

Stuttgarter Studien II

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 diakoniethologische Gehversuche, von denen im folgenden eine Auswahl geboten wird.

Inhalt:

- > Referat für die Tagung "Hilfen für psychisch Kranke" 1977 (Kloster Kirchberg):
Umfeld und Voraussetzungen der Seelsorge Jesu
- > Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes
- > Aspekte biblischer Anthropologie
- > Zur Beurteilung aktueller Menschenbilder im diakonischen Raum
- > Kirche — Diakonie — Gesellschaft
Einige Wechselwirkungen zwischen Diakonie und gesellschaftlichen Prozessen
- > Kirchlicher Unterricht mit Pubertierenden
Überlegungen zur Diakonie im Konfirmandenunterricht

Referat für die Tagung "Hilfen für psychisch Kranke" 1977 (Kloster Kirchberg)

UMFELD UND VORAUSSETZUNGEN DER SEELSORGE JESU

Herr Pfarrer Eisele wird Ihnen übermorgen ein Referat halten, das ich als das Hauptreferat dieser Tagung ansehe. Es wird von den Strukturen der helfenden Zuwendung Jesu handeln; kurz gesagt: von der "Seelsorge Jesu".

Meine Ausführungen verstehe ich als eine Art Einleitung hierfür. Ich möchte das Umfeld abstecken, in dem sich Jesu Hilfe vollzieht, die Voraussetzungen und Erwartungen, innerhalb denen er handelte, skizzieren»

"Skizzieren" dürfte das zutreffend einschränkende Wort für ein solches Unterfangen sein.

Wir alle wissen: Jesus ging mit Traditionsgütern souverän um, mit Vorgegebenem; aber auch mit zeitgenössischen Anschauungen. Das möchte ich heute beleuchten:

- a) dieses weltanschauliche, soziale, politische Umfeld,
- b) die daraus resultierenden Erwartungen an ihn und
- c) die Art, wie er wiederum darauf einging.

1. Am unproblematischsten scheint mir das Aufnehmen des traditionellen Menschenbildes durch Jesus.

Das alttestamentliche bzw. das allgemein-semitische Menschenbild ist tatsächlich konsequent ganzheitlich. Es ist radikaler ganzheitlich als jeder moderne psychosomatische Ansatz.

Unsere psychosomatische Medizin arbeitet ja daran, das, was sich in der Sicht des Menschen als getrennte Sphären verselbständigt hatte, wieder zusammenzubringen, etwa das Auseinanderbrechen des Menschen in ein körperliches oder psychologisches Wesen zu heilen. Was heute im Bereich der Humanwissenschaften passiert, ist - zumindest großteils - eine Wiederannäherung an das biblische Menschenbild.

Das biblische Menschenbild kennt kein Auseinanderfallen des Menschen in eine körperliche und seelische Sphäre. Der Mensch hat nicht eine Seele, sondern er ist eine lebendige Seele (Gen.2,7). Zusammenfassende Formulierungen wie "alles Fleisch" oder "alle Seelen" bedeuten ein und dasselbe: Die Wirklichkeit des in dieser Welt lebenden Menschen; beides kennzeichnet seine Natur, seine Geschöpflichkeit.

Wie das Fleisch lebt (Ps.119,175) und stirbt (Ri 16,30) die Seele (im NT zB in Apk.16,3).

Leib und Seele kennzeichnen den Menschen sowohl in seiner Vitalität als auch in seiner Hinfälligkeit, sind Zeichen seines von-Gott-Seins und zugleich die Zeichen seines nicht-Gott-Seins.

Auch wenn wir uns heute wieder verstärkt um eine ganzheitliche Schau des Menschen bemühen, so delegieren wir doch meist bedenkenlos Empfindungen und organische Funktionen in den Bereich "Leib, Körper, Fleisch", alles Psychologische in den Bereich "Seele". So könnte die Bibel von vornherein nicht unterscheiden. Innerhalb des traditionellen jüdischen Menschenbildes werden organische Funktionen wie auch Empfindungen auf die Seele und auf die Organe des Menschen bezogen. Umgekehrt sind Organe im biblischen Menschenbild Träger von Denk- und Gefühlsvorgängen. Dafür einige Beispiele:

Die Seele hungert (Ps 107,9 uö)
und dürstet (Spr 25,25 uö),
sie ist voll (Spr.6,30) oder leer (Jes.19,8)
oder ausgetrocknet (Num.11,6).
Mehr noch: Die Seele hört (Jer.4,9),
verachtet (Hes.36,5),
sie liebt (Gen.34,3),
haßt (Ps 17,9),
begehrt Liebe (Jer.2,24) oder Rache (Ps.27,12),
quält sich (Hi 19,2),
segnet (Gen.27,4),
erkennt (Ps.139,14)
und erinnert sich (Klagel.3,20).

Auch Jesus kann der Seele organische Funktionen zuschreiben; auch bei ihm sind die Übergänge zwischen psychologischer und körperlicher Funktion fließend:

"Ich will zu meiner Seele sprechen: Liebe Seele, du hast viele Güter auf viele Jahre; ruh dich aus, iß, trink, vergnüge dich" (Luk.12,19).

"Sorget nicht um eure Seele, was ihr essen oder trinken werdet" (Matth.6,25).

Die Seele ruht (Matth.11,29),
ist traurig (Matth.26,38),
ist erschüttert (Joh.12,27).

Umgekehrt spielen Organe des Menschen eine große Rolle innerhalb von Vorgängen, die wir als typische Gefühlsvorgänge sehen würden:

"...sein Eingeweide entbrannte ihm gegen seinen Bruder" (Gen.43,30).

"Des Frevlers Eingeweide ist grausam" (Spr.12,10).

"Mein Eingeweide stöhnt wegen ihm" (Hohel.5,4),

In deutschen Bibelübersetzungen steht - bezeichnenderweise - meist das Wort "Herz" für "Eingeweide". Das Wort "Herz" kann in unserer Sprache einen organisch-

psychologischen Zwischenbereich kennzeichnen, ist insofern eigentlich eine gute Übersetzung.

Die Nieren können aufjauchzen und jubeln (3pr.23,16)

Manche Theologen vermuten übrigens, daß die Nieren in der Bibel das repräsentieren, was die Psychoanalyse Libido nennt (vgl.: Gott prüft Herz und Nieren; Ps 7,10; Jer. 17,10 uö). Aber vielleicht werden durch derlei Interpretationen schon bibelfremde Kategorien eingebracht: Denn im biblischen Menschenbild ist das Seelische - sei es Lust oder Angst - einfach nicht vom Körperlichem zu trennen: "Meine Augen schmachten" (Ps.119,123), die Augen "warten" (Ps.145,15).

Starke Gefühlsregungen drücken sich unmittelbar körperlich aus: "Von Angst erfüllt sind meine Nieren" (Jes.21,3). Überhaupt kann die Angst durch ein ganzes Syndrom körperlicher Reaktionen ausgedrückt werden, ohne daß das Wort "Angst" überhaupt vorkommen muß: "Um einer Botschaft willen, die kommen wird, schmilzt hin das ganze Herz, erschlaffen alle Hände, erlischt aller Geist, werden alle Knie weich (wörtlich übersetzt = 'laufen alle Knie voll von Wasser')" (Hes.21,12).

Schon Renan schrieb: "Das Besondere der semitischen Sprachfamilie besteht darin, daß die ursprüngliche Einheit von sinnlicher Empfindung und Gedanken stets bewahrt blieb und das eine über dem anderen nie in Vergessenheit gerät, wie das in den arischen Sprachen geschah."

Das Jesus vorgegebene Menschenverständnis kannte so etwas wie eine "Körpersprache der Seele" und umgekehrt die ständige Gegenwart des Geistigen im Leiblichen!

Dafür noch einige Beispiele, deren Reihe sich noch lange fortsetzen ließe:
Zorn kann ausgedrückt werden als der erregte Atem ('aph), als innere Hitze ('ir),
Furcht als ein Erschlaffen der Nieren (s.o.),
Verzagtheit als Flüssigwerden des Herzens (masah),
Geduld als Länge des Atems ('äräkh 'appajim),
Ungeduld folgerichtig als Kürze des Atems (qesar 'appajim),
Sehnsucht als Durst (sama),
Verzeihen als Verhüllen, Bedecken (kippar, kasah) usw.

Im Grunde fehlt im Hebräischen und Aramäischen die psychologische Sprache als selbständiges Sprachphänomen; wenn sie erscheint, dann meist als Zusatz zur Körpersprache (zB "Er geriet in Zorn und sein Gesicht flammte auf"; "Er tat den Mund auf und sprach" usw).

"Die Wortwurzeln der hebräischen und aramäischen Sprache erscheinen in der mündlichen Rede je mit den entsprechenden körperlich-manuellen Urgebärden verspannt. Hier kommt der Stil aus dem ganzen Menschen, und der ganze Mensch ist es, auf den er geht... Die hebräischen Worte sind im Innern des Textes agierende Schauspieler." (M.Jousse)

Alle diese Beobachtungen lassen mE das Neue Testament besser verstehen, angefangen von der Menschwerdung, Fleischwerdung Gottes, bis zum Sinn der Wunderhandlungen Jesu.

Auf einen mE wichtigen Aspekt möchte ich noch hinweisen:

Weil das traditionell-jüdische Menschenbild keinen Dualismus von Leib und Seele kennt, kann die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau als Erkenntnisakt (jada') verstanden

werden: "Adam erkannte Eva, sein Weib, und sie empfing und gebar Kain" (Gen.4,1; vgl. auch Gen.4,17; 19, 8).

Biblisch verstandene Erkenntnis ist also nicht Punktation eines vom Leiblichen abgesonderten, selbständigen Intellekts. Erkenntnis, auch die Erkenntnis Gottes, ist ein Akt des ganzen Menschen.

Erkennen ist auch nicht nur ein passives Empfangen einer Botschaft, sondern fordert aktives Tun, verlangt ein Mitwirken von seiten des erkennenden Menschen. Die Intensität des - zT körperlichem - Mitwirkens bestimmt das Ausmaß der Erkenntnis mit. Zur Erkenntnis Gottes gehören im Neuen Testament deswegen auch körperliche Erfahrungen und Veränderungen — neben der Aufnahme der Predigt Jesu.

2. Wenden wir uns nun einigen konkreten zeitgeschichtlichen Umfeldern Jesu zu. Erwartet wurde bekanntlich der Messias, der den Knoten zerschlagen würde: Das ganze Knäuel aus Geschichte und Schuld, aus Glauben und Unglauben und Leiden - ein Knäuel, unentwirrbar auch für die frömmsten Juden und die belesensten Theologen, deren Verstand ohnmächtig am Verstehen Gottes scheiterte. In der jüdischen Frömmigkeit zur Zeit Jesu standen schließlich zwei Grundhaltungen unvermittelt nebeneinander: Resignation und der Glaube an Gewaltlösungen.

Wobei zu bedenken ist: Auch der Glaube an gewaltsame Lösungen ist im Grunde nichts anderes als Resignation hinter umgekehrten Vorzeichen.

Da riefen also die einen, die Pharisäer, zu Bußübungen auf, damit Gott sein Kommen beschleunige und mit einem Schlag alles anders mache.

Da glaubten andere, etwa die Qumran-Leute, ihren Glauben nur durch Weltflucht und Isolation retten zu können. Und da riefen wieder andere, die Zeloten, zu den Waffen, um das Reich Gottes herbeizukämpfen.

Versuche, Jesus die Zugehörigkeit zu Qumran oder ähnlichen Gruppen (Lehmann) oder gar einen zelotischen Stil (so Carmichael) anzudichten, sind fehlgeschlagen, auch wenn sie zT sehr publikumswirksam veröffentlicht wurden. Dies ist wichtig im Blick auf die politische Komponente, die in dem Befreiungsanspruch Jesu gesehen werden könnte. Erwartet wurde ein Befreier, und Befreiung hatte im traditionellen Verständnis allemal einen zwingend politischreligiösen Charakter.

Jesus hat den Anspruch des Politischen entschieden zurückgewiesen. Deshalb muß er von Anfang an Hoffnungen auch enttäuschen, muß die große Absage an die messianische Ideologie vollziehen, der Versuchung der Macht widerstehen (Matth. 4,9). Deshalb muß er das Mißverstehen seines Auftrags durch sein Volk korrigieren - bis sich dieses Mißverständnis in seiner Passion wütend entlädt.

Jesus entsakralisiert die Politik.

Jesus entpolitisiert das Sakrale.

Um in dem vorhin gebrauchten Bild zu bleiben:

Er kommt, nicht um den Knoten zu zerhauen, sondern um ihn aufzulösen. Jesu Befreiung ist im Wesen Lösung, Auflösung, hat also gleichsam analytische Züge - bis hin zu einem "letzten Auflösen", dem Lösen der Fesseln des Todes, die um den Menschen gelegt sind. "Löset die Binden und laßt ihn gehen!" (Joh.11,44)

3. Jesus setzt bei denen ein, die am hoffnungslosesten verstrickt waren: Zu Kranken kommt er, nicht zu den Gesunden (Matth.9,12).

Damit wird er übrigens beiden gerecht, auch den "Gesunden", denen, die noch identisch leben konnten. Jesus kann durchaus Menschen eine gewisse Nähe zum Reich Gottes zubilligen (Mark. 12,34). Er unterstellt solchen Menschen nicht, sie seien sich ihres Elends nur nicht bewußt.

Jesus differenziert, schaltet kein Problem gleich, schaltet keinen Menschen gleich. Er geht vom tatsächlichen, konkreten Leidensdruck einzelner Menschen aus, von der subjektiven Befindlichkeit von Individuen. Die traditionellen, völkisch-nationalkollektiven und heilsgeschichtlichen Denkweisen sind ihm vertraut, rangieren aber deutlich hinter dem Schicksal einzelner. Denn gerade diese individuelle Begegnungsebene zeigt die Defizite der Tradition, des Gesetzes, auf. Es erweist sich so, daß die totale Reglementierung durch Gesetze, seien sie auch religiös und in der Geschichte des Volkes begründet, niemals alle individuellen Lebenssituationen umgreifen und abdecken kann.

Jesus hinterfragt die traditionellen Hilfen für den Menschen im Blick auf deren Wirksamkeit, die allgemein üblichen Techniken und Praktiken etwa der "Reinigung". Der Mensch übersteigt die von Religion und Staat angebotenen Möglichkeiten der "Heilung"; d.h.: diese Möglichkeiten können dem Menschen nicht genügen.

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

Er befreit von Verhaltensnormen, indem er ihre Nicht-Angemessenheit oder ihre Nicht-mehr-Angemessenheit ins Licht rückt. Wichtig für das Verständnis der Zuwendung Jesu ist, daß hier der Zusammenhang zwischen Normen der Gesellschaft und individuellem Leiden gesehen wird! Das Neue Testament kennt also eine umfassende soziale Schau von Kranksein.

Jesus verlangt von der religiösen Tradition, daß sie mit der Wirklichkeit des Menschen in Einklang steht, daß sie auch noch in der Gegenwart sinnvoll sein muß. Sinnlos sind für ihn beispielsweise die Reinheitsgesetze (Mark.7,15). Soweit religiöse Wertkonflikte aus Forderungen erwachsen, die keinen Bezug mehr zu persönlichen Lebensformen und -möglichkeiten haben, den Menschen also überfordern, verfallen diese seiner Kritik.

Jesus sieht, daß viele Gesetze, die unter früheren Bedingungen Sinn hatten, einfach nur deswegen noch Verhaltensnorm sind, weil sie eben als göttliche Gesetze gelten - und nun durch allerlei künstliche Ableitungen und spekulative Deutungen für die Gegenwart zurechtgebogen werden müssen. Aber alle lebensbezogene Tradition bejaht er.

Daher das Ineinander von Bejahung und Ablehnung der Tradition, des Gesetzes, der Rituale: Sie haben für den Menschen da zu sein, müssen dem Menschen gut sein (Mark.2,27). Sind sie es nicht, stehen sie dem Menschen im Weg, der Gott sucht. Der von Jesus gesehene individuelle Leidensdruck wird so zum entscheidenden Kriterium für Sinn oder Unsinn einer religiösen oder sozialen Norm oder Institution.

5. Dies erklärt den Begegnungsstil Jesu mit den Kranken: Er kann - im Gegensatz zu den Institutionen des Judentums - dem Menschen seine "Verhaltensstörungen" nicht moralisch anlasten. Er zeigt im Gegenteil, daß solche Verhaltensstörungen angesichts des vorhandenen Reglementierungspotentials unumgänglich sind.

Deswegen geht die Stoßrichtung bei Jesus unter anderem auch gegen die vordergründigen Erklärungsversuche der Krankheit. Seine eigenen Jünger waren offensichtlich nicht frei von derlei vergeblichen Erklärungsversuchen: "Meister, wer hat

gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist ?" (Joh.9,2) Jesu Heilungstat ist dann Befreiung in zwei Richtungen: Er befreit Kranke von ihrem Leiden und befreit gleichzeitig die Umwelt von ihren Vorurteilen und falschen Erklärungen im Blick auf die Kranken.

Etwas überspitzt kann man sagen:

Im allgemeinen bringt Jesus keinen zu etwas, der nicht schon inwendig auf dem Wege dahin war (Mark. 12,34); und er bringt keinen von etwas ab, der nicht ohnehin schon einem bestimmten Glauben, einem Ritual, einer Norm entfremdet wart Die Menschen, denen er hilft, waren durch ihre Krankheit, durch ihr Leiden am Gesetz diesem Gesetz und seinen Grundlagen ohnehin schon entfremdet - ohne es allerdings zu wissen.

Deswegen setzt Jesus beim Kranken ein, insofern ist "das Kaputtgemachte sein Beweis" (D. Sölle). Es beweist die Notwendigkeit des Umdenkens. Denn je mehr Kranke, desto offensichtlicher, daß etwas mit dem Gesetz, mit der heilenden Funktion der Religion, nicht stimmt.

Jesus ist der Mensch, an dem viele sich darüber klar werden!

6. Jesus will, daß Menschen sich selbstlos helfen. Er selbst zeigt, was man sich unter Selbstlosigkeit vorzustellen hat. Die Urgemeinde sprach später von der "Entäußerung" Jesu (Phil.2,7).

Bevor aber Menschen fähig zur gegenseitigen Hilfe werden können, zur Selbstlosigkeit fähig werden, müssen sie erst einmal wieder in gewisser Weise "selbstvoll" werden, ihren Wert bei Gott und den Menschen erkennen.

Deswegen ist Jesus u.a. ein seelenloser Fürsorgebetrieb, wie er ihn im kultischen Bereich antrifft, zuwider (Luk. 10,29). Und zwar deswegen, weil dabei nichts für den wirklichen Wert und den Aufbau des Menschen geschieht. Ein solcher Betrieb hilft weder dem Hilfeempfänger, noch dem Helfer.

Auffälligerweise schwingt in Jesu Aufforderung, den Nächsten oder gar den Feind zu lieben, immer das Moment des "wie-dich-selbst" (Mark.12,31) mit! Jesus meint damit mit anderen Worten:

Man ist es nicht nur anderen schuldig, ihnen zu helfen;
man ist es im Grunde auch sich selbst schuldig!

7. Der traditionellen theologischen Spekulation, die gerade auch trotz des Einsatzes aller menschlichen Denkmöglichkeiten scheiterte, stellt Jesus nun nicht einfach etwas "Irrationales", seine über-rationale Predigt entgegen - die Predigt von der verzeihenden Liebe des gnädigen Gottes.

Er stellt vor allem sich selbst, seine Menschlichkeit, entgegen. Er zeigt so: Jede tiefere religiöse Erfahrung zwischen Menschen, jedes Heilen und Heilenwollen, muß mit eigenem Leben bezahlt werden.

Jesus tut's bis zur letzten Konsequenz, stellt sich ständig selbst aufs Spiel: als der "identische" Mensch.

So kann er solchen, die keine Identität mehr haben, eine neue Identität geben:

Er durchbricht ihre Isolation, ohne um seine eigene Isolation zu fürchten.

Er durchbricht Typisierungsschemata (wie die von Rein und Unrein, Sünder und Gerechte usw), will die festgezogenen, krankmachenden Grenzen durchbrochen und fließend wissen

und befreit von deren sozialem Zwang,
ohne deswegen selbst a-sozial zu sein.

Er zeigt, daß das Heil jenseits der Grenzen liegt.

8. Dies bedeutet übrigens nicht, daß er sich mit seiner Rollendistanz nun in ein dauerhaft abweichendes, positionsnegierendes Verhalten begäbe: Das wäre Rückzug aus den Realitäten. Er schickt die Geheilten gezielt in den Tempel, damit sie dort ihr Dankopfer bringen - oder zurück in ihre Familien. Jesus lebt also nicht die "große Verweigerung" (Marcuse), sondern die volle Hingabe, aber in der produktiven Spannung von Distanz und Zustimmung zum Vorgegebenen.

In dieser Spannung lebt Jesus von der Kraft des Gottvertrauens, das ihn trägt, das ihn selbst frei sein lässt vom Zwang nach Anerkennung oder Selbstbestätigung oder Erfolg - immer gemessen an den gültigen Normen.

