei Drittel. Jeder zweite 12-24jährige gehört zu den stark Distanzierten; bei den Ältesten ist es nur jeder Fünfte.“⁷⁵

Nach den statistischen Darstellungen der Untersuchung fühlen sich
28% der über 65jährigen mit der Kirche „sehr verbunden“
31% der über 65jährigen mit der Kirche „ziemlich verbunden“
22% der über 65jährigen mit der Kirche „etwas verbunden“
11% der über 65jährigen mit der Kirche „kaum verbunden“
8% der über 65jährigen mit der Kirche „überhaupt nicht verbunden“

Insgesamt äußerten also knapp über 80% der befragten über 65jährigen eine mehr oder weniger positive Einstellung zur Kirche. Demnach hat die Kirche in der Gruppe der Alten ein so großes Vertrauenspotential wie in sonst keiner Altersgruppe.

Nicht enthalten ist in „Wie stabil ist die Kirche?“ die Einstellung von Kindern zur Kirche; die Untersuchung setzt erst beim Jugendalter ein. Anderen kirchensoziologischen Beobachtungen zufolge bestehen im Blick auf die Einstellung zur Kirche — zumindest in ländlichen Bereichen — auffällige Gemeinsamkeiten zwischen Kindern und alten Menschen:

„Die Altersstreuung (bei kirchlicher Beteiligung, Anm.) zeigte ... , daß vorwiegend Menschen in der Kirche zu finden sind, die entweder noch nicht oder nicht mehr in einem sozialen Spannungsdifferential (= das typisch ist für die Zeit der aktiven Berufstätigkeit, Anm.) leben.“⁷⁶ „Die Kirche, die sich nach den Vorstellungen mancher ihrer Theoretiker immer stärker den Normen der Gesellschaft angleicht (man vergleiche die Kirchentheorie, wonach die Kirche der Zukunft sich stärker in Richtung 'Dienstleistungsbetrieb' u.a. entwickeln sollte), hat es also in diesem Bereich mit Menschen zu tun, die außerhalb dieser Normen stehen.“

Die soziologisch erfaßbare Verbundenheit mit der Kirche ist demnach also nicht allein eine Frage des Lebensalters, des kindlichen oder hohen Lebensalters, sondern hängt mit zusätzlichen Kategorien zusammen, mit sozialen Faktoren, vor allem mit der gesellschaftlichen Produktivität und Partizipationsmöglichkeit, also mit dem sozialen Status. Das evangelische Altenheim müßte modellhaft den Beweis dafür antreten können, daß positive Kirchlichkeit auch bei Produktivität und Partizipation im Alter keine zwangsläufige Einbuße zu erleiden brauchte.

II. Religionspsychologische Beobachtungen

1. Kinderglaube und Altersfrömmigkeit

Die hier zu treffenden Beobachtungen ergänzen aus einem anderen Blickwinkel das gerade Gesagte. W. Gruehn, der Altmeister der deutschen Religionspsychologie, bemerkte, daß „im hohen Alter ... vielfach Formen kindlicher Frömmigkeit“⁷⁷ auftreten. Dieses Wiederauftreten kindlicher Frömmigkeitsformen äußert sich nach Gruehns Untersuchungen vor allem in zwei Haltungen:

- in der Neigung zu magischen Vorstellungen (wie in früher Kindheit),
- in der Neigung zur autoritativ-gesetzlichen Haltung (wie in der späteren Kindheit häufig beobachtet).

Um diese Beobachtungen nicht fehlzudeuten (etwa in der Art des Vorurteils vom „kindischen Alten“ oä), sind andere Forschungsergebnisse Gruehns mit einzubeziehen. Dazu gehört die Beobachtung des Religionspsychologen, daß in allen Lebensphasen die unterschiedlichen religiösen Einstellungen vor allem durch zwei Faktoren entscheidend mitbestimmt würden:

- durch den „Zusammenstoß mit der Wirklichkeit“⁷⁸; dh, das Instrumentarium, das einem Menschen für seine Welterfahrung zur Verfügung steht, trifft auf die Wirklichkeit, und es kommt zur Konfrontation zwischen gestellten Aufgaben und den individuellen Möglichkeiten der Problembewältigung;
- durch „die Begegnung mit einer überragenden, selbstlosen Persönlichkeit“ mit Ausstrahlungskraft; eine solche Begegnung kann in jedem Lebensstadium das Verhältnis zur Religion nachhaltig positiv prägen.

Gruehn will damit nichts über die „Entstehung“ von Glauben sagen. Aber er verweist darauf, daß die Ausprägung von persönlicher Frömmigkeit, so auch der Altersreligiosität, offensichtlich in Beziehung steht zu den sozialen und intellektuellen Fähigkeiten und zu den kommunikativen Möglichkeiten eines Menschen.

Die für Kinderfrömmigkeit wie Altersreligiosität behaupteten Haltungen, die magische und die autoritativ-gesetzliche, sind religiöse Versuche der Lebens- und Problembewältigung — auf der Grunderfahrung menschlicher Ohnmacht gegenüber der Wirklichkeit beruhend. Die Möglichkeiten, die unsere Gesellschaft weithin Kindern und alten Menschen einräumt, sind strukturell ähnlich. Darin dürften denn auch die Ähnlichkeiten der Kindes- und Altersfrömmigkeit begründet sein, nicht etwa in einer generellen „Verkindlichung“ alter Menschen in ihrer seelischen oder geistigen Potenz. Die Verkindlichung alter Menschen ist, wo sie konstatiert wird, überwiegend sozial vermittelt.

Die von Gruehn besonders hervorgehobenen Aspekte der Altersfrömmigkeit sind erklärbar durch die verschiedenen Einschränkungen sozialer und kommunikativer Möglichkeiten, die alten Menschen zugemutet werden. Dennoch muß auch die positive Funktion der beiden „kindlichen“ Komponenten der Altersreligiosität gesehen werden: In der autoritativ-gesetzlichen Haltung spricht sich nicht zuletzt ein **P r o t e s t** gegen die horrende Entmündigung des alten Menschen aus — und in der „magischen“ Einfärbung ein Protest gegen die Verdinglichung, Versachlichung, Verwaltung des alten Menschen. Insofern dienen auch diese Aspekte der Altersreligiosität dort, wo sie nötig werden, der Bewahrung des Menschen gegen das Unmenschliche.

2. Altersreligiosität als Hilfe zur Lebensinterpretation

Th. Thun konstatiert im Zuge der Auswertung einer Umfrage unter alten Menschen, alle Haltungen und Handlungen alter Menschen seien „von dem Problem der Endgültigkeit“, von der „Grenzsituation“ des Alters bestimmt⁷⁹. „Grenzsituation“ deshalb, weil den meisten Alten die menschlichen Möglichkeiten „verengt, verkürzt, blockiert“⁸⁰ erschienen. Aus dieser Situation heraus habe der alternde Mensch „eine unmittelbare Affinität zu den Grundproblemen der Religion“⁸¹.

Hier scheint, ohne daß die defizitäre Situation der Alten selbst problematisiert wird, Religion weniger als Antwort auf die Defizitsituation des Alters verstanden zu sein als vielmehr als Teil der verkürzten Möglichkeiten des Alters.

Dieses mögliche Mißverständnis korrigiert Thun später, wenn er ergänzt, das Grundproblem des Alters sei die *S i n n f r a g e*, das Fragen des alten Menschen nach „Ursachen, Verknüpfungen, Verstrickungen“⁸². Hier wird beim alten Menschen eine aktiv-heuristische Haltung entdeckt, ein eigentlich sehr vitaler Impuls. Das Alter erscheint als das eigentliche Interpretationsstadium des Lebens.

Über diesen Gedanken der Lebensinterpretation haben auch andere Forscher gearbeitet und dabei weitere religiöse Bezüge erhellt. So weist A.L. Vischer auf die Tendenz zu „Verinnerlichung“ im Alter hin: „Der Mensch möchte sich selbst aus seiner Vergangenheit verstehen, wobei die Realitäten der einzelnen Vorgänge immer mehr in innere Wirklichkeiten umgewandelt werden“ können⁸³.

Nun ist „Vergangenheitsbewältigung“, wie die Tiefenpsychologie zeigen konnte, ein eigentlich das ganze Leben begleitender menschlicher Versuch (auch notwendiger Versuch), signalisiert also keineswegs speziell „Ende“ oder „Abstieg“. Vielmehr hebt die Feststellung, daß Lebensinterpretation und „Vergangenheitsbewältigung“ im Alter vollkommener geleistet werden können als in früheren Lebensstadien, die besonderen positiven Möglichkeiten des Alters hervor.

Auch die gesteigerte Möglichkeit, äußere in innere Realität umzuwandeln (ein Programm, das zB E.Fromm kürzlich an alle Generationen fordernd richtete), läßt eine Umkehrung der weithin üblichen Einschätzung des Alters und der Altersreligiosität plausibel erscheinen: Hier erscheinen frühere menschliche Lebensstadien als defizitär — gemessen an den Möglichkeiten des Alters. Alte Menschen können offensichtlich eher von der uns heute kennzeichnenden Außenleitung, Außensteuerung, loskommen als jüngere.

Verinnerlichung bedingt Aktualisierung: „Je mehr die Dimension der Zukunft im Schwinden ist“⁸⁴, desto mehr wird Vergangenes aktualisiert. Jeder, der mit alten Menschen umgeht, erlebt bei ihnen gelegentlich ausgesprochene Zeitsprünge. Die aktualisierte Vergangenheit ist oft sehr frühen Lebensstadien entnommen, während die mittleren Lebensabschnitte - heute gern als so etwas wie das „eigentliche Leben“ angesehen und überbewertet in der öffentlichen Meinung — stark zurücktreten und an Bedeutung verloren haben. Aktualisierung ist offensichtlich verknüpft mit einer Bewertungsumschichtung. Wichtiges und Unwichtiges erscheinen in einer neuen Zuordnung. Dies entspricht dem Bedürfnis nach der „Lebensbilanz“⁸⁵: „Man sucht sich selbst, die endgültige Rolle des ganzen Lebens.“⁸⁶ In den hier geschehenden „Wertumschichtungen“⁸⁷ bekommen religiöse Fragestellungen offenbar eine „vorrangige Bedeutung“⁸⁸. Auf der Suche nach einer „subjektiven Wertwelt“⁸⁹ und nach „Stabilität“⁹⁰, während der zudem eher als sonst im Leben Selbstbesinnung, Kontemplation, Vertiefung möglich sind, macht der alte Mensch Bilanz, „die zwar mit Schmerz bezahlt, aber dennoch als Bereicherung empfunden wird.“⁹¹

Die Fragen des alten Menschen sind von all dem her in besonderer Weise strukturiert: Die Fragen gehen gleichsam in zwei Richtungen, nach dem Davor und dem Danach. Diese doppelte Richtung des Fragens ist übrigens wiederum charakteristisch für die spezifische Fragehaltung in anderen einschneidenden Lebensphasen, etwa in der Pubertät⁹². Ein solches Fragen ist also keineswegs symptomatisch für einen Abschnitt

eingeschränkter Lebensmöglichkeiten, ist vielmehr ein vitaler Impuls in Stadien des Umbruchs.

Thun und andere stießen bei ihren Untersuchungen im übrigen auf eine große Vielfalt religiöser Erlebensformen bei alten Menschen, in der sich etwas von der Einmaligkeit des Individuums und von der grundsätzlichen P e r s ö n l i c h k e i t s k o n s t a n z (und nicht etwa vom Verfall der Persönlichkeit) widerspiegelt.

3. Das Alter als Bekehrungsphase

H.Schär, der sich speziell mit der religionspsychologischen Erfassung des Phänomens „Bekehrung“ beschäftigte, geht nicht so sehr von einer so oder so definierten Grenzsituation aus, sondern konstatiert einfach aus empirischem Material. Bekehrung bedeutet für ihn, „daß eine Haltung, die das Bewußtsein annimmt, von einer anderen abgelöst wird.“⁹³

In bestimmten menschlichen Entwicklungsstadien beobachtete er „eine deutliche Häufung der Bekehrungserlebnisse“⁹⁴. „Eine statistisch nachgewiesene Zunahme der Bekehrungserlebnisse kommt vor bei der Pubertät, dann um das 20. Lebensjahr und schließlich, wenn auch etwas weniger hervortretend, bei beginnendem Alter.“⁹⁵

Diese Beobachtungen deuten mE wiederum auf die geistige (und geistliche) Beweglichkeit und Wandlungsfähigkeit des alten Menschen hin. Von den drei Bekehrungsphasen, die Schär nennt, sind ja die beiden ersten gewiß nicht als Stadien der Verengung, sondern der Erweiterung von Bewußtsein usw. anzusehen. Altersreligiosität hat von daher nicht zwangsläufig mit blockiertem oder verengtem Bewußtsein zu tun, wie vorher Thun evtl. meinte.

Wie aus diesen Gegenüberstellungen religionspsychologischer Beobachtungen und Thesen ersichtlich wird, sind sich die meisten Wissenschaftler tendenziell einig: daß sie nämlich Altersreligiosität in irgendeiner Beziehung zu früheren Glaubensformen sehen; nur schwanken die Bezugspunkte zT beträchtlich: Kindheit - Alter oder Pubertät - 20.Lebensjahr - Alter. Sämtliche Ergebnisse jedoch setzen Altersreligiosität in Beziehung zu L e b e n s f r a g e n des alten Menschen. Insofern hat die Frage der Beachtung der Altersfrömmigkeit, der Altenseelsorge usw. unmittelbare Relevanz für diakonisches Tun an alten Menschen.

III. Der alte Mensch in der Bibel

1. Vorbemerkungen

Man kann H.Chr. von Hase sicher zustimmen, wenn er bezweifelt, daß es überhaupt eine „Theologie des Alters“⁹⁶ gibt: „Es gibt kein anderes Evangelium für die Alten als für die Jungen.“⁹⁷ In ähnlicher Weise äußert sich zB S.Regli: „Die Bibel bietet nicht eine Lehre über den alten Menschen, sondern hunderte von Erfahrungen, aus hunderten von Jahren zusammengetragen... Das Problem 'alternder Mensch' oder 'alter Mensch' ist weitgehend das Problem 'Mensch'... Darum geht vieles, was in der Bibel den alternden Menschen angeht, den Menschen überhaupt an, auch die Jungen. Und umgekehrt: Manches, was einfach für den Menschen gesagt wird, gilt dann besonders für die Betagten.“⁹⁸ Der eben zitierte katholische Theologe warnt sogar davor, die Beschreibungen der Rollen und der Stellung der Alten in der Bibel auf die heutigen Alten zu übertragen, denn dann würden die meist positiven Beschreibungen von damals „zu einer Überforderung, zu einem Vorwurf oder gar zu einer Waffe gegen die Betagten.“⁹⁹

Einiges davon möchte ich beherzigen, über manche einschränkende Anregung muß ich mich aber hinwegsetzen. Zwar werde ich jeweils bei der 'allgemeinen' biblischen Anthropologie einsetzen, beim alt- oder neutestamentlichen Menschenbild; aber ich möchte doch zusätzlich versuchen, das spezielle Bild des alten Menschen mit seiner jeweiligen Einbettung in spezielle religiöse und sozio-kulturelle Bezüge genauer herauszuarbeiten: Dabei interessieren mich vor allem die Konstanten im Bild der Alten; die Frage, inwiefern Rolle und Stellung der alten Menschen entweder beeinträchtigt wurden oder nicht beeinträchtigt wurden durch

- a) die Akzentverschiebungen im Gottesbild,
- b) die gesellschaftlichen und politischen Veränderungen in Israel.

Nach einer solchen Analyse scheint mir die Gefahr gebannt, evtl. alte Leitbilder unkritisch auf unsere Zeit zu übertragen. In unsere völlig veränderten Verhältnisse hinein könnte übertragbar bleiben, was tendenziell die auch nicht gerade wenigen, zT einschneidenden Veränderungen in Israel überlebt hatte. Kurz gesagt: Ich suche nach übertragbaren biblischen Kriterien, die sich auch in allem Wandel Israels als konstant erwiesen haben.

2. Das Menschenverständnis im Alten Testament

Der zentrale anthropologische Begriff ist der von der „Gottesebenbildlichkeit“ des Menschen (1.Mose 1,26f). Diese Begrifflichkeit ist im Alten Testament Sondergut der sog. Priesterschrift, wo sie noch in drei Textgruppen vorkommt: in 1.Mose 1,26f., in 1.Mose 5,1 und in 1.Mose 9,6.

Höchstens noch der 8.Psalm äußert sich ähnlich, doch wird dort primär eine dialektische Schau des Menschen geboten: Der Mensch ist einerseits fast Gott oder vielmehr den göttlichen Wesen, den Engeln, gleich (V. 6-9), andererseits ist er vor Gott zu gering (V. 5); eine Perspektive also, die die Priesterschrift nicht kennt.

Neben dem expliziten Titel "Ebenbild Gottes" weisen innerhalb der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte noch zahlreiche andere Punkte auf die Sonderstellung des letzten Schöpfungswerkes, des Menschen, hin.¹⁰⁰

Insgesamt bleibt der theologische Gottesebenbildlichkeitskomplex quantitativ unbedeutend im Alten Testament, taucht nur in den drei erwähnten Textblöcken auf. Allerdings weist gerade diese Plazierung darauf hin, daß der Mensch das Prädikat „Gottes Ebenbild“ auch nicht durch den Sündenfall und seine andauernden Grenzüberschreitungen, deren Schilderung die ersten Kapitel des ersten Buches der Bibel füllt, verliert. Das Prädikat bleibt ihm, ist grundsätzlicher Art, ist im Grunde unabhängig von religiösen, moralischen oder sonstigen Qualifikationen, ist selbstverständlich auch altersunabhängig.

Was „Gottesebenbildlichkeit“ konkret bedeuten könnte, beschäftigt die Theologen aller Zeiten. Ich kann hier — wegen der Fülle der Deutungsversuche — nur einen kurzen Querschnitt durch pointierte Verstehensversuche geben.

Die Schwierigkeiten beginnen schon in dem hebr. „selem“, das üblicherweise mit ‚Bild‘, „Ebenbild“, übersetzt wird.

Aber mit demselben Recht läßt sich selem im Sinne von „Statue“, „Skulptur“, „aufrechte Gestalt“ oder auch „Schattenbild“ usw. übersetzen, was jeweils einen anderen Verstehensakzent setzt¹⁰¹,

Dementsprechend breit gefächert sind die Erklärungen dafür, was mit „Gottesebenbildlichkeit“ konkret gemeint sein könnte: eine physische oder sittliche Qualität des Menschen, ein Tun oder eine Funktion, eine besondere Seinsweise des Menschen oä.

Das Verständnis reicht von der Feststellung, daß hier der aufrechte Gang des Menschen gemeint sei, über Deutungsversuche mithilfe philosophischer Kategorien (zB die Urbild/Abbild-Vorstellung bei K.Barth) bis hin zu „politischen“ Interpretationen (Moltmann)¹⁰².

Die Analyse bietet ein schillerndes Bild. Die Ursache für die mannigfachen Auslegungsweisen ist darin zu suchen, daß das Alte Testament „die einfache Aussage von der Tatsache der Gottebenbildlichkeit für ausreichend und eindeutig“¹⁰³ hielt. Die Bedeutung der wenigen, aber grundsätzlichen Stellen, die von der Gottebenbildlichkeit des Menschen redeten, muß für die Israeliten klar gewesen sein.

Mir schiene es an dieser Stelle gut, noch einmal den 8.Psalm für ein mögliches Verständnis zu Rate zu ziehen.

- Darin wird der Mensch in königlicher Stellung gezeichnet, mit königlichen Prädikaten ausgestattet: Ehre, Hoheit, krönen, zum Herrscher machen, unter die Füße legen usw. Hier liegt evtl. die Antwort auf die Frage nach dem grundlegenden alttestamentlichen Menschenverständnis. Die königliche Prädikation hat Tradition: Im ägyptischen und mesopotamischen Raum ist die Bezeichnung "Ebenbild Gottes" als Königstitel überaus reichlich belegt¹⁰⁴. Die „königliche Tradition“, die evtl. auch aus 1.Mose 1,26f spricht, wäre dann im Alten Testament dahingehend abgewandelt, daß sie auf die gesamte Menschheit, nicht mehr nur auf bestimmte, besonders hervorgehobene Gestalten angewendet wird. J.Moltmann spricht von einer „Demokratisierung“ des königlichen Menschenverständnisses¹⁰⁵.

Diese so verstandene Gottebenbildlichkeit geht dem Menschen durch die Sünde nicht verloren (Die Gottgleichheit, von der die Schlange im jahwistischen Schöpfungsbericht 1.Mose 3,5 spricht, besteht im Wissen um das, was gut und böse ist: eine Thematik, die in 1.Mose 1,26f überhaupt nicht angesprochen wird, die nicht im Interesse der Priesterschrift liegt).

Die priesterschriftliche Schöpfungsgeschichte spricht also letztlich von der uneingeschränkten Würde, dem Wert, der Herrschaft und Freiheit des Menschen, und diese Gottebenbildlichkeit wird gerade nicht von einem Verhalten (Gut-Böse) oder von einer sittlichen Qualität abhängig gemacht. Wie im alten Orient die Gottheit erscheint, wo der König auftritt, so repräsentiert und bezeugt der von Gott geschaffene Mensch seinen Gott durch sein bloßes Dasein. „Entsprechend wird nach dem Alten Testament Gott proklamiert, wo der Mensch ist.“¹⁰⁶

Dieses Verständnis des biblischen Menschenbildes ist also im Grunde ein mehr ontologisch-statisches, sagt aus, was der Mensch grundsätzlich ist.

Freilich gibt es schon innerhalb des Alten Testaments eine zunächst noch fast zaghafte Gegenströmung, die dann im Neuen Testament stärker wird: Etwa in Leviticus 19,2 heißt es „Ihr sollt heilig sein (bzw werden), wie ich heilig bin.“ Ist in 1.Mose von der Seinsform des Menschen die Rede, so wird anderswo die Bewegung des Menschen auf Gott zu gefordert, um ihm „ähnlicher“ zu werden. Hier werden dann also stärker ethische Forderungen an den Menschen gerichtet: Es kommt gleichsam Bewegung in das statische Menschenverständnis.

3. Exkurs: Alttestamentliches Menschenbild und die Anthropologien

Nach alttestamentlichem Verständnis ist Gottebenbildlichkeit unmittelbar. So umstritten, so schwer zu füllen, so schwer zu verstehen dieser grundlegende biblisch-anthropologische Begriff auch sein mag: Seine Bedeutung wird mE erst im Gegenüber zu anderen anthropologischen Ansätzen deutlich. Stark abgekürzt gesagt, meint das heutige profane

Menschenbild, das sich mE letztlich von Aristoteles herleitet und im Marxismus seine letzte spezielle Definition und im realen „Kapitalismus“ seine weithin unreflektiert akzeptierte Ausprägung fand: Der Mensch ist das,

- was er aus sich macht, bzw.
- was er produziert, was er macht.

Folge dieses anthropologischen Denkansatzes ist ein Leistungsgesetz, dem auch der autonome, emanzipierte Mensch nicht enttrinnen kann. Der Unterschied zwischen aristotelischem und marxistischem Menschenbild liegt in den grundlegenden gesellschaftlichen Verschiebungen begründet: Mit dem Übergang von der feudalen Ständeherrschaft zur bürgerlichen Leistungsgesellschaft vollzog sich der Wandel von der Aristokratie zur Meritokratie. Nun gilt der Grundsatz: „Was hast du ? Was kannst du ?“ - anstelle der älteren Frage: „Wer bist du ?“ Die Kategorien des Habens und Handelns haben die Kategorie des Seins überfremdet.

Im Gegensatz zu diesen Entwürfen ist der biblische Mensch mit seiner innerhalb der Schöpfung einmaligen, hervorgehobenen Seinsweise vom Mach-Zwang frei. Er ist auch befreit von der „Denkmalspflege seiner selbst“ (Moltmann). Er braucht sich, um wertvoll zu sein, nicht zu verwirklichen in irgendwelchen Leistungen. Er ist, was er ist durch Gott. Er muß seine Identität nicht immer neu suchen.

Angesichts der früher dargestellten Identitäts- und Selbst(un)wertprobleme alter Menschen gewinnt diese Aussage des Alten Testaments, die vom Menschen — und zwar von jedem Menschen — als dem Bild Gottes spricht, ihre besondere Bedeutung.