Er setzt ein punktuelleres Gegenverhalten, aber er proklamiert keine Gegenkultur, auch keine Subkultur. Er spürt die Kluft zwischen kulturellen Werten und institutionellen Normen, was ihn mit den Propheten verbindet. Und er leidet mit an dieser Kluft. Aber er kommt nicht mit einem fertigen Kultur- oder Sozialprogramm. Er setzt auch nicht einfach neue Rollen an die Stelle der alten. Das wäre auch keine Freiheit, denn dann wäre das neue Programm noch immer in Abhängigkeit vom alten: nämlich in polemischer Abhängigkeit.

Vielmehr ist ihm daran gelegen, das herrschende Gesetz durch sein abweichendes Verhalten dem Druck der Veränderung auszusetzen!

Es geht ihm um Korrektur durch gelebte Liebe, Gottvertrauen und Menschlichkeit. So kann auch das Alte, das er ja grundsätzlich bejaht, wieder zu einem lebendigen Wort werden. Er stellt die Institutionen niemals radikal in Frage: Er bejaht sie historisch, und er stellt sie konkret in Frage.

Und dies wiederum vor allem im Blick auf ihren Herrschaftsanspruch, den er im Namen der Gottesherrschaft, die im Anbruch ist, bestreitet (Matth.20,25f).

Gottes Herrschaft lässt die Herrschaft von Menschen über Menschen nicht mehr zu - und seien die Herrscher auch religiöse Autoritäten.

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

9. Daher befreit Jesus auch von den Sanktionen, aber umgekehrt auch von den "Belohnungen", die aus dem traditionellen Rechtsverständnis erwachsen.

Der Vater spricht über den verlorenen Sohn keine Sanktionen und keine Vorbedingungen für seine Wiederaufnahme aus (Luk. 15,11 ff).

Umgekehrt belohnt der Herr des Weinbergs die ersten Arbeiter nicht reichlicher als die zuletzt Hinzugekommenen (Matth. 20,1ff).

Das traditionelle Rechtsverständnis war dementsprechend ein Entsprechungsverhältnis: Auge um Auge; die Strafe entspricht dem Vergehen; umgekehrt entspricht der Lohn dem Bemühen. Pharisäer (wie auch die sehr regen apokalyptischen Kreise) versuchten letztlich, mit der peniblen Erfüllung dieser Entsprechungsgesetzlichkeit Vorbedingungen für das Kommen der Gottesherrschaft zu erbringen, Gott gleichsam zur Gegenleistung zu nötigen (Beispiel: Man glaubte damals, daß, wenn alle in Israel auch nur ein einziges Mal den Sabbat richtig hielten, daß dann Gottes Reich anbrechen müsse).

Jesus aber fordert eine "bessere" Gerechtigkeit (Matth. 5,20), Es geht ihm nicht um eine komplizierte oder schikanöse Ausdifferenzierung der Tradition, sein "Joch ist sanft" (Matth.5,20). Er will vielmehr den besseren Gehorsam gegenüber dem geltenden Gotteswillen. Das Neue, das Befreiende, liegt bei Jesus eher darin, wie anders der Mensch der einmal gesetzten Norme gerecht werden kann. Jesus fordert keine Kasuistik, sondern das Herz der Menschen, seine Zielrichtung geht deswegen auch nach innen (Matth. 5, 21ff). Denn: äußere Verhaltensweisen können täuschen. Jesus sieht eine entscheidende Schizophrenie seiner Gesellschaft im Auseinanderfallen von Innen- und Außenwelt (Mark.7, 6f). Ihm geht es um die umfassende, ganzheitliche Entsprechung von Innen und Außen, um Identität, um die Wahrheit des Menschen. Was Jesus aus dem übernommenen und als richtig erkannten Menschenbild in die gesamte soziale Wirklichkeit umgesetzt sehen möchte, ist die Ganzheitlichkeit in Fühlen und Denken und Handeln. Das, was individuell gilt und wahr ist, soll allgemein wahr sein können. Hier liegt letztlich die Ursache für Jesu Autoritätskonflikte. Er erwartet - vergeblich - von Autoritäten vor allem Ganzheit, wenn sie Glaubwürdigkeit beanspruchen (Matth. 23, 25-28).

Auch Jesus kann vom Lohn sprechen, wenn auch anders. Er verheißt - um es in einer klassischen Bultmann-Formulierung zu sagen - gerade auch denen Lohn, die nicht um des Lohnes willen gehorsam sind, die ihn weder erwarten, noch - im streng gesetzlichen Sinne - verdient haben (Matth.20,1ff).

Jesus kann nicht einfach "kleine" Sanktionen erlassen: Er spricht gleich von weitaus Schwererwiegendem, nämlich vom Gericht (Matth.25,31ff) !

Ich bin davon überzeugt: Er tut dies in seelsorgerlicher Absicht. Er will die Menschen anspornen, nicht hinter ihren Möglichkeiten zurückzubleiben.

Glaubten nämlich damals viele, das Gericht werde den Menschen wie ein kaum abwendbares Schicksal bereitet, so will Jesus zeigen, daß sich die Menschen das Gericht selbst bereiten (Matth.21,33ff); das gilt für die seelisch Kranken ebenso, die sich jeden Tag das Gericht selbst bereiten, die vor allem auch an dem leiden, was sie sich - ohne es zu wissen - selbst verordnen.

10. Jesu Sanktionen bzw. "Belohnungen" sind folgerichtig echt alternativ, sind nämlich keine moralischen Festlegungen, signalisieren keine endgültige Qualifikation oder Disqualifikation eines Menschen, sondern ermöglichen wirkliche Umkehr, Buße: Er ist hart, wo alle sonst ein Auge zuzudrücken pflegen und von so etwas wie einem "Kavaliersdelikt" sprechen (Matth.5,28).

Und er ist verständnisvoll« wo alle hart und unnachgiebig sind (Joh.8,3ff).

11. Jesus befreit auch von der verlorenen Existenz, indem er reif macht für die Wahrheit. Er weiß, daß eine Wahrheit offensichtlich erst dann wirken kann, wenn die Zeit und die Empfänger für sie reif sind.

Daraus erklärt sich ein gegenläufiges Verhalten: sein Drängen, aber auch seine Geduld mit den Menschen. Er sieht, daß die Zeit wohl reif ist (Mark.1,15), und daß viele Menschen auf dem Wege sind (Matth,19,16ff), daß sie ihm grundsätzlich folgen möchten, aber nicht oder noch nicht können, daß sie die Hand an den Pflug legen, aber wieder zurückziehen (Luk.9,62).

Jesus überfordert dennoch nicht. Er billigt selbst seinen Jüngern ein gewisses Quantum an Trägheit, Mißverstehen, Müdigkeit und Feigheit zu (Matth.26,41). Er tadelt dies, ohne deswegen den Menschen abzulehnen.

Auch wenn es ums Wichtigste geht, wenn es um Kopf und Kragen geht - auch um seinen Kopf -, ist die Liebe zu den Menschen immer noch größer als jede religiöse Forderung !

Die Liebe ist grundsätzlich frei von dem, was wir heute Leistungsdruck nennen. Hilfe für Menschen spielt sich in diesem Spannungsverhältnis von Drängen und Geduld ab.

12. Schließlich erfährt Jesus immer wieder, daß das menschliche Bedürfnis nach Sicherheit größer ist als das nach Freiheit. Er findet die Menschen vor in einem Netz scheinbarer sozialer Sicherheiten, auf die sie sich verlassen, in einem Netz religiöser, sozialer und materieller Sicherungen. Aber er sieht die Menschen zugleich in diesem Netz gefangen.

Daß dem Petrus, als er sich auf Jesu Wort einläßt, das Netz reißt, sein Handwerkszeug also, von dem er lebte, ist ein sprechendes Gleichnis (Luk.5,6).

Jesus zeigt den Menschen, daß das, was sie vermeintlich sichert und schützt, in Wahrheit beengen, blockieren kann; kann, nicht muß. Es kommt auf die Souveränität, auf die Freiheit des Umgangs damit an.

Deshalb geht er selbst frei mit religiösen, sozialen und materiellen Sicherungen um, um diese Freiheit zu demonstrieren.

Souverän begegnet er dein religiösen Sicherheitsfaktor Gesetz und sagt zB: Die Menschen sind zum Sklaven etwa des Sabbats geworden, der eigentlich den Menschen dienen sollte, zu ihrem Nutzen da sein sollte; des Menschen Sohn ist auch der Herr des Sabbats (Luk.6,5).

Ähnlich denkt er über alle sozialen Sicherungen, selbst über einen so hohen Wert wie die Familie: Jesus ruft seine Jünger nicht nur aus Heimat und Beruf, sondern auch aus ihren Familien (Mark.1, 16-20 ;2, 14). Vor allem, wenn die natürliche Familie einschränkende, vereinnahmende Tendenzen zeigt, bejaht Jesus das Recht des Menschen auf "Wahlverwandtschaften". Jesu eigentliche Familie sind die, die Gottes Willen tun (Matth.12,46ff).

Indem er also Sicherheitsfaktoren abbaut, erweitert er sie zu gleicher Zeit in neuer Weise !

Und schließlich: Im Blick auf die materiellen Sicherheiten weiß Jesus, daß es keinen "toten" Besitz gibt. Jeder Gegenstand, den wir besitzen, macht Ansprüche geltend (Matth. 6,19-21). Je mehr einer besitzt, desto unfreier kann er werden, denn nicht der Besitz dient dem Menschen, sondern Menschen dem Besitz, können vom Besitz "besessen" sein. Insofern können materielle Sicherungen zum Gegenspieler Gottes werden (Matth.6,24), der das Herz des Menschen ganz beansprucht.

Und: Je reicher eine Gesellschaft ist, desto kränker kann sie sein.

Freiheit von all dem bedeutet Freisein von Sorge (Matth. 13,22), bedeutet nicht Askese; Jesus ist kein Asket (Matth. 11,19). Er ist vielmehr der Ansicht, daß Gott dem Menschen schon gibt, was er zum Leben braucht (Matth. 6, 32ff). Jesus fordert nicht zur "Entweltlichung", zum Weltverlust auf, sondern er will bei Menschen Voraussetzungen und Bereitschaft erzeugen, den Willen Gottes zu erfüllen und zu leben.

Jesus löst das Netz scheinbarer Sicherungen vor allem also deswegen auf, weil er die Menschen von ihrer Entscheidungsschwäche befreien möchte (Luk. 14, 15-24). Und für die Entscheidung für ein Leben mit Gott gelten im Grunde dieselben Regeln wie etwa bei der Planung jedes größeren Vorhabens (Luk.14,28ff): Man muß sich über die Opfer, über

die Höhe der Investitionen, über den nötigen Kraftaufwand im Klaren sein. Es geht nicht, daß man an Gott partizipieren möchte, aber sonst alles beim alten beläßt.

Eigentlich müßte noch einiges über Jesu Predigt gesagt werden, denn gerade auch Jesu Predigt gehört zu seiner Lebenshilfe. Aber ich glaube, dieses Thema kann jetzt ausgespart werden, denn Jesu Worte sind die Worte zur Tat: Er predigt nichts anderes als das, was er tut; und er predigt in dieselben Strukturen hinein, in die er handelnd und heilend eingreift. Über diese Strukturen einiges zu sagen, war mein Ziel: über das allgemein anerkannte Menschenbild, das er aufnahm und sozial ausweitete, über den Zustand der Religion damals, ihre Regeln und Gesetze mit ihren Strafen und Belohnungen, über das fromm-fatalistische Schicksalsverständnis, über das - damals wie heute - im Grunde so brüchige System sozialer Bindungen und Sicherheiten, ohne die auch wir so ungern leben möchten - und mit denen wir nicht richtig leben können...

Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes

(veröffentlicht in: Theodor Schober/Hans Thimme [Hg.], Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung, FS für Heinrich-Hermann Ulrich, Stuttgart 1979)

Die alte Botschaft, neu gesagt

»Die Zeit ist erfüllt, und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Tut Buße und glaubt an das Evangelium« (Mark, I, 15). Sätze wie diese fassen die ganze Botschaft Jesu zusammen.

»Das Reich Gottes«: So kennen wir die Übersetzung des griechischen Wortes basileia. Die basileia ist jedoch keine geographische Markierung, bedeutet eigentlich kein

»Reich«, kein Herrschaftsgebiet, sondern ist eine umfassende Wirklichkeitsaussage. Jesus verkündigt das Königsein, das Königtum, die Königswürde Gottes. Er predigt: Gott ist König. Sein Tun bestätigt seine Rede, und Ostern bestätigt ihn. Davon handeln die Evangelien.

Jesus sagt, daß Gott König ist; und er sagt ferner, wie Gott König ist. Nicht, daß er das Königsein Gottes behauptet, ist das Neue in Jesu Reden. Bereits das Alte Testament wußte: »Der Herr ist der wahrhaftige Gott, der lebendige Gott, der ewige König« (Jer. 10,10). Gott ist der Souverän, der als Schöpfer am Anfang aller Welt- und Menschenwirklichkeit steht (Jer. 33, 7) und als Richter an deren Ende (Jer. 25, 31).

Israels Glaube bekommt in Jesu Verkündigung keinen neuen Inhalt, aber neuen Anhalt: Daß Gott der liebevolle, väterliche Souverän ist, ist die Mitte seiner offenbarenden Kundgaben. Diese zentrale Aussage bleibt nicht im Allgemeinen; sie wird entfaltet in Jesu Dasein. Und dies in einer apokalyptisch durchsetzten Situation, in der auch die Allerfrömmsten Heilsgeschichte nur noch als etwas Zurückliegendes denken konnten, in der für sie Zukunft und Ende praktisch zusammenfielen. Der alte Glaube trug nicht mehr so wie früher. Die traurige Wirklichkeit bot keinen Anhaltspunkt mehr für Gottes Heilshandeln. Dementsprechend konnten die verschiedenen apokalyptischen

Bewegungen und Gruppen vor Jesus und zu seiner Zeit keine sozialen, keine sozial-gestalterischen Kräfte freisetzen, konnten weder missionarische noch diakonische noch institutionalisierende Energien entwickeln: Zu all dem hätte es der Gewißheit der Zukunft, der Dauer bedurft. Wer glaubt, daß er morgen vor Gottes Richterstuhl steht, entwirft heute keine allgemeine Ethik mehr und entwickelt keine Werbestrategie mehr: Um zu überzeugen, genügte es, auf die mißlichen Verhältnisse hinzuweisen.

Das Zeitproblem -ein Spannungsfeld

Jesus geht in seiner Verkündigung zwar davon aus, daß viele seiner Zeitgenossen das nahe Ende erwarten. Aber er predigt nicht das nahe Weltende, sondern die nahe basileia. Jesu Aussagen über die basileia stehen sicher in Beziehung zu seinen Gerichtsankündigungen, zu seinem Reden vom kommenden Menschensohn und Richter, sind aber keineswegs damit identisch. In den drei frühen, den sogenannten synoptischen Evangelien Matthäus, Markus und Lukas redet Jesus nirgendwo so vom Gericht, daß es als nahe bevorstehend erscheinen könnte oder gar als gegenwärtig. Von der basileia spricht er ganz anders.

In einer Gruppe von Jesusworten ist die basileia Gegenwart (z. B. Matth. 12,28; Luk. 6,20; 17,21 u. ö.); hier wird ausgesagt: Das den Juden verheißene Heil ist da. In einer anderen Gruppe von Jesusworten ist die basileia Zukunft (z. B. Matth. 6,10; 8,11; Luk. 22, 18 u. ö.); hier wird gesagt: Die Vollendung steht noch aus. In einer dritten Gruppe von Jesusworten bleibt die Zeitdimension merkwürdig in der Schwebe: Die basileia ist »im Kommen« (z. B. Mark. 11,10), ist »nah« (z. B. Luk. 21, 31); manche Forscher empfinden - z.B. in Jesu Gleichnissen - eine »achronische« Bedeutung des Zeitfaktors¹. Wieder andere Jesusworte scheinen weniger von einer raum-zeitlichen Nähe zu handeln als vielmehr von einer »inneren Nähe« (Mark. 12, 34: »Du bist nicht fern vom Reich Gottes«).

Jesus spricht von der basileia anders, vielschichtiger, komplexer als vom Gericht und vom Ende der Welt- und Menschengeschichte. Dies unterscheidet seine Verkündigung vom apokalyptischen Wirklichkeitsverständnis, auch von der Bußpredigt des Täufers Johannes. Die basileia ist keineswegs geschichtslos, hebt Geschichte nicht auf, sondern soll — im Gegenteil — zur geschichtlichen Wirklichkeit des Menschen werden: was dann allerdings gerichtsrelevant ist!

Angesichts der spannungsreichen Aussagen über die basileia bleiben dem Leser der Evangelien zwei Möglichkeiten:

- ☞ Er wird - trotz der unserer Zeitlogik widersprechenden Vielschichtigkeit - versuchen, die Verkündigung Jesu als Ganzes anzusehen, in dem die unterscheidbaren Zeitdimensionen keinen wirklichen Gegensatz bilden, sondern gerade so ein umfassendes Bild komplexer, göttlicher Wirklichkeit vermitteln. Weil immer hurtig das Verdikt, hierbei handele es sich um einen naiven Harmonisierungsversuch, zur Hand war, haben nur wenige der ernsthaften theologischen Wissenschaftler, etwa Gustav Stählin², ein solches ganzheitliches Verständnis durchgehalten. Erst seitdem die lange nicht hinterfragten rationalistischen Prämissen der historisch-kritischen Forschungsmethoden kritischer auf ihre Angemessenheit hin bedacht werden, gewinnt »ganzheitliche Exegese« neu an Boden³. D
- ☞ Oder er wird - was weitaus häufiger der Fall war - die spannungsreichen Aussagen als unvereinbar empfinden und sich für eine der Wortgruppen entscheiden und versuchen, mit Hilfe seiner Arbeitsmethoden die anders gelagerten Jesusworte als Interpretationen o. ä. der Evangelisten und Redaktoren

auszuweisen. Die Zahl der so entstandenen Spezial-Eschatologien ist beträchtlich⁴.

Diese Spezial-Eschatologien sind — als Entweder-Oder-Eschatologien — aus mehreren Gründen problematisch und unbefriedigend.

Nicht nur wegen der neuerlichen Widersprüche »im eigenen Haus«. Sie lösen nicht befriedigend die Frage, warum weder Jesus noch die Evangelisten die Aussagen von der gegenwärtigen, der zukünftigen und der nahen basileia als Widerspruch empfanden: Die Redaktoren hätten, einmal mit dem Strukturieren der Botschaft Jesu beschäftigt, die unstimmgigen Zeitdimensionen »glätten« können⁵. Unbefriedigend bleibt die zwangsläufige Zweiteilung der Wirklichkeit auch in den zuletzt etwa von Pannenberg und Moltmann vorgeschlagenen Lösungen⁶: Es bleibt das Zuordnungsproblem zwischen einer vermeintlichen Jetzt-schon-Wirklichkeit bzw. einer Noch-nicht-Wirklichkeit und einer Dann-Wirklichkeit.

Derlei Kategorien orientieren sich m. E. an einem unjesuanischen Wirklichkeitsverständnis (Eberhard Jüngel vermutet: in Wahrheit an einem aristotelischen Wirklichkeitsverständnis⁷). Denn es »widerspricht dem Zeitverständnis Jesu, daß der Gottesherrschaft ein Platz innerhalb eines Zeitraumes angewiesen wird, der von einem in der Zeit existierenden Ich aus als Abstand zum Jetzt dieses Ich gemessen werden kann«⁸.

Die eigentliche Spannung

Während die verschiedenen zeitlichen Ebenen der basileia von Jesus nicht als Spannung thematisiert werden, handelt er durchgängig von einer tatsächlichen Spannung, spricht sie auch — teils direkt, teils indirekt — als solche an: die Kluft zwischen Gottes Möglichkeiten und Menschenmöglichem.

☞☞ Zum einen sagt er: »Bei den Menschen ist's unmöglich — aber bei Gott sind alle Dinge möglich« (Matth. 19,26; Mark. 10, 27; 14, 36; Luk. 18,27).

☞☞ Zum anderen sagt er: »Alle Dinge sind möglich dem, der da glaubt« (Mark. 9, 23). Damit ist m. E. Entscheidendes über den Sinn der basileia-Verkündigung Jesu ausgesagt:

Die eigentliche, die grundsätzliche Spannung besteht zwischen dem Königsein Gottes und

der Wirklichkeit der Welt und des Menschen, zu der auch Zeit und Geschichte gehören, Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges, raum-zeitliche Differenz.

Im Glauben partizipiert der Mensch an einer grundlegend anderen Möglichkeit, als sie die Weltwirklichkeit - einschließlich ihrer zeitlichen und räumlichen Dimensionen - anbietet.

Philipp Vielhauer⁹ hat auf die olam-Haftigkeit, die Ewigkeitsdimension, in maßgeblichen Partien der Jesusreden hingewiesen. Die Spannung in Jesu basileia-Verkündigung besteht darin, daß die Existenz des an Zeit und Raum gebundenen Menschen, daß seine Gegenwart und seine Zukunft bestimmt sein können und sollen von Gottes in Vergangenheit und Zukunft gleich weit hineinreichender Ewigkeit. Oder wie es Jüngel ausdrückt: »Der Mensch macht aus Wirklichem Wirkliches. Er verwandelt, er transformiert. So macht er Zukunft. Gott aber ist kein Transformator, sondern creator. Als solcher läßt er das Mögliche auf das Wirkliche zukommen ... die Möglichkeit der Welt ist deren Wirklichkeit gegenüber extern. Ihre Externität ist Futurität.«¹⁰

Nehmen wir noch einmal Schöpfung und Gericht als die beiden »Daten«, an denen Altes und Neues Testament Gottes Königsein vor allem festmachen, dann kann gesagt werden:

- ☞☞ Als der Schöpfer und Richter ist Gott König; darin, daß er dies ist, ist das Wesen der basileia begründet.
- ☞☞ Jesus verkündet - und seine Auferstehung steht dafür -, daß dieses Königsein Gottes wahr ist und wesenhaft Liebe ist; es ist dies eine Wahrheit, die durch die Weltwirklichkeit verdunkelt wird und auch durch die wirklichkeitsimmanenten Veränderungserwartungen wie auch durch welttranszendente Enderwartungen (wie z. B. in der Apokalyptik) verschleiert wird.
- ☞☞ Grundsätzlich geht es in Jesu Verkündigung um schöpfungs- und gerichtsentsprechendes Sein des Menschen. Solches Sein, wo es als Leben in und aus der basileia möglich wird, läßt jede Wirklichkeit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft als im Grunde nicht Gott entsprechend erscheinen.
- ☞☞ Zu diesen »Lernzielen des Glaubens« hin führt Jesus, indem er sich zunächst dazu bekennt, daß er selbst im Herrschaftsbereich des Königtums Gottes existiert: »Die basileia Gottes ist herbeigekommen ...« bedeutet, streng genommen, nicht, daß Jesus die basileia bringt, sondern zunächst, daß Jesus verkündigt, *daß basileia ist - und was basileia ist*. Ferner führt er zu diesem »Lernziel« dadurch, daß er etwa in seinen Gleichnissen Alltagswirklichkeit oder in seinen Gesetzesworten Gesetzeswirklichkeit, also überhaupt weltliche, menschliche Wirklichkeit, konfrontiert mit der Möglichkeit basileia-gemäßen, der Königsherrschaft Gottes gemäßen Seins.
- ☞☞ Die von Jesus als wahr und in Kraft stehend verkündete basileia steckt nicht als Möglichkeit in der Wirklichkeit, entwickelt sich auch nicht daraus. Sie ist »extern«. Basileia, verstanden als Möglichkeit in und aus der gegebenen Wirklichkeit, kann nur pervertieren: als konservative Sanktionierung der bestehenden Wirklichkeit oder als permanenter Revolutionsimpuls.
- ☞☞ Es geht in Jesu Verkündigung also nicht um die antizipatorische Vorwegnahme einer Wirklichkeit, die »noch nicht da ist« (Jürgen Moltmann), sondern um Gottes Königtum, das ist. Und nur, weil es ist, ist basileia-gemäßes Sein, das unten inhaltlich bestimmt werden soll, möglich. Weil basileia-gemäßes Sein möglich ist, und zwar gestern, heute und morgen, bedarf die basileia keiner geschichtslosen Interpretation (gegen Rudolf Bultmann)¹¹, kann auch in kritisch-rational zu hinterfragenden Geschichtsprozessen voll präsent sein (gegen Karl Barth)¹².
- ☞☞ Von daher sind die Zeitaussagen in Jesu Verkündigung, das Gegen-, Neben- und Ineinander präsentischer und futurischer Aussagen, sachgemäß und zutreffend. Jesu Verkündigung besteht aus synthetischen pars-pro-toto-Aussagen, d. h.: das Ganze kommt nicht aus dem Blick, auch wenn es von Mal zu Mal unter einem speziellen Aspekt betrachtet werden kann, auch wenn — etwa um der Begreifbarkeit willen — Eingrenzungen notwendig werden. So werden auch andere Spannungsfelder in Jesu Verkündigung zu verstehen sein, deren Pole z. T. als nicht ausgleichbar angesehen werden (vgl. unten Ausführungen zu den sog. Weisheitsworten Jesu).

Worte, Begriffe, Formen

Die Variationen der basileia

Am weitaus häufigsten wird in den Evangelien das zentrale Motiv der Verkündigung Jesu als »Königtum Gottes«, als »Königsherrschaft Gottes« o.a. ausgesprochen. Im Matthäusevangelium steht stattdessen recht konsequent (mit Ausnahme von 12,28; 19,24; 21,31; 21,43) »Königreich der Himmel«, meist übersetzt als »Himmelreich«. Der Genetiv »... der Himmel« hat Tradition: Er ist im Judentum die Umschreibung des Gottesnamens. Zweimal findet sich bei Matthäus »das Königtum des« bzw. »meines Vaters« (13,43; 26, 29), zweimal auch »das Königtum des Menschensohnes« (13,41; 16,28), eine Formulierung, die Parallelen in apokalyptischer Literatur hat. Singulär ist

»das Königtum unseres Vaters David« in Mark. 11,10: wahrscheinlich eine Anspielung auf eine Messiaslegende, die sich um die Davidsgestalt rankt¹³.

Basileia plus Personalpronomen kann sich auf Gott (z. B. Matth. 6,10) wie auch auf Jesus beziehen (z. B. Luk. 22, 30), wobei letzterer Bezug bereits nachösterlichen Glauben voraussetzen dürfte. Schließlich kommt basileia auch absolut vor (z. B. Matth. 6, 33), z. T. mit anderen Begriffen zum Hendiadyoin verbunden und so interpretiert.

Bei den Synoptikern ist die basileia durchgängig nicht mit erläuternden Adjektiven versehen (im Gegensatz etwa zur Briefliteratur, z. B. Hebr. 12, 28: »... weil wir empfangen ein unbeweglich Reich«). Ausnahmen bilden nur das Attribut in Mark. 11,10 (das kommende Reich) und die Hinzufügung »en dynamei« = »in Kraft« in Mark. 9,1. Dynamis ist Wesensart, Eigen-art Gottes (vgl. Matth. 22, 29) und Kennzeichen des Handelns Jesu (vgl. Matth. 13, 58). So weist auch die Verbindung von basileia und dynamis darauf hin, daß Gottes Königtum nicht als statische Größe, sondern als machtvolles Wirken Gottes zu verstehen ist.

Entsprechungsbegriffe

Wenn manche Aussagen mit den Parallelstellen bei anderen Evangelisten verglichen werden, fällt auf, daß das, was der eine Evangelist mit basileia sagt, bei einem anderen durch einen anderslautenden Begriff ersetzt ist. Offensichtlich gab es für die basileia Synonyme: z. B. den Begriff »Leben«; vgl. Matth. 18, 9 mit Mark. 9, 47.

»Leben« hat im Judentum eine lange Tradition als eschatologischer Heilsbegriff (z. B. Dan. 12,1-3; Sap. 2,23; 15,3 u.ö.) und spielt im übrigen im Johannesevangelium etwa die Rolle, die die basileia bei den Synoptikern hat.

Ein anderer Entsprechungsbegriff ist die »Herrlichkeit«, vgl. Mark. 10, 37 mit Matth. 20, 21. Die »Herrlichkeit«, griechisch: doxa, kann im Neuen Testament auch für andere maßgebliche Begriffe Äquivalent sein, z. B. in Rom. 8, 29f für »Bild«, »Ebenbild (Gottes)«. Doxa muß vom hebr. kabod (= eigentlich: Lichtglanz) abgeleitet werden, wurde im Judentum als »göttliche Wesens- und Wirkungsart«¹⁴ und als Merkmal der Urzeit verstanden, stellt also eine Beziehung zur Schöpfungstradition her.

Weitere basileia-Äquivalente sind: die »Erkenntnis«, griechisch: gnosis (vgl. Luk. 11,52 mit Matth. 23,13), die »Wiedergeburt« (vgl. Matth. 19, 28 mit Luk. 22, 30), die »Gerechtigkeit« (in Matth. 6, 33 mit basileia zum Hendiadyoin verbunden; die Gerechtigkeit ist im Alten Testament und im Spät Judentum primär Heilshandeln Gottes, das zu menschlichem Entsprechungshandeln herausfordert), und auch die »Freude« dürfte, wie aus dem Zusammenhang in Matth. 25, 21.23 hervorgeht, ein Äquivalent für basileia sein.

Alle diese Entsprechungsbegriffe sind zum einen traditionell-eschatologisch, zum anderen enthalten sie durchgängig einen anthropologischen Aspekt:

So ist doxa/Herrlichkeit - übrigens nicht nur Äquivalent für basileia und eikon/Ebenbild, sondern auch für »Gerechtigkeit« - »nicht ausschließlich physisch-naturalistisch, sondern physisch-moralisch zu verstehen«¹⁵. Ein überaus komplexer Begriff ist doxa/Herrlichkeit auch insofern, als er sowohl einen ontologisch-statischen Aspekt enthält (Status des Menschen = Ebenbild Gottes) als auch einen ethisch-dynamischen: Jesus will, daß der Mensch als das handelt, was er eigentlich ist, nämlich Ebenbild Gottes.

Oder zum zoe/Leben-Begriff ist festzustellen, daß bereits im Alten Testament naturalistisch-vitales, kultisches und schließlich eschatologisches Verständnis von »Leben« verschmelzen¹⁶. Im 5. Mosebuch kulminiert dieses Lebensverständnis: Beim Bundeserneuerungsfest wird die Kultgemeinde vor die Wahl zwischen Leben und Tod gestellt, wobei das »Gute« und das Leben identisch sind (5. Mose 30, 1ff; bes. V. 15).

Auch in der prophetischen Tradition wird das natürliche Leben mit dem Bundesverständnis gekoppelt (z. B. Hes. 3,18ff; 14,20), und einige Psalmen tun dann den Schritt über das naturalistische und ethische und kultisch-bundesgemäße Verständnis hinaus: »Leben« wird zur Hoffnung über das Ende des natürlichen Lebens hinaus (z. B. Ps. 73). »Absolut unmagisch und unmythologisch wuchs hier eine Zuversicht, die sich allein aus der Gewißheit der Unzerstörbarkeit einer Lebensgemeinschaft ergab, die Gott angeboten hatte.«¹⁷

In Jesu Verkündigung kommt es zur äußersten eschatologischen Konkretisierung dieses Lebensverständnisses. Die im 5. Buch Mose von Israel geforderte Entscheidung zwischen Leben und Tod ist z. B. in Jesu Gleichnis vom Endgericht vollzogen: Die »alten« Kriterien werden allerdings bei Jesus überlagert durch den Aspekt des Daseins für andere, das als »Dienst« (Matth. 25, 44) an dem Menschensohn/König (Matth. 25,31.34) verstanden wird. Es ist der diakonische Aspekt, durch den Jesus die »Leben«-Tradition bereichert. »Das Gute« wird von Jesus unmißverständlich definiert.

Verben, die die Verkündigung der basileia beschreiben

Es gibt mehrere griechische Verben, bedeutungsähnlich, aber nicht bedeutungsgleich, die die Verkündigung Jesu kennzeichnen. Der Akzent kann sozusagen auf der Heroldsfunktion liegen: »ausrufen«, »proklamieren«, z. B. Matth. 4, 23 (oft auch kombiniert mit dem pädagogischen Akzent des »Lehrens«); oder das betreffende griechische Verb nimmt stärker Bezug auf den Inhalt (und weniger auf die Person, die verkündigt): z. B. »das Evangelium verkündigen«, »die gute Nachricht bringen«, »eine Freudenbotschaft verkündigen«, z. B. Luk. 4, 43; es kann auch ganz einfach heißen: »von der basileia sagen bzw. erzählen«, z. B. Luk. 9,11 (hier steht der narrative Aspekt im Vordergrund, das Erzählerische: Jesus kann einfach eine Geschichte erzählen, um basileia zu verkündigen).

Entsprechend differenziert wird die Annahme der Jesus-Verkündigung in den Evangelien geschildert: etwa mit Hilfe des Verbs »hören«, z. B. Matth. 13,19; zu dem einfachen Hören treten Verben, die stärker cognitive Vorgänge mit einbeziehen: »wahrnehmen«, »einsehen« (Matth. 13,19) oder Vorstellungen wie »erkennen«, »verstehen«, »wissen« (z. B. Luk. 21, 31). Die verschiedenen Verben legen die Vermutung nahe, daß es für Jesu Verkündigung keine allein spezifische Form gab, sondern eher eine situative, und daß Jesus seine »Rolle« nicht festschrieb - etwa als »Lehrer« oder »Prediger« oder »Botschafter« usw.

Die kurze Übersicht über den Sprachgebrauch, die Begriffe, die Verben, die der Verkündigung der basileia dienen, deutet bereits das breite Spektrum, die Komplexität der mit dem basileia-Motiv verbundenen Vorstellungen und Traditionen und ihrer Weitergabe an. Hält man allerdings an irgendeiner Stelle dieses Überblicks ein und bedenkt den traditionellen Hintergrund der von Jesus gebrauchten Vorstellungen und Begriffe, wird man der Zusammenhänge und der zahllosen Querverbindungen gewahr, die das komplexe Wirklichkeitsverständnis Jesu beleuchten. Hinter der sprachlichen Vielfalt und dem Vorstellungpluralismus der Verkündigung Jesu steht eine umfassende Identität der gemeinten Inhalte: Theologie, anthropologische, ethische, eschatologische Dimensionen kommen in einem zur Sprache.

Die Formen der basileia-Verkündigung Jesu

Offensichtlich gibt es keine eigenständige Gattung, die für Jesu Verkündigung einzig charakteristisch wäre. Die Worte Jesu sind uns z. T. in traditionellen, z. T. in charakteristisch abgewandelten Formen und Formelementen überliefert. Vor allem folgende Formen können unterschieden werden:

- die prophetische (oder sog. apokalyptische) Rede,
- der Weisheitsspruch, der Gesetzesspruch

und das Gleichnis.

Zur prophetischen Rede Jesu werden Seligpreisungen und Weherufe, Weissagungen und Mahnreden gezählt. Exegetisch umstritten ist vor allem die apokalyptische Weissagung, als deren Quelle sich der geschichtliche Jesus nicht ohne weiteres aufweisen zu lassen scheint¹⁸.

Seligpreisungen und Weherufe sind als Gattungen alt, wurden besonders häufig von den Propheten verwendet (z. B. Jes. 30, 18 u. ö.), kommen aber auch in Psalmen, in der Weisheitsliteratur und in Apokalypsen vor (dort auch eschatologisch ausgerichtet). Charakteristisch für die Traditionsaufnahme durch Jesus ist z. B., daß in Luk. 6, 20ff die Seligpreisungen, die für gewöhnlich in der 3. Person formuliert wurden, in der 2. Person erscheinen: Sie werden zur direkten Anrede.

Für die Weisheitsworte Jesu gibt es im allgemeinen rabbinische Parallelen. Jesu Weisheitsworte ähneln grundsätzlich der im Judentum gepflegten sinnbildlichen Rede, dem sog. maschal, z. B. Matth. 6, 25-34. Charakteristisch für die Traditionsaufnahme Jesu scheint mir, daß manche Weisheitsworte eine weitere, für Jesu Verkündigung typische Spannung besonders eindrücklich festhalten: die Spannung zwischen menschlicher Passivität und Aktivität gegenüber der basileia, die komplexe Wechselbeziehung von Empfangen und Tun, von Gabe und Aufgabe (vgl. Matth. 6,33 mit dem Tenor: » Trachtet nach der basileia — alles wird euch zufallen«).

Im Gesetzespruch fordert Jesus eine neue Gerechtigkeit, eine Gerechtigkeit, die die der Pharisäer und Schriftgelehrten übertreffen soll, die »besser« sein soll (z. B. Matth. 5, 20). Umstritten sind in der Forschung seit langem Funktion und Inhalt: so etwa, ob die von Jesus geforderte Gerechtigkeit als Bedingung für den Eintritt in die basileia zu verstehen sei (so Johannes Weiß¹⁹), oder ob Jesus eine grundsätzliche Radikalisierung, eine Verschärfung des Gesetzes fordert (so Herbert Braun²⁰). Primär geht es in Jesu Gesetzesworten m. E. um den besseren Gehorsam gegenüber dem geltenden Gotteswillen. Dieser Gehorsam wird durch Jesus nicht mit Hilfe apokalyptischer Drohungen begründet, sondern zunächst durch die Qualität der Gesetzesauslegung durch Jesus selbst (vgl. Matth. 5,17). Das Neue liegt weniger in der Norm als vielmehr in der neuen Weise, angesichts der basileia der alten Norm zu entsprechen. Die bessere Gerechtigkeit ist m. E. das bessere Verständnis des Heilswillens Gottes. Daher fordert Jesus keine verschärfte Kasuistik, sondern das Herz des Menschen.

Daß aber so das alte Gesetz auf eine neue, andere Weise ernstgenommen wird, hat auch Bedeutung für das eingangs behandelte Zeit- und Traditionsverständnis Jesu: Indem Jesus jene »bessere Gerechtigkeit« aus der Kraft und Wirklichkeit der basileia vorlebte, z. B. im Lieben des Feindes (Matth. 11, 28ff), verbindet er den »alten Gotteswillen« mit gegenwärtiger und künftiger Wirklichkeit, »rettet« dabei das Gesetz sowohl vor kasuistischer Kälte als auch vor apokalyptischer Hitze und integriert ein Stück schwierig gewordener Tradition in seine basileia-Botschaft.

Das Gleichnis, die parable (= entspricht dem alttestamentlichen maschal), ist die sinnbildliche Rede im weitesten Sinn. Gleichnisse entwickeln sich entweder aus Bildworten (z. B. Luk. 17,7-10) oder auch aus dem einfachen Vergleich (z. B. Matth. 13,44). »Für Gleichnis und Parabel ... ist charakteristisch, daß zwei Phänomene miteinander verglichen werden, wobei ein aus der Bildhälfte gewonnenes Urteil auf den gemeinten Sachverhalt zu übertragen ist.«²¹ Seit Charles Harold Dodds und Joachim Jeremias' bedeutenden Arbeiten²² wird in der basileia der Dreh- und Angelpunkt der Gleichnisse gesehen. Es ist anzunehmen, daß auch solche Gleichnisse basileia-Gleichnisse sind, in denen das Königtum Gottes explizit nicht genannt wird.

Missionarische und diakonische Elemente in Jesu Verkündigung

Zum besseren Verständnis der missionarischen und diakonischen Elemente in Jesu Verkündigung bedarf es m. E. einer davorgesetzten Überlegung, die z. T. schon Gesagtes oder doch Angedeutetes nochmals aufnimmt: so den Komplex Ganzheitlichkeit, das Traditions- und Zeitverständnis Jesu, seine anthropologischen Grundintentionen. Erst die Zusammenschau dieser in Jesu Verkündigung maßgeblichen Elemente läßt die diakonische und missionarische Dimension sachgemäß verstehen. Besonders im Blick auf die diakonischen Elemente der Jesus-Verkündigung bestand und besteht die Gefahr der Verselbständigung, der pragmatischen Herauslösung aus dem Bezugsrahmen der basileia.

War oben gesagt worden, Jesus fordere keine Kasuistik, sondern das Herz des Menschen, so bedarf diese Feststellung jetzt der Präzisierung. Jesus nennt das Herz des Menschen häufig im Zusammenhang mit kognitiven Vorgängen (Denken, Gedanken, Verstehen, Überlegen; vgl. Matth. 9,4; 13,19; Mark. 2, 6; Luk. 5, 22). Das Menschenherz ist hier gleichsam der physische Ort der Reflexion, die theoretische Entscheidungsebene im Fleische, auf der »durchgespielt« wird, was den Menschen als Ganzheit bestimmt (Matth. 5, 28).

Teilweise erklärt sich dieses Verständnis aus der Tradition: In der Septuaginta, der griechischen Übersetzung des Alten Testaments, wird das hebräische Wort leb/Herz gelegentlich mit »Verstand« übersetzt (z. B. die Stelle Hes. 7, 23). Wenn Jesus also vom Herzen spricht, handelt er vom ganzen Menschen, zerteilt ihn nicht in körperliche, geistige und seelische Bestandteile. Vereinfachend gesagt, heißt es bei Jesus: Der gute Mensch hat ein gutes Herz, der böse ein böses (vgl. Matth. 12, 34ff; Luk. 6, 45ff). Das Menschenherz ist keine selbständige Instanz, die den Menschen so oder so prädisponiert, sondern ist Teil der Gesamtdisposition des Menschen und entspricht ihr. Das Herz ist - wie der ganze Mensch - positiv und negativ veränderbar: »Prägt es euren Herzen ein ...« (Luk. 21,14); dem Herzen kann wieder »geraubt« werden, was an Gutem — hier: das Wort von der basileia — hineingesät worden war (Matth. 13,19).