4. Der alte Mensch im Alten Testament

Im folgenden werden einige mE maßgebliche Aussagen des Alten Testaments speziell über den alten Menschen aufgeführt, Äußerungen, aus denen sich die jeweilige Einschätzung des hohen Lebensalters entnehmen läßt. Der Übersichtlichkeit wegen möchte ich eine Gliederung benutzen, die die sich verändernden Sakral- und Profanstrukturen Israels und deren Auswirkungen auf das Bild vom alten Menschen mE anschaulich und plausibel zusammenfaßt:

- a) Die Eingebundenheit des alten Menschen in gesetzlich-familiäre Bezüge.
- b) Die Rolle der alten Menschen in der eschatologischen Verkündigung.
- c) Der alte Mensch in der sog. Weisheitsliteratur (die neben manchen fremden Einflüssen verschiedene Elemente aufnimmt, die in a + b bereits vorkamen).

a) Die urtümlichste im Alten Testament noch faßbare Gottesvorstellung ist die des „Väter-Gottes“, des Gottes Abrahams, Isaaks usw. Gott war in der Frühzeit Israels so etwas wie ein Stammesgott, ein Sippen- und Familiengott, was die besondere Stellung der Familien- und Sippenältesten, der „Väter“, erklärt. „Sie sind die Priester in ihren Familien und stehen als die Träger des Rechts ihren Familien vor. Als P r i e s t e r sind sie zugleich die Lehrer ihrer Familien, vor allem aber ihrer Söhne. Und als Träger des Rechts üben sie das R i c h t e r a m t in den Familien aus.“¹⁰⁷ Der Segen der Alten war von grundlegender Bedeutung für den Stamm. Gegenüber den Ihren hatten die Väter eine religiös-profane Doppelfunktion, denn sie galten gleichsam als Mittelinstanz zwischen Gott und der Sippe. Sie garantierten die religiöse Kontinuität und erhielten sie durch das Opfer aufrecht.

Dem entspricht, daß der Mensch überhaupt in familiengeschichtlicher Kontinuität gedacht wird: Jede Generation verdankt sich der vorigen und bewirkt die folgende — so wie Gott der Gott der Vorfahren war und der Gott der Nachfahren sein will. In der Abhängigkeit der Generationenfolge liegt auch die Abhängigkeit von Gott begründet.

Diese Kontinuität wird wiederum durch den Segen gewährleistet, der von Gott auf den „Vater“ und von diesem auf den Nachfolger übergeht.

Identisch sind demgemäß auch der Autoritätsanspruch Gottes und der Anspruch der Alten. In den Gesetzen, die das Verhältnis zwischen Alten und Jungen regeln, ist dieser Gedanke verankert: „Vor einem grauen Haupt sollst du aufstehen und die Alten ehren; denn du sollst dich fürchten vor deinem Gott, denn ich bin der Herr“ (3. Mose 19,32).

Das Verhältnis zwischen Alten und Jungen war weithin durch Gesetz geregelt, die Achtung vor den Alten war gleichsam angeordnet. Es gab ein „Recht des Alters“, das ein maßgeblicher Teil der israelitischen Sozialgesetzgebung war: Der Mensch, wenn er alt geworden ist, soll nicht Bittsteller bei seinen Nachfahren sein müssen, sondern fraglos geachtet...und versorgt sein.

Die zweite Hälfte des 4. Gebotes („Du sollst Vater und Mutter ehren...“) läßt einen weiteren Aspekt erkennen: „... auf daß es dir wohlgehe in dem Lande, das dir der Herr, dein Gott, geben wird.“ Es wird ein Zusammenhang gesehen zwischen der Einigkeit der Generationen und offener Zukunft. Gemeinschaft, speziell die der israelitischen Stämme, kann sich nur behaupten, wenn das Verhältnis von Jung und Alt geregelt ist, wenn die Generationen zusammenhalten und immer wieder auf die Grunderfahrungen der Alten zurückgreifen.

Die Alten konnten diesen Status lange behalten, auch in der nichtnomadischen Zeit Israels, etwa in der Königszeit, auch wenn sie längst „institutionelle Konkurrenz“ - etwa in Gestalt der Tempelpriester - bekamen. Hinweise darauf gibt es zahlreiche; einen will ich darstellen.

5. Mose 28,49 f. „Der Herr wird ein Volk über dich schicken von ferne, ein freches Volk, das nicht Rücksicht nimmt auf die Alten und die Jungen nicht schont.“ Dies ist ein Teil einer stilisierten Mose-Rede, die wahrscheinlich in Beziehung steht zur Reform Josias im Jahr 621 (im 2. Buch der Könige wird davon gehandelt). Mittelpunkt des 5. Buches Mose, des sog. Deuteronomiums, ist das deuteronomistische Gesetz in Kap. 12-26, das von zwei Vorreden eingeleitet und von einer Schlußrede abgeschlossen wird (Kap. 27-30). In dieser Schlußrede, aus der unser Zitat stammt, finden sich die traditionellen Segens- oder Fluch-Tafeln, die damals üblicherweise zu einem Gesetzeserlaß gehörten. Zum allerschlimmsten, was man also im 6. Jahrhundert v. Chr. dem Volk Israel androhen konnte, wenn es das Gesetz Gottes nicht befolgt, gehörte: Rücksichtslosigkeit gegenüber den Alten durch ein fremdes, „freches“ Volk! Das kann Israel widerfahren, wenn es Gott nicht liebt „von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit aller Kraft“ (5. Mose 6,5).

b) Daß das Alter in den eschatologischen Teilen des Alten Testaments, die von der „Endzeit“ handeln, eine verhältnismäßig große Rolle spielt, ist eine in der theologischen Diskussion über die Altersproblematik weitgehend nicht gesehene Tatsache.¹⁰⁸

Auf der Ebene der deuteronomistischen Fluchtafel liegt Jesaja mit seiner Unheilsprophetie an Israel. Jes. 3,4+5: „Ich will ihnen Knaben zu Fürsten geben, und Mutwillige sollen über sie herrschen. Und im Volk wird einer den ändern bedrängen, ein jeder seinen Nächsten. Der Junge geht los auf den Alten und der Verachtete auf den Gelehrten.“ In „Knabenherrschaft“, im Aufstand der Jungen gegen die Alten wird sich Gottes Gericht erfüllen.

Oder Joel 3,1: „Und nach diesem will ich meinen Geist ausgießen über alles Fleisch, und eure Söhne und Töchter sollen weissagen, eure Alten sollen Träume haben, und eure

Jünglinge sollen Gesichte sehen." — Im apokalyptischen Anhang von Joel, der ausschließlich vom „Tag Jahwes" handelt, wird die Geistausgießung (Modell für Apostelgeschichte 2,16 ff) als Ursache für ekstatische Erregung, die alle Altersgruppen, aber auch die Natur (vgl. Zeichen am Himmel V. 3) erfaßt, beschrieben. Der Tag Jahwes hat zugleich menschliche wie kosmische Erschütterungen als Vorboten. Von den Veränderungen werden vor allem Menschen ergriffen, von denen man es nicht (mehr) erwartete, daß sie so etwas wie Seismographen Gottes sein könnten. In der Tradition wurden nur besondere Menschen, von Gott speziell erwählt, vom Geist ergriffen und mußten Propheten sein. Am Tag Jahwes werden unter anderem auch die Alten mit prophetischen Qualitäten versehen. — Mir scheint, daß hier so etwas wie eine „eschatologische Aufwertung" der Alten erfolgt, deren Status inzwischen längst nicht mehr ungebrochen und unumstritten war: Mit der politischen Krise Israels muß eine Krise der „Väter" gekommen sein.

Oder Jesaja 47,6: „Als ich über mein Volk zornig war und mein Erbe entheiligte, gab ich sie in deine Hand; aber du erwiesest ihnen keine Barmherzigkeit, auch über die Alten machtest du dein Joch allzu schwer." — Hier spricht der sog. Deuterjesaja, ein Prophet des Exils, der den Auftrag hat (Kap.40,1-11), dem Rest des Volks anzusagen, daß Gott trotz der Katastrophe Israel nicht verlassen habe. Das Exil selbst wird gedeutet als Erfüllung der Unheilsprophetie des 7./8. Jahrhunderts. Deuterjesaja spricht eine neue Sprache. Hier läßt der Prophet Gott mit den anderen Göttern und deren Völkern ins Gericht gehen. Babel war nach Gottes Willen der Vollstrecker der Strafe an seinem Volk; aber Babel hat die grundlegende Würde der Menschen mißachtet. Ein konkreter Vorwurf gegen Babel ist die Rücksichtslosigkeit gegenüber den Alten. Eine **R e s t i t u t i o n** der Würde der Alten zeichnet sich ab.

Daneben zeigt sich, daß die Situation der Alten in einem Herrschaftsgefüge ein entscheidender Beurteilungsmaßstab für die Legitimation eines Staates ist, für seine Humanität und seine Moralität.

Oder Sacharja 8,4+5: „So spricht der Herr Zebaoth: Es sollen hinfert wieder sitzen auf den Plätzen Jerusalems alte Männer und Frauen, jeder mit seinem Stock in der Hand vor hohem Alter, und die Plätze der Stadt sollen voll sein von Knaben und Mädchen, die dort spielen." — Gott wird wieder in Zion wohnen, kündigt dieser Prophet um 520 v.Chr. an. Daß die Alten wieder auf Jerusalems Plätzen sitzen werden und die Kinder in den Straßen spielen, ist Inbegriff des Friedens und des Heils. Der Friede der Alten und die Ungezwungenheit der Jüngsten werden zusammengesehen, weil sie im Friedensverständnis des Propheten zusammengehören. Zur Wiederherstellung Israels gehört auch die Restitution der Alten !

Überhaupt wird hohes Lebensalter in der Heilsprophetie nach dem Exil wieder ein wesentlicher Faktor (vgl. Jes. 65,20 !) der Hoffnung, die auf eine „Wiederkehr des Paradieses" ausgerichtet ist. Die Langlebigkeit der Urzeit werde sich wieder einstellen, und der Tod werde kein Existenzrecht mehr haben (vgl. auch Jes. 25,8), wird geglaubt. Und mit der Wiederkehr der alten Zeiten würden auch die Ordnungen wiederkommen, in denen die Betagten ihren positiven Rang hatten.

Jesaja 46,4: „Bis in euer Alter bin ich derselbe, und bis ihr grau werdet, trage ich euch. Ich habe es getan, und ich werde es tun, ich will tragen und erretten." - Das sind Trostworte Gottes im Zusammenhang mit einem Spottlied über den babylonischen Götzen Bei. Das Bild, das V. 3f zugrundeliegt, ergibt sich aus dem Gegensatz, aus dem pointiert herausgestellten Unterschied zwischen Jahwe und den babylonischen Götzen, die ihren Verehrern schwere Lasten auferlegen; auf der anderen Seite Jahwe, der trägt und rettet. - Hier bricht im Grunde im Zusammenhang mit der Altersproblematik ein

neues R e l i g i o n s - u n d G o t t e s v e r s t ä n d n i s hervor: Für den antiken Menschen war Religion immer ein Dienst- und Abhängigkeitsverhältnis von einer Gottheit, deren Hilfe und Gnade durch menschliche Leistungen erworben werden mußten. Das Bild des von seinem Gott bis ins Alter getragenen Volks wird gleichsam zum Träger eines neuen Jahwebildes ! — Zunächst stellt Gott die Kontinuität zu seinem früheren Verhältnis gegenüber Israel her, vgl. V. 3: „von Geburt an aufgeladen und vom Mutterschoß an mitgenommen.“ Gott legitimiert sich neu als Gott seines Volks, indem er das, was er am „jungen“ Volk tat, wieder aufnimmt und „bis ins Alter“ fortzuführen verspricht. Es geht hier also nicht mehr nur um die Restitution Israels und der alten Ordnungen, sondern letztlich um das sog. Theodizee-Problem: Das Altwerdenkönnen als Beweis Gottes!

c) In der alttestamentlichen Weisheitsliteratur werden viele der schon genannten Elemente wieder aufgenommen. Zugleich werden die Ansichten über das Alter ergänzt durch einige sehr handfeste Passagen, die offensichtlich auf konkrete Probleme (zB das Rebellieren der Jüngeren gegen den Anspruch der Alten) zurückgehen; nicht so sehr unter politischen Vorzeichen (wie vormals oder im eschatologischen Horizont), sondern eher unter psychologischen, sozialpsychologischen, ja psychosomatischen Aspekten. In der alttestamentlichen Weisheit finden wir Äußerungen, die sich zT frappierend mit Beobachtungen zeitgenössischer Forschung über das Alter decken.

Sprüche 22,6: „Gewöhne einen Knaben an seinen Weg, so läßt er auch nicht davon, wenn er alt wird.“ Diese Weisheitsliteratur kennt den genuinen Zusammenhang zwischen Jugendentwicklung und Alter (in anderem Zusammenhang, aber entsprechend: Spr. 29,21) — etwa nach dem Motto „Jung gewohnt, alt getan“.

Stark hervorgehoben wird wieder die Kontinuität zu Vor- und Nachfahren (zB Spr. 13,22; 20,7 uö). Schon durch diese Sicht werden die Alten nicht am Rande plziert, sondern haben ihren Ort gleichsam in der M i t t e , sind im Grunde Bindeglieder zwischen einem familiären wie auch gesellschaftlichen Davor und Danach. Das rückt die Alten in eine verantwortliche Position, allgemein, insbesondere aber im Blick auf ihre Bedeutung bei der persönlichen Weitergabe und Übertragung des Glaubens (zB Sirach 30). — Der Weisheitsliteratur besonders wichtig ist die soziale und persönliche, gesellschaftlich verbürgte S e l b s t ä n d i g k e i t des alten Menschen. In Sirach 7, bes. V. 23, geht es darum, daß die Alten den Jungen bald Selbständigkeit geben sollen (hierdurch werden die Einwände, die wohl immer unüberhörbarer wurden, ernst genommen: „Bei den Großvätern nur soll Weisheit sein und Verstand nur bei den Alten ?“, Hiob 12,12); im gleichen Atemzug werden aber die Alten ermutigt, sich nicht vorzeitig von ihren Ansprüchen zurückzuziehen. Von diesem Wechselverhältnis hängen persönlicher wie gesellschaftlicher Friede ab.

Psychologisch feinfühlig wird hier gesehen, wie Ablehnung der Jungen und Rückzug der Alten sich bedingen können. Demgegenüber wird hier die Auffassung vertreten, die Alten mögen nicht aufhören, sich zuständig zu fühlen — bei aller Selbständigkeit, die den Jungen eingeräumt werden soll.

Sirach 30,22: „Froher Sinn verlängert die Tage.“ — Die alttestamentliche Weisheit proklamiert ein fröhliches Alter. Die Bejahung des Lebens hat mit der Länge des Lebens zu tun. Gemessen an den neueren Untersuchungen zum „sozialen Tod“ ist diese Feststellung von großer Aktualität. Überhaupt sieht die Weisheitsliteratur die Zusammenhänge zwischen körperlicher und seelischer Gesunderhaltung. Daher die Mahnung, man möge versuchen, das Gleichgewicht des Gemüts bis ins Alter zu bewahren: „Sprich deiner Seele zu, ermuntere dich, halte die Traurigkeit von dir fern; viele hat der Kummer getötet“ (Sir. 30,23).

Die größere Nähe zum Tod soll im Alter umso mehr Zuwendung zum Leben bewirken: „Pflege dich, so gut du kannst; bedenke, daß der Tod nicht ausbleibt“ (Sir. 14,11b+12a).

Insofern kann sich auch der Glaube lebenserhaltend auswirken (vgl. Spr. 3,1f). Wo die religiöse „Seelenhygiene“ für sich selbst hinfällig wird, da nistet sich schon im Leben der Tod ein. Umgekehrt kann ein Mensch nach dieser Auffassung „lebensatt“ (Hiob 42,17), „voll Lebens“ (1.Chr.30,28) sterben. Oder, wiederum anders gesagt: Alter ist Frucht, Sterben ist Ernte (Hiob 5.26).

5. Neutestamentliche Perspektiven

a) Menschenbild - allgemein

Die Erhebung eines neutestamentlichen Menschenbildes gestaltet sich schwieriger als für das Alte Testament, wo innerhalb der Schöpfungstradition in wenigen Begriffen das Grundlegende zusammengefaßt war. Diese Tradition wird zT im Neuen Testament wieder aufgenommen, wie die folgenden Darlegungen bestätigen werden; zT wurde die Tradition korrigiert, in jedem Fall aber mit anderen Intentionen gefüllt. Die maßgebliche Akzentverschiebung ist darin zu sehen, daß aus der schöpfungsmäßigen, besonderen Seinsweise des Menschen im Neuen Testament überwiegend eine Zielvorstellung mit stark ethisch gefärbten Elementen wird. Sodann wird der Mensch nicht mehr so sehr in seiner gegenwärtigen Befindlichkeit definiert, sondern im Blick auf eine künftige Vollendung, also unter eschatologischen Vorzeichen, wobei es freilich nicht einfach - wie in den zitierten Partien des Alten Testaments - um die Restitution des alten Menschenbildes geht.

Vielmehr geht es im Neuen Testament um einen **n e u e n M e n s c h e n**, der nicht ohne Rückbezug auf Jesus Christus definiert werden kann. Anthropologie wird im wesentlichen zu Christologie! Insofern führt das Neue Testament auch über das Alte hinaus, speziell über den Begriff „Gottebenbildlichkeit“: Ziel des Menschen kann Christus **I e i c h h e i t**, sogar Gott **I e i c h h e i t** sein!

Im Neuen Testament finden wir eine große Begriffspalette; das Gemeinte kann sehr verschieden ausgesagt werden:
— im Aufgreifen des Gottebenbildlichkeitsmotivs, das sich zumindest sprachlich an 1.Mose 1,26f anlehnt (zB Rom. 1,23; 8,29; 1.Kor.11,7; 15,49; 2.Kor.4,4 uö),
— durch Elemente der sog. Mimesis- oder Nachahmungstheologie, die die Christus- bzw. Gottgleichheit des Menschen als Ziel setzt (zB Joh.13,15; Eph. 5,1; 1Joh.3,7 uö),
— schließlich durch das Gottgleichheitsmotiv selbst, das ohne Verwendung eines „Spezialbegriffs“ durch die verschiedensten Formulierungen zum Ausdruck gebracht wird (zB Joh. 5,18ff; Eph. 4,32 uö).

Diese verschiedenen Komplexe, die das neutestamentliche Menschenbild wesentlich ausmachen, haben innerhalb des Neuen Testaments ungleich größeres Gewicht als die Gottebenbildlichkeitstheologie im Alten Testament. Im Alten Testament nahmen derlei Aussagen einen verhältnismäßig bescheidenen Raum ein. Jahwe ist eben im Alten Testament primär der Gott des Exodus; die Schöpfungstraditionen mit ihrem Interesse am Menschenbild sind demgegenüber zweitrangig.

Für das Neue Testament ist festzustellen, daß hier alle **w e s e n t l i c h e n** Komplexe im Zusammenhang mit dem spezifisch neutestamentlichen Menschenbild dargestellt werden können:
innerhalb der Christologie (zB Joh.5,18ff; 2.Kor.4,4; Phil.2,6; Kol.1,15),
als Inhalt der Auferstehungshoffnung (zB Röm.8,29f; 1.Kor.15,49; Phil.3,21),

innerhalb der Taufermahnungen (zB Röm.6; Eph.4,24; Kol.3,10f),
innerhalb der Darstellung der „Gerechtigkeit Gottes“ bei Paulus (zB 2.Kor. 3,18; 4,4-6),
selbst bei Einzelfragen der Gemeindeordnung (zB 1.Kor.11,7).

Dabei läßt sich die Gottebenbildlichkeitschicht dank eindeutiger Sprachformen am einfachsten aus dem Gesamtkomplex neutestamentlicher Aussagen über den Menschen herauschälen. In der Darstellung dieser Traditionsschicht lassen sich mE die wesentlichen Intentionen des neutestamentlichen Menschenbildes überhaupt nachzeichnen. Auffälligerweise finden sich Gottebenbildlichkeitsaussagen nur innerhalb der Briefliteratur. Dabei lassen sich 4 Ebenen voneinander trennen, doch ist diese Einteilung mitunter problematisch, da sich die verschiedenen Texte meist berühren oder sogar ineinander übergehen:¹⁰⁹

- Röm. 1,23: die ehemalige, verlorene Gottebenbildlichkeit des Menschen¹¹⁰

- 2. Kor.4,4; Kol. 1,15: Christus als d a s Ebenbild Gottes¹¹¹

- Kol. 3,9f: die Erneuerung bzw. N e u s c h ö p f u n g des Menschen zur Gottebenbildlichkeit¹¹²

- Röm. 8,29; 1.Kor.15,49; 2.Kor.3,18: die Gleichgestaltung des Menschen mit dem B i l d e Christi

Im Überblick kann zur neutestamentlichen Übernahme des grundlegenden anthropologischen Begriffs des Alten Testaments gesagt werden:

— Entgegen den Intentionen des Alten Testaments gilt die Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Paulus als verloren: in Folge des sündhaften Verhaltens der Menschen.

— Im Alten Testament war die Beziehung direkt: Gott — Mensch. Im Neuen Testament ist Gottebenbildlichkeit ohne Vermittlung Jesu Christi nicht mehr möglich.

Gottebenbildlichkeit ist also immer Christusgleichheit. Der Weg ist hier: Gott - Christus (Kol.1,15;2.Kor.4,4) - Mensch (Röm.8,29: „dem Bild gleichgestaltet“; Kol. 3,10: „gemäß dem Bilde“).

— Die Unbestimmtheit der Aussage in 1.Mose 1 im Blick auf das, was Gott-ebenbildlichkeit des Menschen überhaupt sei (das „Herrschen“ ist ja höchstens Folge), wird im Neuen Testament aufgehoben durch Interpretation mithilfe verschiedener Synonym-Begriffe für eikon/Bild, von denen doxa und epignosis die wichtigsten sind. Diese Synonymbegriffe zeigen das anfangs herausgestellte Merkmal aller Gottgleichheitsaussagen im Neuen Testament: den D o p p e l c h a r a k t e r von Zustand, Wesenhaftigkeit einerseits und ethischer Zielsetzung andererseits. Das Problem, das im Zusammenhang mit 1.Mose 1 auftauchte, ob nämlich Gott-ebenbildlichkeit in einer sittlichen oder physischen Qualität des Menschen, in einer besonderen Verhaltensweise oder in einer schlechthin einzigartigen Seinsweise bestand, wird im Neuen Testament dahingehend gelöst, daß Seins- und Verhaltensweisen einander entsprechen sollen.

— Zum eschatologischen Aspekt des neutestamentlichen Menschenbildes sind Nuancen zu erkennen:

Kol.1,15ff spricht von der Versöhnung des Alls; hier ist also von R e s t i t u t i o n die Rede: wie der Ursprung, so das Ende (ähnlich auch Kol.3,9f). Demgegenüber: in 1.Kor.15,45ff zB wird erst der Mensch der Endzeit wirklich gottebenbildlich geschaffen; dh: hier wird vorausgesetzt, daß die zweite Schöpfung die erste bei weitem übertrifft! Zwischen diesen Auffassungen liegen Aussagen wie in Röm.8,29f und 2.Kor. 3,4 — 4,6, die eine Restitution kennen, allerdings verbunden mit dem Gedanken einer gewissen Superiorität der zweiten Schöpfung: Die volle Gottebenbildlichkeit wird dem Menschen erst im künftig gedachten Eschaton zuteil (so bes. 2.Kor.3).

— In 1.Mose 1 enthielt die Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen kein eschatologisches Moment. Im Neuen Testament ist Gottebenbildlichkeit durchweg ein Heilsgut der Endzeit, ist eschatologisch verstanden, und zwar zweifach: präsentisch-eschatologisch (zB 1.Kor. 11,7) und

futurisch-eschatologisch (zB 1.Kor. 15,49b).

Damit hängt zusammen:

Gottebenbildlichkeit des Menschen kann gedacht sein als Folge der Taufe (zB Kol.3,9), der Predigt des Apostels (zB 2.Kor.4,4) und eines zukünftigen Heilshandelns Gottes (zB 1.Kor.15,49).

Der Doppelcharakter von *W e s e n* u n d *T u n* gehört grundlegend zum neutestamentlichen Menschenbild. In diesen Zusammenhang gehört auch eine Gruppe von Aussagen, die den Menschen zum „Nachahmen“, zum „Nachmachen“ Gottes, Jesu Christi oder religiöser Vorbilder auffordern, damit der Mensch werde, was er sein soll. Innerhalb dieser Mimesis-Theologie liegt der Akzent sachgemäß stärker auf dem Tun des Menschen, während sonst vor allem auch Gottes Tat den Menschen seiner Bestimmung gemäß umgestalten, neuschaffen kann.