Dieses ganzheitliche Menschenverständnis Jesu, das sich bereits aus dem Bedenken des Begriffes »Herz« erschloß (es gäbe noch viele andere Ansatzpunkte), wird zusätzlich durch Inhalte bereichert. Ganzheitlichkeit als solche ist noch nicht christlich. Etwa da, wo Jesus alttestamentliche Aussagen über den Menschen aufgreift, präzisiert, neu interpretiert, wird das Woraufhin menschlichen Ganzseins ausgesagt: Matth. 5, 48 und Luk. 6, 36 beziehen sich offensichtlich auf 3. Mose 19, 2 (= »Ihr sollt heilig sein, wie ich heilig bin«). Jesus ersetzt »heilig« durch zwei Begriffe, die im Kontext seines Lebens und Verkündigens besonders aussagekräftig sind: durch »vollkommen« (so bei Matthäus) und »barmherzig« (so bei Lukas). Mit Hilfe dieser beiden Worte und der darin eingeschlossenen Inhalte interpretiert und konkretisiert Jesus die »Heiligkeit«, jene grundlegende »Eigenschaft« Gottes, die dieser von sich selbst aussagt, die er aber auch von den Israeliten fordert: als bundesgemäßes Entsprechungshandeln.

Das Wort »vollkommen« hat eine anthropologische und eine eschatologische Bedeutungsdimension²³, die Vorstellung von künftiger Vollendung schwingt ebenso darin mit wie die Forderung nach ungeteilter Ganzheit der Person im konkreten Verhalten: eine Ganzheit, die annähernd in dem Begriff »Identität« aufgefangen werden kann. Sein und Tun sollen einander entsprechen. Dieser eschatologisch-anthropologische Doppelaspekt verdient besondere Beachtung, wenn über diakonisches und missionarisches Sein und Tun im Horizont künftiger Vollendung nachgedacht wird, über Diakonie und Mission als Wirklichkeit und Möglichkeit.

Ähnlich komplex, weil zugleich theologisch, anthropologisch und eschatologisch gefüllt, ist der Begriff »Barmherzigkeit«, für den die Evangelien mehrere gleichbedeutende Worte kennen. Immer charakterisiert Barmherzigkeit Gottes und Jesu Sein und Handeln (Mark. 1,41; 6, 34; 8, 2; Matth. 9, 36; 20, 34; Luk. 7,13 u.ö.), aber auch Sein und Handeln entscheidender Personen an den Wendepunkten wichtiger Gleichnisse Jesu²⁴. So im Schalksknecht-Gleichnis (Matth. 18,23ff), im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15, 11ff) und im Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Luk. 10, 25ff). In diesen Gleichnissen ist Barmherzigkeit nicht in einem abgeflachten Sinn als Gefühlsregung verstanden, sondern sie ergreift den ganzen Menschen und wird unmittelbar zur Tat, ja sie löst, z. B. in Luk. 10, eine ganze Kette von Hilfeleistungen aus, wird zur planvollen Diakonie.

Nun war und ist gerade das Gleichnis vom barmherzigen Samariter manchen Mißverständnissen ausgesetzt gewesen: Man hat in ihm eine »religionsfreie«, allgemein-ethische Botschaft Jesu zu finden versucht oder die Gleichrangigkeit von Gottes- und Nächstenliebe darin ausgesagt geglaubt. Solche Deutungen lassen sich nicht aufrechterhalten, wenn das grundsätzlich gottbezogene, komplexe Barmherzigkeitsverständnis Jesu in Rechnung gestellt wird. Das Tun der Barmherzigkeit ist ein Tun aus dem Sein in der Barmherzigkeit, ist das Tun des Gotteswillens, das in basileia-gemäßigem Dasein zur menschlichen Möglichkeit (im eingangs erläuterten Sinn) wird. Aber das Gleichnis vom barmherzigen Samariter enthält noch einen weiteren Hintergrund, der beachtet werden muß, soll es ganz verstanden werden. D. Gewalt faßt seine Untersuchung, die er im Blick auf das lukanische Doppelwerk ganzheitlich-exegetisch angelegt hat, folgendermaßen zusammen: »Die Erzählung vom barmherzigen Samariter ist eingebettet in den lukanischen Reisebericht, der weitere, dem Lukas eigentümliche Samaritertexte enthält (Luk. 9,51-54; 17,11-19). Sie vertieft die Debatte um das doppelte Liebesgebot durch Präzisierung der Frage nach dem Nächsten. Dieser Topos wird von Lukas nicht wieder aufgenommen. Demgegenüber ist das Samaria-Problem für ihn von Bedeutung. Samaria ist eine wichtige Etappe der urchristlichen Mission, wie zu Beginn der Apostelgeschichte festgestellt wird (Apg. I, 8) und im Verlauf der weiteren Schilderung der Missionsgeschichte festgehalten wird (Apg. 8,1-25; 9, 31; 15, 3).«²⁵ Zu den bereits genannten Dimensionen des Gleichnisses tritt also offensichtlich eine weitere hinzu: die missionarische. Das Gleichnis hat eine missionsgeschichtliche Funktion, die sich hier mit christlicher Diakonie - als gottgewollter, gott- und menschenverpflichteter Möglichkeit — verbindet.

Missionarisches Sein und Tun Innerhalb der Verkündigung Jesu finden sich direkte neben eher symbolischen Hinweisen auf missionarische Intentionen. Die Ernte, die Frucht, der Fischzug usw.: dies sind »missionarische Symbole«. Auch die sog. Wachstumsgleichnisse, deren Deutung unter den Exegeten allerdings heftig umstritten ist, enthalten m. E. missionarische Implikationen: etwa die Gleichnisse vom Sämann, von der selbstwachsenden Saat, vom Senfkorn und vom Sauerteig. Direkte Hinweise sind demgegenüber in jenen Zusammenhängen gegeben, in denen etwa vom »Zeugnis« (vgl. Luk. 21,13), von der »Sendung« bzw. vom »Aussenden« (Mark. 6, 7) oder überhaupt vom »öffentlichen Verkündigen« - und dies ist ständig der Fall - die Rede ist.

Missionarische Einzelzüge lassen sich zudem in allen »Kommunikationsformen« und -methoden Jesu - vom bloßen Ausruf über den Dialog bis zur »Lehre« hin - aufspüren. Differenzierungen gegenüber unserem landläufigen Missionsverständnis sind jedoch unumgänglich: So kann etwa bei Lukas »Zeugnis« einerseits »im technischen Sinn«, als missionarischer terminus technicus, erscheinen (21,13), andererseits beschränkt Lukas die »Zeugen« auf die Jünger (und in der Apg. Paulus); sein Zeugnisbegriff steht und fällt offenbar mit der Erzählung von der Erscheinung des Auferstandenen (24, 36-49): Aufgabe der Zeugen ist, die Wahrheit des Evangeliums zu bestätigen. Das Zeugnis

selbst ist nicht mit »Evangelium« identisch (wie in unserem Missionsbegriff), sondern primär Bestätigung der Auferstehung als des Zentrums erfüllter Verheißung. Vor einem weiteren Nachdenken über missionarische Elemente in Jesu Verkündigung scheint es notwendig, sich zweierlei zu vergegenwärtigen:

- ✍✍ Mission braucht die Zukunftsdimension. Insofern ist es wichtig, noch einmal festzuhalten, daß die basileia-Verkündigung Jesu kein Ende setzt, sondern Geschichte, Heilsgeschichte, Zukunft ansagt und verbürgt. Ohne die futurische Dimension der basileia keine Mission (wie ohne die präsentische keine Diakonie).
- ✍✍ Das ganze Neue Testament ist bereits Missionsgeschichte²⁶, ist unter anderem aus den Notwendigkeiten heraus, die sich bei urchristlicher Mission ergaben, geschrieben worden. Dies war nur aufgrund der Überzeugung möglich und sinnvoll, daß der geschichtliche und der auferstandene Jesus Christus identisch sind. Diese Überzeugung nährte sich unter anderem daraus, daß die Kontinuität zwischen der Verkündigung des geschichtlichen und der des auferstandenen Jesus Christus gegeben war.

Im Sinn dieser Kontinuität ist der sog. Missionsbefehl (Matth. 28,18-20) zu verstehen. Hier stellt der Begriff *exusia*/Vollmacht (Luther: »Gewalt«) die Kontinuität her. Der Missionsauftrag gründet sich auf jene Vollmacht, die als Vollmacht zum Lehren (7,29), zur Sündenvergebung (9,6.8) und zum Wunder-Tun (10,1; 21,23-27) Sein und Tun des

geschichtlichen Jesus bestimmte (II,25ff). An dieser Vollmacht beteiligte Jesus auch schon vor Ostern seine Jünger (z. B. Luk. 9,1). Gerade auch diese *exusia* ist Teil der Möglichkeiten des Glaubens, die nicht in der Wirklichkeit begründet sind, sondern »extern« (s. o.), entspricht und entspringt dem Sein in und aus der basileia. An Ostern wird lediglich die Beschränkung auf Israel aufgehoben, der Auftrag wird universal, gilt für »alle Welt«. Indem die Vollmacht mit der Aussendung in alle Welt verbunden wird, kann missionarisches Leben als sachgemäße Weiterführung der basileia-Verkündigung Jesu und als Schritt zur Realisation der basileia selbst verstanden werden. Wenn die oben getroffene Feststellung richtig war, daß es Jesus um die Identität des Menschen, um die Entsprechung von Sein und Handeln geht, dann ist Christoph Burchard zuzustimmen, wenn er Missionsbefehl und Bergpredigt, in der Jesus diese »Identitäts-Ethik« vielleicht am eindrucklichsten vertritt, ganz nah beieinander sieht. Mit der Bergpredigt sei nämlich nicht gemeint, »daß alle Christen christliche Ethik verkündigen sollen; sie sollen sie leben und gewiß sein, daß das andere Menschen zur Anerkennung Gottes bringen wird ... Sie (= die Bergpredigt) ist nicht eine Zusammenfassung der Botschaft und/oder Ethik Jesu, wie oft angenommen wird. Ihr Thema ist enger und zugleich präzisiert: sie sagt, wie man missionarisch lebt.«²⁷

Diakonisches Sein und Handeln

Die Aufforderung zum basileia-gemäßen Sein und Handeln, zu dem bereits häufiger dargestellten »Entsprechungswesen« und »-handeln« des Menschen, kann durch Jesus in Gestalt von Mimesis-Elementen, von »Nachahmungselementen«, formuliert werden. Nicht im platten Sinne der Nachahmung eines Vorbildes (dieses Moment liegt wohl auch darin, deckt aber die komplexen Zusammenhänge nicht ab); Gottesmimesis ist in Jesu Verkündigung durchgängig mit dem Bild Vater-Kind verbunden: »Seid barmherzig, wie euer Vater barmherzig ist!« (Luk. 6,36; vgl. auch Matth. 5,48; s.o.). Jesus nennt Gott seinen Vater (z. B. Matth. 11, 25) und auch den Vater der Seinen (z. B. Matth. 6,32). Gotteskindschaft ist hier sowohl Voraussetzung als auch Ziel der Mimesis. Wird diese Beziehung nicht gesehen, verselbständigt sich der diakonische Appell zur

beziehungslosen Forderung. Die Aufforderung zur Gottes- oder Jesusmimesis ist im ganzen Neuen Testament, nicht nur in den Evangelien, die Konkretion aus einer Gottesbeziehung, der Impuls, aus dieser Beziehung ihr entsprechende Konsequenzen im Handeln zu ziehen.

Jesusmimesis konkretisiert sich vor allem in Liebesmimesis (z. B. Luk. 6, 40) und Leidensmimesis: Die Hingabe, die jedes Risiko einschließt, trifft den Kern neutestamentlicher Mimesis überhaupt (vgl. z. B. Matth. 10, 25). Liebes- und Leidensmimesis werden in den Evangelien, speziell in der Abendmahlstradition, zusammengezogen und als »Dienst«, als Diakonie charakterisiert (Luk. 22, 27). In Matth. 20, 28 wird Jesu Wirksamkeit zusammengefaßt als Dienst, verbunden mit einer Deutung des Passionsgeschehens. Diakonie hat offensichtlich grundsätzlich mit Leidensbereitschaft zu tun.

Im Dienst- bzw. Diakonie-Begriff kreuzen sich die vertikale und die horizontale Dimension des basileia-gemäßen Seins insofern, als Diakonie Dienst an der Behebung komplexer Leidenslagen ist (vgl. das Gleichnis vom Endgericht, Matth. 25, 31ff), der sich auf Erden und zwischenmenschlich realisiert; als solcher ist dieser Dienst Gerichtskriterium (Matth. 25, 44), ist Mimesis des Dienens Jesu und zugleich Dienst an Jesus und Gottesdienst (Matth. 25,40); Dienst an Jesus läßt die »irdische« und die transzendente Ebene sich überschneiden (vgl. Mark. 1,13: die Engel dienen ihm). Wenn die Erkenntnis der Exegeten richtig ist, daß über die Vermittlung der Abendmahlstradition Diakonie erst zum terminus technicus für gemeindliche bzw. kirchliche Praxis wurde, daß in den Urgemeinden vom Abendmahl her eine umfassende Entwicklung des Diakonie-Verständnisses eingeleitet wurde²⁸, dann empfiehlt sich hier eine nochmalige Reflexion der Abendmahlsberichte und der darin aufbewahrten Jesusworte.

Auf dieser Reflexionsebene gewinnt der Diakoniebegriff innerhalb eines Traditionszusammenhangs synthetische Komplexität: Hier sind nicht mehr voneinander zu trennen

- ☞☞die realistische Bedeutung von diakonein (= eigentlich »Tischdienst«),
- ☞☞die Deutung der Sendung Jesu als Dienst,
- ☞☞die Aufforderung, den Dienst »nachzuahmen«,
- ☞☞die Deutung des Todes Jesu als Dienst.

Die soteriologische, also die Heils- und Erlösungs-Dimension des Dienstes, wird außer z. B. in Mark. 10,45; Luk. 12, 37b besonders deutlich in Luk. 22,14ff, zumal dort auch Bezug auf die basileia genommen wird. Im lukanischen Abendmahlsbericht fügen sich zusammen:

das basileia-Motiv (22,16 + 18), hier futurisch - Brotbrechen als soteriologisches Symbol und Aufforderung, dies zu wiederholen (V. 19) - Rangstreit der Jünger (V. 24) und als Korrektiv Jesu hierzu: Motiv des Dienens (der Größte soll werden wie ein Dienender, V. 26) - Hinweis auf Jesu eigenes Dienen, Deutung der Sendung Jesu als Dienst (V. 27) - Bild von der basileia (in Analogie zur Abendmahlssituation; V. 29f) — Motiv der Wiederbekehrung des Petrus nach dessen Verleugnung Jesu und Funktionsverteilung (»Stärke deine Brüder«, V. 32) — Motiv der Aussendung der Jünger, also: missionarisches Motiv (V. 35) - Teleologisches Motiv (»Was mir bestimmt ist, kommt jetzt zu Ende«, V. 37b).

Von daher läßt sich resümierend sagen:

- ☞☞Diakonie ist Zusammenfassung des Dienstes Jesu, der Sendung des geschichtlichen Jesus überhaupt, schließt also seine basileia-Predigt, das Zentrum seiner Sendung, ein. Das heißt: Diakonie kann auf der Ebene der heilsgeschichtlich-kausalen Argumentation über Jesu Leben und Sterben

verstanden werden und steht insofern in der Tradition des Motivs vom leidenden Gerechten.

- ☞☞ Diakonie ist Deutung des Opfertodes Jesu. Das heißt: Sie kann auf der Ebene der soteriologisch-finalen Argumentation, als erlösender Dienst der Liebe, verstanden werden.
- ☞☞ Diakonie ist Wesenszug der Gottesherrschaft. Das heißt: Sie kann auf der Ebene der eschatologisch-ekklesiologischen Argumentation verstanden werden, denn sie verbindet die Gegenwart der Gläubigen (mit ethischer Relevanz für einzelne und für die Gemeinde) mit der eschatologischen Existenz des neuen Bundesvolks.
- ☞☞ Diakonie ist Wirklichkeitskonstrukt. Das heißt: Sie kann auf der Ebene der Struktur- und Identitätsargumentation verstanden werden, denn sie strukturiert Lebens- und Dienstpraxis (Umkehr der Rangordnungen, Vergewisserung durch Wiederholung des Abendmahls usw.) und erhält damit auf mehreren Ebenen Identität, Kontinuität, Entsprechung: zwischen geschichtlichem Jesus und erhöhtem Herrn (vgl. dazu auch Luk. 12, 37b), zwischen dem Herrn und seiner Gemeinde, zwischen Gegenwart und Zukunft der Gemeinde und Gericht, zwischen Sein und Tun, Bestimmung und Handeln der Gläubigen.
- ☞☞ Diakonie ist universelle und geschichtliche Potenz. Das heißt: Sie kann auf der Ebene raum-zeitlicher Argumentation verstanden werden, denn Diakonie ist Anstoß und Inhalt der Sendung der Jünger, der Mission, ist Teil der Missionsverkündigung, die Räume öffnet und Geschichte verbürgt.
- ☞☞ Diakonie ist christliche Orthopraxis. Das heißt: Sie kann auf der Ebene der qualitativnormativen Argumentation verstanden werden, ist Wertsetzung, weil sie nur Diakonie ist aus der Liebe, aus basileia-gemäßigem Sein, und als solche dauerndes Korrektiv für andere Motivationen menschlichen Handelns an Menschen und Maßstab für die Kirchlichkeit der Kirche. Nur diese qualitative »Norm« hat die Verheißung der Restitution des Menschen, vor allem der »Armen und Elenden«, zu dem, was sie von allem Anfang an sein sollten: Gottes Kinder und Ebenbild.

Jede Form theologischer Argumentation hat eine diakonische Komponente. Und keine theologische oder kirchliche Argumentation ist vollständig ohne sie. Jedes Thema der Theologie und der Kirche ist ein auch-diakonisches. Und jedes diakonische Thema ist ein auch-missionarisches - oder umgekehrt. Was sich in der Wirklichkeit der Kirche so leicht verselbständigt, ist ein für allemal zusammengebunden in Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes.

1 So E. Schillebeeckx, Jesus. Freiburg ²1974, 140

2 z. B. in: Zum Problem der Johanneischen Eschatologie, in: ZNW 33/1934, 225ff (Stählin sieht »Johannes auch mit seiner Eschatologie ganz schlicht eingeordnet in den Zug der Tatsachen und Gedanken des ganzen NTs«, er findet die dreigliedrige Struktur der Eschata - erfüllte, solche, die schon Gegenwart und zugleich Zukunft sind, und schließlich rein futurische - in allen Evangelien.)

3 Ganzheitliche Exegese z. B. bei D. Gewalt, Das »Petrusbild« der lukanischen Schriften als Problem einer ganzheitlichen Exegese, in: LingBibl 34/1975, 1ff

Das Grundprinzip der rationalistischen Wissenschaftstheorie, das auch für die Methodik der historisch-kritischen Exegese grundlegend ist: die »Vorrangstellung des Teils vor dem Ganzen« (so C. Walther, Verzicht auf Transzendenz? in: Lutherische Monatshefte 10/1976, 545)

4 z.B. A. Schweizers »Konsequente Eschatologie«, E. von Dobschütz'

»Verwandlungseschatologie«, C. H. Dodds »Realized Eschatology«, J. A.T. Robinsons »Inaugurated Eschatology« sowie etwa R. Bultmanns existentiale oder O. Cullmanns heilsgeschichtliche Interpretation neutestamentlicher Eschata usw.

5 Vgl. z. B. E. Ruckstuhls Einwände gegen Bultmanns Redaktortheorie: Die literarische Einheit des Johannesevangeliums, in: Studia Friburgensia NF 3/1951, bes. 162

6 W. Pannenberg, Dogmatische Thesen zur Lehre von der Offenbarung, in: Ders. (Hg.), Offenbarung als Geschichte, in: KuD Beih. 14/1970, 91-114 (Pannenberg versucht, die Gegenposition zur existenzialen Interpretation und ihrer Geschichtslosigkeit zu markieren, und argumentiert, daß - vor allem in der Geschichtsschreibung des AT - der Selbsterweis Gottes in seinen Geschichtstaten geschieht. Geschichte als Offenbarung Gottes spricht eine »Sprache der Tatsachen«. Wenn er formuliert: »Die (völlige) Offenbarung findet nicht am Anfang, sondern am Ende der offenbarenden Geschichte statt«, a.a.O., 95, versteht er Geschichte als fortlaufenden Prozeß auf ein Ziel hin, als Prozeß, der über die jeweilige Wirklichkeit schon hinausweist auf eine endgültige Zukunft hin, die erst wahr gemacht wird, woraufhin die Historie unterwegs ist; insofern ist Jesus für ihn die proleptische Offenbarung des Geschichtsziels.)

J. Moltmann, Theologie der Hoffnung, München 1969

(Für Moltmann ist Christusoffenbarung Verheißung dessen, was noch nicht präsent ist, ist »auf eine Wirklichkeit zu beziehen, die noch nicht da ist«, a.a.O., 78. Das Christusereignis wird als Verheißung akut im Widerspruch zwischen dem, was ist, und dem, was kommen soll; es ist Antizipation)

Zu fragen wäre, ob diese beiden Entwürfe nicht die neutestamentliche Bezeugung der vollen Gegenwart Gottes in Person und Geschichte Jesu auf den Kopf stellen.