Um diese theologischen Darlegungen nicht uferlos werden zu lassen, seien die vier neutestamentlichen Mimesis-Aspekte im folgenden nur tabellarisch dargestellt. Das Neue Testament kennt im einzelnen

- Gottesnachahmung (zB Eph. 5,1),
- Christusnachahmung (zB Joh. 13,15),
- Apostelnachahmung (zB 1.Kor. 4,16) und
- die Nachahmung vorbildlicher Gemeinden (zB 1.Thess. 2,14).

Hier liegen die dem Menschen im Evangelium angebotenen Möglichkeiten, sein "altes" Menschenbild ein Stück weit selbst zu korrigieren, um der göttlichen Bestimmung des Menschen näher zu kommen.

b) Fazit

Wenn auch nur ein Aspekt des neutestamentlichen Menschenbildes — nämlich die neutestamentliche Aufnahme des alttestamentlichen Traditionsstranges "Gottebenbildlichkeit des Menschen" — hier ausführlicher dargestellt werden konnte, so haben wir damit doch die wesentlichen Tendenzen des Neuen Testaments innerhalb dieses vergleichsweise kleinen Ausschnitts erkennen können:

— Der Mensch ist weithin würdelos geworden, ist bei weitem kein Souverän mehr, der über die Dinge herrscht. Er begegnet uns vielmehr im Evangelium als ein beherrschter, ja erniedrigter Mensch (in Gestalt von Bettlern, Huren usw), als ratlos fragender oder verzweifelter Mensch, auch als eitler (Priester ua) oder unfreier und manipulierter Mensch (Judas; die Masse, die Jesus mit "Hosianna" begrüßt und später "Kreuzige" schreit). Die Symptome äußern sich individuell wie kollektiv.

— Der Weg zur Wiederherstellung, Heilwerdung, Gesundung, Wiedergeburt, Neuschöpfung, Rechtfertigung, ja Verherrlichung (das Neue Testament bietet eine große Vielfalt von Veranschaulichungen in Begriffen mit unterschiedlichem Traditionshintergrund) führt in jedem Fall über Jesus Christus, über die durch ihn vermittelte Erkenntnis Gottes - und von daher auch über den Mitmenschen.

Jesus fordert Buße, Umkehr, Sinneswandel, damit die Menschen von den Bürden und Zwängen der Vergangenheit frei werden und offen werden für eine Zukunft mit Gott.

— Jesus liebt gerade den kranken, sündigen, verlorenen Menschen. Liebe ist das bestimmende Motiv seines Handelns. Das Neue Testament erklärt diesen Sachverhalt durch die unerklärliche Liebe und Gnade Gottes.

— Jesus wird dem würdelosen, elenden Menschen gleich, „er entäußerte sich selbst“, geht den Weg der Identität mit den Menschen bis zur letzten Konsequenz, um dann auf

der untersten Stufe dieser unerklärlichen Solidarität, dem damals jämmerlichsten Tod, Gottes Herrschaft und Herrlichkeit endgültig, „ein für allemal“, ans Licht zu bringen. Auch der Verlorenste unter den Menschen kann über Jesus Christus seine göttliche Identität gleichsam wiederfinden.

— Einen „Mach-Zwang“ gibt es freilich noch immer nicht. Jesu und dann der Apostel Predigt verstehen sich als Angebot. Gottes souveränes Handeln am Menschen steht in jedem Fall noch dahinter, wenn auch die Linien vorgezeichnet sind in Leben, Predigt, Sterben und Auferweckung Jesu Christi.

— Von daher erklärt sich das Nebeneinander, ja Ineinander von präsentischer und futurischer Eschatologie im Neuen Testament: Zum Heilwerden des Menschen gehört neben der Erkenntnis Gottes ein bestimmtes, auf Menschen gerichtetes Tun, das die Gegenwart des so handelnden Menschen bereits neu qualifiziert, ihre Vollendung durch Gott freilich nicht überflüssig macht. In solchermaßen "eschatologischer Existenz" entsprechen sich Seins- und Verhaltensweise.

— Auch die Ekklesiologie - modern gesagt: die Kirchentheorie - gehört in diesen Zusammenhang (vgl. das Nachahmen vorbildlicher Gemeinden; die Mimesis christlicher Gruppierungen ermöglicht ua Neuwendung). Im Neuen Testament sind daher auch ein stellenweise hervortretender religiöser Individualismus (etwa im Johannesevangelium, in der Einschätzung der Apostel etc) und gleichsam kollektive Religiosität (Gemeindeaspekt) kein Widerspruch !

Der entscheidende Unterschied gegenüber dem Alten Testament besteht, wenn man all dies zusammenfaßt, darin, daß Anthropologie, Christologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Eschatologie und Ethik eigentlich nicht mehr voneinander getrennt gesehen werden können. Dies macht sowohl die Schwierigkeit, die ungeheure Komplexität, als auch die Faszination der Materie aus.

c) Konsequenzen

Wie eben deutlich wurde, bietet das Neue Testament ein umfassendes, ganzheitliches anthropologisch-theologisches Gesamtkonzept, aus dem einzelne Teile im Grunde nicht herausgelöst werden können, ohne daß anderes, nicht minder Wichtiges, zu kurz kommt.

Kirchliches Sozialhandeln, wenn es evangelische Diakonie sein soll, braucht ein ebensolches Gesamtkonzept, das all diese Aspekte des einen Evangeliums (also anthropologische, kirchlich-organisatorische, ethische usw Aspekte) zusammenfaßt. Diakonie kann und darf eigentlich kein kirchliches "Teilsystem" sein: In jedem Teilstück kirchlichen Handelns müssen Elemente des Ganzen stecken !

Im Blick auf die evangelische Altenhilfe bedeutet dies unter anderem, daß sie einerseits alle diese Momente bedenken muß und umsetzen muß, daß sie andererseits selbst in ein Gesamtkonzept diakonischen Handelns eingebettet sein muß, damit die verschiedenen diakonischen Aktivitäten der Kirche nicht zusammenhanglos nebeneinander her existieren, sondern damit auch hier wiederum in der Vielfalt das Eine erkennbar wird.

Über daraus resultierende, konkrete Gesichtspunkte mehr in der letzten Zusammenfassung.

6. Der alte Mensch im Neuen Testament

Für das Alte Testament konnten Status und Rolle des alten Menschen vor allem durch religiöse (in Beziehung zum "Gott der Väter"), gesetzliche (3.Mose 19,32) und familiäre (zB in der Weisheit) Bezüge umschrieben werden.

Dieselben Kriterien, auf das Neue Testament angewendet, lassen mE die grundlegenden Unterschiede zwischen alt- und neutestamentlicher Rolle der Alten deutlich zutage zutage treten.

— Die Vorstellung vom „Gott der Väter“ mit der daraus abgeleiteten Rolle der Väter erfährt im Neuen Testament eine Umwandlung: „Die Väter dienen nicht mehr als Bild für das Handeln Gottes — Gott selbst tritt an ihre Stelle. Gott handelt nun als der gute Vater, der sich in Christus zeigt. So wird Gott der Vater zum Bild — und auch zum Vor-Bild — für das Handeln der irdischen Väter. Wie sich Gott der Vater über uns Kinder erbarmt hat, so können und sollen nun auch wir Väter uns unserer Kinder annehmen.“¹¹³

Das Bild des „Vaters“ ist mit dem Bild Gottes identisch geworden. Gott ist der gute Vater, der nach seinen verlorenen Kindern Ausschau hält; der Vater aber auch, neben dem „die Väter“ vergleichsweise zurücktreten. Die Vater-Charakterisierung, etwa im Gleichnis vom verlorenen Sohn, ist eindeutig: Die „Pointe liegt doch darin, daß der Vater dem Sohn entgegenläuft, als er noch fern war, daß er ihn nicht auffordert, erst einmal die Autorität wieder anzuerkennen, sich zu rechtfertigen und um Vergebung zu bitten, sondern ihn in die Arme schließt und die Gemeinschaft durch ein Fest krönt und besiegelt.“¹¹⁴

Der gute Vater, der Gott ist — nur noch Gott —, kommt nicht zuerst mit Autoritätsansprüchen oder mit dem Pochen auf gesetzlich verbürgtes Recht, sondern mit verzeihender Liebe.

Dieser Verkündigungsinhalt der Predigt Jesu definiert allerdings damit zwangsläufig auch die Rolle der irdischen Väter neu.

— Gab es im Alten Testament so etwas wie ein „Recht der Alten“, so wird im Neuen Testament die Einseitigkeit dieses Denkansatzes korrigiert. Beredtes Beispiel dafür ist etwa der Zusatz zu dem Gebot „Ehre Vater und Mutter...“ in Eph.6,4: Im Epheserbrief gibt es einige Besonderheiten: Paulus spricht vom Menschen, wie er auch von Gott redet (vgl. 4,24: der neue Mensch ist entsprechend Gott geschaffen); bezeichnend ist eine Parallelitätstechnik — ausgedrückt durch Wendungen wie „so wie“ oder „entsprechend“. So werden zB Kirche bzw. Gemeinde und Ehe parallel gesetzt: „Denn das Handeln Christi an der Kirche ist das Urbild des Handelns des Mannes am Weib (5,21-33; man vergleiche auch 4,32 und 5,2).“¹¹⁵ — Entsprechendes gilt für das Verhältnis Eltern-Kinder: „Auch das Verhältnis der Kinder zu ihren Eltern wird innerhalb der Gemeinde gesehen. Es handelt sich um ein Stück der Gerechtigkeit, die 4,24 und 5,9 gefordert wird.“¹¹⁶ Es gibt also kein besonderes christliches Gesetz für das Verhältnis von Ehepartnern zueinander oder für Kinder und Eltern, sondern der familiäre Bereich steht unter denselben Lebensregeln wie das Leben der christlichen Gemeinde allgemein. Das Verhältnis von Menschen zueinander — ganz gleich, wie alt oder wie jung sie sind — steht unter gleichsam ekklesiologischen Vorzeichen !

„Es ist unverkennbar, daß eine gewisse Ähnlichkeit zwischen den Vorschriften für die Ehe und denen für die Kindererziehung besteht. In beiden Fällen wird das Recht des Schwächeren betont... Es steht alles unter dem Vorzeichen der Gemeinde und des Handelns Christi an ihr.“¹¹⁷

Anstelle eines Rechts des Alters steht im Neuen Testament ein Recht des jeweils Schwächeren !

M.Barth¹¹⁸ stellt mE zu Recht heraus, daß Paulus im Epheserbrief versucht, getrennte jüdenchristliche und heidenchristliche Theologien zu verhindern. Es geht demnach nicht darum, die christliche Gemeinde gegen „Israel“ auszuspielen, sondern es geht insgesamt um den „neuen Menschen“. Deshalb kann Paulus das alte mosaische Gesetz aufnehmen, nicht, um seine Auflösung, sondern um seine Erfüllung im neuen Gottesvolk zu proklamieren. Die heidenchristlichen Briefempfänger werden ermahnt, nicht zu vergessen, sondern sich daran zu „erinnern“ (2,11), „daß sie alles, was sie von Gott

empfangen haben und noch empfangen, zusammen mit Israel teilen.¹¹⁹ Unter diesem weitgespannten Gemeindebegriff wird alles zusammengefaßt: Israel, die Familiengemeinschaft, die Christen überhaupt - auch die Generationen. So ist das Gesetz erfüllt.

— War der familiäre Bezug des Menschen, insbesondere auch des alten Menschen, entscheidend wichtig im Alten Testament, so relativiert Jesus die Bedeutung der natürlichen Familie — für sich selbst wie für die, die ihm nachfolgen: vgl. Mark. 3,31-35. Die Rede Jesu in Mark.3, 31ff steht mit anderen Passagen des Neuen Testaments in engem Zusammenhang, die einen zT radikalen Bruch mit traditionellen Auffassungen bedeuten. Die Tendenz ist die: Jesus möchte den Menschen nicht mehr allein durch Autorität und Tradition bestimmt sein lassen, sondern durch seine ureigenste Entscheidung. Deshalb will er Menschen aus allen möglichen Zusammenhängen herausrufen, auch aus familiären (Matth. 10,34-39: derlei soziale Verhältnisse sind in Jesu Augen A b h ä n g i g k e i t s v e r h ä l t n i s s e; Jesus will aber Loslösung und Befreiung von Zwängen, seien es soziale, familiäre, religiöse oder politische). „Es geht nicht an, daß Kinder religiös sind, weil sie ihre religiöse Haltung ererbt haben. Man muß diese Abhängigkeiten aufdecken und ablegen, damit die Gottesfrage heraustritt: Auf sich selbst ist der Mensch gestellt, wenn es um Gott geht.“¹²⁰ Jesus markiert so auch die Grenzen des Familiären (vgl. Matth.10,35; 19,29). Er hinterläßt jedoch keinen Hohlraum, sondern setzt andere Bindungen anstelle der alten. In Mark.3,31ff proklamiert er die christliche Gemeinde als „Großfamilie“! „Wenn sie den Willen Gottes tut, erhält eine unstrukturierte Masse — ohne Rangordnungen usw - das Kriterium des Familiären. Damit wird der Begriff Familie nicht verengt, sondern erweitert. Indem Jesus für seine Jünger familiäre Titulaturen gebraucht, wertet er Familie gerade nicht ab... Was Familie sein kann, bleibt für Jesus nicht auf die natürliche Verwandtschaft beschränkt.“¹²¹ Jesus befürwortet quasi das Recht des Menschen auf „Wahlverwandtschaften“! Indem Jesus die Grenzen des Familiären (im natürlichen Sinn) markiert, erweitert er Möglichkeiten und Freiheiten des Menschen. Für die aktuelle Diskussion ist dieser Gedanke mE wichtig, denn indem „Jesus die Grenze des Familiären aufzeigt, widerlegt er eine mechanistische Sicht der Abhängigkeit und der menschlichen Entwicklung von der Wiege bis zur Bahre. Jesus distanziert sich nicht nur von Verwandten, sondern auch von Auffassungen, wie sie heute mit dem Anspruch eines Naturgesetzes auftreten: daß etwa das 'Wertsystem' eines Menschen durch 'Sozialisationsprozesse' der frühen Kindheit entstehe und daß daran kaum mehr zu rütteln sei. Demgegenüber proklamiert nun Jesus nicht einfach ein Autonomie-Ideal, ... sondern zeigt, daß Erfahrungen mit Gottes Wirklichkeit frühere Erfahrungen korrigieren, ja sogar aufheben können. Der Mensch ist veränderbar - durch 'Gottes Willen'. - 'Gottes Willen': das ist zweifellos ein Stück heute so oft negativ gedeuteter 'Außensteuerung' — etwa in Form der Gebote Gottes, der Predigt und der Nähe Jesu. Im Tun des Willens Gottes' wird der Unterschied zwischen Außensteuerung und Selbstbestimmtheit aufgehoben. Der Christ reagiert auf Gott, indem er christlich agiert.“¹²²

Daß also heute die Einheitlichkeit, die Identität von religiöser, familiärer und staatsbürgerlich-politischer Existenzform längst zerfallen ist, ist im Grunde kein Anlaß zu Verzweiflung oder Weltverachtung. Gerade in diesem Zustand, der heute unsere Wirklichkeit kennzeichnet, ergeben sich Begegnungs- und Bindungsmöglichkeiten von tiefer, religiöser Dimension.

„Indem er (= Jesus) alle menschlichen Autoritätsverhältnisse aus den Angeln hob und den Menschen ganz allein der Liebe und Nähe Gottes aussetzte, brachte er Freiheit in die Welt.“¹²³

Individuelle Unfreiheit ist oft sozial vermittelt, auch nach biblischem Verständnis (vgl. Markus 10,21). Die hier angesprochene Problematik wird von alten Menschen häufig als Leid empfunden. Doch gilt es hier, gegenüber den alten Menschen auch die positiven

Aspekte und Möglichkeiten zu betonen, die in dieser Freiheit von Faktoren, die uns scheinbar sichern - Leistung, Besitz, Familie - , liegen können.

— Andernorts im Neuen Testament wird herausgestellt, daß menschliche Freiheit nicht im Widerspruch zu Takt und Achtung stehen muß. Eltern haben grundsätzlich Dankbarkeit verdient, vgl. 1.Tim. 5,3. In christlicher Freiheit ist es sehr wohl möglich, ein neues Verhältnis zu den Eltern und deren Generation zu gewinnen. Der Mensch kann „dann akzeptieren, daß er von ihnen herkommt; er könnte positiv annehmen, daß sie die vorgegebene Ordnung repräsentieren. Nicht im geringsten wäre er (= der jüngere Mensch) dazu verpflichtet, zu allem, was die Älteren tun, Ja und Amen zu sagen. Aber noch in einer leidenschaftlichen Bestreitung der Ordnung der Älteren würde etwas von der Solidarität mitschwingen, die weiß: Wir gehören zusammen; mein Leben kommt von dem euren her.“¹²⁴

Gerade dieses Stück Freiheit der Generationen gewährleistet wirkliche **D a n k b a r k e i t** — statt bloßer Abhängigkeit oder erzwungener Dankbarkeit. Je unabhängiger Alte und Junge voneinander sind, desto eher ist Achtung möglich — und Dankbarkeit.

— Der Gedanke der "christlichen Großfamilie", der Gemeinde, wird zT konkretisiert in Ermahnungen wie diesen: „Einen Alten schilt nicht, sondern ermahne ihn als einen Vater, die jungen Männer als Brüder, die alten Frauen als Mütter, die jungen als Schwestern...“ (1.Tim.5,1f). Die Grenzen zwischen Familie und Gemeinde sind fließend: In der Gemeinde ist familiäres Verhalten geboten — wie umgekehrt die Familie unter den Lebensregeln der Gemeinde stehen soll.

ERGEBNISSE

I. Humanwissenschaftliches und biblisches Verständnis des Alters

Das biblische Bild des alten Menschen wird weitaus stärker von humanwissenschaftlichen Einsichten bestätigt und abgedeckt, als weithin angenommen wird. Die Legitimität einer spezifisch evangelischen Altenhilfe steht mE auch konzeptionell außer Frage. Einige der zahlreichen Berührungsebenen von humanwissenschaftlichem und biblischem Verständnis des Alters seien dargestellt:

— Die soziologische Situation der Alten in unserer Gesellschaft ist grundsätzlich auch schon in der Bibel vorgezeichnet:

Sieht die Gesellschaftswissenschaft heute die Mechanismen, die zur Entstehung eines einschlägigen Bildes vom Alter beitragen, daß sich nämlich gesellschaftlich und kulturell geprägte Vorstellungen vom Alter auf Selbsteinschätzung und Selbstwertgefühl der Alten auswirken (s.o.),

so sah auch bereits das Alte Testament als Gefahr, daß sich Ablehnung durch die Jungen und Rückzug der Alten gegenseitig bedingen (s.o.). Oder wird heute gesagt, daß für die Krise der Alten maßgeblich der Funktionsverlust der Eltern in der Familie verantwortlich sei, so haben zu allererst die veränderten Lebensformen in Israel, politische Krisen und Veränderungen die Krise der „Väter“ heraufbeschworen. Ursache der heutigen Krise der Familie ist die Trennung von Lebens- und Arbeitsraum, das Auseinandertreten von Innen- und Außenleben, Identitätsverlust.

Bereits zu Jesu Lebzeiten war die vordem traditionelle Identität von religiöser, familiärer und staatsbürgerlich-politischer Existenzform zerbrochen, die die entscheidende Voraussetzung für das Selbstverständnis der alttestamentlichen Familie, ihrer Ordnungen und des Status der Alten war (s.o.). Jesus proklamiert im Grunde folgerichtig die Christengemeinde gleichsam als Wahlfamilie; in ihr ist Identitätsfindung neu möglich, wenn die Familie dies nicht mehr leisten kann.

Oder: Sowohl in biblischer Zeit wie auch heute gibt es im Blick auf die reale Daseinsform von Familie „Restbestände aus früheren Epochen“ (s.o.), dh innerfamiliäre Verhaltensweisen, die eigentlich nicht den aktuellen Anpassungsprozessen der Familie an die Verhältnisse gleichgeschaltet sind.

Mit der Übertragbarkeit biblischer und heutiger Verhältnisse steht es zT sicher nicht so schlecht, wie meist angenommen wird. Vor allem die Krisensituationen, die die Lage der Alten wesentlich mitprägen, sind strukturell bereits in der Bibel verarbeitet.

— Moderne Medizin und Psychologie sehen im Altern des Menschen einen kontinuierlichen Prozeß mit fließenden Übergängen (s.o.). Konstanz und Kontinuität von Persönlichkeitsmerkmalen sind die Norm. Ebenso betont zB die alttestamentliche Weisheitsliteratur den genuinen Zusammenhang zwischen früheren Entwicklungsstadien des Menschen und seinem Alter (s.o.).

— Es steht heute fest, daß der alte Mensch nicht mit einem grundsätzlich anderen Maßstab gemessen werden kann als jüngere Generationen: Persönlichkeit, Intelligenz, soziale Kontaktfähigkeit, psychische Gesundheit usw können dem Menschen weitgehend auch im Alter erhalten bleiben (s.o.). Bereits das Neue Testament schafft Vorrechte, also gewisse soziale Maßstäbe, besonders aber spezielle "Rechte" des Alters ab zugunsten eines umfassend gültigen Maßstabes, den man als „Recht des Schwächeren“ bezeichnen könnte (s.o.). Freilich gehören — neben den Kindern — die Alten zu den „Schwachen“ unserer Gesellschaft, was ein besonderes Eintreten für sie rechtfertigt.

— Im Zusammenhang mit dem eben Gesagten ist es mE wichtig, eine eigenartige Gegenbewegung zu sehen, die im Bewußtsein alter Menschen beobachtet wird: Einerseits ist das Bedürfnis nach Konstanz und Kontinuität groß (s.o.), andererseits aber können im Zuge der Suche nach einer endgültigen Identität „Wertumschichtungen“ (s.o.) sehr wohl eintreten, Erweiterungen von Bewußtsein. Auch in der Bibel wird einerseits die Kontinuität zwischen den Lebensstadien gesehen (s.o.); andererseits korrigiert Jesus eine mechanistische Sicht der menschlichen Entwicklung (s.o.): Auch der alte Mensch ist veränderbar — durch Gottes Willen. Er soll von seiner evtl. bedrückenden Vergangenheit frei werden können und offen für eine neue Zukunft.

— Dieser Doppelaspekt mit seiner Gegenläufigkeit begegnet uns übrigens wieder im Bedürfnis alter Menschen nach Sicherheit, Ruhe, Stabilität auf der einen Seite und zugleich nach Engagement, Bewegung, Partizipation auf der anderen Seite. Diese Beobachtung führt ua zu einer differenzierten Sicht der Alterspartizipation: Rollenaktivität und uneingeschränkte Sozialkontakte gelten heute als Grundvoraussetzungen eines zufriedenstellenden Alters (s.o.). Es gibt keine altersbedingte Neigung zur Desintegration.

Im gleichen Sinne empfiehlt zB Sirach 7,23ff den Alten, sich nicht vorzeitig und unnötig aus ihren sozialen Bezügen und Rollen zurückzuziehen. Personale und soziale Selbständigkeit des alten Menschen ist ein hohes biblisches Gut (s.o.). Im Neuen Testament werden, um der sozialen Desintegration der Alten in der Gemeinde gegenzuarbeiten, für den Umgang mit ihnen familiäre Kategorien (vgl. 1.Tim.5,1) anempfohlen.

Andererseits wird in der aktuellen Partizipationsdiskussion eingewandt, daß exzessive Partizipation auch destruktive Elemente enthalten kann, gerade soziale Desintegration zur Folge haben kann, zu einer Aufsplitterung der Interessen führen kann, den Totalitarismus begünstigend und freiheitseinschränkend sein kann. Voraussetzung für geglückte Partizipation ist vielmehr eine gewisse Loyalität (s.o.).

Es ist allgemein-alttestamentliche Auffassung, daß nur Einigkeit zwischen den Generationen, Loyalität der Jungen zu den Alten und der Alten zu den Jungen, eine offene Zukunft für beide gewährleistet (s.o.). Im Grunde wird auch das „erste Gebot, das eine Verheißung hat“, im Neuen Testament nicht zurückgenommen, wenn auch nach beiden Seiten hin für Junge und Alte konkretisiert (vgl. Eph.6).

- In den Sozial- bzw. Humanwissenschaften werden gelegentlich Parallelen zwischen der Situation der ganz Jungen und der der ganz Alten gesehen. Es gibt offensichtlich Gemeinsamkeiten von Kindes- und Greisenalter: So trifft etwa der „soziale Tod“ bevorzugt diese beiden Gruppen (s.o.). Religionssoziologie und -psychologie bestätigen die Möglichkeit punktueller Zusammenschau (s.o.): Es gibt auch Parallelen zwischen empirischer Kindes- und Alterskirchlichkeit, zwischen Kinder- und Altersglauben. In der biblischen Heilsprophetie ist die Zusammenschau der ganz Jungen und der ganz Alten üblich: Der Friede der Alten und die Ungezwungenheit der Kinder gehören zusammen, sind Inbegriff des eschatologischen Heils (s.o.). Auch bei Jesus finden wir, wenn auch unter anderen Vorzeichen, diese Zusammenschau: Jesus fordert vom Menschen — gleich welchen Alters — kindlich vertrauenden Glauben.

- Man sei so alt wie seine Anpassungsfähigkeit, wird heute gesagt (s.o.). Das bedeutet: Gerade im Alter sind Veränderungsprozesse und die Fähigkeit, sich darauf einzustellen, von besonderer Wichtigkeit. Diese Beobachtung bezieht sich auf den g a n z e n Menschen im Alter, nicht etwa nur auf seine organisch-biologische Anpassungsfähigkeit. Dem entspricht, daß das Neue Testament den Menschen in prozessualen Kategorien beschreiben kann, etwa in seinem — altersunabhängigen ! — „Wachsen“ usw (s.o.), in seiner Fähigkeit, in neue Kompetenzen hineinzuwachsen, die jeweilige Angemessenheit des Lebens, der Gaben etc zu finden.

- Medizin und Psychologie haben die Bedeutung des Zusammenspiels von seelischer und körperlicher Gesundheit im Alter herausgestellt (s.o.). Schon die alttestamentliche Weisheitsliteratur weist häufiger auf solche Zusammenhänge hin und propagiert zB ein fröhliches Alter, weil die Bejahung des Lebens etwas mit seiner Länge zu tun habe (s.o.). Insofern kann auch Frömmigkeit im Alter zur psychischen Gesunderhaltung beitragen.

— Zwischen menschlichem Planen und positivem Alterserleben bestehen Zusammenhänge. Im Kontext des Problems „Pensionierungskrise“ wurde festgestellt, daß vor der Pensionierung eine positive Einstellung zum Ruhestand vor allem bei denjenigen beobachtet werden konnte, die noch größere Zukunftspläne haben (s.o.). Zudem scheint festzustehen, daß der Mensch bewußt oder unbewußt sein Leben aufgrund der Tatsache plant, daß er sterben muß; Lebensplanung und Todesplanung gehören offenbar zusammen (s.o.). Auch im Alten Testament wird die Unausweichlichkeit des Todes nicht zu einem lähmenden Verweis, sondern zu einem aktivierenden Impuls für Lebensgestaltung und -planung (s.o.).

— Das entscheidende psychologische Moment für das Phänomen des sozialen Todes ist — kurz gesagt — die Ohnmacht des Menschen, der seine Umwelt nicht mehr kontrollieren kann (s.o.). Der alte Mensch braucht, um sinnerfüllt leben zu können, eine gewisse Souveränität.

Was den Menschen in der priesterschriftlichen Schöpfungstradition ua vor allen anderen Kreaturen auszeichnet, ist sein Herrschen über die Umwelt ¹⁰⁰

Auch die Art, in der die Erschaffung des Menschen dort beschrieben wird, weist auf seine Souveränität hin: Er ist zwar "in" der Welt, aber nicht "von" der Welt. Das heißt: Er soll nicht den Mechanismen der Welt unterliegen müssen. Im Neuen Testament geht es ua um die eschatologische Wiederherstellung der einstmals gottebenbildlichen Souveränität des Menschen.

- Es hat sich gezeigt, daß sozial gedachte Maßnahmen für alte Menschen zum gesellschaftlichen Exorzismus pervertieren können, ins Gegenteil ihrer Intentionen (s.o.), daß Praktiken der Fürsorge und Sicherung für den alten Menschen auch im direkten Widerspruch zu dem stehen können, was die alten Menschen sein und leisten könnten. Wenn Jesus sich auch nicht auf ein besonderes Lebensalter bezieht, so meint er doch tendenziell dasselbe, wenn er aufzeigt, daß menschliche Sicherungen, auch seine sozialen Sicherungen, in Wahrheit Zwänge, Blockaden, Herrschaftsausübung über den Menschen sein können (s.o.). Um Freiheit von derlei Zwängen geht es ihm maßgeblich, um den Menschen frei zu machen für Gott - und nur für ihn.

Es gibt also mE einige, und zwar nicht wenige, übertragbare oder doch vergleichbare biblische Kriterien des Alters bzw des Alterserlebens, die sich schon im sozialen, kulturellen, religiösen und politischen Wandel in Israel als konstant erwiesen haben und bis heute relevant sein können. Die weitverbreitete Hemmung, ja Angst, unter den Theologen, nach biblischen Grundmustern zur heutigen Altersproblematik zu suchen, und die daraus resultierende Beschränkung auf einige wenige, möglichst allgemeine anthropologische Aussagen der Bibel scheinen mir so doch nicht angebracht.

II. Zur Legitimation evangelischer Altenhilfe

Die humanwissenschaftlichen und theologischen Intentionen müssen bei der Theoriebildung für evangelische Altenhilfe zusammenwirken. Dabei sind die aus der theologischen Reflexion gewonnenen Argumente und Aspekte das Spezifikum evangelischer Altenhilfe. Um bei solcher Spezifizierung die unkritische religiöse Verbrämung oder Vereinnahmung sozialempirischer Fakten zu vermeiden, schien es wichtig festzustellen, daß in wesentlichen Stücken humanwissenschaftliche Ergebnisse und biblische Aussagen über den alten Menschen und seine Situation identisch oder ähnlich oder doch zumindest nicht zwingend widersprüchlich sind.

Was legitimiert zu einer spezifisch evangelischen Altenhilfe ?

- Zu einer evangelischen Altenhilfe sind wir doppelt legitimiert: zum einen durch das christliche Gemeinde- und Dienstverständnis, im Blick auf die Schwachen in einer Gesellschaft (s.o.), zum andern aber auch durch die weithin beobachtete religiöse Bedürfnislage der Alten selbst, die nach Sinnggebung suchen und damit die Frage nach Gott stellen (s.o.).

— Kirchliches Engagement ist darüberhinaus auch sachlich berechtigt, zeigte sich doch bei der Analyse einzelner spezifischer Altersprobleme, daß die gefährlichsten Alterskrisen offensichtlich vor-rationale Dimensionen haben (s.o.: außer bei der Gruppe der alten Menschen läßt sich der soziale Tod besonders drastisch nur bei Kleinkindern beobachten, also bei Menschen ohne rationale Bewußtwerdung ihrer Lage). Angemessener als durch andere Elemente läßt sich mE in solchen Alterskrisen durch religiöse Vergewisserung eines Gottes, der aller ratio vorgeordnet ist, und durch Teilgeben an geborgenheitsvermittelnden Gemeinde- bzw Gemeinschaftserlebnissen helfen.

III. Theologisch-humanwissenschaftliche Begründung von evangelischer Altenhilfe

- Gott erklärt sich als für das Alter zuständig (Jes.46,4); und ist das besondere Bedürfnis nach Kontinuität und Konstanz im Alter ein anthropologisches Grundfaktum, so antwortet Gott darauf, indem er sich offenbart als die eigentliche und einzige Konstante menschlichen Lebens (s.o.).

- Allen Menschen, insbesondere auch den alten, ist Liebe von Gott verheißen. Dieses Versprechen reicht bis in kosmische und eschatologische Dimensionen. Christliche Altenhilfe ist der Versuch, das Versprechen Gottes am alten Menschen einzulösen und die Gegenwart der Alten als Heilszeit Gottes zu qualifizieren.

- In existentialer Interpretation bedeutet dies: Die Alten haben noch Leben vor sich, ganz gleich, was sie hinter sich haben. Das Alter ist nicht Ende, sondern eine Station *im* Leben. Seelsorge und Diakonie am alten Menschen gewinnen von daher ihre doppelte Ausrichtung: Sie sollen helfen, zurückliegendes Leben zu verarbeiten und zu bevorstehendem Leben zu ermutigen.

- Die oft unbeachtet gebliebene, aber exegetisch begründbare Feststellung, daß im Alten Testament erst mit der Erschaffung des Menschen zu Gottes Ebenbild die Zeit gesetzt ist¹⁰⁰, weist — umgemünzt auf die Situation des alten Menschen — auf eine positive Möglichkeit des hohen Lebensalters hin: Der alte Mensch darf wieder Zeit haben. Zeit, die er braucht, um seiner Bestimmung gerecht zu werden, um die Sinnfrage existenziell zu lösen. Im Blick auf die Personal- und Arbeitsplanung in Einrichtungen der Altenhilfe besagt dieser Gedanke: Wer dem alten Menschen - wie dem Menschen überhaupt - helfen will, wer ihm angemessen dienen will, muß Zeit haben. Die Zeit-, Personal- und Arbeitsplanung diakonischer Einrichtungen müßte sich im Grunde unterscheiden zB von tarifvertraglich festgelegten Regelungen.

- Christlicher Dienst an alten Menschen ist Dienst nicht nur an der gesellschaftlichen Restitution des alten Menschen, sondern an der Restitution des Menschen überhaupt. Es geht um die Wiederherstellung des gottgewollten Menschenbildes.

- Die Menschenbild-Thematik stellt eine der drei Trennungslinien zwischen Altem und Neuem Testament dar, die vor allem auch für die Altersproblematik bedeutsam sind: Der Mensch ist im Neuen Testament nicht mehr, was er eigentlich sein sollte; er lebt eine gebrochene Existenz. Jesus Christus allein ist Gottes Ebenbild; durch ihn freilich können Menschen wieder werden, was sie schöpfungsmäßig sein sollten (s.o.).

Die zwischen Schöpfung und Wiederherstellung der Schöpfung liegende Zeit der Diskontinuität schlägt sich in der neutestamentlichen Auffassung nieder, daß Rolle und Status der Alten der Frühzeit Israels nicht mehr ohne weiteres auf die jeweilige Gegenwart übertragbar sind: Jesus selbst vollzieht zB den Bruch mit traditionellen Leitbildern, etwa auch dem der Familie (s.o.).

Messianische Erwartung der Juden und christologische Erfüllung waren nicht identisch: Jesus Christus herrscht nicht in Analogie zu überlieferten Herrschafts- und Gesellschaftsstrukturen, sondern er herrscht, indem er dient.

- Diakonie ist zu jeder Zeit Fortsetzung dieses Dienens Christi; auch sie darf sich nicht herrschenden Gesellschaftsstrukturen unterwerfen, sondern muß versuchen, dem Dienst Christi zu entsprechen mit seiner qualitativen Umkehr der gesellschaftlich überlieferten Erwartungen (vgl. zB Joh.13). Insofern ist immer neue theologische Grundsatzarbeit als kritisches Gegenüber zu gesellschaftlichen Interessen, vor allem auch zum Sozialstaatswesen zu leisten.

- Vom bei Deuterocesaja gezeichneten Bild des Gottes, der sich nicht mehr dienen läßt, sondern seinerseits trägt und errettet „bis ins Alter“ (s.o.), sind die Linien ausgezogen bis zur Botschaft von der dienenden Liebe Gottes im Neuen Testament (zB Matth. 20,28). Das Dienen Jesu Christi kennt nur diese eine Begründung: die Liebe Gottes zu den

Menschen. Jesu und Gottes Liebe sind identisch. Es ist Gottes Liebe, die in Jesu Taten handelt — ebenso wie der Mensch, der dem Bilde Christi ähnlich geworden ist, der Jesus Christus „angezogen“ hat¹¹², wie Gott handelt. Menschenliebe und Gottesliebe fallen zusammen. Sein und Tun entsprechen sich im Christus- und im Christendasein.

- Dieser Primat der Liebe ist grundlegend für das neutestamentliche Verständnis von der "Erfüllung des Gesetzes", des Gesetzes, in dem unter anderem die Achtung vor den Alten verankert war. Indem alle Gebote zusammengefaßt werden in dem einen Gebot der Liebe, werden Achtung des Alters und Dankbarkeit gegenüber den Alten nicht aufgehoben (s.o.); lediglich die Voraussetzungen sind andere: Nicht mehr durch Statuszwänge oder Vorschrift, sondern aus Liebe werden die Alten geachtet. Versorgung, Würdigung usw der Alten ohne Liebe werden im Neuen Testament als hohl entlarvt. Das Verhalten gegenüber den Alten gewinnt eine neue, ungleich tiefere Qualität.

- Diakonie arbeitet an der Wiedergewinnung der verlorengegangenen Gottebenbildlichkeit des Menschen, seiner Würde, seiner Freiheit, indem sie Jesu liebendes Handeln aktualisiert. Jesu dienende Liebe wird im Neuen Testament als *K e n o s i s*, als „Entäußerung“, gedeutet (Phil.2,7ff), als Aufgabe göttlicher Privilegien: Der Gottgleiche wird dem Menschen gleich, damit der Mensch seine verlorene Identität durch ihn wiederfinden kann. Dieser Gedanke berührt sich zweifach mit der Altersproblematik:

Von den Mitarbeitern der Diakonie wird im Blick auf die Bedürfnislage der alten Menschen *Kenosis* verlangt: Das Heil und Wohl der Alten hat Vorrang zu haben vor allen anderen Überlegungen und Absichten. Diakonie ist grundsätzlich solidarisch.

Weiterhin: Irgendwie berühren sich *Kenosis* und die eingangs erwähnte humanwissenschaftliche Anpassungstheorie (s.o.). Zum Altwerden gehört offenbar grundlegend die Fähigkeit des „Sich-lösen-Könnens“ von solchen Faktoren, die uns vermeintlich sicherten (Beruf, Leistung, Familie etc). *Kenosis* schafft Freiheit. Im Alter bestehen für solches Freisein bessere Möglichkeiten als vielleicht sonst im Leben.

- Die Gleichgestaltung der Christen mit dem Bilde Gottes wird im Neuen Testament in verschiedenen Redewendungen und Bezügen beschrieben, die sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern ergänzen:

☞ durch den Empfang der Taufe (diakonisches Tun kann also auch eine sakramentale Dimension haben),

☞ durch Aufnahme der Predigt,

☞ durch Gottes freie Tat,

☞ auch durch ein Stück menschlicher Anstrengung (ethisch orientierte *Mimesis*, die nicht in Konkurrenz zu Gottes Wirken steht, sondern auf sie gerichtet ist, sich von ihr her begründet).

Gottes und der Christen Eigenschaften werden identisch¹¹² — wie andererseits Diakonie Jesu Christi und kirchliche Diakonie (vgl. Kol.1,7; 2. Kor. 11,23), kirchliche Diakonie und Diakonie Gottes (2.Kor.6,4) oder Diakonie des heiligen Geistes (2.Kor.3,8). Es geht letztlich - individuell wie Institutionen - um das Anteilhaben an Christi und Gottes Gaben und ihr Weitergeben.

- Dieses umfassende Heilsangebot des Neuen Testaments ist in mehrfacher Hinsicht von spezieller Bedeutung für die Situation der Alten und der Altenhilfe:

. Den Mitarbeitern der Altenhilfe muß deutlich sein, daß auch ihr Dienst an alten Menschen mit Gottesdienst zu tun hat.

.. Die Identitätsprobleme alter Menschen können leichter gelöst werden, wenn die Mitarbeiter der Diakonie dieses Problem erkannt und für sich gelöst haben, wenn sie selbst ihr Leben und ihren Dienst als ein Empfangen und Weitergeben verstehen. Das

Problem von Selbst- und/oder Fremdbestimmung kann aufgehoben werden bei Betreuern wie Betreuten.

... Hilfe für alte Menschen kann nicht ausgegliedert sein aus der Gemeinde mit ihrer sakramentalen Gemeinschaft, ihrer Predigt und Seelsorge, ihrer "Lehre" und ihrem Ethos. Alte Menschen in ihrer Isolation sollen selber Gemeinde werden können. Gemeindebildung und Identitätsfindung unter alten Menschen sollten miteinander geschehen können.

Zu diesem Ziel müßten den alten Menschen attraktivere Gemeinden geboten werden können, Dienstgemeinden, die zu eigener Gemeindebildung oder zum Gemeindeanschluß ermutigen.

.... Partizipations- oder "Herrschafts"-Probleme müßten in Einrichtungen der evangelischen Altenhilfe von vornherein unter anderen Vorzeichen als in der gesamtgesellschaftlichen Diskussion stehen: zunächst deswegen, weil Selbst- und Fremdbestimmung für Christen keine feindlichen, sich ausschließenden Gegensätze sind; zum ändern, weil sich gerade die Leitung einer diakonischen Einrichtung als "Diener" zu definieren hat. In diakonischen Einrichtungen müßten die Regeln der Gemeinde herrschen, in der gilt: Es gibt keine Vorrechte mehr.

..... Schließlich müssen Möglichkeiten zur **g e g e n s e i t i g e n** Altenhilfe institutionell ermöglicht werden. Die alten Menschen sollen nicht nur Zielgruppe unserer Gaben und Aufgaben sein, nicht nur passiv Empfangende, sondern sollten instand gesetzt werden, selber weiterzugeben, was sie an Liebe empfangen haben. Das könnte auch die Richtung sein, in die das Bedürfnis vieler alter Menschen nach Engagement vornehmlich gehen könnte.

- Der Sinn (nicht die gesellschaftlich bedingte Form) der alttestamentlichen Sozialgesetzgebung für die Alten und das Interesse zB der Propheten für die Probleme des Alters können noch heute propagiert werden: Würde auch der Funktionsverlust (etwa in der Familie) der Alten gesehen, so wurde doch mit religiösen Mitteln - entweder gesetzlichen oder visionären — gegen die soziale Ausgliederung der Alten und für die Aufrechterhaltung ihrer sozialen Integration gekämpft. Weitere Intentionen waren:

. Der alte Mensch soll nicht Bittsteller bei seinen Nachfahren sein müssen; die damit zusammenhängenden Erniedrigungen sollen ihm erspart bleiben.

.. Die Situation alter Menschen in einem Staatswesen ist noch bis heute Gradmesser für Humanität und Moralität einer Gesellschaft; im Neuen Testament finden diese Gedanken ihre Fortsetzung innerhalb der Gemeindeftheologie: „So ein Glied leidet...“ Die Situation der Alten unter uns ist daher auch Gradmesser für unsere „Christlichkeit“.

... Die prophetische Aufwertung der Alten, ihre eschatologischen „Funktionen“, signalisieren bis heute: Gerade auch Menschen, von denen man nichts (mehr) erwartet, zB Alte, werden im Dienste Gottes stehen.

.... Schließlich verdanken wir dem Alten Testament den Hinweis darauf, daß zu einem fröhlichen, unbeschwerten Alter der Glaube einen maßgeblichen Beitrag zu leisten vermag, weil Sinnggebung und Erhaltung des Lebens zusammengesehen werden.

- Der speziell religiös-seelsorgerliche Beitrag der evangelischen Altenhilfe könnte - neben der Beachtung des bereits Gesagten - noch darin bestehen:

. Gerade der christliche Glaube sollte ein illusionäres Altern verhindern können: Bei vielen alten Menschen findet man Rollen-Restitutions-Sehnsüchte, Sehnsucht nach dem, was aus dem Alten Testament gerade nicht mehr übertragbar ist im Blick auf Status und Rolle der Alten.

.. Stattdessen sollten behutsam Umwertungen angestrebt werden, die Einsicht in die positiven Momente dessen, was überwiegend negativ gedeutet wird: zB das Mehr an Zeit, die Freiheit von Zwängen und Bindungen, die gegenseitige Unabhängigkeit zwischen Jungen und Alten usw. Dies freilich nur, wenn es subjektiv notwendig ist.

... Es sollte zu einem „reifen“ Glauben verhelfen werden, der nicht zu infantilmagischen Formen Zuflucht nehmen muß (s.o.), sondern sich den Realitäten der Vergangenheit und der Zukunft stellt. Die Zuflucht zu weit zurückliegenden religiösen Formen ist immer Symptom für subjektiv empfundene Ohnmacht, die aufgehoben werden kann, etwa durch die Ermöglichung von Partizipation usw.

.... Verschiedene Wege der Sinnfindung müssen angeboten werden (vgl. Gemeinde- und Apostelmimesis): individuell oder durch Gemeinschaftserlebnisse vermittelt.

Möglichkeiten der Einzelberatung und Gemeindefahrung müssen nebeneinander stehen.

..... Die Gemeinde muß dem alten Menschen als eine Art "Gottesfamilie" angeboten werden können, in der die für die heutige Familie typische gegenseitige Einengung und Begrenzung von Jungen und Alten wegfällt.

..... Ein subjektiv wie gesellschaftlich wichtiger Auftrag könnte überhaupt die Neubestimmung der Generationenfrage sein. Der religiöse Beitrag der Altenhilfe könnte darin bestehen, das Leitbild von der verzeihenden väterlichen Liebe (in Analogie zB zum Gleichnis vom verlorenen Sohn) im alten Menschen zu stärken und die Alten zur Fürbitte für die Jungen und die Jungen zur Fürbitte für die alten Menschen anzuleiten (etwa auf gottesdienstlicher Basis etc).

- Schließlich könnte ein spezifisch religiöser Beitrag für die anvertrauten Alten noch darin bestehen, sie davor zu bewahren, Subjekt oder Objekt exzessiver Beschäftigungstherapien zu werden. Es gibt Symptome für eine unangemessene Überreaktivierung, die im Grunde auch Verschleierung sein kann. Verdrängung oder Abwehr. Neben dem positiven Wert mancher Engagements sollte nicht übersehen werden, daß alte Menschen zunehmend in dieselbe Gefahr geraten wie die jüngeren den Tod zu überspielen. Und nach christlicher Auffassung ist dieses Überspielen fatal illusionär; und nach humanwissenschaftlicher Erkenntnis ist jede Form von Abwehr nur eine Zeitlang hilfreich und lebenserhaltend.

IV. Zwischenmenschliche Wechselwirkungen

Dem Verhältnis zwischen Mitarbeitern der Diakonie und betreuten alten Menschen kommt eine zentrale Bedeutung zu. Die hier möglichen Wechselwirkungen sind so differenziert wie die Persönlichkeitsstrukturen der einzelnen. Nur einige Grundmuster können hier angedeutet werden:

— Versorgung ohne Liebe hilft nicht viel.

— Liebevolle Absicht ohne Zeit für die alten Menschen ist vom Scheitern bedroht. Hilflosigkeit und Unwertgefühl der Alten können durch große Geschäftigkeit der Mitarbeiter noch verstärkt werden. Betreuung und "Vergangenheitsbewältigung" - und alte Menschen müssen gegenüber kirchlichen Mitarbeitern oft vieles loswerden - erfordern Zeit für Umwegbewältigungen.

— Überall im Leben, in allen sozialen Bezügen, kommt Erstkontakten, Ersterfahrungen, Schlüsselerlebnissen etc große Bedeutung zu¹²⁵. Von daher ist bei Neuaufnahmen in Altenheimen die erste Zuwendung zum alten Menschen von besonderer Bedeutung: zum Angstabbau;

die Mitarbeiter können das Medium sein, um die oft unvermittelt in Isolation Versetzten schrittweise an das neue Gemeinschaftsleben heranzuführen; Enttäuschte müssen durch die Mitarbeiter wieder Vertrauen in Menschen und in das Leben oder — in nicht wenigen Fällen — in die jüngere Generation lernen.

Die ersten geglückten Kontakte sind entscheidend wichtig für das Ausmaß der Lebensbejahung eines alten Menschen.

— Der Prozeß der Anpassung beruht im wesentlichen wiederum auf Wechselwirkungen: In dem Maße, in dem sich die Umwelt, dh der Mitarbeiter mit seiner größeren Flexibilität, dem alten Menschen anpaßt, ihm entgegenkommt, im selben Maße fällt es alten Menschen leichter, sich an die veränderten Lebensbedingungen anzupassen. Ein Stück Kenosis des kirchlichen Mitarbeiters sollte den Versuchen, eine Beziehungsbrücke aufzubauen, vorausgehen.

- In Heime werden oft "Sozial-Amputierte" eingewiesen, die neben den evtl. vorher noch bestehenden Familienkontakten oft genug auch noch einen gewohnten Bekanntenkreis einbüßen. Das Heim bekommt den Charakter der „letzten Station“. Aber gerade sozial-"halbierte" Menschen brauchen Begegnungen mit "ganzen" Menschen, die Identität von Haltung und Handlung zeigen und Loyalität zu den Intentionen der Diakonie und Solidarität mit dem alten Menschen. Theologisch gesagt: Es müßte sich hier Neues Testament wiederholen, wo der Gottgleiche dem Menschen gleich wurde, damit der Mensch seine verlorene Identität durch ihn wiederfinden konnte.