7 E. Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, in: Ders., Unterwegs zur Sache. München 1972, 206ff

8 Ders., Jesu Wort und Jesus als Wort Gottes, in: Ders., Unterwegs zur Sache. München 1972, 130

9 P. Vielhauer, Gottesreich und Menschensohn in der Verkündigung Jesu, in: Festschrift für G. Dehn. 1957, 51ff

10 E. Jüngel, Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit, a.a.O., 227

11 R. Bultmann, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: GuV I, 26ff

(Bultmann unterschied zwischen Faktum und Offenbarung, zwischen dem offenbarenden Wort — Offenbarung ist Wort, nicht Faktum — und den historischen Gegebenheiten der Geschichte Jesu und des Überlieferungsprozesses; letzteres muß möglichst konsequent historisch-kritischer Arbeit unterzogen werden. Ersteres aber, der Glaube als grundsätzlich ungesichertes Vertrauen gegenüber dem Entscheidungsruf Gottes und als etwas, das immer wieder unmittelbar gegenwärtig sein kann, kann durch hist.-krit. Forschung und die dabei eruierten Fakten nicht begründet und nicht bestritten werden.)

Zu fragen wäre, ob dann historisch orientierte Forschung, ob exegetische Arbeit an bibl. Texten tatsächlich im Grunde theologisch völlig bedeutungslos ist.

12 K. Barth, Das christliche Verständnis der Offenbarung, in: ThEx NF 12/1948

(Barth wollte das Christusereignis - als Menschwerdung Gottes - jeder Analogie zu menschlich-geschichtlichen Ereignissen entziehen und damit das Christuszeugnis auch aus der Analogie kritisch zu hinterfragender Überlieferungsprozesse herauslösen.)

Zu fragen wäre, ob dann das Christusereignis noch als tatsächliches Ereignis in der Geschichte verstanden werden kann.

13 M. Weise, Artikel Messias II im AT und älteren Judentum, in: ³RGG IV, Sp. 902

14 J. Jervell, Imago Dei, in: FRLANT NF. 58/1960, 175

15 Ders., a.a.O. (dort auch Belege für Bedeutung »Gerechtigkeit«)

16 H.-G. Link, Artikel zoe, in: ThBLNT II/I, 839ff

17 G. von Rad, »Gerechtigkeit und Leben« in der Kultsprache der Psalmen, in: ThB 8/²1958, 245

18 R. Schütz, Artikel Apokalyptik III. Altchristliche Apokalyptik, in: ³RGG I, Sp. 468

19 J. Weiß, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes. ²1900, 76

20 H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I + II, in: BHTh 24/1957 (hier II, 10)

21 N. A. Dahl, Artikel Gleichnis und Parabel II. 3, in: ³RGG II, Sp. 1617

22 C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom. 1956

J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, in: AThANT VI/ ²1953

23 R. Schippers, Artikel telos u. a., in: ThBLNT II/2, 1496

24 H.-H. Esser, Artikel oiktirmos u. a., in: ThBLNT I, 57

25 D. Gewalt, Der »Barmherzige Samariter«, in: EvTh 5/1978, 407

26 Vgl. M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: NTS 18/1971/72, 15ff

27 C. Burchard, Formen der Vermittlung christlichen Glaubens im Neuen Testament, in: EvTh 4/1978, 335

28 Vgl. J. Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus. Göttingen 1970, 58f

Aspekte biblischer Anthropologie

(veröffentlicht in: Heinrich-Hermann Ulrich [Hg.], *Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart*, Stuttgart, 1. Aufl. 1978, 2. Aufl. 1979, S. 94 ff.)

Neues Fragen nach Komplexität

Der Marxist Peter Hacks schreibt im Nachwort zu seinem 1973 veröffentlichten Bühnenstück »Adam und Eva« sinngemäß, daß er es sich bei seiner literarischen Arbeit an diesem Stück durch »ehrerbietigen« und »treulichen« Umgang mit den biblischen Schöpfungstraditionen zur Aufgabe gemacht habe, das Menschenbild der Bibel vor dem Christentum zu retten. Er sieht die Theologie in der Gefahr, »den mythischen Charakteren mittels neuzeitlicher Psychologie« aufhelfen zu wollen und die Aussagen der Schöpfungstraditionen, vor allem auch deren Anthropologie, »auf einen Rest von Sätzen über Gerechtigkeit, Tugend und die Herstellung einer würdigeren Welt« zu reduzieren¹.

Trotz einiger Vereinfachungen und Überspitzungen in der weiteren Argumentation: So unberechtigt erscheint der Anwurf nicht. Grundsätzlich ist das angesprochene Problem - *die Gefahr des verkürzten Menschenbildes* - auch in verschiedenen theologischen Disziplinen gerade in jüngster Zeit wieder in den Blick gekommen.

So schreibt der Alttestamentler E. Otto: »Gerade ... Erfahrungen der Lebensbewältigung von Gott her, die sich im alttestamentlichen Menschenbild niedergeschlagen haben und die in bezug auf moderne Erfahrungen abständig und fremd sind, können Anstoß für gegenwärtige Theologie sein. Für den Exegeten ergibt sich die Aufgabe, alttestamentliche Anthropologie gerade in ihren uns fremden Zügen zur Sprache zu bringen und darauf zu achten, daß diese Aspekte nicht vorschnell durch moderne Fragestellung verdeckt werden.«² Was hier speziell für die alttestamentliche Anthropologie gesagt wurde, kann sicher auf biblische Anthropologie überhaupt ausgeweitet werden.

Dieses *neue Interesse an der Wiedergewinnung eines ursprünglicheren Verstehens biblischer Anthropologie* trifft wohl nicht zufällig mit dem ebenfalls neu aufgekommenen »säkularen« Interesse am Menschen zusammen, das etwa in *Grundwerte- und Menschenrechtsdiskussionen* seinen Niederschlag findet. Die Theologie ist herausgefordert, biblische Anthropologie in ihrer Komplexität darzustellen.

Formale Probleme

Einer einfachen Darstellung des biblischen Befundes stehen von vornherein *zwei Probleme* entgegen:

1. Weder im Alten, noch im Neuen Testament gibt es eine geschlossene Anthropologie. Aussagen über den Menschen, grundsätzliche oder mehr beiläufige, sind jeweils *Teile umfassenderer theologischer Aussagen*.

2. Zudem begegnen uns *zwei Typen von anthropologischen Texten*:

- ✍️ zum einen große Entwürfe mit *expliziter Anthropologie* (z. B. im Rahmen alttestamentlicher Urgeschichte), auf relativ hohem Niveau gedanklicher Abstraktion (z. B. »Ebenbild Gottes«); Aussagen prinzipiellen Charakters (z. B. Gen. 1, 26f; Ps. 8; Jes. 2 usw.);
- ✍️ zum andern viel *implizite Anthropologie*, mehr beiläufige, nicht ausgeführte, aber inhaltlich gefüllte Aussagen, die über die Bibel verstreut sind und gesammelt und geordnet werden müssen.

Spannungsfelder

1. Die Gottebenbildlichkeit bzw. -ähnlichkeit des Menschen kann grundsätzlich zweifach ausgesagt werden:
mehr *statisch* bzw. physisch-naturalistisch, eine Tatsache feststellend (z. B. Gen. 1, 26f; 1. Kor. 11,7);
oder *dynamisch*, eine Bewegung des Menschen auf Gott zu fordernd, ethisch-appellativ (Lev. 19, 2; Matth. 5, 48).
2. Gottebenbildlichkeit bzw. -ähnlichkeit des Menschen wird im Neuen Testament sowohl *futurisch-eschatologisch* (z. B. 1. Kor. 15, 49b) als auch im Rahmen *präsentischer* Eschatologie (z. B. 1. Kor. 11, 7) ausgesagt: also zum Teil als faktische, vollzogene oder als erst noch ausstehende, in Zukunft zu vollziehende Gleichgestaltung mit dem Bild Gottes.
3. Schließlich kann die Gleichgestaltung des Menschen mit Gottes Bild dargestellt werden als etwas, das der *Mensch anstreben* kann, wofür er sich bemühen kann und soll (vgl. den Komplex neutestamentlicher Mimesis-Theologie, z. B. Eph. 5,1), oder als etwas, das *allein Gott* bewirken kann (überall da, wo im NT im sog. *passivum divinum* z. B. vom Mitaufgewecktsein, Mitverherrlichtwerden usw. des Christen die Rede ist: z. B. Röm. 8,17).

Die Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen enthält also teils *aktive*, teils *passive* Momente; beide verschmelzen häufig, z. B. in der Taufparänese: Die sakramentale *Gabe* erscheint zugleich als *Aufgabe* (E. Käsemann)³.

Also bereits im Blick auf nur eines der maßgeblichen biblisch-anthropologischen Motive - nämlich die Ebenbildlichkeits- bzw. Ähnlichkeitsvorstellung - zeigt sich eine Fülle spannungsreicher Aspekte. Zu verstehen und in Einklang miteinander zu bringen sind sie meines Erachtens nur, wenn wir in Rechnung stellen, daß die *ganzheitliche Vorstellung vom Menschen* nicht zu trennen ist von einem *ganzheitlichen, umfassenden Wirklichkeits- und Zeitverständnis*, das die Bibel immer voraussetzt. Ein wesentliches Versäumnis bei vielen theologischen Lösungsversuchen des biblisch-anthropologischen Problems bestand meines Erachtens vor allem darin, daß man die anthropologischen Aussagen losgelöst von dem sie umgebenden und mitbedingenden Welt- und Wirklichkeitsverständnis zu deuten versuchte. Man kann aber die anthropologischen Aussagen der Bibel nicht aus ihrem Rahmen lösen, ohne Verkürzungen zu riskieren.

Elemente der Komplexität

Hilfen zum Verstehen der biblischen Vorstellung von umfassender Welt- und Lebenswirklichkeit erwachsen z. B. aus der Beachtung und Anwendung semantischer bzw. sprachstruktureller Forschung. Es kann aus derlei Beobachtungen deutlich werden, wie sehr im biblischen Denken menschliche und Weltkomplexität zusammengehören. Die anthropologisch interessanten biblischen Sprechformen enthalten nämlich

1. aktive und passive Momente zugleich,

2. ein umfassendes, zusammenschauendes Zeitverständnis, das - in ganz anderer Weise als in unserem Sprachgefühl möglich - z.B. Vergangenes und Gegenwärtiges zusammenbringt,
3. eine Verbindung, ein Ineinander von Gefühls- und Körpersprache.

Zu 1.:

Vor allem skandinavische Theologen (J. Pedersen⁴, K. H. Fahlgren⁵ und andere) haben sich um diese Thematik verdient gemacht. Fahlgren z. B. konnte nachweisen, daß viele theologisch und anthropologisch wichtige Wortstämme der hebräischen Sprache sowohl *aktive* als auch *passive* Bedeutung haben, ein Tun des Menschen und zugleich ein Ergehen aussagen. Sedaqa etwa bedeutet »Gemeinschaftstreue« (also etwas, das ein Mensch zu leisten hat) und »Heil« (also etwas, das dem Menschen widerfährt); ra' bedeutet sowohl »sittlich verworfen« wie auch »Unheil bringend«. Die Liste von Beispielen könnte sehr umfangreich werden.

Die exegetische Forschung kann diese Beobachtung als Hinweis auf eine »*synthetische Lebensauffassung*« (E. Otto) werten. Aktives Tun und passiv Erfahrenes sind offensichtlich im Lebensgefühl des biblischen Menschen keine Gegensätze, die sich ausschließen. Vielmehr werden Ethik und »Religion« zusammengebunden. Das Tun und das Schicksal des Menschen werden als Zusammenhang begriffen, implizit also immer auch Theologie und Anthropologie. Charakteristisch dafür ist etwa auch der wichtige Begriff berit = »Bund«, der »Entsprechungshandeln« bedeutet.

Die in der Ära der Dialektischen Theologie zum Teil heftig geführte Diskussion des Analogie- bzw. Entsprechungsproblems sollte heute, angereichert durch neueres exegetisches Material, weitergeführt werden, um eine maßgebliche anthropologische Dimension nicht aus den Augen zu verlieren.

Zu 2.:

Auffällig und durchgängig ist im Alten und Neuen Testament das *Phänomen der »Gleichzeitigkeitsmöglichkeit«*, eine Art *Zusammenschau der Zeiten* (gemessen an unseren mathematisch-linearen Zeitbestimmungen: eine gewisse Zeitunbestimmtheit). So kann etwa im Alten Testament der »Tag Jahwes« in ein und demselben Zusammenhang (Jes. 2) als vergangener und zugleich zukünftiger Tag gezeichnet werden. Im Neuen Testament, vor allem im Johanneischen und paulinischen Schrifttum, stehen präsentische und futurische Eschatologie anscheinend problemlos nebeneinander, mehr noch: verschmelzen zu einer Aussage (»Die Stunde kommt und ist schon jetzt«, Joh. 5, 25).

Während wir, in griechischer Denktradition stehend (Th. Boman)⁶, Zeit linear verstehen, tritt für den Sprechenden der Bibel »die Quantität der Zeitdauer zurück, weil für ihn die Zeit mit ihrem Inhalt identisch ist, d. h.: als etwas *Qualitatives* verstanden wird. Die kürzeste Zeit ist im Hebräischen auch nicht eine kurze Zeitstrecke oder ein Punkt, sondern ein >Schlag< (wie etwa der Schlag des Pulses, des Herzens, des Augenlides), also ein Geschehen« (H. Fischer)⁷.

»Zeit« wird also zum Teil analog organischen Erfahrungen des Menschen (vgl. Puls, Lid) erlebt und beschrieben. »In einem solchen Denken wird die Grenze zwischen Vergangenheit und Gegenwart wie überhaupt der Abstand zwischen damals und heute lange nicht so scharf empfunden wie von uns« (ders.). Diese Zeitauffassung fördert nicht nur Zeit- und Bewußtseinsidentität ganz ungemein, sondern vermittelt auch ein *Wissen von der qualitativen Füllung der Zeit*: Kairos oder pleroma im NT sind keine quantitativen Zeitbezeichnungen, sondern signalisieren die *Bedeutsamkeit einer Zeit für Menschen*. Zeit als Geschehen, als Qualität, als biologisch-qualitativer Begriff (vgl. auch die Zeit-Bilder wie Wachsen, Reifen, Ernte usw.)!

P. Kustär⁸ wies nach, daß sich das biblische Verbalsystem »auf den Zusammenhang der Handlungen untereinander« konzentriert. Zeit ist eine Zusammenschau miteinander zusammenhängender und sich bedingender Handlungen.

Zeitliche Zusammenschau (vgl. auch *olam* = »Ewigkeit«: »unendliche, in Vergangenheit und Zukunft gleich weit reichende Zeitspanne«, P. W. Pruyser)⁹ ist also in der Bibel *Prinzip*, nicht etwa ein die exegetischen Fakten außer acht lassender Harmonisierungsversuch. Die Exegese, die — z. B. im Johannesevangelium — die scheinbar widersprüchlichen Zeitaussagen voneinander löste und deren eine Schicht ausschied, legte offenbar unangemessene Kategorien an, die aus griechischer Denktradition stammen.

Zu 3.:

Die Bibel kennt durchgängig eine *Körpersprache der Seele* und die *ständige Gegenwart des Seelischen und Geistigen im Fleisch*. Insofern ist das Menschenverständnis, das sich hier ausspricht, *konsequent ganzheitlich*. Die anthropologische Grundaussage in Gen. 2, 7, wonach der Mensch nicht eine Seele *hat*, sondern eine lebendige Seele *ist*, zieht sich durch beide Testamente hindurch. Symptomatisch ist, daß Organe Träger von Denk- und Gefühlsvorgängen sein können: »Mein Eingeweide stöhnt seinetwegen« (Hohel. 5, 4); »Meine Augen schwächten« (Ps. 119, 123); die Augen »warten« (Ps. 145, 15). Umgekehrt werden der Seele Funktionen zugeschrieben, die wir als ausgesprochen organische ansehen würden: Die Seele hungert (Ps. 107, 9) und dürstet (Spr. 25, 25), hört (Jer. 4,9), sie ißt und trinkt (vgl. Matth. 6, 25; Luk. 12, 19). Wie das Fleisch lebt und stirbt, so lebt (Ps. 119, 175) und stirbt (Ri. 16, 30) die Seele (vgl. auch Apk. 16, 3).

Leib und Seele sind Begriffe, die den Menschen sowohl in seiner Vitalität als auch in seiner Hinfälligkeit kennzeichnen, sind Zeichen seines Von-Gott-Seins und zugleich Zeichen seines Nicht-Gott-Seins¹⁰. Alles, was wir in unserem dualistischen, den Menschen zerstückelnden Denken als typische Gefühlsregungen bezeichnen würden, drückt sich in der Bibel unmittelbar körperlich aus: »Von Angst erfüllt sind meine Nieren« (Jes. 21, 3). Der Zorn etwa wird sprachlich ausgedrückt als der erregte Atem oder als innere Hitze; Verzagtheit als ein Flüssigwerden des Herzens; Geduld als Länge des Atems; Ungeduld folgerichtig als Kürze des Atems; Sehnsucht als ein Durst usw. Das ist nicht nur bildhafte Sprache. Hier spricht sich vielmehr der biblische Mensch als leib-seelische Ganzheit aus, wodurch er sowohl vor einer Überschätzung der Seele als auch vor einer Unterschätzung des Leibes bewahrt bleibt. Die Pflege der Seele führt sozusagen nicht aus dem Fleisch heraus (bei Paulus sind *sarx* und *psyche* voll synonym).

Grundsätzlich anders verhält es sich mit der *pneumatischen* Dimension, für die, wie Paulus schreibt, der »natürliche« Mensch kein Organ habe (1. Kor. 2, 14). *Ruach* bzw. *pneuma* ist, nach allgemein-biblischer Überlieferung, Gottes Geist, dessen Einwohnung im Menschen stattfinden kann. Gott ist Geist (Joh. 4, 24), und der Geist Gottes kommt auf Menschen (Ri. 3, 10), erfüllt Menschen (2. Chr. 24, 20), treibt Menschen (Röm. 8, 14), macht Menschen gerecht (1. Kor. 6, 11). Wenn ein Mensch den Geist *hat*, kann er Gott, der Geist *ist*, erkennen - und sich selbst: als Kind Gottes (Rom. 8, 16). *Glaube ist pneumatischer Art*, ein vom Geist Gottes verliehenes Verstehen (Kol. 1, 9). Das in der Bibel häufige Bitten des Menschen um Verstehen und Erkenntnis (z. B. Ps. 119,125) weist wieder auf das Wechselspiel aktiver und passiver Elemente hin: Der Geist kann zwar nur *empfangen* werden, will aber - aktiv - *erbeten* sein. Glaube ist Erkenntnis als Dialog, als Beziehung.

Auch wenn sich der Geist von den beiden erstgenannten anthropologischen Dimensionen (Fleisch und Seele) »abhebt«, so bleibt doch das Bemühen der biblischen Schriftsteller um *Ganzheitlichkeit*, um *Komplexität*: Das Herz (leb/kardia) ist der physische »Ort«, an dem gleichsam die geistige Erkenntnis festgemacht wird (Matth. 13, 15; 15, 19; Luk. 2, 35 und öfter); wie es ein Wollen, ein Trachten des Geistes gibt, gibt es einen Willen des Fleisches (Joh. 1, 13) usw. Wird also zwar einerseits eine grundlegende *Unterscheidung zwischen sarkisch-psychischer und pneumatischer Dimension des Menschseins* getroffen (z. B. 1. Kor. 15, 42⁴⁷), so werden doch *andererseits auch gemeinsame Kategorien* - etwa für Fleisch und Geist - behauptet.

Übereinstimmungen

Wir haben also aufgrund sprachlicher Analysen alle jene existentiellen Spannungsfelder in den impliziten Aussagen der Bibel über den Menschen wiedergefunden, die eingangs für eine der zentralen expliziten Aussagen - Gottebenbildlichkeit - bereits festgestellt wurden (Ebenbildlichkeit als vorgegebener Zustand und/oder Ziel; als aktiv Anzustrebendes und/oder zu Empfangendes usw.).

Zwei Feststellungen lassen sich nach dieser Beobachtung treffen:

1. *Die Intentionen expliziter und impliziter biblischer Anthropologie widersprechen sich nicht.* Was sich aus den vielen mehr beiläufigen Feststellungen über den Menschen herauslesen läßt, deckt sich - trotz verschiedener Sprachbilder, -motive, Traditionsstränge usw. - mit den relativ wenigen prinzipiellen Aussagen auf vergleichsweise hoher Abstraktionsebene.

2. *Die Spannungen lassen sich auflösen:* Die verschiedenen Spannungsfelder müssen nicht als unlösbare Paradoxien verstanden werden; sie werden plausibel als ganzheitliches Menschenverständnis im Kontext einer umfassenden Erfahrung der Wirklichkeit. Der Theologie erwächst daraus die Aufgabe, verstärkt über die heutige Anwendbarkeit und die Übertragbarkeit ganzheitlicher Kategorien nachzudenken - tunlichst im Gespräch mit jenen humanwissenschaftlichen Disziplinen, die bereits an der Wiedergewinnung der ganzheitlichen Dimension arbeiten: z. B. mit der psychosomatischen Medizin oder mit jenem Strang der Psychologie, der sich mit dem Zeiterleben des Menschen beschäftigt (P. Fraisse¹¹, J. E. Orme¹² und andere). Bei dieser Begegnung könnten erstaunliche *Übereinstimmungen zwischen biblisch-anthropologischen Aussagen und neueren humanwissenschaftlichen Einsichten* zutage treten.