- Der alte Mensch kann nicht stereotyp behandelt werden. Zunächst deswegen, weil er auch im Alter noch veränderungsfähig ist, zu "Umschichtungen" fähig (s.o.). Andererseits bedarf es ständiger Selbstkontrolle des Umgangs mit den Alten durch die Mitarbeiter, weil alte Menschen von "Multimorbidität" (s.o.) gekennzeichnet sind und daher sehr plötzlich Veränderungen in Wesen und Umgangsverhalten zeigen können. Besondere Zuwendungen braucht der alte Mensch zudem, wenn er aus weiteren Bindungen herausgerissen wird, zB wenn er den Ehepartner verliert oder einen Freund innerhalb oder außerhalb des Heims.

— Übertragungsphänomene sind häufiger zu beobachten. ZB werden ungelöste Familienprobleme mit ins Heim gebracht und überlagern von vornherein die neuen menschlichen Beziehungen. Ein Mensch kann sich etwa aus solchen Gründen zurückziehen — und provoziert dadurch bei den anderen Abwehr-Haltungen. Nicht nur zwischen Jungen und Alten gilt, daß sich Rückzug und Abwehr gegenseitig bedingen können, sondern auch zwischen alten Menschen.

— Im übrigen sollte Mitarbeitern wie allen alten Menschen ein Positivum ihrer gemeinsamen Existenz deutlicher bewußt werden: Das Miteinander bietet für beide die Chance einer Erlebensdimension, die die heute übliche "Kernfamilie" weithin nicht mehr bieten kann: die Identität von L e r n -, A r b e i t s- und L e b e n s b e r e i c h, und dies ohne Ausgliederung einer Generation. So gesehen, könnte ein Altenheim all das bieten, was die Familie anscheinend nicht mehr leisten kann. Die Chancen für eine wirkliche Gemeindebildung, zu deren Wesen fundamental der familiäre Charakter gehört (s.o.), sind zudem hier eigentlich günstiger als sonstwo.

V. Organisatorisch-institutionelle Konsequenzen

Dem alten Menschen müssen gewährleistet sein:

1. adäquate Lebensräume;
2. medizinische Versorgung und auf das Lebensalter zugeschnittene Ernährung;
3. Möglichkeiten zum Abrufen der körperlichen und geistigen Kräfte — nach Können und Willen;
4. Sozialkontakte;
5. "wohltemperiertes" Leben — bei Vermeiden von Überforderungen und Überspielen von Sinnfragen; Möglichkeiten zur Selbstfindung.

ad 1:

Da die Rückgliederung in eine Großfamilie heute als Möglichkeit ja weitgehend ausgeschlossen wird, ergibt sich die Notwendigkeit, mit den Alten und für sie so zu planen, daß einerseits möglichst große Selbständigkeit gewährleistet ist, andererseits Kontakte mit der Familie — falls vorhanden — innerhalb gewisser Reichweiten möglich sind.

Die vermutlich ideale Lösung wären altengemäße Kleinwohnungen (also ohne Eingangstreppe, möglichst vertikal erschlossen oder mit Fahrstuhl usw.), die in ganz normale Wohngebiete eingegliedert sind. So wäre schon äußerlich das Problem "Desintegration" bzw. "Ausgliederung" besser zu lösen als heute weithin möglich. Die Bedeutung des Identitätsraumes "Haus" (s.o.), zu dem vor allem auch die dort gegebenen Außenkontakte, also Bekannte, gehören, ist nicht zu unterschätzen. Solche oder ähnliche Lebensräume vorausgesetzt, wäre die bislang schon praktizierte "offene" Altenarbeit die angemessene Weise der Altenhilfe - verbunden mit ambulanten Diensten wie zB Reinigungs-, Reparatur- und Wäschediensten, Essen auf Rädern, Hauspflegediensten, häuslichen Gesundheitsdiensten (zB Baden, Fuß- und Zahnpflege usw.). Das sowohl im biblischen Menschenbild angelegte, als auch im humanwissenschaftlichen Bild des Alters vorfindliche Moment einer gewissen Kontinuitätsbedürftigkeit — mit der Konsequenz der Inhumanität von Lebensbrüchen — macht verstärkte Überlegungen nötig, inwiefern diese Kontinuität auch im Blick auf den Lebensraum des alten Menschen gewährleistet werden könnte, wie fließende Übergänge der Lebensräume bewerkstelligt werden könnten: formal etwa zwischen offener und geschlossener Form der Altenhilfe angesiedelt. Es gibt bereits "halboffene" Mittelkonzeptionen, die, um den alten Menschen gerecht zu werden, ausgebaut werden müßten: etwa das Tagespflegeheim¹²⁶, dessen Spezifikum darin besteht, daß es Entlastung der Familie wie Selbständigkeit der Alten von der Familie gewährleistet, ohne daß die Familienintegration aufgehoben oder grundsätzlich in Frage gestellt werden müßte. Ein weiterer Vorteil einer solchen Konzeption besteht mE darin, daß sie den alten Menschen am Außenleben beteiligt, ohne daß das familiäre oder soziale Innenleben dadurch zerstört würde. Die ambulanten Begleitdienste wären hierbei beschränkt auf Abhol- und Bringdienste. Auf die psychologischen und sozialen Vorzüge solcher Modelle braucht nicht mehr gesondert hingewiesen zu werden.

ad 2:

Die medizinische Versorgung, ambulant oder teilstationär oder stationär, ist unabdingbare Voraussetzung für menschliches Altern, wobei freilich - etwa im Blick auf Multimorbidität und "soziale" Leiden des Alters - zu berücksichtigen ist, daß die nur medizinische Behandlung oft ihre Grenzen in medizinisch kaum beeinflussbaren Faktoren findet (Wohnverhältnisse, familiäre Spannungen, Altershospitalismus im Heim usw.). Die Versorgung alter Menschen ist eine interfakultative Aufgabe von Medizinern, Sozialarbeitern und Seelsorgern.

So eigenartig es die Außenstehenden anmuten mag: Die Speisepläne der ambulanten wie stationären Altenverpflegung werden von den alten Menschen oft als ein Stück Entmündigung angesehen. Speisepläne sollten zur Diskussion gestellt, miteinander abgesprochen werden.

ad 3:

Wenn Gaben und Kräfte alter Menschen nicht abverlangt werden, verkümmern sie (was freilich nicht nur für die Alten gilt; nur wirkt sich diese Wechselbeziehung zwischen Übung und Gebrauch im Alter mit seinem verordneten Ruhestand besonders sichtbar aus). Dem alten Menschen müßten Gelegenheiten zu fließenden Übergängen zwischen Arbeitswelt und Ruhestand angeboten werden können, zB durch Teilzeitarbeit oder in speziellen Werkstätten (was freilich angesichts der augenblicklichen Arbeitsmarktlage unmöglich scheint). Daneben stehen die Angebote für Neigungsgruppen, denen

Möglichkeiten für ihre hobbyähnlichen Betätigungen gegeben werden müssen (zB durch Werk- und Bastelräume oä). Auch das Hobby ist ein Stück nicht zu unterschätzender Kontinuität im Leben eines Menschen, denn es war und ist ein Aspekt der Selbstverwirklichung. Die erzwungene Aufgabe eines Hobbies kann zu einer erheblichen Minderung des Lebensgefühls beitragen.

Elemente aus beiden eben genannten Betätigungstypen liegen in der ehrenamtlichen Mitarbeit alter Menschen, vor allem auf sozialem, nachbarschaftlichem und gesellschaftspolitischem Feld.

Um die körperliche Spannkraft zu erhalten, ist sicher zumindest Altengymnastik nötig. Wo dazu keine räumlichen Möglichkeiten bestehen, könnte mit einem Sportverein oder einer Schule wegen der Nutzung von Räumen und Geräten verhandelt werden — hier würde außerdem ein sozialintegrativer Nebenzweck verfolgt.

Regelmäßige Spaziergänge - evtl. mit gemeindlichen Mitarbeitern als Begleitpersonen - oder Seniorenwanderungen (als Gegenstück zum teilweise recht sportlichen Volkswandern) sind ebenso angebracht wie auch mancherorts evtl. noch etwas ausgefallene Betätigungen wie Schwimmkurse für Alte oder Seniorentanzkurse. All dies konzeptionell in den Blick zu fassen, muß der evangelischen Altenhilfe angelegen sein, gehört doch fundamental zum christlichen Menschenbild, daß Zusammenhänge zwischen körperlichem Zustand und allgemeinem Wohlbefinden gesehen werden. Zum geistigen Fitness-Programm könnten Film-, Vertrags-, Konzert- und Theaterveranstaltungen gehören, auch die Bereitstellung von Büchern, Schallplatten und Tonbändern sowie das Auslegen von Zeitschriften, gemeinsames Fernsehen usw. Auch hierbei ist sozialintegrativ förderliche Zusammenarbeit mit anderen Organisationen denkbar (Volkshochschule, Vereine, Erwachsenenbildungsaktivitäten der Kirchengemeinde usw).

Nicht verschwiegen werden soll, daß es mittlerweile freilich auch Stimmen gibt, die vor einer Über-Reaktivierung alter Menschen warnen.¹²⁷

ad 4:

Im Blick auf die notwendigen Sozialkontakte tut sich ein weites Feld auf. Vieles wurde schon gesagt, vor allem zum Thema Gemeindebildung, einem spezifischen Aspekt christlicher Altenhilfe (in der ev. Altenarbeit können quasi ekklesiologische Vorzeichen vor dem Gruppenprozeß¹²⁸ stehen usw). All dies soll nicht noch einmal entfaltet werden, wenn auch an dieser Stelle nochmals betont werden soll, daß ein curricularer Methodenansatz (wie in dieser Studie) Wiederholungen eines Themas unter jeweils anderen Gesichtspunkten und in anderen Zusammenhängen erforderlich macht. Hier sollen lediglich noch einige bislang unbeachtet gebliebene Komplexe genannt werden:

— Die alttestamentliche Prophetie sieht als Inbegriff des Heils das friedliche Beieinander von Alten und ganz Jungen (s.o.). Diese Vision ist durchaus identisch mit Äußerungen und Beobachtungen aus dem Bereich der Humanwissenschaften: „Junge Menschen, die ihre eigenen Eltern als altmodisch ablehnen, überspringen oft eine Generation und wenden sich ihren Großeltern oder anderen Menschen vom Alter ihrer Großeltern zu... Junge Menschen haben einen unfehlbaren Sinn für Echtheit. Wer ein volles Leben gelebt hat, stellt für die Jugend einen ganzen Menschen dar.“¹²⁹

— Alte Menschen müßten — im Sinn der biblischen Hoffnung wie im Sinn humanwissenschaftlicher Einsicht — auch institutionelle Kontaktmöglichkeiten zu jungen Menschen geboten bekommen.

Das könnte einmal etwa durch jüngere Mitarbeiter im Heim, durch Kontakte mit kirchengemeindlichen Gruppen oder zum ändern durch die Begegnung mit jungen Menschen bei der ambulanten Versorgung (zB Essen auf Rädern) geschehen. Hier liegen erstaunlich gute Möglichkeiten für tiefe, beiderseitig lehrreiche Begegnungen. Sind derlei Kontaktmöglichkeiten institutionell nicht vorhanden und besteht darüberhinaus

auch kein Familienkontakt des alten Menschen, so bieten sich andere Möglichkeiten an, die von der evangelischen Altenhilfe gefördert werden sollten: Besuchsdienste durch Kinder- und Jugendgruppen, die Vermittlung von Briefpartnern oder auch Familienpatenschaften - oder selbst eine manchmal so verpönte Einrichtung wie die "Tages-Oma" oder den "Tages-Opa", der sich eines Kindes annimmt, um das sich den ganzen Tag über niemand kümmert.

— Altersbindungen — Wohngemeinschaften, Ehen — sollten ermöglicht werden. Die Erleichterung beim Eingehen von Altersbindungen könnte unter anderem größere Teile der Gesellschaft zum Umdenken anregen im Blick auf die Möglichkeiten alter Menschen. — In Heimen wäre darauf zu achten, ob durch Partizipation von einzelnen oder Gruppen (etwa an Mitbestimmungsgremien, an öffentlichen Belangen, an Fortbildungsveranstaltungen usw) neue Klassen entstehen. Partizipation unter christlichen Vorzeichen hätte vornehmlich ein Mehr an Solidarität zum Ziel.

- Soziale Kommunikation ist heute - man mag es bedauern oder begrüßen - auch eine Frage der Kommunikationsmittel. In diesem Zusammenhang sollten besonders diejenigen alten Menschen in den Blick kommen, die in den Heimen das wohl schwerste Los haben: die fest Bettlägerigen, denen noch letzte Kontaktflächen genommen wurden. Für diese Gruppe bietet die moderne audiovisuelle Technik mE manche Hilfe, die freilich noch zu selten eingesetzt wird (vor allem wohl aus wirtschaftlichen Gründen). Es gibt Kommunikationsmodelle¹³⁰, in denen audio-visuelle Kommunikationsträger den Kontakt zu den Bettlägerigen wirklich aufrecht erhalten konnten: Die fest Bettlägerigen konnten in Ton und Bild an dem teilnehmen, was im Hause vorging (Gottesdienste, Vorträge, sonstige Veranstaltungen); auch an dem, was außerhalb des Heims vorging (Eindrücke von Gemeindeveranstaltungen, mit der Video-Kamera aufgezeichnet; auch Fernsehnachrichten usw); es gibt zudem Kommunikationsmodelle in Altenheimen, bei denen Heimbewohner ausgesprochene Programme für ihre bettlägerigen Altersgenossen gestalteten (was nebenbei noch Möglichkeiten sinnvoller Freizeitbeschäftigung anbietet). Derlei Kontaktträger sind also einerseits Medien für den notwendigen Binnenkontakt. Andererseits bietet das dabei gestaltete Material auch die Möglichkeit der Information nach außen: In der Kirchengemeinde, deren Altenheim-Kommunikationsmodell ich eben darstellte, wurden gelegentlich Medienmaterialien aus dem Heim, Alltagsausschnitte oder Berichte von speziellen Veranstaltungen, gezeigt und diskutiert. Das Kommunikationsmodell förderte die sachgerechte Information über die Situation alter Menschen im Heim, schärfte Problembewußtsein, erzeugte Betroffenheit wie Hilfsbereitschaft. Umgekehrt verhinderte die Information von außen bei vielen im Heim die Lethargie, die fast zwangsläufige Inappetenz, die ein Vorbote des Todes sein kann.

Moderne Kommunikationsmittel können die schlimmste Vereinsamung sicher dämpfen helfen, ersetzen freilich nicht den menschlichen Kontakt. Aber immerhin gibt es die Möglichkeit, derlei Kommunikationsmittel als Anreger für persönlichen Kontakt, für direkte Begegnungen einzusetzen. Hier liegen sicher viele noch ungenutzte Möglichkeiten. In zahlreichen Kirchengemeinden gibt es Arbeitskreise, die mit audiovisuellen Medien experimentieren. Eine verstärkte Zusammenarbeit mit Einrichtungen der Altenhilfe scheint mir denkbar.

— Daß sich als primäres Kommunikationsmittel für alte Menschen das Telefon nahelegt (bei Notsituationen, aber auch für sonst nicht ohne weiteres mögliche Kontakte, zB mit dem Kaufmann usw), sei der Vollständigkeit halber noch erwähnt. Die Kirchen sollten für das kostenlose Telefon für Schwerbehinderte eintreten oder zumindest für ein Telefon zum Sozialtarif, den wirtschaftlichen Möglichkeiten alter oder behinderter Menschen angepaßt.

ad 5:

Die Bewältigung der Sinnfrage ist eine Anfrage an die Spiritualität von Altenhilfeeinrichtungen. Daß Zeit und Möglichkeiten zur Selbstzuwendung, zur Selbstfindung, gegeben werden müssen, steht mE außer Frage. Hier ist allerdings viel Sensibilität der Heimleitung und der Mitarbeiter vonnöten: Oft sind alte Menschen viel zu sehr sich selbst überlassen, haben viel zu wenig Ablenkung von sich. Das andere Extrem, die totale Beschäftigungstherapie, taugt ebensowenig.

— Problemorientierte Gesprächsrunden und Einzelgespräche müssen angeboten werden. In einer wirklichen Gemeinschaft ist es möglich, auch schmerzliche Erfahrungen zu aktualisieren; und erst durch Aktualisierung ist Bewältigung möglich.

Auf die verschiedenen seelsorgerlichen "Techniken" oder Methoden der Gruppentherapie möchte ich hier nicht eingehen; sie sind weithin im Gespräch: zustimmend oder kontrovers. Wichtiger ist mir hier die Frage, inwiefern die Organisationsstrukturen eines Altenheims die für die alten Menschen notwendigen Prozesse der Klärung erschweren oder erleichtern können.

— Zuviel Fremdbestimmung würgt die Fragen nach Ursachen, Verknüpfungen und Verstrickungen (s.o.) leicht ab. Die aktuelle Anpassung an institutionalisierte Anpassungsforderungen erfordert dann zuviel Kraft. Die ohnehin bestehende Neigung alter Menschen, ihre Fragen zu verinnerlichen (s.o.), wird zur einzigen Möglichkeit. Der Führungsstil einer Einrichtung der Altenhilfe hat in der Tat Auswirkungen auf die Möglichkeiten der Sinnfragenbewältigung.

— Unter diesem Gesichtspunkt sollten einmal Hausordnungen analysiert werden, ob sie etwas von Liebe und Freiheit aussagen, oder ob sie die Entmündigungstendenzen der Gesellschaft fortschreiben.

— Die Reflexion darüber ist gefordert, ob nicht auch diakonische Arbeit allzu sehr gesellschaftlichen Mechanismen unterliegt (Zweckrationalität, Priorität ökonomischer Fragestellungen, Personal- und Arbeitsplanung, Zeitproblematik usw). Wo es vordergründig schon um Zweckrationalität oder Ökonomie geht, bleiben Sinnfragen der alten Menschen auf der Strecke.

VI. Was die Kirche noch tun kann

Die Kirche muß weiterhin intensiv um die Vermittlung eines zutreffenden Bildes des alten Menschen bemüht sein: in ihrer Verkündigung, ihrem Unterricht, ihren Erwachsenenbildungsaktivitäten, ihrer Publizistik, auch in ihrer Freizeitarbeit und in größeren gesellschaftspolitischen Aktivitäten. Der Kirche müßte diese Informationsarbeit aus mehreren Gründen leichterfallen als anderen Institutionen,

- gehört doch die Gruppe der Alten einmal zu ihren treuesten Verfechtern (s.o.), eine Gruppe, die sonst keine Interessenvertretung hat, deren Interessen daher von denen vertreten werden müßten, die am intensivsten mit ihr zu tun haben;
- verfügt die Kirche doch über die ausdifferenziertesten Informationskomplexe: von der personalen Begegnungsebene bis zur weitgestreuten Medienarbeit; verfügt die Kirche doch über die längste Erfahrung in Sachen Altenhilfe (der Hinweis auf christliche Wirkungsgeschichte und diakoniegeschichtliche Aspekte sollte durchaus Teil des Informationsinhalts sein können);
- verwaltet die Theologie doch am längsten das Wissen von der biblischen Welt der Alten (s.o.).

Zur Konkretion noch einige Anmerkungen:

Neben Frauen-, Männer- und Kindersonntagen sollte es Altensontage geben, an denen schwerpunktmäßig Bibeltexte zur Frage des Alters gepredigt werden. Auf die Praktische Theologie sollte eingewirkt werden, daß sie sich gezielt mit Predigthilfen und

Predigtstudien zum Altersproblem befaßt, um Material für die Gemeindepfarrer bereitzustellen.¹³¹

Unterrichtsmodelle zum Thema Alter und Altenhilfe müssen nicht nur aus Verantwortung gegenüber den Alten, sondern auch aus Verantwortung gegenüber den Jungen erstellt werden: Wenn heute das Altwerden schon als Prozeß, auch als Lernprozeß, mit Planungsstufen usw verstanden werden kann, dann muß dort, wo strukturiertes Lernen fürs Leben eingeübt wird, auch das Altwerden gelehrt und gelernt werden.

Die Erwachsenenbildungsaktivitäten der Kirche können in grundsätzlich zweifacher Weise tätig werden: durch die Thematisierung des Alters und durch die Bereitstellung von Begegnungsebenen, von gemeinsamen Arbeitsvorhaben von Alten und Jüngeren.

Innerhalb der Freizeitarbeit der Kirche müßten neben die weithin üblichen Alternachmittage öä verstärkt integrierende Veranstaltungen gestellt werden. Hier haben Kirchengemeinden konkret die besten Möglichkeiten (Reisen, Familienfreizeiten, Tage der Begegnung in Begegnungsstätten in kirchlichen Räumen, Organisation von Nachbarschaftshilfen - etwa durch Frauenkreise - , Besorgungs-, Einkaufs-, Begleitsdienste für alte Menschen durch Jugendgruppen usw).

Die gesellschaftspolitischen Aktivitäten der Kirche müßten wiederum in zwei Richtungen gehen: in der Gesellschaft ein Problembewußtsein und bei den Alten ein größeres gesellschaftspolitisches Selbstbewußtsein schaffen (sie zB der Tatsache stärker bewußt machen, daß sie etwa als Gruppe von ca. 9 Millionen Wahlberechtigten ein beträchtliches politisches Potential darstellen könnten oder angesichts ihrer gestiegenen Einkommen ein maßgeblicher Wirtschaftsfaktor sind; Hilfen geben, diese Tatsachen gezielt für ihre Belange einzusetzen, zB durch Altenwahlversammlungen oder durch Bürgerinitiativen für altersgerechte Wohnungen, Verkehrsmittel, vertikal erschlossene öffentliche Gebäude usw). Auch die Sozial- und Familienpolitik müßte ins Auge gefaßt werden: etwa mit dem Ziel, Sozial- und Familienpolitiker zu nötigen, sich mit den drängenden, oft gegenläufigen und daher immer weniger lösbar werdenden Trends zu befassen (zB die Gegenläufigkeit: immer mehr Zwang und Drang zur Kernfamilie — gleichzeitig immer mehr Großeltern und Urgroßeltern; oder: die nachweislich sehr differenzierten Bedürfnisse und Möglichkeiten alter Menschen, denen eine immer stärker auf Rationalisierung und Vereinfachung bzw Vereinheitlichung ausgerichtete Planungstechnokratie gegenübersteht usw). Ähnliches gilt für die Arbeitspolitik, deren Auswirkungen zur sozialen Desintegration beigetragen haben, den Arbeitnehmern keine fließenden Übergänge zwischen Arbeitswelt und Ruhestand ermöglichen. Der Staat und seine Organe müssen dringend in allgemeine Planungs- und Lernprozesse mit einbezogen werden, nicht nur ausschließlich diejenigen Gruppen und Institutionen, die sich speziell mit alten Menschen beschäftigen. Es müssen die Zusammenhänge wieder deutlicher werden zwischen der Situation der Alten und den Wertaussagen unseres Sozialstaates.

Erfolge und Bestätigungen bei derlei Aktivitäten könnten wiederum positiv auf die Alten zurückwirken, könnten Spannkraft, Interesse und Verständnis der Alten für gesellschaftliche Vorgänge erhalten oder neu beleben.

VII. Schlussbemerkungen

Für Theologie und Kirche gilt im Grunde Entsprechendes: Die Situation der Alten in der Gemeinde ist ein Wertmesser für unsere Kirchlichkeit. Mit dieser Studie wurde der Versuch eines theologischen Konzepts unternommen, in dem die Situation der alten Menschen in psychologischer, medizinischer, soziologischer, religionspsychologischer und religionssoziologischer Beschreibung sachgemäß der biblischen Menschenbild- und Gemeindeproblematik zugeordnet wurde.

Vor allem fehlt mE ein kirchlich-organisatorisches Gesamtkonzept, in dem die "kultischen", die lehrhaften und die diakonischen Einzelaktivitäten einander sinnvoll zugeordnet sind. Im Grunde müßten dies zunächst schon die Kirchenordnungen unserer Landeskirchen leisten. Aber im allgemeinen stehen dort die einzelnen Elemente, die die christliche Gemeinde ausmachen, fein säuberlich voneinander getrennt nebeneinander, zT auch regelrecht nacheinander, hintereinander — nach Prioritäten plaziert. In einer Zeit, in der aus wirtschaftlichen Gründen Prioritätenplanung offenbar Priorität in der kirchlichen Planung hat, stehen die Zeichen für ein Konzept, das letztlich die Gleichwertigkeit und die integrale Zusammengehörigkeit aller Elemente betont, schlecht. Ein solches Konzept müßte die Gleichwertigkeit aller Elemente in ihrem *M i t e i n a n d e r* hervorheben, die Tatsache, daß in jeder kirchlichen, gemeindlichen und diakonischen Unternehmung Elemente des "Ganzen" stecken müssen, wenn nicht etwas amputiert werden soll, das eigentlich zum Körper der Kirche gehört; daß für alle Bereiche kirchlicher Arbeit auch dieselben Regeln gelten, die als verbindendes und verbindliches Moment über allem stehen müßten: Es ist dieselbe Liebe Gottes, die alles wirkt in allen und allem; und es ist dieselbe Schöpfung Gottes, für die und mit der die Kirche plant und handelt, sei es im Blick auf Kindergärten oder Altenheime. Mit einem Konzept, das dieses bedenkt, wäre auch ein weiteres Defizit unseres Arbeitens unmöglich: Es ist ein unguter Weg, daß in unserer Kirche viele Spezialisten viel Spezielles planen, versuchen und machen — wobei es dann manchmal schon etwas Mühe macht, auf die Aktivitäten auch noch eine christliche Legitimation aufzusetzen. So aber ist die Legitimation kirchlich-diakonischer Arbeit - auch in Teilbereichen - nicht möglich, sondern nur, wenn von einer Mitte, von einem Punkt aus gedacht und gehandelt wird: Nicht entweder vom Menschen aus oder von religiösen Vorstellungen her. Seit das Wort Fleisch wurde, gibt es nur noch einen Orientierungspunkt, in dem alles zusammenfällt: Gottes Wille, der Mensch und der jeweilige "Ort" des Menschen.

FUSSNOTEN - ANHANG

1. aus: Deutsches Pfarrblatt, zit. nach botschaft und dienst 7/76, S.4f
2. Altenfeindschaft ist Rassismus, in botschaft und dienst 7/74, S.3
3. H.-R. Müller-Schwefe, Die zehn Gebote, Stundenbücher 114/73, S.66
4. Altenfeindschaft ... aaO S.4
5. E.S.Bücherl, Biologie des Todes, in Bild der Wissenschaft 10/1967, S.808
6. G. Legatis. Seelische und biologische Probleme des Alterns, botschaft und dienst 6/69, S.3
7. Art. Psychologie des Alterns, Lexikon d. Psychologie 3, Freiburg 1972, Sp.45
8. Art Alter(n), in Familien- und Lebensberatung, Stuttgart 1975, Sp. 29
9. aaO Sp. 30
10. aaO
11. Legatis aaO
13. Bericht über Ergebnisse des Forschungszentrums für Gerontologie in Baltimore (Maryland), kurz zusammengefaßt in Bild der Wissenschaft 2/69, S. 172
14. Familien- und Lebensberatung aaO Sp. 28f
15. Das Altern in psychologischer Sicht, in H.Thomae und U.Lehr: Altern — Probleme und Tatsachen. Ff m 1968, S.195ff
16. Becker aaOS.3
17. K.W.Boetticher: Aktiv im Alter — Eine Studie zur Wirklichkeit und Problematik des Alterns, Düsseldorf-Wien 1975
18. Mit Engagement- und Disengagement-Theorien setzt sich Boetticher kritisch auseinander, aaO S.234ff
19. in Altern - Probleme und Tatsachen, S.345-369
20. GERONT '73 (Auswertung bei Boetticher aaO)
21. Boetticher S. 239
22. ders. aaOS.238
23. in Ansichten über ein erfolgreiches Altern, in Thomae u. Lehr, S.569
24. ebenfalls in Thomae u. Lehr, S.244

25. Familien- u. Lebensberatung, Sp. 34
26. aaO Sp. 35
27. aaO Sp. 39
28. In knapper Form dargestellt in: Das Märchen vom Intelligenz-Abbau bei älteren Menschen, in Psychologie heute 1/74, S.61ff
29. P.B.Baltes u. K.Warner Schaie, Das Märchen... aaO S.65
30. Das Tabu Tod, in botschaft und dienst 11/73, S.1ff
31. ders. aaO S.3
32. ders. aaO S.7
33. H.Seibert, Kind und Tod, in Hessisches Pfarrerblatt 4/1975, S.106ff
34. A.Jores, Leitsymptom: Angst, in C.H.Zwingmann (Hrsgb.), Zur Psychologie der Lebenskrisen, Ffm 1962, S.251ff
35. Life or Death and IQ, in PSYCHOLOGY TODAY 1973
36. Todesursache: Selbstaufgabe, in Psychologie heute 7/76, S.20ff
37. ders. aaOS.24
38. ders. aaO S.26
39. ders. aaO
40. ders. aaO
41. Das Tabu Tod, aaO S.5
42. Art. Tod, in Familien- u. Lebensberatung, Sp. 42
43. aaO
44. R.Leudesdorff, Über das Alter, in Worte zum Tage (zum 10.8.)
45. Art. Alter(n) in Familien- u. Lebensberatung, Sp. 42
46. aaO
47. die folgenden Angaben sind allesamt aus SPIEGEL 33/1976, S.38f
48. Altersgruppen und Sozialstruktur, in Jugend in der modernen Gesellschaft, Köln-Berlin 1965,5.62
49. Das Generationsproblem, in botschaft und dienst 8/9 - 1966, S.176
50. ders. aaO
51. von B.v.Deenen in Evangelischer Informationsdienst für Jugend- und Erwachsenenbildung auf dem Lande, Nr.9/1972, S.1
52. H.Seibert, Die kirchliche Großgemeinde, in Weltweite Hilfe 2/1975, S.Sff
53. in Die Neue Soziale Frage, Freiburg 1976
54. Münke, S.179
55. aaO
56. Die Gesellschaftsordnung im Widerstreit, Köln-Opladen 1964
57. Gibt es eine Theologie des Alters?, in DIAKONIE 1/75,3.27
58. D.Bell: Die nachindustrielle Gesellschaft, in Das 198. Jahrzehnt — Eine Teamprognose für 1970-1980, Hamburg 1969, S.352
59. vgl. zu „Wertsystem“ die Arbeiten von K.-W. Dahm, D.Stoodt u.a.
60. Material und Kritik bei H.Grebing, Konservative gegen die Demokratie, Ffm. 1971
61. G.Baumann, Bericht über Deutschland - Die letzten 25 Jahre, Leoni 1974, S.53
62. aaO S.66
63. H.Schelsky, Systemüberwindung, Demokratisierung und Gewaltenteilung, München 1973
64. zit. nach U.v.Alemann, Demokratisierung der Gesellschaft, in Aus Politik und Zeitgeschichte, B 7/75, 5.9
65. R.A.Dahl, A Preface to Democratic Theory, Chicago 1970
66. H.Gudrich und S.Fett, Die pluralistische Gesellschaftstheorie, Stuttgart 1974
67. W.Dettling, Demokratisierung — Wege und Irrwege, Köln 1974, S.11
68. ders. S.33
69. ders. S.116ff
70. J.Habermas, Über den Begriff der politischen Beteiligung, Neuwied 1969, S.15f
71. ders. aaO
72. F.Vilmar, Strategien der Demokratisierung 1, Neuwied-Darmstadt 1973, S.21
73. H.v.Vieregge, Technostruktur und Partizipation, in Aus Politik und Zeitgeschichte B 7/75, 5.23
74. K.-W. Dahm und H.De Bruin, Ökumene in der Gemeinde, München 1971, S.233
75. H.Hild (Hrsgb.), Wie stabil ist die Kirche?, Gelnhausen-Berlin 1974, S.199
76. H.Seibert, Motive der (Un)Kirchlichkeit auf dem Lande, in H.Seibert: Zeiterscheinungen, Wiesbaden 1975, S.35
77. W.Gruehn, Die Frömmigkeit der Gegenwart, Konstanz 1960, 5.214
78. ders. aaO S. 170
79. Th.Thun, Das religiöse Schicksal des alten Menschen, Stuttgart 1969, S.8
80. ders. aaO

81. ders. aaOS.10
82. ders. aaO
83. A.L.Vischer, Seelische Wandlungen beim alternden Menschen, Basel 1961
84. ThunS.9
85. ders. S.9
86. ders. aaO
87. ders. aaO
88. ders. S. 10
89. ders. S.8
90. ders. aaO
91. ders. S.9
92. H.Seibert, Pubertät und Religion, in Zeiterscheinungen aaO S.59ff
93. H.Schär, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, Zürich 1950, S.375
94. ders. aaO S.368
95. ders. aaO S.368/9
96. in Gibt es eine Theologie des Alters? aaO S.23
97. ders. aaO S.27
98. Das Altern in Theologie und Seelsorge, in informatio 3/76, S.98
99. ders. aaO
100. Der Mensch wird — im Gegensatz zu den Tieren — nicht einfach als "Lebewesen" definiert (1.Mose 1,20f; 24).
In V. 20 und 24 läßt Gott die Tiere aus der Erde bzw aus dem Wasser hervorgehen. Der Mensch aber ist in diesem Sinne nicht "von" der Welt, wenn auch "in" der Welt. So entsteht auch der Mensch — im Gegensatz zu den anderen Schöpfungswerken — nicht durch das Wort Gottes; V. 27 sagt nichts über das „Wie“ der Erschaffung aus. Allein der Mensch wird von Gott angeredet (V. 28f) und erhält einen Segen, und zwar im Gewande eines Gebotes (vgl. die Imperative in V. 28!), die Gabe des Herrscherrechts und der Freiheit zu nutzen.
Die Menschen beherrschen die Erde und die Tiere. Die hier verwendeten hebräischen Ausdrücke sind besonders stark und kraß (kabasch = „niedertreten, Gewalt antun“; radah = ein schonungsloses, hartes Unterjochen, gegen das es keinen Widerstand gibt). Erst mit der Erschaffung des Menschen wird die Zeit gesetzt, wird die Unterscheidung von Schöpfung und Erhaltung getroffen: Dem Menschen wird durch ein Gotteswort (1,29f) die lebenserhaltende Nahrung zugesprochen, durch die Gott für den Fortbestand seiner Schöpfung sorgt; hier wird die Kontinuität zwischen Schöpfung und eigentlicher Geschichte hergestellt — ansonsten ist dieser Schöpfungsbericht als „Vorgeschichte“, als „Urgeschichte“, im Grunde also der Zeit vorgeordnet, zu verstehen (vgl. W.H.Schmidt, Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift, Wissenschaftl. Monographien zum Alten und Neuen Testament 17, Neukirchen-Vluyn 1964, S.185). Als besondere Hervorhebung erhält der Mensch schließlich den Ehrentitel „Bild Gottes“.
101. H.Gunkel übersetzte „Statue“, „Skulptur“ (Die Urgeschichte und die Patriarchen, SAT I.Abt. I.Band, 2.Aufl., Göttingen 1921).
L.Koehler glaubt bewiesen zu haben, daß selem „Gestalt“, speziell „aufrechte Gestalt“ bedeutet (Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, ThZ 4.Jg., 1948). Fr. Delitzsch übersetzte „Schatten“, „Schattenbild“ (in Neuer Commentar zSt); dieser Übersetzung neigen gerade in neuerer Zeit manche Exegeten zu, so die letzte größere Untersuchung der priesterschriftlichen Schöpfungsgeschichte: W.H.Schmidt leitet darin selem von sei = Schatten ab und äußert: „Wie der Schatten einen Gegenstand abbildet, so gibt das Bild das Dargestellte wieder, läßt es neu erscheinen“ (aaO S.133).
102. Eine Gruppe von Theologen vermutet in der Gottebenbildlichkeit eine irgendwie geartete Qualität des Menschen, eine entweder sittliche oder p h y s i s c h e Qualität (als sittliche Qualität: zB Luther — nach R.Niebuhr, The Nature and Destiny of Man, New York 1946, S. 160 -, O. Procksch - Theologie des Alten Testaments, Gütersloh 1950, S.497 — als Exeget, E.Brunner als Systematiker, der freilich eine formale von einer materialen imago Dei unterscheidet: Natur und Gnade, 2.Aufl., Tübingen 1935, S.9f —; als physische Qualität: zB H.Gunkel, der die Gottebenbildlichkeit auf den Körper bezieht — aaO S.105 —; er erhärtet diese Behauptung durch den Hinweis auf 1.Mose 5,1-3: Der Sohn gleicht jeweils dem Vater in Gestalt und Aussehen, hier Seth dem Adam, vorher Adam Jahwe; ähnlich L.Koehler — aaO S.19 —, der etwa den aufrechten Gang des Menschen als Kennzeichen seiner Gottebenbildlichkeit versteht).
- Andere Theologen sehen in einem irgendwie gearteten Tun des Menschen den Ausfluß der Gottebenbildlichkeit (Fr. Gogarten - Der Mensch zwischen Gott und Welt, Heidelberg 1952, S.252 -: Der Mensch beherrsche innerhalb der von Gott gegebenen Ordnung die Tierwelt, sie sei ihm „verfügbar“ H.J. Kraus betont das Amt des Menschen - Der Mensch und seine Welt, Wuppertal-Barmen 1962, S.21 -: Er ist der Statthalter Gottes im Kosmos).

Eine dritte Theologengruppe sieht in der Gottebenbildlichkeit des Menschen vor allem eine besondere Seinsweise (F.K.Schumann — Imago Dei, in Imago Dei-Festschrift für G.Krüger, Gießen 1932, S.165ff -: Gottebenbildlichkeit = ein „Sich-Verhalten“ zu Gott; K.Barth - Die Lehre von der Schöpfung I, KD 111/1, Zollikon-Zürich 1945, S.234 - findet nichts von moralischen oder intellektuellen Veranlagungen und Möglichkeiten des Menschen in der Bild-Titulatur, auch die Herrscherstellung des Menschen sei nicht die Gottebenbildlichkeit, sondern höchstens Konsequenz aus ihr; er proklamiert eine „analogia relationis“: das Verhältnis von Ich und Du in Schöpfer und Geschöpf; ähnlich auch der stärker von der Exegese herkommende J.J.Stamm — Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im AT, ThSt 54, Zürich 1958, S. 17 -).

103. G.v.Rad, Theologie des Alten Testaments I, München 1957, S.149

104. Belegstellen bei W.H.Schmidt aaO S.140ff

105. J.Moltmann, Mensch, TT 11, Stuttgart 1971

106. W.H.Schmidt aaO S.144

107. A.Weyer, Der Vater und die Väter, in botschaft und dienst 8/9-66, S.1 73

108. Eine mir bekannte Ausnahme: Chr.von Hase mit seinem Bezug auf den unechten Maleachi-Schluß (3,24) in „Gibt es eine Theologie des Alters?“ aaO S.26f

109. Im Zusammenhang mit der Ebenbild-Vorstellung (hebr.: selem; griech.: eikon) taucht bei Paulus fast immer der Begriff doxa (= „Herrlichkeit“) auf; in Rom. 8,29f sind beide Begriffe, eikon und doxa, eindeutig synonym.

Die Bild-Vorstellung, die - wie die alttestamentliche Analyse zeigte - so schwer bestimmbar ist, wird im Neuen Testament mithilfe entsprechender Begriffe interpretiert. Daß doxa und eikon als synonym galten, entsprach bereits einer dem Neuen Testament vorausgehenden Tradition: in Spätjudentum und Gnosis gab es zahlreiche solcher Versuche, den schwierigen Ebenbild-Begriff mithilfe anderer Begriffe näher zu bestimmen (J.Jervell, Imago Dei, FRLANT NF.58, 1960): „Der Begriff (= doxa) ist nicht ausschließlich physisch-naturalistisch, sondern physisch-moralisch zu verstehen. Doxa ist göttliche Wesens- und Wirkungsart; sie ist die Gerechtigkeit Gottes, das gerechte Handeln Gottes... Man darf... nicht übersehen, daß die 'Herrlichkeit' immer ethisch bestimmt ist. "

Indem Paulus also die Gottebenbildlichkeit des Menschen durch die - noch ausstehende —

Herrlichkeit des Menschen interpretiert, beginnt eine deutliche "E t h i s i e r u n g" des im Alten Testament statisch-ontologischen Menschenbildes! Wird im Alten Testament die Gottebenbildlichkeit des Menschen keinesfalls von einem Verhalten des Menschen abhängig gemacht, so fordert Paulus nun ein Bestimmtes Tun. Und während nach alttestamentlichem Verständnis Gottebenbildlichkeit nicht verlorengelassen, sieht Paulus den Verlust der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen als die Folge des sündhaften, ungerechten Verhaltens des Menschen (zB Rom. 1,23; 3,23).

110. Zu Röm. 1,23:

Der Mensch ist nicht mehr Ebenbild des unsterblichen Gottes, sondern er ist Träger des Bildes eines sterblichen Menschen (mit dem wohl Adam gemeint ist, vgl. Rom. 5,12-20; 1.Kor. 15,20-22). Das Bild des sterblichen Menschen zutragen, ist für Paulus gleichbedeutend mit der Tierähnlichkeit des Menschen! Auch dieser paulinische Gedanke ist traditionell vorgeprägt: Im rabbinischen Spätjudentum wurde der Gedanke zuerst entwickelt, daß „der Mensch durch die Gesetzesübertretung die Gottebenbildlichkeit verlor und wie die Tiere wurde.“ (Jervell S.92) — In diesem Zusammenhang gibt Paulus eine weitere Interpretation der ursprünglichen Gottebenbildlichkeit des Menschen: Sie habe in seiner epignosis, in seiner „Erkenntnis Gottes“ (vgl. Rom. 1,29+28) bestanden. Dank dieser Erkenntnis konnte der Mensch Gott als Gott preisen (V.21).

Zu Röm. 3,22f:

Hier wird bekräftigt, daß alle Menschen vom Verlust der urzeitlichen Gottebenbildlichkeit betroffen seien. Freilich bleibt der Mensch nicht ohne Hoffnung: Er wird diesen — tierähnlichen — Leib nicht immer tragen (I.Kor. 15,49).

111. Paulus spricht zweimal ausdrücklich von Christus als dem Ebenbild Gottes: in 2.Kor. 4,4 und Kol. 1,15 (Verfasserschaft des Paulus umstritten).

Zu 2.Kor. 4,4:

Von 2.Kor. 3,18 an ist Paulus bestrebt, die Rechtmäßigkeit seines Apostolats darzustellen. Und innerhalb dieser Argumentation hat 4,4 die Aufgabe, das Wesen der Verkündigungsarbeit des Apostels darzustellen als die Vermittlung und Ausbreitung der Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes, die nirgendwo einhelliger als in der eikon Gottes, nämlich Christus, sichtbar wird. Insofern sagt V.6b dasselbe: Das Angesicht Christi macht die Herrlichkeit Gottes offenbar. Christus ermöglicht so dem Menschen die Erkenntnis Gottes, die er von sich aus nicht mehr hatte, die er verloren hatte. Christus ist das eigentliche Bild Gottes.

Zu Kol. 1,15:

Kol. 1,15 ergänzt diese Aussagen insofern, als hier ein kosmologischer Aspekt neben den der persönlichen Rettungsmöglichkeit tritt: Christus „ist das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor allen Kreaturen.“ Christus ist das, was der Mensch von Anfang an sein sollte. — Der

Kolossenerbrief benutzt die kosmologischen Motive innerhalb des Ebenbild-Komplexes, um zum einen den Gedanken der Offenbarung und Repräsentation Gottes durch Christus darzustellen; zum ändern wird die Darstellung um ein deutlich eschatologisches Motiv bereichert: Wie der Ursprung, so soll auch das Ende sein (V.16: Alles ist durch ihn und „zu ihm hin“ geschaffen).

112. Der Gedanke der *E r n e u e r u n g* des Menschen nach dem Bilde Gottes wird in Kol. 3,9ff ausgeführt. Wegen der Grundsätzlichkeit des hier Abgehandelten soll diese Passage des Kolossenerbriefs ausführlicher dargestellt werden. Der Text bezieht sich auf die in Kol. 2,12f durch die Taufe neugewordene Existenz des Menschen, hat also sakramentalen Hintergrund, und „die sakramentale Gabe“ erscheint hier zugleich als „Aufgabe, richtiger: sie umschließt die Aufgabe mit.“ (E.Käsemann. Eine urchristliche Tauf liturgie, Festschrift R.Bultmann, Stuttgart/Köln, 1949, S.142) - „Die Ebenbildlichkeit hat also auch ethische Relevanz.“ (F.-W.Eltester, Eikon im Neuen Testament, ZNW Bh.23, Berlin 1958, S.162) — Wodurch im einzelnen die neue Existenz des Menschen bestimmt ist, nachdem er getauft ist, läßt sich wiederum vom dem Begriff epignosis, Erkenntnis, her verstehen. Sie ist das Kennzeichen der neuen Existenz. Sie schließt auch hier wieder neben dem mehr theoretischen Erkennen die praktische Lebensführung ein:

Von V.12 an — als Gegenüber zu V.5 und 8 — werden die *E i g e n s c h a f t e n* genannt, die aus der der Taufe folgenden Erkenntnis resultieren sollen. Nun ist aber auffällig, — und darauf weist besonders Lohmeyer (E.Lohmeyer, Der Brief an die Kolosser, MeyerK 9, 9.Aufl., Göttingen 1953, S.145) hin -, daß die hier genannten "Tugenden" des erneuerten Menschen wirklich *g ö t t l i c h e E i g e n s c h a f t e n* sind — oder solche Christi oder auch des Geistes:

Barmherzigkeit (von Gott ausgesagt in Rom. 12,1; 2.Kor. 1,3; als Eigenschaft Christi in Phil. 2,1),
Güte (von Gott ausgesagt in Rom. 2,4; 11,22; Eph. 2,7; Tit. 3,4; vom Geist ausgesagt in Gal. 5,22),
Geduld (als Eigenschaft Gottes in Rom. 2,4; 9,22; vom Geist ausgesagt in Gal. 5,22),
Sanftmütigkeit (von Christus ausgesagt in 2.Kor. 10,1; vom Geist in Gal.5,23).

Undsoweiter; die Liste könnte fortgesetzt werden. Eigenschaften, die sonst Gott als Gott kennzeichnen (oder Jesus als den Christus oder den Geist als Geist Gottes), soll also auch der gottebenbildliche Mensch tragen — als Folge des Christus-Anziehens. Eine weitere Folge der neuen Gottebenbildlichkeit des Menschen ist der Wegfall natürlicher Unterschiede zwischen den Menschen und Völkern. Dieser Gedanke richtet sich gegen das jüdische Schöpfungsverständnis (zB nach Mekilta Schir 9,120ff ist der Mensch, dessen Erschaffung in 1.Mose 1 beschrieben wird, eben nur der Israelit). Die Erneuerung des Menschen setzt alte Vorrechte außer Kraft.

113. A.Weyer aaO S.175

114. Müller-Schwefe aaO S.59

115. H.Asmussen, Der Brief des Paulus an die Epheser, Breklum 1949, S.15

116. ders. S.90

117. ders. S.90f

118. M.Barth, Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser, ThEh 75/1959

119. ders. S.24

120. Müller-Schwefe aaO S.57

121. H.Seibert, Predigthilfe zum 24.8.75, in Deutsches Pfarrerblatt 10/75, S.343

122. ders. aaO

123. Müller-Schwefe aaO S.62

124. ders. S.66

125. Das Konzept des Motivforschers E.Dichter und seines Frankfurter Institutes hat die Wichtigkeit von Ersterfahrungen für die meisten Bereiche des öffentlichen Lebens herausgestellt, zB in „Strategie im Reich der Wünsche“ (dtv)

126. zB das Seckbacher Modell, dargestellt in DIAKONIE 1/74, S.30ff

127. zB J.Illies, Vom Sinn des Lebensalters, in Lebendige Seelsorge 2/1978, S.81ff; oder Chr.Meves, Der einzelne in der Gesellschaft, in Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart (Hrsgb.: H.-H.Ulrich), Stuttgart 1978, bes. der Abschnitt „Negative Mobilisierung alter Menschen“, S.227ff

128. Über Gruppendynamik mit alten Menschen berichtet zB A.Goeken (Hrsgb.) Gruppenarbeit mit älteren Menschen, Freiburg 1969

129. E.Bornemann, Lexikon der Liebe I, München 1968,5.58

130. Ein derartiges Modell führte durch: Pastor H.Jörgensen im Altenheim Springe, 3257 Springe/Deister

131. Unterrichtsmodelle und Predigthilfen etc neuerdings in danken und dienen 1978 (hrsgg. vom Diakonischen Werk der Ev. Kirche in Deutschland, Stuttgart)

Das gnädige Recht Gottes und die Solidaritätsproblematik

(veröffentlicht in: Th. Schober (Hg.), Das Recht im Dienst einer diakonischen Kirche, Handbücher für Zeugnis und Dienst der Kirche III, Stuttgart 1980, S. 35 – 46)

Rechtstheologie und Exegese

So manches gewohnte Verständnis, das sich in der Sicht der neueren Exegese plötzlich als Vorverständnis entlarvt, aber auch manche objektive Schwierigkeit aufgrund ungelöster Fragen: dieses z. B. macht den Zugang zum biblischen Rechtsverständnis streckenweise eher zu einem Hindernislauf als zu einem sicher markierten Wanderweg. Auch das Verständnis der rechtlich relevanten Abschnitte der Bibel ist der Relativität exegetischer Arbeit unterworfen: Tauchen neue Quellen auf, werden neue sprachliche Schlüssel zu antiken Texten gefunden, werden exegetische Unzulänglichkeiten - z. B. der Methode oder des Rückschlusses usw. - entdeckt und revidiert, dann ist auch eine Revision der rechtstheologischen Bibelabschnitte und ihres Verständnisses geboten. Und so ist zu beobachten, daß tatsächlich Bewegung entstanden ist in der neueren exegetischen Durchdringung rechtlicher und rechtstheologisch relevanter Partien.