Viele entscheidende Aspekte biblischer Anthropologie, die in der theologischen Diskussion lange Zeit als widersprüchlich, mythologisch, zeitbedingt und unübertragbar angesehen wurden, werden heute empirisch verifiziert. Menschliche Erfahrung führt die biblischen Aussagen nicht ad absurdum.

Das Ebenbild Gottes

Ein Überblick über die Auslegungsgeschichte des »Bild« (selem/eikon) -Begriffs, der als Sondergut der Priesterschrift in drei Textgruppen vorkommt (Gen. 1,26f.; 5, 1; 9, 6), erbringt ein verwirrendes und vielleicht enttäuschendes Ergebnis: Die Bild-Begrifflichkeit ist, für sich betrachtet, eine theologisch offenbar sehr verschieden anwendbare Formel, deren Sinn sich allein aus der Betrachtung am Ort, vor allem in Gen. 1, 26f., nicht klar ergibt. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen wurde bislang überwiegend gedeutet entweder als Kennzeichnung einer sittlichen oder physischen *Qualität* des Menschen oder als Aussage über die *Funktionen* des Menschen in der Welt oder als Feststellung einer besonderen *Seinsweise* (zum Teil mit teleologischen Intentionen) des Menschen.

Die Bandbreite theologischer Deutungen reicht von der Behauptung, mit Gottebenbildlichkeit sei der aufrechte Gang des Menschen gemeint (L. Koehler)¹³, über die Eintragung der philosophischen Hilfskonstruktion »Ur-Bild«-/»Abbild«-Vorstellung (K. Barth)¹⁴ bis zu der modernen Deutung, Gottebenbildlichkeit sei Ausdruck einer Demokratisierungstendenz (J. Moltmann)¹⁵.

Die Schwierigkeit liegt darin - wie von Rad¹⁶ richtig sagt -, daß das Alte Testament »die einfache Aussage von der Tatsache der Gottebenbildlichkeit für ausreichend und eindeutig« hielt, so daß der Begriff nicht interpretiert wurde.

Die Konsequenz daraus ist meines Erachtens die: *Die Aussage von der Gottebenbildlichkeit des Menschen wird nur in größeren Zusammenhängen sinnvoll deutbar.* Dazu gehören die zahlreichen inhaltlich gefüllten Aussagen über den Menschen, die wir der impliziten Anthropologie zurechnen und für die wir grundsätzlich dieselbe Anwendungsstruktur nachweisen konnten wie für die Bild- bzw. Ähnlichkeitsvorstellung.

Die »größeren Zusammenhänge« sind weiterhin für ein christliches Verständnis durch die *neutestamentliche Aufnahme der »Bild«-Tradition* gegeben: Das NT kann direkte Synonyma für eikon setzen, z. B. — bei Paulus — epignosis oder doxa, wodurch die Bildvorstellung neben der physisch-naturalistischen Dimension eine ethisch-diakonische (vgl. 1. Kor. 10, 31; 2. Kor. 3, 7) hinzugewinnt. Das alte exegetische Problem im Zusammenhang mit Gen. 1, 26f., ob nämlich Gottebenbildlichkeit in einer physischen, sittlichen usw. Qualität des Menschen, in einer besonderen Verhaltens- und Lebensweise oder in einer einfach einzigartigen Seinsweise vor Gott (z. B. in analogia relationis) bestehe, wird im NT insofern gelöst, als *Seins- und Verhaltensweise einander entsprechen* sollen.

Ein wesentlicher Verstehenszusammenhang ist überhaupt die neutestamentliche *Akzentverlagerung*: Wird im AT die Bild-Prädikation offensichtlich nicht von einem Verhalten des Menschen abhängig gemacht und als grundsätzlich nicht-verlierbar (vgl. Gen. 9, 6) gekennzeichnet, geht das NT - aufgrund einer negativen Geschichtswertung - davon aus, daß das sündhafte, ungerechte menschliche Wesen und Verhalten zum Verlust der Gottebenbildlichkeit geführt habe (Rom. 1, 23; 3, 23); weshalb etwa Paulus unter ausdrücklichem Hinweisen auf das eikon-Motiv »*ethisches*« Verhalten fordert.

Wesentlichstes Ergebnis des innerbiblischen Deutungsprozesses im Blick auf das in Gen. 1, 26f. Gesagte ist aber sicher die *Konzentration der Aussage auf Jesus Christus* (2. Kor. 4, 4; Kol. 1, 15): Für das NT ist er *das Ebenbild Gottes*. Gottebenbildlichkeit des Menschen ist eigentlich nur noch über Jesus Christus möglich (vgl. die Gleichgestaltung der Christen mit dem Bilde Christi in Röm. 8, 29; 1. Kor. 15, 49; 2. Kor. 3, 18): Gottebenbildlichkeit ist zunächst immer Christusebenbildlichkeit. Dabei läßt das NT offen, ob es zur Wiedergewinnung des ursprünglichen Zustands des Menschen (Restitution, z. B. Kol. 1, 15ff.) kommt, oder ob die »zweite Schöpfung« die erste weit übertrifft (Superiorität der zweiten Schöpfung, z. B. 1. Kor. 15, 45 ff.).

Selbstverständlich muß die exegetische Arbeit an der »Grundstelle der Imago-Dei-Lehre« (L. Koehler)¹⁷ in Gen. 1, 26f. weitergeführt werden, abgesehen von den Einsichten, die uns vom innerbiblischen Interpretationsprozeß her zukommen. Gerade neueste Forschung (O.H. Steck, J. Ebach und andere) arbeitete ungleich differenzierter, als es der Forschung noch vor einem Jahrzehnt möglich gewesen wäre, die Denkvorsetzungen und die Abstraktionsleistung der Priesterschrift heraus: Die Priesterschrift arbeitet demnach die an sich heterogenen Elemente aus dem Bereich mesopotamischer, ägyptischer und älterer israelitischer Schöpfungskonzeptionen sowie

aus der Königsideologie (vgl. königliche Prädikationen auch in Ps. 8) und aus der Weisheitsliteratur zusammen. Zunehmend ist bei solcher differenzierten Exegese als das eigentliche anthropologische Problem der Priesterschrift das *Spannungsfeld zwischen menschlichen Freiheiten (Möglichkeiten) und menschlichen Rahmenbedingungen* aufgewiesen worden: »... nur unter Wahrung (des) von Gott gesetzten Rahmens ist der Mensch als Sachwalter Gottes in der Welt eingesetzt; er steht der Welt nicht frei verfügend gegenüber, sondern ist in sie eingebettet, ist als Geschöpf selbst Glied der Schöpfungswelt und an die Erhaltung ihrer vorgegebenen, eingestifteten Qualität gewiesen« (O. H. Steck)¹⁸. Oder J. Ebach¹⁹: »Die Voraussetzung der menschlichen Arbeit, der Segen, in dem die Menschen ... als Bild Gottes angeredet werden, ist aber keine durch fortschreitende Autonomie abzutragende Hypothek, die auf der menschlichen Arbeit lastet, sondern die Bedingung, die sie allererst ermöglicht.«

Hier tun sich die *grundlegenden Unterschiede zwischen biblischer Anthropologie und den großen philosophischen Entwürfen* - von aristotelischer bis zu marxistischer Anthropologie (der Mensch sei letztlich das, was er aus sich mache bzw. das, was er mache) - auf: Der Mensch ist einer Schöpfungswelt eingeordnet, deren Wert- und Sinnsetzung dem Menschen vorgegeben ist; er ist frei vom Mach-Zwang, braucht sich nicht in Leistungen zu verwirklichen; er ist, was er ist, durch Gott und muß seine Identität nicht immer neu suchen. Das macht seine *Freiheit* aus, deren Voraussetzungen er freilich immer mitzubedenken hat - den *Segen* Gottes -, wenn es Freiheit bleiben soll. *Dieser* Aspekt zieht sich durch die ganze Bibel, im NT zugespitzt auf die Offenbarung durch Jesus Christus als der personifizierten Wahrheit, die »wirklich frei macht« (Joh. 8, 36).

Das anthropologische Grundproblem des AT (z. B. auch in der jahwistischen Schöpfungsgeschichte) ist auch ein Hauptproblem des NT: unsere Existenz »zwischen Freiheit und Bindung«.

Aufgaben

K. Seybold²⁰, ein Alttestamentler, hat festgestellt, daß in *quantitativer* Hinsicht die beiden folgenden anthropologischen Aussagen der Bibel innerhalb der biblischen Traditionsstränge am intensivsten behandelt worden sind:

Odem ist in seiner Nase« (Gen. 2, 7)

und die Frage: »*Womit ist der Mensch vergleichbar?*« (Ps. 8; vgl. auch Hebr. 1).

Diese Feststellung mag überraschen. Uns scheinen heute andere Fragestellungen vielleicht wichtiger zu sein. Dennoch sind diese beiden Problemkreise ungebrochen aktuell, gerade im diakonischen Bereich, in dem das Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften besonders intensiv geführt werden muß, weil Theologen und Humanwissenschaftler *gemeinsam* mit und an Menschen arbeiten. In diesem Arbeitsfeld stellt sich neu die Frage nach dem, *was die pneumatische Dimension für die diakonische Arbeit bedeutet*, damit sie nicht auf die leibliche oder psychische verkürzt wird.

Weiterhin wird in den Mittelpunkt des Nachdenkens die Frage nach der *Kompatibilität* rücken müssen: Sind die vorhin dargestellten Aspekte biblischen Menschenverständnisses noch direkt vergleichbar mit human- und naturwissenschaftlichen Menschenbildern? Und wo liegen die Kriterien für eine Vergleichbarkeit? Zumindest über die »Sinn-Parallelität« biblischer und humanwissenschaftlicher Aspekte wird nachgedacht werden müssen, wenn es zu einer sachgerechten Zuordnung von geistlichen und humanwissenschaftlichen Hilfen für den Menschen in der Diakonie kommen soll.

Anmerkungen

- 1 P. Hacks, Adam und Eva. in: Sinn und Form. Berlin 1973
- 2 E. Otto, »Die ‚synthetische Lebensauffassung‘« in der frühköniglichen Novellistik Israels«, in: ZThK 4/1977,371
- 3 E. Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie. Festschrift für R. Bultmann. 1949, 133-148
- 4 J. Pedersen, Israel (auszugsweise deutsch übersetzt bei K. Koch [Hrsg.], Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments. WdF CXXV. Darmstadt 1972, 8 ff.)
- 5 K. H. Fahlgren, Sedaqa nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im AT, in: K. Koch (Hrsg.), Um das Prinzip der Vergeltung in Religion und Recht des Alten Testaments, a. a. O.
- 6 Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen⁵ 1968, 104
- 7 H. Fischer, Glaubensaussage und Sprachstruktur, Hamburg 1972, 287 f.
- 8 P. Kustár, Aspekt im Hebräischen, in: B. Reicke (Hrsg.), Theologische Dissertationen IX. 1972, 61
- 9 P. W. Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens. Bern/ München 1972, 250
- 10 H. Seibert, »Eine lebendige Seele sein«, in: Diakonie 4/1977, 239ff.
- 11 P. Fraisse, Psychologie du Temps, Paris²1967
- 12 J. E. Orme, Time, Experience and Behaviour. London 1969
- 13 L. Koehler, »Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre Gen. I,26«,in:ThZ4.Jg./1948, 19
- 14 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik III/I, Zürich⁴1970,204f.
- 15 J. Moltmann, Mensch, Bibliothek Themen der Theologie Bd. 11. Stuttgart 1971, 159
- 16 G. v. Rad, Theologie des Alten Testaments, München 1957, 149
- 17 L. Koehler, a. a. O.
- 18 O. H. Steck, »Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema: >Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik<«, in: KuD 4/1977, 295
- 19 J. Ebach, »Die Erschaffung des Menschen als Bild Gottes«, in: Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft 6/1977, 213 f.
- 20 K. Seybold, »Die anthropologischen Beiträge aus Jes. 2«, in: ZThK 4/1977,401 ff.

Zur Beurteilung aktueller Menschenbilder im diakonischen Raum

(veröffentlicht in: Theodor Schober [Hg.], Gesellschaft als Wirkungsfeld der Diakonie, Stuttgart 1981, S. 62 ff.)

Das Problem begegnet uns in den verschiedenen diakonischen Handlungsfeldern auf Schritt und Tritt: wie ist - auf der Basis eigener anthropologischer Vorentscheidungen — mit vorfindlichen anderen Menschenverständnissen, die in Beratungs- oder Therapie-Methoden eingeflossen sind, umzugehen? Ingo Hartmann schreibt: „Bei meiner Arbeit mit älteren Kindern und mit Jugendlichen, die in Heimen untergebracht sind ... und denen insbesondere unter ‚heil-pädagogischen Bedingungen‘ auch therapeutische Hilfen angeboten werden (sollen), ist mir immer wieder als besonderes Problem die Unsicherheit selbst hochengagierter und ausgebildeter Mitarbeiter (Erzieher, Sozialarbeiter, Psychologen) aufgefallen, verschiedene Therapieverfahren zu unterscheiden,

die eigentlichen Wirkungsgrößen zu verstehen und insbesondere die Bedeutung ihrer eigenen Persönlichkeit im Lebenszusammenhang mit den Jugendlichen zu erkennen."¹ In diesem Zitat erscheint unsere Fragestellung als innerhumanwissenschaftliches Problem. Noch einmal anders ist die Problematik der theologischen Beurteilung verschiedener humanwissenschaftlicher Menschenverständnisse, die jeweils in Methoden eingehen.

Zwei Beispiele

1. „Die Ratsuchenden tragen ihre Selbstheilungskräfte in sich“, erklärt der im Dienst der Diakonie stehende Familien-, Ehe- und Lebensberater. „Durch die Beratung wird die Entfaltung dieser Kräfte ermöglicht“, fährt er fort — und gibt damit sowohl eine Definition seines Arbeitsverständnisses als auch eine solche vom Menschen: Im Menschen ist eigentlich alles, was dieser zu seiner Heilung braucht; es muß nur aktiviert werden, freigesetzt werden.

Noch grundsätzlicher gesagt: der Mensch an sich ist in Ordnung, gut und richtig. Es käme eben darauf an, dieses Gute stärker zu machen als das, was es zeitweise überlagert; das wäre die Aufgabe von Therapie, Beratung, Rehabilitations- oder Resozialisationsarbeit.

Dieses nicht so neue, positivistische Menschenbild erlebt - etwa in der Humanistischen Psychologie - seine aktuelle Rehabilitation. Und wie verhält sich z.B. die theologische Rede vom simul iustus et peccator hierzu? Unsere theologische Rede von der Großmacht der Sünde im Menschen und von der Großmacht der Gnade für den Menschen?²

2. Im folgenden beschreibe ich ein sogenanntes Regeltraining, wie es in einer Station mit anfallskranken Frauen in einer diakonischen Einrichtung stattfand.³

Damit beim Abendessen auf der Station die Ordnung gewährleistet ist, werden drei Regeln aufgestellt:

- a) Nicht mit Leuten an anderen Tischen reden!
- b) In Tischlautstärke miteinander reden!
- c) Beim Essen nicht aufstehen!

Externe Mitarbeiter der Einrichtung nehmen eine Zeitlang am Abendessen teil: als eine Art Schiedsrichter, die sich nicht ins Gespräch einschalten dürfen, sondern lediglich eine Liste mit Regelverstößen führen, die jeweils für den einzelnen Tisch summiert werden. Je nach Punktzahl tritt ein Belohnungsplan in Kraft: die jeweiligen Tagessieger-Tische, also die mit den wenigsten Regelverstößen, werden gleich nach dem Essen öffentlich gelobt; der Tisch, der im Zeitraum von drei, vier Tagen die wenigsten Regelverstöße hat, darf zur Belohnung ins Kino gehen (die anderen müssen „zur Strafe“ daheimbleiben); der Gesamtsieger-Tisch nach einer längeren Trainingsphase wird vom verantwortlichen Therapeuten zum Essen eingeladen; die anderen müssen mit der üblichen Kost vorliebnehmen.

Dies ist ein eher harmloses Beispiel für die Anwendung des verhaltenstherapeutischen Prinzips der Löschung unerwünschten Verhaltens. Ein Beispiel auch für praktischen Behaviorismus in der Diakonie mit seiner Anwendung des Reiz-Reaktionsschemas anhand der Methode Belohnung/Bestrafung.

In Anspielung darauf, daß die theoretischen Grundlagen dieses Konzepts durch B.F. Skinners Rattenexperimente geliefert wurden, sprach Artur Koestler einmal das böse Wort vom „Rattomorphismus“ der modernen Sozialwissenschaften aus⁴; und er meinte: praktisch sei hier der Mensch „rattenebenbildlich“ geworden. Wie verhält sich gegenüber

einem solchen Konzept z.B. die theologische Rede von der Gottebenbildlichkeit des Menschen?

Biblisches Lösungsmuster

Genau besehen, mußten sich theologisch begründete Auffassungen vom Menschen schon immer mit vorfindlichen anthropologischen Konzepten auseinandersetzen, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament. Strenggenommen sind auch die biblischen Aussagen über den Menschen ein Zeugnis dafür, inwiefern vorfindliche anthropologische Konzepte theologisch transformierbar waren. Dies zeigt sich in einiger Deutlichkeit, wenn man die biblische Verwendung eines der fundamentalen biblisch-anthropologischen Begriffe betrachtet: „Ebenbild Gottes“.

1. Im Alten Testament

Die alttestamentliche Verwendung der Ebenbild-Vorstellung (I Mo 1,26f; 5,1; 9,6) geschieht in Aufnahme von und zugleich in Auseinandersetzung mit vorfindlichen Vorstellungen aus dem Bereich der ägyptischen Königsideologie und mesopotamischer Schöpfungskonzeptionen (wahrscheinlich auch älterer israelitischer Vorstellungen, z.B. weisheitlicher)⁵. Diese vorfindlichen Konzeptionen sind ursprünglich heterogen; sie werden in dem ersten biblischen Schöpfungsbericht sowohl zusammengearbeitet als auch inhaltlich transformiert.

Das Interesse der mesopotamischen Schöpfungsgeschichten betraf das Verhältnis von Göttern, Menschen und Tieren zueinander. Dieser der jüdischen Theologie bekannten Konzeption ging es vornehmlich um die Zeichnung der Funktion des Menschen in der Weltordnung; und diese Funktion war primär kultureller und zivilisatorischer Art. Es gab im mesopotamischen Bereich auch den Titel „Ebenbild Gottes“, und zwar als Königstitel; im Zusammenhang der mesopotamischen Schöpfungsberichte kommt freilich dieser Gedanke nicht vor.

Demgegenüber spielt die „Frage nach der Erschaffung des Menschengeschlechtes ... anders als in mesopotamischen in den verschiedenen ägyptischen Schöpfungslehren keine besondere Rolle“.⁶ Zugleich wird in ägyptischen Weisheitstexten der Königstitel „Ebenbild Gottes“ auf alle Menschen ausgeweitet.

Jüdische Theologie integriert diese Konzepte in ein komplexes Verbundenheits- und Differenzierungssystem: es handelt von der Verbundenheit zwischen Jahwe und der Natur wie zwischen Natur und Mensch; zugleich von der Distanz zwischen Jahwe und der Natur wie zwischen Natur und Mensch. Der erste biblische Schöpfungsbericht handelt von der besonderen Gottesnähe des Menschen und zugleich von seinem Nicht-Gott-Sein; es überlagern sich Elemente, die die Besonderheit des Menschen aussagen⁷, und solche, die die nötige Distanziertheit⁸ aussagen: der Bildbegriff mit seiner Konkretionstendenz wird durch den Begriff „Ähnlichkeit“ abgeschwächt. Gegenüber den vorfindlichen und verarbeiteten Konzepten legt der erste biblische Schöpfungsbericht ferner das Gewicht auf die Aussage, daß die Welt auf den Menschen hin geschaffen wurde, daß der Mensch das Ziel der Schöpfung ist (nicht z.B. ein Ersatz für die Götter: wie im mesopotamischen Entwurf).

Die fundamentale biblisch-anthropologische Aussage - der Mensch ist das Ebenbild Gottes - hat also eine Wurzel in Ägypten; dagegen wird die damit in der Bibel verbundene Frage nach dem Ursprung des Menschengeschlechts, nach der Stellung des Menschen und seiner Aufgabe in der Weltordnung, nach seiner Beziehung zu Gott und zur sonstigen Schöpfung in Mesopotamien gestellt. Zum einen greift jüdische Theologie also unzweifelhaft auf vorfindliche Schöpfungs- bzw. anthropologische Konzeptionen

zurück, maßgebliche Leitinteressen der vorfindlichen Konzeptionen werden festgehalten; zum ändern verändert sie sie im Kern: durch monotheistischen Ansatz und durch „Verallgemeinerung“ bzw. „Demokratisierung“ der Bildprädikation (vor allem J. Moltmann hebt darauf ab, daß hier durch den Bezug des Bildtitels auf die gesamte Menschheit und nicht mehr nur auf den König oder einen „Urmenschen“ die Königsideologie quasi demokratisiert werde).⁹

Am Ende der theologischen Übernahme- und Transformationsarbeit steht eine neue, unverwechselbare Aussage: der Mensch ist einer Schöpfungswelt eingeordnet, deren Sinnsetzung dem Menschen vorgegeben ist; diese kann der Mensch nicht leisten. Dieser scheinbar einschränkende Aspekt ist zugleich ein freisetzender: der Mensch braucht ihn nicht zu leisten, ist frei vom „Machzwang“ (Moltmann). Und: der Mensch hat die Freiheit zur Entfaltung (vor allem auf dem Feld zivilisatorischer und kultureller Gestaltung), hat aber die Voraussetzungen dieser seiner Freiheit immer mitzubedenken, will er sie nicht verspielen. Wenn der Mensch unter anderen Voraussetzungen als dem Segen Gottes seine Funktion erfüllt, stehen diese nicht im Dienst von Leben und Sinn, sondern gleich im Dienst des Todes¹⁰.

2. Im Neuen Testament:

Die neutestamentliche Aufnahme des Bildmotivs - vor allem durch Paulus, im Kolosser-Brief, vereinzelt im Jakobus- und Hebräer-Brief - schließt kaum direkt an I Mo 1,26f an: die Anknüpfung geschieht zum einen an rabbinische Argumentationsmuster (in der rabbinischen Theologie war die Bildvorstellung zunehmend ethisch gefüllt worden); zum andern geschieht das Aufgreifen des Bildmotivs weitgehend in Aufnahme von und zugleich in Auseinandersetzung mit der im hellenistischen Judentum entstandenen Synthese vom Weisheits- und Urmensch- bzw. Aion-Spekulation, Mysterienbrauchtum, vor allem der Philo'schen Zusammenarbeit von jüdischen Ansätzen und gnostischen, stoischen und platonischen Elementen (dort Tendenz zur mystischen Interpretation, z.B. im Modell „Gottesschau“).

Dementsprechend erfährt die Bildvorstellung eine ausdifferenzierende Darstellung in verschiedenen Zusammenhängen: so ist die Rede

— von der natürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen (Jk 3,9) bzw. des Mannes (I Kor 11,7),

— von der ehemaligen verlorenen Gottebenbildlichkeit des Menschen (Rö 1,23),

— von Christus als dem Ebenbild Gottes (2 Kor 4,4; Kol 1,15),

— von der Erneuerung bzw. Neuschöpfung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit (Kol 3,9f),

— von der Gleichgestaltung der Christen mit dem Bild Christi (Rom 8,29; I Kor 15,49; 2 Kor 3,18).

Um nachvollziehen zu können, wie Paulus die ihm vorfindliche Synthese von jüdischer Theologie und griechischer Philosophie christlich transformierte, sei das Beispiel 2 Kor 3,17f herausgegriffen. Dort heißt es: „Der Herr ist Geist; wo aber des Herrn Geist ist, da ist Freiheit. Wir alle aber schauen mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wie in einem Spiegel und werden zu demselben Bilde umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit, wie es vom Herrn ausgeht, der Geist ist.“

Die wissenschaftlichen Ausleger dieser schwierigen Stelle stimmen weithin darin überein, daß sich Paulus hier (im Grunde von 2 Kor 3,12 bis 4,6) mit zum Teil wörtlichen Anspielungen auf den großen jüdischen Philosophen Philo bezieht¹¹. Dessen Bedeutung liegt darin, daß er jüdisches und griechisches Denken in bis dahin einzigartiger Weise zusammenbrachte; jüdische und griechische Aussagen über Gottheit und Menschheit.

Paulus bezieht sich hier offensichtlich auf Philos Gottesschautheorie: Gott könne sowohl in dem geschaffenen Kosmos erkannt werden als auch sich dem Menschen direkt offenbaren, und zwar in einer unmittelbaren, mystischen Gottesschau, in der der Mensch „in die Gottheit hineinverwandelt wird, so daß er Gott verwandt und wahrhaft göttlich wird“¹². Hinter diesem Gedanken, der bei Paulus in den Worten nachklingt: „Wir werden zu demselben Bilde umgestaltet von Herrlichkeit zu Herrlichkeit“, steht Platos Theorie von der „Angleichung an Gott“. Es ist der Geist, dem nach Philo der Mensch die Fähigkeit zur unmittelbaren Gottesschau verdankt. So erklärt sich wohl auch die Erwähnung des Geistes bei Paulus in diesem Zusammenhang aus der ihm vorliegenden Konzeption. Aber auch die paulinische Verbindung von Geist und Freiheit ist in Philos Konzept vorangelegt: denen, die sich aus dem „Gefängnis des Leibes“ befreien können - es ist die letzte und höchste Stufe der Gottesschau —, die eine solchermaßen verstandene Freiheit erlangt haben, wird die Seele durch das Licht des Geistes gefüllt, in dem ihnen das Bild Gottes erscheint.

Philo stand vor der Aufgabe, diesen stoisch geprägten Platonismus mit jüdischer Theologie zu vermitteln (so war z.B. nach 2 Mo 33,20 die Schau Gottes von Angesicht zu Angesicht verboten usw.). Philo leistet die jüdisch-theologische Transformation der stoisch-platonischen Konzeption, indem er die Unterscheidung zwischen dem Wesen des an sich verborgenen Gottes und seiner Erscheinung, und zwar in Gott selbst, einführt. Das Bild Gottes ist der Logos; dieser ist abbildhaftes Wesen und gerade so Urbild für die Schöpfung, Urbild vornehmlich für „das Lebewesen, das den Logos hat“, den Menschen. Der Logos ist ein Spiegelbild Gottes in ihm selbst und Modell des Menschen. Und so interpretiert Philo I Mo 1,27 („Gott schuf den Menschen nach dem Bilde Gottes“): wenn der Mensch auf dem höchsten Grat des „Königswegs“, auf der höchsten Stufe der Gottesschau, dieses Bild Gottes in Gott selbst zu schauen bekommt, sieht er wie in einem Spiegel sein Urbild, in welches er sich hineinverwandelt (von daher erklärt sich das paulinische Bild vom „Schauen in einem Spiegel“).

Es ist unabweisbar, daß die Gedanken des Paulus in einer Beziehung stehen zu dem ihm vorfindlichen Konzept Philos von Gottheit und Menschsein. Es ist nun aufschlußreich - und meines Erachtens wichtig bis zum heutigen Tage für den Umgang mit vorfindlichen anthropologischen Konzeptionen -, nach welchen Kriterien Paulus die vorfindliche Konzeption behandelt und, christlich-theologisch transformiert, mit dem christlichen Glauben vermittelt. Dies geschieht meines Erachtens vor allem nach vier Kriterien: — durch Christozentrierung (Jesus Christus ist das geoffenbarte Bild Gottes, 2 Kor 4,4; ihn, den Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten, schauen wir „im Spiegel“), — durch Entmystifizierung (vgl. Rom 8,29; 2 Kor 3,18: das Gleichgestaltetwerden mit dem Bild des Sohnes ist ein „Verherrlichtwerden“, das bei Paulus nicht mystisch, sondern eschatologisch zu verstehen ist), — durch Eschatologisierung also und schließlich — durch ekklesiologische Ausweitung der Bildvorstellung (2 Kor 4,4 + 6: das Evangelium der Herrlichkeit Christi erstrahlt „in unseren Herzen“; es bringt und hält viele zusammen).

Die Gottebenbildlichkeit des Menschen ist bei Paulus also nur noch über den „Mittler“ Jesus Christus möglich, braucht als Verwirklichungsfeld die Gemeinde, ist offen für die nur eschatologisch zu fassende Freiheit von Sünde und Gesetz (in I Mo 1,26f ging es um die menschlichen Freiheiten innerhalb von ihm gesetzten „Rahmenbedingungen“)¹³.

Offensichtlich gilt für den Umgang mit vorfindlichen anthropologischen Konzeptionen dieselbe pragmatische Maxime, die Paulus an den Umgang mit Weltwirklichkeit überhaupt anlegt: „Prüfet aber alles, und das Gute haltet fest“ (I Thess 5,21).

Prüfen und Festhalten

Es ist offensichtlich, daß es keine diffuse Beliebigkeit des Zurückgreifens auf vorfindliche Denkmodelle gibt. Das Vorfindliche muß bestimmte Voraussetzungen erfüllen, um jüdisch bzw. christlich „transformiert“ werden zu können; es muß, banal gesagt, „passen“, so sehr es andererseits als korrekturbedürftig gesehen wird.

Es ist weiterhin offensichtlich, daß es dabei nicht um eigentliche Synthese im Sinne von Addition und Ineinanderfließen verschiedener Denksysteme geht. Vielmehr geht es um die Ersetzung kompatibler Strukturen¹⁴.

Und es ist schließlich offensichtlich, daß die vorfindlichen Entwürfe vom Menschen das theologische Sprechen vom Menschen durchaus beeinflußt haben; theologisches Denken und Sprechen vom Menschen ist nicht außerhalb vorfindlicher Denkmuster: dies erkennt die Tatsache an, daß beide, vorfindliche Konzepte und theologische Anthropologie, im Grunde von der gleichen Wirklichkeit, vom gleichen Menschen, handeln wollen. Aber die christliche Erkenntnistheorie ist insofern anders, als Wirklichkeit, so auch der Mensch, nicht mehr jenseits des Christusgeschehens interpretiert werden können. Es scheint mir daher unerlaubt zu sein, sich den Geistern, die stets verneinen, was Humanwissenschaften sagen, unkritisch anzuschließen. Vielmehr wird von der Theologie zu fordern sein, den dialektischen Prozeß von Prüfen und Festhalten gegenüber den aktuellen Menschenbildern in Anwendung zu bringen. Angesichts der horrenden Ausdifferenzierung der Humanwissenschaften ist diese Aufgabe sicherlich schwer; außerdem wird die Aufgabe sicherlich auch dadurch erschwert, daß sich die meisten Humanwissenschaften und ihre Vertreter gegen einen solchen Prüfungsprozeß sträuben, darin argwöhnisch den Versuch einer Re-Theologisierung der Humanwissenschaften wittern: aus dem Selbstverständnis der hart erkämpften Emanzipation von Theologie und Philosophie heraus.

Im Unterschied zu den antiken anthropologischen Entwürfen verstehen sich die neueren als wissenschaftlich begründete und insofern wertfreie bzw. wertneutrale: was ein weltanschaulich begründetes „Prüfungsverfahren“ als unangemessen erscheinen ließe. Freilich hat die wissenschaftstheoretische Beschäftigung mit modernen Menschenbildern gezeigt, daß in ihnen ein „nicht-rationalisierbarer Rest“ steckt, daß sie letztlich doch auch „Normwissenschaften“ sind¹⁵.

Das heißt, es ist selbst Wissenschafts-theoretisch legitim, mit normativen „Prüfungs“-Kategorien an die aktuellen anthropologischen Entwürfe heranzugehen. Die Frage würde dann lauten: wo liegen die Prämissen, die Leitideen, die Normvorgaben in einem Denksystem? Was davon ist ohne weiteres übernahmefähig, was davon ist transformationsfähig, was ist es nicht? Insofern ein humanwissenschaftliches System solchermaßen theologisch transformierbar ist, ist es christlich interpretationsfähig, das heißt: die säkulare und die religiöse Interpretation überlagern sich gleichsam, ohne sich gegenseitig ausschließen zu müssen; das prinzipiell gleiche Denkmuster, die prinzipiell selbe Systemstruktur kann für den Humanwissenschaftler und den Theologen auf je verschiedene Weise eindeutig sein. Dasselbe, je anders plausibel.

Dies „funktioniert“ freilich nur, wenn eine tatsächliche Kompatibilität der beiden Denksysteme vorliegt. Es gibt sicherlich auch Anknüpfungsunmöglichkeiten. Doch grundsätzlich weist Paulus den Weg: es ist möglich, christlich-normorientiert („das Gute“ in I Thess 5,21 ist der Inbegriff der Evangeliumsinhalte und -Wirklichkeiten) an Konzeptionen anderer Provenienz festzuhalten.

Aktuelle Menschenbilder und die biblischen Kriterien

Gegenwärtig gehen die Tendenzen humanwissenschaftlicher Aussagen über den Menschen in drei Richtungen:

- Betonung angeborener, kulturunabhängiger Konstanten (ein naturistisches Menschenbild);
- Betonung der Formung des Menschen durch Situation, Milieu, Kultur, Gesellschaft etc. (ein kulturistisches Menschenbild);
- vermittelte Positionen zwischen diesen Extremen (z.B. auf der Basis vergleichender Völkerkunde, der Psychoanalyse, der Sozialpsychologie, neomarxistischer Ansätze und vieler anderer).

Die oben herausgearbeiteten jüdischen bzw. christlichen Transformationskriterien (es gibt sicher noch weitere, meines Erachtens wurden jedoch die zentralen genannt), auf die modernen Menschenbilder angewandt, ließen die folgenden Fragen stellen:

— Zum Kriterium „Gott“: nimmt im Kategoriensystem einer soziologischen, psychologischen etc. Theorie der dem Gottesbegriff kompatible Sinnbegriff (oder ein Äquivalent) eine ähnlich zentrale Stellung ein^{16?}

— Zum Kriterium „Christus“: sind die in einem Konzept vom Menschen gemachten Aussagen grundsätzlich auch von Jesus Christus machbar^{17?}

— Zum Kriterium „Eschatologisierbarkeit“: ist nicht-deterministische, zukunftsfähige Offenheit im Konzept, ist der Mensch darin ein „offenes“ oder „geschlossenes“ System^{18?}

— Zum Kriterium „Entmystifizierung“: handelt ein anthropologisches Konzept von der Nur-Subjektivität von Werten usw.^{19?}

— Zum Kriterium „Ekklesiologische Ausweitung“: ist in einem anthropologischen Konzept das, was als persönlich tragfähig ausgewiesen ist, auch gemeinschaftsfähig, „gesellschaftsfähig“^{20?}

Schon die „Prüfung“ auf Grund dieser wenigen, wenn auch maßgeblichen Kriterien kann erweisen, ob ein im diakonischen Raum zur Anwendung kommendes anthropologisches Konzept die dialektische Interpretation Aktualität und biblisch-theologischer Kontinuität verträgt oder nicht. Diese doppelte Plausibilitätsfähigkeit wäre freilich von einem diakoniefähigen Konzept zu erwarten.

1 J. Hartmann, Zu den Grundlagen der psychoanalytischen Therapie mit Jugendlichen, DIAKONIE 5/1978, S. 296

2 Zitate frei nach G. Hoppe u.a. in: Unterwegs zum Menschen — Stationen eines Gesprächs zwischen Seelsorgern und Beratern, Bh. 2 DIAKONIE, 1978

3 vgl. U. Lewe, Regeltraining auf einer Station mit epileptischen Frauen, DIAKONIE 4/1977, S. 249ff

4 Zit. nach J. Illies, Zoologeleien, Herderbücherei Bd. 502, 1975, S. 114ff

5 vgl. J. Ebach, Die Erschaffung des Menschen als Ebenbild Gottes, WPKG 6/77, S. 198ff

6 ders., a.a.O., S. 206

7 z.B. die „herrschaftlichen“ Funktionen, ausgedrückt durch die sehr starken Verben kabas und radah, in I Mose 1,28

8 vgl. W. Zimmerli, Der Mensch im Rahmen der Natur nach den Aussagen des ersten biblischen Schöpfungsberichts, ZThK 2/79, S. 139ff bes. S. 150

9 J. Moltmann, Mensch, Themen der Theologie 11, 1971, bes. S. 159

10 ein Aspekt, den bes. H.W. Wolff betont, in: Anthropologie des Alten Testaments, 1973, bes. S. 321ff

- 11 W. Bousset, R. Reitzenstein, H. Lietzmann, U. Wilckens, Gg. Picht, u.a.
 12 U. Wilckens, Weisheit und Torheit, 1959, S. 74
 13 O.H. Steck, Zwanzig Thesen als alttestamentlicher Beitrag zum Thema „Die jüdisch-christliche Lehre von der Schöpfung in Beziehung zu Wissenschaft und Technik“, Kerygma und Dogma 4/1977, 8. 277ff
 14 zum Begriff Kompatibilität vgl. E. Herms, Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, Zeitschrift für Ev. Ethik 4/77, S. 276ff; zur innerdiakonischen Relevanz der Kompatibilitätsproblematik vgl. H. Seibert, Über Schwierigkeiten des Gesprächs zwischen Theologen und Beratern, in: Unterwegs zum Menschen, Bh. 2 DIAKONIE, 1978, S. 106ff
 15 so z.B. K. Dienst, Pädagogische Strömungen der Gegenwart, in: Informationen der EZW Nr. 70, X/1977
 16 vgl. E. Herms, Das Problem von Sinn als Grundbegriff der Soziologie bei N. Luhmann, Zeitschrift für Ev. Ethik, 18/74, S. 341ff
 17 vgl. meinen Versuch, die Kompatibilität von einem Konzept kirchlicher Sozialarbeit und Jesu „Lebensvorgang“ (nach H.P. Schmidt) aufzuweisen: Zielorientiertes Handeln in der Sozialarbeit der Kirche. Theologische Kriterien für kirchliche Sozialarbeit, Sozialpädagogik 6/79, 8. 264ff
 18 vgl. z.B. H.-H. Ulrichs Nachwort des DIAKONIE-Bh. 2 (s. o.), S. 166
 19 vgl. zu dieser Fragestellung meinen Aufsatz: Theologische Aspekte der gegenwärtigen Kinder- und Erziehungsproblematik, DIAKONIE 2/78, S. 106ff, bes. S. 113 (dort Auseinandersetzung mit Theorien im Gefolge liberalistischen Denkens, die sich mit Kulturanthropologie etc. zu aktuellen Konzepten verbinden)
 20 zum Problembereich des Auseinandertretens persönlicher und gesellschaftlicher „Integrationsmechanismen“ z.B. N. Luhmann, Soziologie als Theorie sozialer Systeme, in: Soziologische Aufklärung I, 1972, S. 113ff; vgl. aber auch die zahlreiche Literatur zum Thema „privatisierte Religion“.

Kirche — Diakonie — Gesellschaft

Einige Wechselwirkungen zwischen Diakonie und gesellschaftlichen Prozessen
 (Referat bei der Mitarbeitervertretungs-AG Kurhessen-Waldeck, Okt. 1979; veröffentlicht in DIAKONIE 1/1980, S. 55 ff.)

I.

Über jede der drei Größen — Kirche, Diakonie, Gesellschaft — ließe sich jeweils „Abendfüllendes“ sagen. Daher ist es m. E. nicht sonderlich sinnvoll, über jede Größe isoliert zu handeln. Ich möchte vielmehr versuchen, einige Aspekte der komplexen Zusammenhänge und Wechselwirkungen zwischen Kirche, Diakonie und gesellschaftlichen Entwicklungen darzustellen, damit an einzelnen Kristallisationspunkten das Beziehungsgeflecht und das Spannungssyndrom zutage treten. So könnte der kirchliche wie der gesellschaftliche „Ort“ der Diakonie sachgemäßer in den Blick kommen als durch lexikonartige Abhandlung einzelner Stichworte.

Dieser Ansatz enthält ebenso Reduktionistisches wie das Moment der Konzentration. Diese Engführung muß m. E. in Kauf genommen werden, um sich nicht gänzlich zu verlieren in der Vielfalt der möglichen Problemstellungen.

II.

Vom Anfang der neuzeitlichen Diakonie an sind die Zusammenhänge zwischen Kirche, Diakonie und Gesellschaft bzw. Staat mannigfach. Man muß sich nur einmal vergegenwärtigen, daß zu Zeiten der „Väter der Diakonie“ Kirchenangelegenheiten *Staatsangelegenheiten* waren. Die Zuordnung war ganz klar: Kirchliches oblag der staatlichen Kultusbehördenverwaltung. In Preußen war das Ministerium für Kirchen-, Schul- und Medizinalangelegenheiten zuständig. Man könnte nun einwenden: Das ist längst anders geworden. Das interessiert nicht mehr. Aber das wäre oberflächlich gedacht. Denn bis heute hängt z. B. die Rechtsgestalt der Diakonie aufs engste mit dieser historischen Zuordnung von Kirche und Staat zusammen.

Wicherns Konzept der Inneren Mission hatte maßgeblich eine kirchenreformerische Spitze. Sie gehörte für ihn zusammen mit seinen Vorstellungen von „Assoziationen der Hilfsbedürftigen“, von Selbsthilfe und Reintegration. Er verstand Innere Mission weniger institutionell oder organisatorisch als vielmehr als Impuls, innovatorisch und animatorisch, wie wir heute sagen würden. Innere Mission sollte nicht Ersatz für kirchliche Diakonie *neben* der Kirche werden, sondern zielte eindeutig auf eine erneuerte, diakonisierte Kirche ab, auf eine in ihren Gemeinden sozial befähigte und sozial befähigende Kirche.

Dieses Programm ist schnell gescheitert, weil sich eine von den staatlichen Kultusbehörden verwaltete Kirche nicht reformieren ließ. Und nur weil diese besondere Zuordnung von Kirche und Staat eine Diakonisierung der Kirche nicht zuließ, nur deswegen bot sich die freie, säkulare Organisationsform des Vereins als Ausweg an. Es sollte tatsächlich nur ein *Provisorium* sein, ein notwendiger Umweg auf das Ziel einer diakonischen Kirche hin. Tatsächlich aber hatte sich das Provisorium alsbald fest etabliert — sowohl ganz handgreiflich in z. T. imposanten Institutionen, Anstalten und Heimen, als auch im Bewußtsein der Kirchenmitglieder.