Legalistisches Vorverständnis

Obwohl seit längerem bekannt ist, daß z. B. das Bild der Pharisäer und des Pharisäismus im Neuen Testament streckenweise kräftig kritisch überzeichnet ist, ist es unter uns kaum zu einem Abrücken vom legalistischen Zerrbild des Frühjudentums und des Alten Testaments gekommen. Demgegenüber betont die neuere Exegese ausdrücklich, daß Texte wie z. B. Neh. 9, 17: »Du bist ein Gott der Vergebung« im Judentum zu den zentralen Glaubensaussagen gehörten, deren Gültigkeit nie bezweifelt wurde¹. Das heißt aber: In der jüdischen Religiosität hat das oft ausschließlich unterstellte Motiv »Verdienst aus der Erfüllung des Gesetzes« keineswegs dominiert; weit ursprünglicher und fundamentaler ist das Motiv »Umkehr des Sünders«, das zwar zeitweise legalistisch überlagert war oder in Konflikt mit legalistischen Ausdeutungen stand, aber nie aufgegeben wurde.

Anfragen an das Bundesverständnis

Zu den zentralen rechtstheologischen Begriffen der Bibel gehört der »Bund«, weil im allgemeinen im Sinne einer gegenseitigen juristischen Verpflichtung zwischen Gott und Volk verstanden. Dieses Verständnis wird jedoch seit geraumer Zeit z. T. massiv bestritten².

Wenn der aktuellen Exegese geglaubt werden kann, ist das mit »Bund« übersetzte hebräische Wort *b^erit* vom Wortstamm *brh* = »sehen« bzw. »bestimmen« abzuleiten und wird in vordäteronomischer Zeit ausschließlich für *Verpflichtungsvorgänge im zwischenmenschlichen Bereich* verwendet³, und zwar vierfach:

1. als Verpflichtung, die einer selbst übernimmt, bzw. als Zusage, die einer gibt;
2. als Verpflichtung, die einer einem anderen auferlegt;
3. als wechselseitige Verpflichtung zweier Kontrahenten;
4. als Verpflichtung durch einen Dritten⁴.

Erst von der späten Königszeit an erscheint *b^erit* vornehmlich in theologischen Aussagen, und *Jahwe wird zum Subjekt der Aussage*. Dann würde der Begriff am angemessensten übersetzt werden können als »Zusage Jahwes« oder als »Selbstverpflichtung Jahwes«⁵. Nur sehr selten ist mit diesem Begriff die Selbstverpflichtung von Menschen gegenüber Jahwe ausgedrückt. Die im deutschen Wort »Bund« eingeschlossene gegenseitige rechtsverbindliche Verpflichtung zwischen Gott und Menschen scheint demnach im Alten Testament gar nicht ausgesagt zu sein, wie überhaupt das Verhältnis Gott - Mensch im

Sinne eines »Paktes« zwischen gleichberechtigten Partnern vermutlich nicht gedacht werden kann:

Gott kann im Grunde vom Menschen nicht verpflichtet werden⁶.

Der Bundesbegriff trüge demnach eher Akzente einer *Solidaritätszusage*, weniger die eines Rechtsverhältnisses auf Gegenseitigkeit.

Einbindung und Interdependenz

Wurden die Rechtspartien des Alten Testaments in der Forschung gern als (relativ) selbständige Größen behandelt, so werden in der neueren Exegese grundsätzliche Fragen an die Angemessenheit solcher Behandlung gestellt.

Vielmehr wird auch im Blick auf das Verständnis des Rechts in Israel zunehmend in Rechnung gestellt, daß alttestamentliches Denken *komplex, synthetisch*⁷, ist, daß es davon ausgeht, »daß die Welt ein in sich zusammenhängendes Ganzes sei bzw. sein sollte. Die Ordnungen im Bereich der Natur, im Bereich des Sozialen und des Rechts, der Weisheit, des Politischen und des Kultes, ja sogar der Geschichte, sind alles Aspekte ein und desselben umfassenden Zusammenhanges, für den sich in der Religionswissenschaft der Begriff der Weltordnung eingebürgert hat. Zu ihm gehört auch die Vorstellung von der Zusammengehörigkeit von Tat und Ergehen, an welcher die ... Interdependenz der einzelnen Bereiche besonders deutlich wird ... In all dem geht es um nichts anderes als die Schöpfungsordnung, die es immer wieder neu zu konstituieren gilt.«⁸ Gemäß dieser Schau »in großen Zusammenhängen« bestand z. B. die Aufgabe des Königs in Israel darin, diese durchgehende Ordnung in allen Bereichen zu garantieren.

Hier erscheint also das Recht zum einen *als integrierter Bestandteil* der einen umgreifenden Weltordnungsthematik, die alles einschließt (innerhalb des Rechtskomplexes: Prohibitive⁹ und »Bund«, kasuistisches Recht und Sippenordnung), und biblisches Rechtsverständnis wäre nur zu gewinnen, wenn man die Einbindung von Recht und Gesetz in das israelitische Welt- und Daseinsverständnis beachtet. Zum ändern wäre das Recht dann tatsächlich nur *ein Aspekt* bzw. eine »Konkretion«¹⁰ jener Ordnung, welche die ins Chaos gebaute Welt¹¹ als Schöpfung Gottes durchdringt.

Ohne die Beachtung dieses Zusammenhanges wäre unter anderem schwer zu erklären, inwiefern Rechtsvergehen in Israel komplexe Folgen zeitigen konnten: eben nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich, sondern auch im Raum der Natur (Dürre, Hungersnöte usw.) und schließlich sogar im politischen Feld (Bedrohung durch Feinde usw.). *Das Recht in Israel setzt eine sinnhafte Welt voraus - und garantiert umgekehrt die Sinnhaftigkeit des Daseins*; zumindest repräsentiert es diese Sinnhaftigkeit, gerade auch dann, wenn der Weltsinn bedroht scheint. Diese Grundfunktion biblischen Rechts wird bei allem Nachdenken in Rechnung gesetzt werden müssen.

Das Werden des Gottesrechts

Das Wissen um die großen Zusammenhänge, in die das Recht eingebettet ist und die es zugleich garantiert und repräsentiert, ist das eine; ein anderes ist die Frage, wie es zur konkreten Ausbildung und Ausformung einzelner Rechtsaussagen kam, wie vor allem die Eigenart des sog. israelitischen Gottesrechts¹² erklärt, d. h. rekonstruiert, werden kann. Diese Fragen gehören zu den wichtigsten, aber zugleich auch zu den schwierigsten israelitischer Religionsgeschichte. In diesen Problemkreisen ist vieles umstritten, weil weithin ungesichert¹³. Die israelitische Rechtsentwicklung stellt sich zum gegenwärtigen Stand der Forschung etwa folgendermaßen dar: Bereits die nomadischen frühisraelitischen (vielleicht treffender: proto-israelitischen) Gruppen hatten eine Rechtsstruktur, am Sippen- bzw. *Verwandtschaftsprinzip* orientiert¹⁴, eingebunden in die durch die jeweilige Sippenreligion getragene Welt- und Lebensordnung¹⁵. Die jeweilige

soziale Ordnung galt »als die einzig mögliche, gottgewollte und damit heilige«¹⁶. In diesem Stadium war Recht identisch mit der selbstverständlichen *Solidarität, die man sich unter Verwandten schuldet*. Was rechtens war, muß einen hohen Grad von *Selbstverständlichkeit und Alternativlosigkeit* gehabt haben: »Charakteristisch ist nicht die Sanktion (als eigens juristisch normierte Tatfolgebestimmung), sondern deren Fehlen, das der immanenten Aussichtslosigkeit abweichenden Verhaltens in Gemeinschaften entspricht, deren Enge die unmittelbare Dokumentation ... ungeteilten Konsenses in der Ablehnung solchen Verhaltens erlaubt.«¹⁷

Als Beispiel für diese Kulturstufe gilt die Reihe der Inzestverbote in Lev. 18,7- 18: »Der schlicht konstatierende Hinweis auf konkrete Verwandtschaftsbezüge macht Konformität so selbstverständlich, wie die Normen selber es sind.«¹⁸

Für jede Sippe, für jeden solchen kleinen Kosmos, galt das oben Festgestellte: die Einbindung des Rechts in das Wirklichkeitsverständnis, in den Lebenszusammenhang; dieser konnte freilich - im Vergleich zwischen den verschiedenen proto-israelitischen Gruppen - jeweils inhaltlich verschieden akzentuiert sein (wie ja auch jeweils verschiedene »Väter-Gottheiten« angenommen werden¹⁹).

Das eigentliche Problem entsteht beim Zusammenrücken der Sippen, das dem Werden Israels vorausgeht. Wenn das Recht des Verwandtschaftsverbandes das einzigmögliche ist, wie kommt es zum *Ausgleich* mit anderen, ebenso begründeten, von verwandtschaftlicher Solidarität getragenen Rechtsnormen? So fremd es dem theologischen Laien vorkommen mag: nach allen Einsichten der Religionswissenschaft war die Integration bzw. Identifikation der verschiedenen und konkurrierenden Vätergottheiten weitaus einfacher zu bewerkstelligen als die Identifikation verschiedener und konkurrierender Normen; verwandtschaftliche Solidarität und damit die Ermöglichung eigener Identität aufgrund des Sippenrechts schienen bedroht, wenn die Rechtsnormen in Frage gestellt wurden (weshalb in diesen Normen die Außenabsicherung ebenso stark angelegt war wie der Bestandsschutz der Binnenstruktur: »Alles, was außerhalb der Ordnungswelt liegt, ist Un-Welt«²⁰).

Woher also kam die *Integrationskraft*, was war das *Integrationsmittel*, das zur Akzeptanz auch anders-möglicher Rechtsnormen neben den eigenen, eigentlich einzigmöglichen, führte und schließlich sogar ein umfassendes, einheitliches Recht ermöglichte? Oder, um mit Jörn Halbe zu fragen: »Auf welcher Basis, kraft welcher Bindung gelang die Integration der gruppengebundenen Normtraditionen - die Disposition des Indisponiblen, die Heiligung des Fremden, die Entfremdung des Geheiligten, ja auch nur die Neueinordnung des Selbstverständlichen?«²¹

Die Normen- und Rechtsintegration scheint - nach heutigem Wissen - *nicht institutionell* vermittelt worden zu sein, nicht durch »politische Zentralgewalt«, nicht durch das Königtum, erst recht nicht durch Rechtstümer der Vor-Königszeit²². Es war vielmehr offenbar *Erfahrung* in einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation, die in der *Exodustradition* festgehalten ist, die besagte Integration leistete, ja nahezu erzwang. Aus dieser Erfahrung leitete sich der *Ausschließlichkeitsanspruch Jahwes* ab (im Sinne des I. Gebotes), der zum einen *sich selbst* als geschichtsmächtig für Israel handelnd legitimiert, zum ändern *gruppenumgreifende Neuorientierungen* legitimiert²³. Mit J. Halbe scheint es mir wichtig festzuhalten, »daß es nicht irgendein Inhalt religiösen Erlebens und Handelns war, der diese Lösung erlaubte, sondern konkret das Bekenntnis zu Jahwe in seiner Ausschließlichkeit fordernden und sich authentisch im Exodushandeln erschließenden Identität.«²⁴ Der Wille und danach die Verpflichtung der Stämme, Jahwe - aufgrund seines ihnen zugewandten, erfahrbar rettenden Handelns - allein zu verehren, war das Primäre; in seiner *Konsequenz* wurden die Bedingungen geregelt Miteinanders

vereinbart; danach wurden diese Vereinbarungen durch den Eid in Kraft gesetzt und zum verbindenden wie verbindlichen »Recht«.

Dieser Zusammenhang läßt sich aus besonders urtümlichen Texten rekonstruieren (z. B. Jos. 24, wo »eine echte historische Erinnerung« an den »eidlichen Abschluß einer confederation zwischen Josua/Josef und Jakob/Israel« festgehalten ist²⁵).

Resümee

Die bislang verhandelten Sachverhalte enthalten m.E. Fundamentales im Blick auf ein sachgemäßes biblisches Rechtsverständnis: *Umfassendes Recht wird möglich, indem Jahwes Recht anerkannt wird. Recht wird möglich, indem Kleingruppensolidarität zugunsten der umfassenderen Solidarität Gottes mit den Menschen überboten wird.* Das bedeutet nicht, daß Gruppensolidarität aufgehoben wird; vielmehr wird Solidarität unter Menschen, Familien, Sippen usw. in eine »größere« Solidarität übergeführt, bekommt einen neuen Anhalt und gewinnt damit neue Gestalt. Auch der »Bund« hat dieses Fundament: »Recht« gibt es nicht ohne Gruppensolidarität, aber auch nicht ohne das Vertrauen in die die archaisch-urtümliche, sozusagen »natürliche«, Solidarität überbietende und neue solidarische Formen des Miteinanders begründende Solidarität Gottes mit den Menschen. Spätere theologische Traditionen Israels, z. B. die Schöpfungstheologie, ergänzen, erweitern und vertiefen dieses Verständnis, indem sie über den Erfahrungsursprung hinausgehen, d. h. konkret: vor die Exoduserfahrung zurückgehen.

Die so gewonnene Komplexität und *Universalität*, die die Funktion des Rechts in einer umfassenden Weltordnung (s. o.) begründeten, waren in bestimmten historischen Situationen überlebensnotwendig: Israel wurde es so möglich, mitten in Rechtlosigkeit und in den Sinn in Frage stellenden Lagen an der Sinnhaftigkeit und Rechtmäßigkeit der Welt, der Weltordnung, der Geschichte, der Gegenwart und der Zukunft festzuhalten. Insofern enthält das, was gern als alttestamentlicher oder pharisäischer Legalismus charakterisiert wird (s. o.), eine sinn- und gemeinschaftstragende Tiefendimension, die auch in der gelegentlichen kritischen Überzeichnung durch die Evangelisten (es gab sicherlich auch tatsächliche »Persionen« des Rechts- und Gesetzesverständnisses zur Zeit Jesu²⁶) noch hindurchschimmert - nicht zuletzt in Jesu Worten selbst.

Gottes gnädiges Recht im Neuen Testament

Zum Beispiel: Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Matth. 20,1-16)

Der Wortlaut in einer Übersetzung von Georg Eichholz²⁷:

Mit der Herrschaft der Himmel verhält es sich wie mit einem Hausherrn, der in der ersten Frühe ausging, um Arbeiter für seinen Weinberg anzuwerben. Und er kam mit den Arbeitern überein auf der Grundlage eines Denars pro Tag und schickte sie in seinen Weinberg. Und um die dritte Stunde ging er aus und sah andere arbeitslos auf dem Markt stehen und sprach zu ihnen: Geht auch ihr in den Weinberg, und was recht ist, will ich euch geben. Und sie gingen hin. Wieder ging er aus um die sechste und neunte Stunde und tat genau so. Um die elfte Stunde aber ging er aus und fand andere da stehen und sprach zu ihnen: Was steht ihr hier den ganzen Tag ohne Arbeit? Sie sagten ihm: Niemand hat uns angeworben. Er sprach zu ihnen: Geht auch ihr in den Weinberg. Als es aber Abend wurde, sprach der Herr des Weinbergs zu seinem Verwalter: Rufe die Arbeiter und zahle den Lohn aus, angefangen von den Letzten bis zu den Ersten. Und die um die elfte Stunde (Angeworbenen) kamen und erhielten je einen Denar. Und die ersten kamen und meinten, sie würden mehr erhalten. Und auch sie erhielten pro Kopf (nur) den einen (gleichen) Denar. Als sie ihn aber erhielten, protestierten sie gegen den Hausherrn und sprachen: Diese Letzten haben nur eine Stunde gearbeitet. .. und du hast sie uns gleich gemacht, die wir (doch) des Tages Last und Hitze getragen haben. Er

aber antwortete einem von ihnen und sagte: Mein Freund, ich tue dir kein Unrecht. Bist du nicht um einen Denar mit mir übereingekommen? Nimm den Denar und geh. Ich will aber diesem Letzten (dasselbe) geben wie auch dir. Darf ich nicht mit dem, was mir gehört (»auf meinem Grund und Boden«: Joachim Jeremias), tun, was ich will? Oder ist dein Auge neidisch, weil ich gütig bin? So werden die Letzten Erste und die Ersten Letzte sein.

Dieses Gleichnis Jesu hat rechtstheologische Deutung geradezu herausgefordert²⁸. Nicht nur, weil zeitgenössische *arbeitsrechtliche* Begrifflichkeit darin verwendet wird, sondern weil in diesem Gleichnis eine Auseinandersetzung Jesu mit jüdischem Legalismus- und, damit verbunden, Verdienst- und Leistungsdenken (zur Erlangung der Gerechtigkeit) gesehen wird, die *Auseinandersetzung um Recht und Gnade*. Doch jede theologische Einordnung, auch die rechtstheologische, hat bestimmte Voraussetzungen, die vorab bedacht werden sollten: das Gleichnis muß entweder mehr für eine *Parabel* oder mehr für eine *Allegorie* gehalten werden. Allegorie hieße: die Einzelheiten der Schilderung bedeuten »eigentlich etwas anderes«, meinen »etwas Religiöses«, wobei sich inhaltlich die Vorgänge auf der Bild- und der Sachseite decken. Parallel zur »eigentlich gemeinten« Sache liefe eine Handlung ab. Klassisch die Auslegung des Rechtstheologen Erik Wolf: »Der Abend ist die Endzeit. Das Herbeirufen ist die Gerichtsposaune. Das Auszahlen ist das Urteil.«²⁹ Nicht nur allegorische Ausdeutung wird hier demonstriert, sondern auch spezifisch rechtstheologisches Verständnis: hier endet das Gleichnis *wie ein Prozeß*, nämlich mit dem Urteilsspruch.

Parabel hieße: »Bild- und Sachseite decken sich nicht wie in der Allegorie, sondern als wesentliches Moment gilt der Vergleich, das sog. tertium comparationis.«³⁰ Steht in der Allegorie das Bild *statt der Sache*, so steht in der Parabel das Bild quasi *neben der Sache*³¹. Wo die Allegorie illustriert, will die Parabel primär überzeugen. Demnach würde das Gleichnis etwa die Zuhörer Jesu davon überzeugen wollen, daß Gott »alles Lohndenken schachmatt«³² setzt, jenes Denkmuster also, das mit dem Komplex »Erlangung der Gerechtigkeit« im Spätjudentum weithin verbunden war. Auch ein solcher Ansatz ermöglicht also unschwer rechtstheologische Ausdeutung.

Wie man die beiden Ebenen des Gleichnisses einander zuordnet, ist ausschlaggebend für Verständnis und Deutung. Aufgrund solcher Vorentscheidungen kann in rechtstheologisch orientierter Exegese z. B. geschlußfolgert werden:

- das Gleichnis handele davon, daß Gottes Souveränität das »menschlich verständliche«³³ Pochen der Langzeitarbeiter auf ihr gutes Recht bricht bzw. überhöht: »Gott übt souverän die Gnadenwahl ... Menschlich beurteilt: dem Nächsten muß zwar sein Recht werden, aber er darf es nicht für sich fordern«³⁴;
- das Gleichnis handele - im Gegensatz zu einem *allgemeinen* Rechtsbegriff - von einem personalistisch modifizierten, einem individualistischen; nach E. Wolf fordert das Gleichnis, »sich nicht zu vergleichen. Jedem ist genug Sorge um seine eigene Seele aufgegeben ... «³⁵. Hier zeigt sich etwas von der Problematik dieses rechtstheologischen Verständnisses: an entscheidenden Stellen wird Recht spiritualisiert (statt »Recht«: »Seele«; das allegorische Verfahren ermöglicht das Umspringen von einer Kategorie auf eine andere);
- das Gleichnis handele überhaupt von der Relativität menschlicher Gerechtigkeit bzw. menschlichen Rechtsverständnisses: »Außer dem Sollen und Leisten ist auch das Können und Wollen mitzubedenken und nicht zu wähen, es könne menschliche Gerechtigkeit jedem an jedem Ort, zu jeder Zeit und in jeder Lage volle Gerechtigkeit widerfahren lassen.«³⁶

Letztlich ginge es also um die Problematik: »absolutes« bzw. göttliches - »relatives« bzw. menschliches Recht. Wie aber, wenn sich die exegetischen Voraussetzungen, die

ein solches Verständnis ermöglichen, unter neuen Fragestellungen verändert darstellen?

Das Gleichnis in sozialgeschichtlicher Auslegung

Es ist ein Verdienst der sozialgeschichtlich ausgerichteten Bibelauslegung³⁷, neuerdings mit Nachdruck darauf aufmerksam zu machen, wieviel Wirklichkeit, wieviel tatsächliche Situation z. B. in Jesu Gleichnissen eingefangen wurde. Verglichen mit den damaligen sozialen Gegebenheiten, zeigt sich,

daß im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg »eine Geschichte erzählt (wird), die in allen Einzelheiten so hätte passieren können.«³⁸

Nichts ist überzeichnet oder verfremdet (etwa als Folge eines bestimmten Stilmittels); alle Einzelheiten stimmen mit damaliger Wirklichkeit überein. Unter akutem Erntedruck pflegten Weinbergbesitzer zu damaliger Zeit so zu handeln: Wenn sie merkten, daß die angeworbenen Tagelöhner nicht ausreichten, um bis zum Abend die Ernte unter Dach und Fach zu bringen, wurden weitere Arbeitskräfte nachgeschickt³⁹; selbst in der Erntezeit gab es einen »Überschuß« an Landarbeitern: daher ist auch das Herumstehen auf dem Marktplatz, auf dem die Anwerbung tatsächlich stattzufinden pflegte, realistisch⁴⁰. Ebenso wirklichkeitsgemäß schimmert das Elend der Tagelöhner durch; sie rangierten noch unter den Sklaven: »An der Rentabilität, d. h. der Arbeitskraft und Lebenserwartung von Sklaven hat der Besitzer ein Interesse. Sie sind sein Besitz, der sich amortisieren und dann noch Gewinn einbringen muß ... Der Tagelöhner ist dagegen eine Art Sklave auf eigenes Risiko.«⁴¹ Überwiegend gehörten die Tagelöhner, die also »auf eigenes Risiko« arbeiteten, für die sich kein Arbeitgeber verantwortlich fühlte und die tatsächlich von der Hand in den Mund lebten, zu den »Nicht-mehr-Seßhaften, die der Hunger in der Erntezeit aufs Land treibt und die sonst in den Städten auf Gelegenheitsarbeit warten - sicher oft genug auch bettelnd.«⁴²

Auch Form und Inhalt der Lohnvereinbarung entsprechen den Tatsachen: sowohl darin, daß bei den später hinzukommenden Arbeitern die Lohnhöhe offenblieb (»... die Position der Arbeitslosen ist... so schwach, daß sie ohne klare Lohnvereinbarung an die Arbeit gehen und in Kauf nehmen,... auch unter ihren Erwartungen entlohnt zu werden«⁴³) und bei den »Letzten« überhaupt nicht mehr von Lohn die Rede ist (Kurzarbeiter waren offensichtlich damals oft »mit einer Mahlzeit«⁴⁴ zufrieden), als auch darin, daß die Lohnauszahlung noch am selben Abend erfolgt (dies gebot das Recht, vgl. Lev. 19, 13; Dtn. 24, 14 f.: was darauf hinweist, daß es nicht selten Arbeitgeber gab, »die dem Tagelöhner den Lohn vorzuenthalten versuchen«⁴⁵).

Luise Schottroff resümiert: »Den rechtlichen Regelungen läßt sich ... in vielfacher Hinsicht entnehmen, wie gefährdet die Lohnforderungen des Tagelöhners in der Realität sind und wie schlecht seine soziale Situation insgesamt ist.«⁴⁶ Die Einsicht in den Wirklichkeitsgehalt auch dieses Gleichnisses Jesu, erhellt durch sozialgeschichtliche Exegese, erfordert eine differenzierte Gleichnistheorie, legt es nahe, von radikal allegorischer u. ä. Deutung abzurücken.

Recht und Solidarität

Einerseits ist der Rechtsaspekt tatsächlich bedeutsam in diesem Gleichnis, gerade auch insofern, als die vermeintliche Bildebene in Wahrheit kein komponiertes Bild, sondern Beschreibung von Realität ist, hier: *Schilderung der rechtlichen Situation damaliger Tagelöhner*. Wenn andererseits der Weinberg des Gleichnisses tatsächlich ein Weinberg ist (und nicht - wie häufig in allegorischer u. ä. Deutung - das Reich Gottes, vgl. E. Wolf: »Einladung zur Mitwirkung am Reich Gottes«⁴⁷) und die Arbeiter nicht für einen geistlichen Auftrag angeworben werden, sondern tatsächlich zur Arbeit im Weinberg, wenn der Marktplatz tatsächlich nur ein Marktplatz zur Erntezeit ist und kein Symbol für die Welt, in der die Menschen auf den Anruf Gottes warten: dann zeigt das Gleichnis

weniger einen christlich-jüdischen Rechtskonflikt o. ä. als vielmehr dies: wie in diese tatsächliche, erfahrbare Welt mit ihren Rechten und ihren Regelungen die »Welt« Gottes einbricht - ebenso real und erfahrbar in Jesu Person, in der Teilhabe an seiner Predigt und seinem Tun; dann zeigt das Gleichnis, welche Folgen es hat, wenn Gottes Gnade in dieser geregelten Welt wirkt.

Was die Gleichnistheorie angeht, scheint eine differenzierte Deutungsweise angebracht, denn in der zweiten Hälfte des Gleichnisses »diktiert Gottes Handeln die Logik des Erzählten, vorher ist die Logik des Erzählten an der Alltagswirklichkeit orientiert.«⁴⁸ Zunächst ist alles an dieser Geschichte »normal«; »nur die Güte des Arbeitgebers ist ungewöhnlich. Die Auseinandersetzung darüber ist der Punkt, auf den das Gleichnis hinauswill.«⁴⁹ Bis ins Detail genau wird die Lebenswirklichkeit einer bestimmten Menschengruppe gezeichnet; aber dann geschieht etwas, das den Rahmen dessen, was sonst zur Erfahrungswirklichkeit gehört, sprengt. Gott ist gütig und barmherzig. Im Herrn des Weinbergs handelt der gnädige Gott. *Im Erleben dieser Güte und Gnade zerbricht hier menschliche Solidarität*: die Solidarität der Armen mit den noch Ärmeren, aber auch das Einverständnis von Menschen mit Gott.

Das Recht, seit altersher gegründet auf Solidarität (s. o.), wird zum Argument gegen Menschen, speziell gegen solche, die der Solidarität besonders bedürfen. Ja, die Forderung nach Recht wird zur eigentlichen Ursache unsolidarischen Verhaltens. Jesus zeigt mit diesem Gleichnis, daß seine Landsleute die gemeinsame Basis verlassen haben, auf der allein Recht - speziell Gottes gnädiges Recht - gedeihen kann und wirksam wird: die »doppelte« Solidarität, die von Menschen zueinander, die Gottes zu den Menschen, die Solidarität, deren Ebenen - bildlich gesprochen - sich überlagern. Gottes Solidarität äußert sich als Gnade; sie findet keine Entsprechung unter den Menschen.

Nun mag es durchaus nötig sein, diesen eminent kritischen Akzent des Gleichnisses über die konkret geschilderte Situation hinaus auszuziehen, was dann den eigentlichen Gleichnischarakter ausmachen würde: Jesus könnte z. B. abgehoben haben auf die Unsolidarität der Pharisäer und Schriftgelehrten mit den »Letzten« im Land. Vielleicht auch, was z. T. vermutet wird³⁰, auf die von Jesus als unsinnig (und rechtswidrig!) erachtete Unsolidarität der geistlichen Führer mit den Anhängern Jesu, die sich aus den »Letzten« rekrutierten. »Das Gleichnis wirbt um die Solidarität von Menschen, die die gemeinsame Gottesvorstellung vom barmherzigen Gott haben.«⁵¹ Das hieße: Jesus wollte seine Zeitgenossen gleichsam bei der alles Recht begründenden (Solidaritäts-)Tradition »packen« und besonders die Pharisäer behaften bei ihrem von ihnen behaupteten Glauben an den barmherzigen und gerechten Gott.

Die Kritik ist, so verstanden, ein Werben um die murrenden Pharisäer, wie es in der ältesten Jesustradition nicht selten ist (vgl. Mk. 2, 13 ff.; 2, 23 ff.). Das Murren »Du hast sie uns gleichgemacht!« ruft eine Erinnerung in ihrer Verfremdung wach, die, ursprünglich-positiv verstanden, zur gegenseitigen Akzeptanz, zur Annahme, zur Solidarität, zur Verantwortung füreinander und für das Ganze und nicht nur für Teile des Volks, bekehren will. Das Gleichnis Jesu will m. E. - nun ganz ins Allgemeine und Zeitlose gewendet - auf die Einsicht dessen hinaus, was man sich selbst und anderen an Solidarität schuldig ist - aufgrund des wahrhaft gnädigen Rechts Gottes, aufgrund des in der Geschichte bewährten und von Menschen immer neu zu bezeugenden Vertrauens in den barmherzigen und gerechten Gott.

Solidarität und Recht im diakonischen Zusammenhang der Gegenwart

Solidarität als Motivation

Als inhaltliche Bestimmung der Motivation zu diakonischer Arbeit hat »Solidarität« in den letzten Jahren Motive wie »Liebe« oder »Barmherzigkeit« zunehmend abgelöst⁵². Nicht von ungefähr: dahinter stand das Bedürfnis, sich von einem überholten Fürsorgeverständnis, von einem herablassenden Hilfeverständnis zu distanzieren. Das Wort Solidarität im Rahmen sozialer Arbeit der Kirche hat die Funktion, das Verhältnis des Helfers zu Hilfebedürftigen *als partnerschaftliche Beziehung* auszuweisen.

So positiv die solidarische Verhältnisbestimmung von »Starken« und »Schwachen«, von »Ersten« und »Letzten« zu bewerten ist, so sehr damit eine Intention z. B. des oben behandelten Gleichnisses Jesu getroffen sein dürfte, so unsinnig erscheint andererseits in theologischer Optik ein Gegeneinander-Ausspielen von Solidarität und Liebe, von Solidarität und Barmherzigkeit⁵³. Liebe bedeutet - schon bei Hosea, Jeremia, Deuteronesaja - : dem Nächsten sein Recht werden lassen. Liebe *statt* Solidarität war ein romantisches Mißverständnis gewesen. Umgekehrt: Solidarische Absichtserklärungen schützen letztlich nicht gegen das, was Luther so anschaulich mit dem »scheelen Blick« übersetzte.

Der alte Adam im Menschen, der einer letzten Solidarität im Wege steht, wird nach biblischer Auffassung offenbar nicht allein durch den Hinweis auf gleiche gesellschaftliche Interessen überwunden. Im Gleichnis versagt jegliches Klassenbewußtsein, weil das Herz versagt vor dem Handeln Gottes. Solidarität ohne brüderliche Liebe - ermöglicht durch Gottes vorausgehende Liebe und Gnade - verkommt zum moralischen Appell. Das Gleichnis ging noch weiter in seiner Aussage: ohne die Gottes Liebe korrespondierende Liebe kommt so etwas wie Solidarität gar nicht erst auf. Zumindest sind das biblische und das politisch-gesellschaftliche Solidaritätsverständnis in heutiger Begriffsverwendung *unterscheidbar*; wenn auch nicht gänzlich geschieden: wie der einleitende alttestamentliche Exkurs zeigen wollte, fehlt der »gesellschaftliche« Horizont im biblischen Solidaritätsverständnis keineswegs. Nur muß es gleichsam zur Interaktion zwischen gesellschaftlichen und göttlichen »Interessen« kommen.

Solidarität - ein Politikum

Karl Barth äußerte 1911: »Die sozialistische Lehre von der Solidarität und der Ruf Jesu: Tut Buße und glaubet an das Evangelium! stehen einander recht fremd gegenüber. Leider tun sie das in der Tat - aber nicht bei Christus, sondern bei denen, die sich nach seinem Namen nennen.«⁵⁴ Nach dem oben Ausgeführten kann ich K. Barth hier nur teilweise zustimmen.

Richtiger wäre es m. E., mit E. Haug von »zwei Traditionen« mit »antithetisch gefaßte(r) Alternative dessen, was S. (= Solidarität) bedeutet«, zu reden⁵⁵. Denn, so Haug, Solidarität sei in der marxistischen-leninistischen Tradition »nicht vorrangig eine ethische Kategorie, sondern beschreibt einen Tatbestand, nämlich den der gleichen Interessen aller vom Kapitalismus Ausgebeuteten in allen Ländern. Es geht nicht um das Gegenüber einzelner - Gemeinschaft, sondern um den Gegensatz Kapitalisten contra Ausgebeutete. Der Bezugspunkt ist nicht die menschliche Natur, sondern die reale, ökonomisch bedingte Interessenlage. Die im Schlagwort »Proletarier aller Länder vereinigt euch!« gefaßte S. (= Solidaritäts)-Forderung zielt auf Kampfgenossenschaft und offenen Konflikt, nicht auf Integration und Ausgleich.«⁵⁶

Th. Adorno hat darüber gehandelt, wie sehr dieses Solidaritätsverständnis de facto in »das blinde Partikularinteresse« zurückgefallen ist⁵⁷. So fraglos die Feststellung ist, daß ein politisches Solidaritätsverständnis als Motivation für diakonische Arbeit nicht ausreicht, so wenig Anlaß besteht zur Genugtuung darüber. In einiger narzißtischer Selbstgenügsamkeit ist die Christenheit der Welt die umfassende, ganzheitliche Solidarität, von der die Bibel handelt und die Jesus bis zur Selbsthingabe gelebt hat, schuldig geblieben. *Auch aus dem Erschrecken darüber sind m. E. wichtige Impulse für die*

neuzeitliche Diakonie erwachsen. Die Anfänger der Diakonie handelten aus der Erkenntnis, daß Solidarität gelebt sein will, daß es nicht genügt, nur die Gnaden- und Solidaritätszusage Gottes zu verkündigen: die Verkündigung ohne Diakonie war und ist ebenso anhalts- und voraussetzungslos (vgl. den Wirklichkeitsanhalt des Gleichnisses Jesu!), wie es heute ein politisches, partikularistisches Solidaritätsverständnis ist. Solidarität nach jeder Definition ist ständig gefährdet.

Nebenbei vermerkt: die Verkürzung des christlichen Ansatzes war zumindest *politisch mitverursacht*; so war es z. B. selbst dem leidenschaftlichen J. H. Wichern nicht gelungen, die von staatlichen Kultusbehörden u. ä. verwaltete Kirche seiner Zeit zu »diakonisieren«. Stand also früher das *Staatskirchentum* einer vollen Solidarität im Wege, so sieht die heutige Religionssoziologie z. B. in der *Mittelschichtorientiertheit* der Volkskirche ein entscheidendes Problem⁵⁸. Schließlich ist zu bedenken, daß christliche Solidarität politikfrei überhaupt nicht zu haben sein wird, nicht zu praktizieren sein wird. Sobald brüderliches Engagement größeren Ausmaßes gefordert ist, kommt es heute z. B. zwangsläufig zu »Übergriffen« in den Bereich der Sozialpolitik - und damit des Rechts.

Solidarität, Subsidiarität und die rechtlichen Grundlagen diakonischer Arbeit

In den gegenwärtig noch anhaltenden Auseinandersetzungen z. B. um die Frage der *Tarifverträge* für Mitarbeiter der Kirche und der Diakonie blieb weithin unbeachtet - sowohl in den Gesprächen zwischen Kirchen, kirchlichen Wohlfahrtsverbänden und Gewerkschaften als auch in der öffentlichen Diskussion -, daß bei dieser Frage unter anderem unterschiedliche Solidaritätsverständnisse gegeneinander stehen: die beiden o. g. antithetischen Traditionen. Ohne den Versuch zu unternehmen, zwischen diesen Traditionen zu vermitteln, konnte und kann es nicht zu Verständigungen kommen, denn eine maßgebliche »ideologische« Hintergrundfrage blieb unaufgedeckt. Es geht einfach darum, daß das gewerkschaftliche Solidaritätsverständnis nicht in Übereinstimmung steht mit den Prinzipien, die den rechtlichen Voraussetzungen für die soziale Arbeit der Diakonie zugrunde liegen.

Denn in den beiden wichtigen Gesetzen von 1961, im Bundessozialhilfegesetz (BSHG) und Jugendwohlfahrtsgesetz (JWG) - zwei entscheidende Säulen der Sozialpolitik in der Bundesrepublik Deutschland und zugleich maßgebliche rechtliche Grundlage diakonischer Arbeit wie der Wirksamkeit freier Wohlfahrtspflege -, wurden letztlich *theologische Prinzipien* zugrunde gelegt. Das seinerzeit heiß diskutierte *Subsidiaritätsprinzip*, das in der Praxis die Wahrnehmung sozialer Aufgaben so regelt, daß die jeweils personnähere Gruppierung eine »Erstzuständigkeit« hat und die umfassenderen Organisationen (Staat, Kommunen) verpflichtet werden, den personnäheren dabei zu helfen, ihre Aufgaben wahrzunehmen: dieses Subsidiaritätsprinzip ist nicht zu verstehen ohne die ihm zugrunde liegenden theologisch-sozialethischen Kategorien des Personal- und Solidaritätsprinzips.

Weil die drei Kategorien *Personalität, Solidarität und Subsidiarität* in ihrer Interdependenz grundlegende Kategorien der katholischen Soziallehre sind, sind im innerprotestantischen Bereich - bei aller Zustimmung zu den beiden genannten Gesetzen - Diskussion und theologische Aufarbeitung relativ zurückhaltend erfolgt. Doch lassen sich die Prinzipien sicherlich auch beurteilen, ohne in eine grundlegende Auseinandersetzung mit der katholischen Naturrechtslehre einzutreten. Das Personalprinzip betont den *Vorrang der Person* vor allen gesellschaftlichen Organisationen, auch vor dem Staat: daher ist die Personnähe ein Kriterium der Subsidiarität. Das diesem Prinzip *komplementäre* Solidaritätsprinzip »bezeichnet zuerst den Tatbestand, daß der Mensch auf Gemeinschaft angelegt ist und von dieser lebt, wie diese von ihm. Aus diesem Tatbestand ergibt sich die ethische Forderung, daß jeder einzelne für die Gemeinschaft

und die Gemeinschaft für den einzelnen verantwortlich ist... Aus diesem Prinzip leitet sich die Betonung der sozialen Verpflichtung des einzelnen ab und die Forderung sozialer Ausgleichsleistungen. In beiden Fällen handelt es sich um integrative, Spannungen abbauende Tendenzen.«⁵⁹ So gesehen, liegt der entscheidende Unterschied zwischen den beiden antithetischen Solidaritätstraditionen darin, daß es in der theologischen Bestimmung letztlich um die Zuordnung einzelner - Gemeinschaft geht (mit dem Bezugspunkt: menschliche Natur): in der marxistischen Tradition und ihren Ableitungen geht es um das Gegenüber bestimmter Gruppen *in* der Gesellschaft, nicht um »die Natur« des Menschen, sondern um seine reale Interessenlage, die ökonomisch bedingt ist. die dem Wechsel, der Veränderung ausgesetzt ist. Der theologischen Bestimmung geht es demgegenüber um das Festhalten an *allgemeingültigen* und im Grunde auch *unveränderbaren* Prinzipien sozialen Lebens.

Das Subsidiaritätsprinzip, das in unserem Land zum Recht ausformuliert wurde, das diakonische Arbeit heutigen Ausmaßes *ermöglicht* und zugleich *fördert*, enthält das Element der »Weltordnung«, über das oben gehandelt wurde im Zusammenhang mit dem Stellenwert des Rechts in Israel. Insofern regelt z. B. das BSHG nicht einfach nur Zuständigkeiten, sondern geht in gewisser Weise von der *Sinnhaftigkeit der Welt* aus und ist eine Konkretion jener Ordnung, welche die Welt als Gottes Schöpfung durchdringt.

Zu einem Großteil basiert diakonische Arbeit - neben ihrer theologischen Legitimation - darauf, daß theologisches Wirklichkeitsverständnis mit seiner »synthetischen Komplexität« (s. o.) sowie theologisches Menschen- und Solidaritätsverständnis in Recht eingeflossen sind. Diese Dimension des Problems sollte gesehen werden, wenn heute in der Diakonie Tätige im Begriffe sind, theologisches gegen ein politisches Solidaritätsverständnis auszutauschen; sie tun damit mehr, als nur die gebotene diakonische Motivation zu verlassen: sie höhlen damit zugleich die rechtlichen Voraussetzungen ihrer praktischen Arbeit im diakonischen Bereich aus.

Schluß

Nicht, daß unkritisch einem Rechtspositivismus gehuldigt werden soll. Es geht auch nicht darum, alles im sozialen Bereich nach einem - wenn auch m. E. begrüßenswerten - Rechtsstandpunkt ordnen zu wollen; dies wäre eine Schraube ohne Ende: das Ende der einen Rechnung ist immer der Anfang der nächsten, wie Calvin sagte. Und was für das Recht im allgemeinen gilt, gilt sicher auch für soziales Recht, dessen Ausdifferenzierung ähnliche »Schraubprobleme« ja bereits aufwirft⁶⁰.

Nicht, daß die in der Bibel eruierte Beziehung zwischen Gottes gnädigem Recht und menschlicher Solidarität in unserem Recht ganz festgemacht werden könnte - wenngleich Elemente und Strukturen davon enthalten sind, wo Personalität, Solidarität und Subsidiarität als tragende Ideen einem Recht zugrunde liegen. Gottes gnädiges Recht läßt sich nicht einfangen und - biblisch verstandene - Solidarität nicht erzwingen. Gnade ist immer noch mehr: »Gnade bedeutet, daß das Brot des Lebens die Hungrigen sucht, das lebendige Wasser die Dürstenden sucht, die Wahrheit den Lügner sucht, das Licht die Finsternis sucht, das Leben die Toten sucht« (Clemens Brentano). Dieses Mehr ist in die diakonische Arbeit einzubringen, für diese Arbeit zu erbitten - vorrangig vor aller Ermöglichung und Förderung diakonischer Arbeit durch das Recht.

1 P. Fiedler, Jesus und die Sünder, Frankfurt/M. / Bern, 1976, bes. S. 19-95

2 Z.B. E. Kutsch, Verheißung und Gesetz. Untersuchungen zum sog. »Bund« im Alten Testament, BZAW131, 1973. 230 S.

3 Ders. a. a. O. S. 51 ff.

4 Ders. a. a. O. S. I - 27

- 5 Ders. a. a. O. S. 93 ff.
- 6 Kutsch hält auch ein sog. Bundeserneuerungsfest für nicht existent. S. 153 ff.
- 7 Z. B. H. Otto, Die »synthetische Lebensauffassung« in der frühköniglichen Novellistik Israels, ZThK4, 1977. S. 371 ff.
- 8 H. H. Schmid, Rechtfertigung als Schöpfungsgeschehen. Notizen zur alttestamentlichen Vorgeschichte eines neutestamentlichen Themas, in: Rechtfertigung, FS E. Käsemann, 1976, S. 405 f.
- 9 Ders., Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie, 1974, S. 137Anm. 67
- 10 Ders., Gerechtigkeit als Weltordnung. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes, BHTh 40, 1968. S. 112
- 11 Ders., Altor. Welt usw., S. 152 f.
- 12 J. Halbe. Das Privilegrecht Jahwes Ex 34. 10-26, FRLANT 114, 1975; H. J. Boecker. Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient, NStB 10, 1976. sp. S. 117 ff.; vor allem aber vgl. den Forschungsbericht von W. Schottruff. Zum alttestamentlichen Recht. VF 22. 1977, S. 3 - 29
- 13 Vgl. z. B. die Auseinandersetzung von J. Halbe, »Altorientalisches Weltordnungsdenken« und alttestamentliche Theologie. Zur Kritik eines Ideologems am Beispiel des israelitischen Rechts. ZThK 4, 1979, S. 381 ff., mit H. H. Schmid
- 14 Z. B. F. Crüsemann, Der Widerstand gegen das Königtum. Die antiköniglichen Texte des Alten Testaments und der Kampf um den frühen israelitischen Staat, WMANT 49. 1978. bes. S. 201 ff.
- 15 G. Fohrer. Geschichte der israelitischen Religion, 1968, bes. S. 20-26
- 16 R. Thurnwald, Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, V.. 1934, S. 119
- 17 J. Halbe, »Altor. Weltordnungsdenken« usw., S. 397
- 18 Ders. a. a. O.
- 19 C. Westermann, Die Verheißungen an die Väter. Studien zur Vätergeschichte, FRLANT 116. 1976, S. 36 ff.
- 20 V. Maag, Unsühnbare Schuld, Kairos 8, 1966. S. 95
- 21 J. Halbe a. a. O. S. 399
- 22 Ders. a. a. O. S. 400; M. Noth, Die Gesetze im Pentateuch, in: Gesammelte Studien zum AT, TB 6, 1960, 2. Aufl., S. 23 ff.
- 23 G. Fohrer a. a. O. S. 59 f.
- 24 J. Halbe a. a. O. S. 401
- 25 K. Jaros, Sichern. Eine archäologische und religionsgeschichtliche Studie mit bes. Berücksichtigung von Jos 24. OBO II, 1976, S. 153
- 26 Am Bsp. des Sabbats: H. Seibert, Die Rast Gottes, DIAKONIE 1, 1977. S. 32 ff.
- 27 G. Eichholz, Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: A. Falkenroth (Hrg.). Das gnädige Recht Gottes und die Freiheitsidee des Menschen, Veröffentlichungen der Kirchlichen Hochschule Wuppertal 3. 1967. S. 9 f.
- 28 Im folgenden exemplarisch: E. Wolf, Gottesrecht und Menschenrecht. Rechtstheologische Exegese des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg, in: Rechtstheologische Studien, Ausgew. Schriften II, hrsg. v. A. Hollerbach, Frankfurt/M.. 1972. S. 227 - 253
- 29 Ders. a. a. O. S. 243
- 30 C.-M. Edsman, Art. Gleichnis und Parabel I. Religionsgeschichtlich. RGG II, 3. Aufl., Sp. 1614
- 31 Ders. a.a. O.
- 32 G. Eichholz a. a. O. S. 13
- 33 Eine von E. Wolf favorisierte Kategorie, ähnlich: »menschlich beurteilt«, »in menschlich-rechtlicher Sicht« u. ä.
- 34 Ders. a. a. O. S. 249
- 35 Ders. a. a. O. S. 247
- 36 Ders. a. a. O. S. 251
- 37 Vor allem W. Schottruff/W. Stegemann (Hrg.). Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen. Bd. I AT, Bd. 2 NT, München/Gelnhausen 1979
- 38 L. Schottruff. Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, in: W. Schottruff/W. Stegemann (Hrg.), Der Gott der kleinen Leute. Bd. 2 NT, S. 74
- 39 J. Jeremias. Die Gleichnisse Jesu, Göttingen 1965. 7. Aufl., S. 136
- 40 Sozialgeschichtliche Einzelheiten bei L. Schottruff a. a. O., vor allem S. 74-79
- 41 Dies. a. a. O. S. 76 f.
- 42 Dies. a. a. O. S. 72
- 43 Dies. a. a. O. S. 73
- 44 Dies. a. a. O.
- 45 Dies. a. a. O. S. 77
- 46 Dies. a. a. O. S. 78
- 47 E. Wolf a. a. O. S. 252

- 48 L. Schottroff a. a. O. S. 80
49 Dies. a. a. O. S. 74
50 So u. a. auch L. Schottroff
51 Dies. a. a. O. S. 83
52 T. Bock, Bahnhofsmision als Vorposten sozialer Arbeit, DIAKONIE 5, 1979, S.394
53 H. Seibert. Straffälligenhilfe - Werk der Barmherzigkeit, DIAKONIE 3, 1979, S. 189 ff.
54 Zit. nach K. Ahlheim, Position der Mitte oder sozialistische Parteilichkeit?, Junge Kirche 11, 1974, S. 588
55 E. Haug, Sozialwissenschaften in der kirchlichen Praxis. Ein Zettelkasten, Lieferung I, Gelnhausen/Berlin 1975, Blatt »Solidarität«
56 Ders. a. a. O.
57 Th. Adorno, Minima Moralia, Frankfurt/M.. 1969. S. 58
58 Vgl. z. B. U. Boos-Nünning, Soziale Schicht und Religiosität, in: Y. Spiegel (Hrg.), Kirche und Klassenbindung. Frankfurt/M., 1975, S. 113 ff.
59 E. Haug a. a. O.
60 Vgl. den Beitrag von F.-J. Steinmeyer in diesem Band