Seitdem hatten Kirche und Diakonie einen unterschiedlichen rechtlichen Status. Und es ist auffällig, daß sich viele Mitarbeiter der Diakonie an diesen im Grunde absurden Zustand, an diese Verselbständigung von eigentlich Zusammengehörigem, an diese Nebeneinanderher-Entwicklung, nicht nur einfach gewöhnten, sondern diesen Zustand „pfliegten“ und ihn im Laufe der Zeit zu einem Stück ihres Selbstbewußtseins werden ließen. Wenn im Zuge künftiger Entwicklungen auf dem sozialen Feld die Frage verstärkt an die Gesellschaft und speziell an die Mitarbeiter der Diakonie gestellt werden wird: „Mehr Kirche oder mehr Staat?“, werden m. E. die Voraussetzungen, auf denen der heutige Zustand beruht, neu und kritisch und selbstkritisch bedacht werden müssen.

Es ist sicher kein Zufall, daß der Mainzer Theologie-Professor Gert Otto im Zusammenhang mit der Diakonie von „Resten eines zu überwindenden Staatskirchentums“ spricht. Es war in der Tat das Staatskirchentum, das eine *kirchen-abständige Diakonie* und eine *diakonie-abständige Kirche* wachsen ließ. Und gerade im Bereich der Diakonie, wo man sich an diesen Zustand „zwischen Kirche und Welt“ gewöhnt hat — es gibt ja auf allen Gebieten, bis hin in die Politik, ein so schönes Gefühl der Pseudoneutralität, „dazwischen“, in der „Mitte“ zu stehen —, wird man sich, wenn es um die Frage „Mehr Kirche oder mehr Staat?“ geht, Gedanken darüber machen müssen, an welchen überholten Vorstellungen von Kirche und (paternalistischem) Staat man sich eigentlich weithin orientiert.

III.

Nach 1945 versuchte das Evangelische Hilfswerk, der Diakonie der Kirche neue Impulse zu geben. Da die Kirche eines der wenigen noch halbwegs aktionsfähigen gesellschaftlichen Gebilde war, wurde sie zur Nothilfe verpflichtet: angesichts neuer

Aufgaben in neuen Dimensionen (etwa gegenüber Millionen Kriegsbeschädigter oder Vertriebener).

Es zeigte sich rasch, wie sehr auch das neue *Konzept einer „dienenden Kirche“* (O. Dibelius) in das Beziehungsgeflecht mit Staat und Gesellschaft verwoben werden mußte. Sicherlich mit einer gewissen Zwangsläufigkeit, da jede kirchliche Hilfe in größerem Maßstab Strategie und Planung brauchte und damit schnell ins politische Feld (damals konkret repräsentiert durch die Besatzungsmächte) und in die Gesellschaftspolitik (etwa in Gestalt des Selbsthilfekonzpts des Ev. Hilfswerks) übergreifen mußte. Daß auch die Neuansätze nach 1945 in Richtung auf eine „kircheneigene Diakonie“, eine diakonische Kirche (oder wie immer man die intendierte Reintegration von Kirche und Diakonie bezeichnen will) letztlich nicht durchdrangen, zeigt sich daran, daß sich Innere Mission und Ev. Hilfswerk in einem viele Jahre dauernden Inkorporationsprozeß zusammenschlossen zum Diakonischen Werk und dabei neuerlich festgeschrieben wurde, daß die eine evangelische Kirche in zwei Rechtsformen existiert: als Predigtkirche ist sie Körperschaft öffentlichen Rechts, als Diakonie ist sie — wie eh und je — Verein. Freilich dürfte ein Vorteil des Zusammenschlusses von IM und Hilfswerk darin zu sehen sein, daß damit *ein* großes Gegenüber für die staatlichen Instanzen geschaffen wurde, was eine allzu diffuse Interessenaufsplitterung im Bereich evangelischer sozialer Arbeit eingrenzen kann.

IV.

Die Grundlagen der Zusammenarbeit von Staat, Kirche und Diakonie sind seit den Diskussionen um ein neues Jugendhilfegesetz wieder in den Blickpunkt allgemeinen Interesses gerückt. Und dies vor allem kritisch.

Als 1961 gegen Ende der 3. Legislaturperiode durch die damalige CDU/CSU-Mehrheit das Bundessozialhilfegesetz und das Jugendwohlfahrtsgesetz verabschiedet wurden, wurde die Sozialpolitik in fundamental wichtigen Bereichen, die die Diakonie unmittelbar tangieren, auf einen weithin bis heute gültigen Grund gestellt. Demnach sollen öffentliche Träger der Sozialhilfe von der Durchführung eigener Maßnahmen absehen, wenn die Hilfe durch die freie Wohlfahrtspflege gewährleistet wird. Diesen Bestimmungen, die das Verhältnis von Diakonie und Gesellschaft bzw. Staat maßgeblich ausmachen, gingen harte Rechtsstreitigkeiten voraus (es gab z. B. auch Verfassungsklagen wegen Grundgesetzwidrigkeit).

Die dieser entscheidend wichtigen Regelung zugrundeliegende Anschauung ist eine *theologische*. Darüber lohnt ein Nachdenken. Man spricht vom sog. *Subsidiaritätsprinzip*; im diakonischen Raum wird dieser Begriff gern vermieden, wenn im Sinne dieser Regelung votiert wird (und das ist seitens der Diakonie geschehen), weil es sich um einen Begriff aus der katholischen Soziallehre handelt, in katholischen Sozialzyklen ausformuliert.

Theologisch geht dieses Prinzip von zwei Prinzipien aus: vom *Personal-* und *Solidaritätsprinzip*. Es würde hier zu weit führen, diese beiden Prinzipien positiv und/oder kritisch zu würdigen (man müßte die kath. Naturrechtslehre zu diesem Zweck ausführlich darstellen); in einiger Abkürzung sei nur gesagt: das *Personalprinzip* argumentiert theologisch für den *Vorrang des Individuums* in seiner Einmaligkeit, in seinem Wert, in seiner Wertschätzung durch den Schöpfergott, vor allen gesellschaftlichen Organisationen, *auch* vor dem Staat. Das *Solidaritätsprinzip* argumentiert theologisch - in Ergänzung, komplementär zum Personalprinzip — für den Tatbestand, daß der Mensch auf *Gemeinschaft angelegt* ist und von dieser lebt - wie diese von ihm. Daraus ergibt sich die Forderung, daß jeder einzelne für die Gemeinschaft und die Gemeinschaft für den einzelnen verantwortlich ist. Durch dieses Prinzip wird der einzelne sozialpflichtig, sozial

verpflichtet — wie die Gesellschaft zu sozialen Ausgleichsleistungen. Begründet wird dies aus dem Naturrecht, aus allgemein gültigen und unveränderbaren Prinzipien sozialen Lebens.

Daß es sich hier um theologische Argumentation handelt, ist insofern wichtig, als sich dieses Verständnis deutlich unterscheidet etwa vom Solidaritätsverständnis in marxistischer Tradition oder vom marxistisch-verdünnten Solidaritätsverständnis in gewerkschaftlicher Tradition. Im marxistischen Verständnis geht es weniger um die Verhältnisbestimmung Einzelner-Gesellschaft; Bezugspunkt ist nicht so sehr die menschliche Natur, sondern die reale, ökonomisch bedingte Interessenlage, die die Ausgebeuteten gleichermaßen betrifft. (Unter anderem dies macht m. E. den gegenwärtigen Konflikt zwischen DGB und Caritas bzw. Diakonie kompliziert: beide Seiten argumentieren z. T. mit denselben Begriffen — und meinen etwas letztlich völlig Verschiedenes damit.)

Um auf den eigentlichen Problemzusammenhang zurückzukommen: das gegenwärtige Verhältnis von Gesellschaft und Diakonie und vor allem die Konkretion derselben ist großteils bestimmt von Prinzipien, die maßgeblich theologischen Ursprungs sind. In der Praxis bedeutet dies: genereller Vorrang der freien Verbände vor dem Staat, zugleich dessen Verpflichtung zur Hilfeleistung für die freien Verbände.

De facto wird hier die Reihenfolge von *Zuständigkeiten* bestimmt: die jeweils personnähere (Personalprinzip!) Gruppierung hat den Vorrang (was Kommunen leisten können, soll das Land nicht tun; was Familien leisten können, soll die Kommune nicht tun usw.). Zugleich aber haben umfassendere Organisationen personnäheren gegenüber die Pflicht der Hilfe zur Selbsthilfe. Das heißt z. B.: der Staat muß nicht nur personnäheren Instanzen die Aufgaben, die diese erfüllen können, belassen, sondern er ist auch verpflichtet, diese instand zu setzen, daß sie ihre Aufgaben wahrnehmen können.

Ohne diese Zusammenhänge zu sehen, ist es schwierig, die Wechselwirkungen zwischen Theologie und Kirche, Sozialstaat und Diakonie richtig einzuschätzen. Innerhalb dieses Zusammenspiels ist die gesellschaftliche Stellung der Diakonie festgemacht: als eine im Grunde recht starke. Doch die Kritik wird lauter: innerhalb und außerhalb von Diakonie und Kirche. Ich will je eine evangelische und katholische kritische Stimme zitieren.

T. Rendtorff meint, daß das Subsidiaritätsprinzip dazu führt, „komplexe Sachverhalte fatal zu simplifizieren“, weil die Situationen der differenzierten modernen Gesellschaft zu vielschichtig seien, als daß man mit nur einem einfachen Prinzip allen Situationen gerecht werden könnte. Er meint also, die naturrechtlichen Bestimmungen könnten dem gesellschaftlichen Wandel nicht gerecht werden.

W. Dirks argumentiert von einem anderen Staatsverständnis her, wenn er kritisiert, die Höherbewertung der freien Verbände lauge den Staat aus, mache ihn zum „Nachwächterstaat des Liberalismus“, führe nicht zu größerer Freiheit, sondern zur unkontrollierten „Herrschaft der Verbände“.

Es gibt also *sachorientierte und politische Kritik* an den Prinzipien, die gegenwärtig den gesellschaftlichen Stellenwert auch der Diakonie ausmachen. Es wird künftig wichtig sein, beide Ebenen auseinanderhalten zu können.

Ich sehe die innerdiakonische Problematik in diesem Zusammenhang mit der Befürchtung, daß auch bei uns die Stärke unserer Position zur Bildung von

Großorganisationen geführt hat, für die oft die behauptete „größere Personnähe“, die alles mitbegründet, gar nicht mehr zutrifft. Und ich sehe weiter die Gefahr, daß das Nebeneinander von rund 100 Fachverbänden der Diakonie, die sich selten oder nie die Mühe gemacht haben, das Woher und das Woraufhin ihrer Arbeit *gemeinsam* und *umgreifend* zu formulieren, eine *rationale Gesamtplanung* diakonischer Arbeit verhindert. Ganz zu schweigen davon, daß es eine Gesetzmäßigkeit gibt, wonach Großorganisationen, auch diakonische, in der Gefahr stehen, sich immer stärker vorrangig mit ihrer institutionellen Absicherung zu beschäftigen.

Doch dürfen darüber die Positivposten der augenblicklichen, zwischen Gesellschaft, Kirche und Diakonie verhältnisbestimmenden Faktoren nicht vergessen werden. Durch die Eingrenzung der staatlichen Kompetenzen wird totalitären oder bürokratisch-technokratischen Tendenzen gewehrt. Das Subsidiaritätsprinzip kann die Entstehung eines seelenlosen Sozialapparates verhindern und insofern tatsächlich die Rechte des einzelnen sichern helfen (nicht nur, aber sicher auch durch die in der innerdiakonischen Argumentation oft aufgeführte *Wahlfreiheit* zwischen verschiedenen Angeboten und Trägern). So kann das Subsidiaritätsprinzip, wo es tatsächlich zum Tragen kommt (und nicht von einem der beteiligten Partner unterlaufen oder einseitig ausgenutzt wird), dem Schwund gesellschaftlicher und individueller Verantwortung im Wohlfahrtsstaat entgegenwirken, könnte sowohl soziale Apathie als auch Vermassungstendenzen verhindern, könnte Initiative und Selbständigkeit der Bürger fördern.

V.

Im folgenden möchte ich einige Felder einfach einmal nur streifen, auf denen die komplexen Zusammenhänge zwischen Diakonie und Kirche oder Diakonie und Gesellschaft schlaglichtartig deutlich werden können. Ich kann die dazugehörigen Hintergründe nicht mit der eigentlich gebotenen Gründlichkeit schildern.

Bedenkenswert scheint mir, daß Kirche und Diakonie mit-partizipierten an den drei sicherlich einschneidendsten gesellschaftlichen Prozessen, die im letzten und in diesem Jahrhundert stattfanden:

- a) an den gravierenden Säkularisationsprozessen,
- b) an den charakteristischen Ausdifferenzierungs- und Spezialisierungsprozessen,
- c) an den Veränderungsprozessen im kommunikativen Bereich.

Zu a): Säkularisation

Die „Väter der Diakonie“ legten größten Wert auf die *gegenseitige Rückbeziehung von Theologie und kirchlichem Sozialhandeln*, auf die theologische Begründung der Diakonie und auf die Einbeziehung der Diakonie in die Reflexion der kirchlichen Lehre. Man bedenke, mit welchem Einsatz z. B. Wichern für den Aufbau einer theologischen Bibliothek im Rauhen Haus kämpfte - oder wie sich v. Bodelschwingh für die Gründung einer Theologischen Schule in Bethel (1905) einsetzte!

Heute gibt es diakonische Einrichtungen, in denen sich das kirchlich-theologische Moment auf die Tatsache beschränkt, daß vielleicht gerade noch die Leitung von einem Theologen wahrgenommen wird.

Viele dieser Theologen — bezeichnenderweise aus dem landeskirchlichen Dienst „beurlaubt“ oder „entlassen“ — fühlen sich als das „theologische Feigenblatt der Diakonie“ (K. A. Techel). Zur eigentlichen fachlichen Arbeit, die in den spezialisierten Einrichtungen geleistet wird, haben sie im Grunde nichts oder wenig beizutragen. Die soziale Facharbeit läuft nach eigenen Gesetzen. Die Funktion der Theologen beschränkt sich auf die typisch-kirchlichen: Gottesdienste, seelsorgerliche Gespräche — falls bei aller bürokratischen Leitungsarbeit die Zeit noch dafür reicht.

Umgekehrt begegnet vielen nicht-theologischen Mitarbeitern in diesen diakonischen Einrichtungen das theologisch-kirchliche Moment gerade noch als Macht- und Entscheidungsinstanz.

Theologie und Kirche begegnen zu einem Großteil in den diakonischen Einrichtungen (natürlich nicht überall; es gibt noch viele Einrichtungen, in denen nachwirkt, daß maßgebliche Anstöße zur Diakonie aus der Erweckungsbewegung kamen!) reduziert auf den formalen Appell als *Absichtsbeschreibung*, deren begrüßenswerter Charakter natürlich jenseits jeder Diskussion steht. Soll der Appell jedoch in soziales Handeln umgesetzt werden, müssen die Sozialfachleute mit ihren säkularen Methoden in Aktion treten.

Auf dem Gebiet der hannoverschen Kirche ist jetzt die erste empirische Studie über Sozialarbeit im Kirchenkreis abgeschlossen worden. Aus ihr ergeben sich einige der *Folgen aus der Arbeitsteiligkeit* zwischen Pfarrern und Sozialarbeitern, aus der Eigengesetzlichkeit der Theologie und der sozialarbeiterischen Methoden. Das Verfahren ist überaus häufig: der Pfarrer gibt die Absichtsbeschreibungen und die Appelle aus, von der Kanzel, im Kirchenvorstand: „Liebe Leute, ändert euch! Laßt die Liebe unter euch zum Zuge kommen!“ — Wenn der Appell in soziales Handeln umgesetzt werden muß gegenüber marginalen einzelnen oder Gruppen, wird der Sozialarbeiter ins Gefecht geschickt.

Was nun das eigentlich Interessante an der empirischen Studie ist: durch die ständige Wiederholung dieser Erfahrung entsteht und verstärkt sich ein gegenseitiger Komplex voneinander. Der Pfarrer hat mehr oder weniger insgeheim Animositäten vor dem Sozialarbeiter, denn die bloße Tatsache der Notwendigkeit des Sozialfachmanns erinnert ihn dauernd an das Unzulängliche, an das Nicht-Ausreichende, *an die Defizienz seiner Theologie* — so wie viele Sozialarbeiter mit der Zeit einen Pfarrerkomplex bekommen.

Da de facto die meisten Theorien sozialer Arbeit wie auch die diesen Theorien zugrundeliegenden Humanwissenschaften die Kontrolle von Zielvorstellungen des Handelns selbst ausüben, wird die Funktion des Pfarrers als bedrohlich, ständig in Frage stellend oder vereinnahmend erfahren. Ich könnte mir vorstellen, daß es in vielen Einrichtungen der Anstaltsdiakonie Ähnliches gibt.

Faktisch ist es so, daß auf dem Gebiet der Diakonie oft *völlig divergierende Denk- und Handlungsmodelle völlig unverbunden nebeneinander her existieren*, z. B. theologische und humanwissenschaftliche, die jeweils in sich wiederum gegenläufig sein können (es gibt ja nicht nur verschiedene Theologien, sondern noch viel mehr verschiedene Soziologien, Psychologien oder medizinische Theorien; augenblicklich gibt es z. B. ca. 4000 verschiedene Psychotherapien, einschl. Gruppentherapien).

Säkularisierung bedeutet den *Abschied von umfassenden Sinn- und Deutungshorizonten*, von der ganzheitlichen biblischen Schau des Menschen und von dem ganzheitlichen biblischen Wirklichkeitsverständnis; stattdessen wird die *Eigenlogik*, die *Eigengesetzlichkeit* einzelner Wirklichkeitsparzellen behauptet. Selbstzweck und Eigengesetzlichkeit und - daraus resultierend - Arbeitsteiligkeit sind säkulare Elemente.

Die Diakonie ist weithin säkularisiert, ihre Arbeitsmethoden sind säkular (konkret: viele der angewandten Methoden setzen ein Menschenbild voraus, das im direkten Widerspruch zum biblischen Menschenverständnis stehen kann). Geistlicher Anspruch und Alltagswirklichkeit klaffen weithin auseinander. Und bislang verfügen weder die Theologen noch die Sozialfachleute der Diakonie über ein wissenschaftstheoretisches Instrumentarium, das echte Kommunikation zwischen zwei verschiedenen

Wissenschaften sachgerecht ermöglichen würde, das nicht faule Kompromisse oder christlich kaschierte Säkularität erzeugt, sondern tatsächliche Interaktion zwischen kirchlicher Wissenschaft, der Theologie, und den Humanwissenschaften. Vor allem die Praktische Theologie, wie sie an den Universitäten gelehrt wird, hat die Diakonie im Stich gelassen, ist beinahe immer nur bei ihrem Leisten geblieben: bei Predigt und Seelsorgelehre und bei Religionspädagogik. Die wenigsten der illuminierten Häupter der Theologie haben sich überhaupt je mit der wissenschaftstheoretischen Problematik der Diakonie beschäftigt.

Das Säkularismusproblem hat noch andere Aspekte, von denen ich nur noch einen nennen will, der zudem noch einen besonderen Zusammenhang zwischen Kirche und Diakonie beleuchtet: den *Legitimationszusammenhang*. Man sagt nämlich gern, daß sich die Kirche durch ihre Diakonie gesellschaftlich legitimiert, ihre Daseinsberechtigung weithin mit Hilfe der Diakonie erbringt.

Die empirischen Materialien, die der Studie „Wie stabil ist die Kirche?“ zugrundelagen, besagen, daß für mehr als ein Drittel der Kirchenmitglieder die Diakonie tatsächlich von großer Bedeutung ist für die Kirchenmitgliedschaftsbegründung. Es handelt sich um ca. 35% der Befragten, die dies erkennen ließen.

Auch wenn fast 2/3 der Kirchenmitglieder andere Kirchenmitgliedschaftsbegründungen nannten: die Diakonie fand mehr allgemeine Anerkennung als die anderen Begründungsfelder. Die Genugtuung von uns Diakonikern hätte fast ungetrübt sein können, wenn nicht die Auswertung gezeigt hätte, daß die meisten von den 35% deswegen die Diakonie nannten, weil dies ein Feld ist, das auch ohne eigentlich christliche oder kirchliche Begründung, nämlich ganz aus sich selbst, aus seiner Eigenlogik heraus, sinnvoll erscheint. Das heißt, auf einen kurzen Nenner gebracht: Diakonie steht deutlich im Dienst *der am stärksten säkularen Mitgliedschaftsbegründung*. Wie vorhin gesagt: Säkularisationsprozesse sind über alle gesellschaftlichen Bereiche gegangen. Kirche und Diakonie partizipierten daran ebenso wie der Staat, denn außer einigen Überbleibseln (z. B. die Eidesformel, die aber auch nicht mehr in jedem Fall religiös sein muß; z. B. die Verankerung des Religionsunterrichts in der Schulgesetzgebung) ist auch er säkular geworden. Daß andere gesellschaftliche Systeme voll säkularisiert sind, etwa die Arbeitswelt, die Wirtschaft oder auch die Mehrzahl der politischen Willensbildungsträger (= Parteien), verwundert wahrscheinlich niemanden mehr. Viel verwunderlicher ist tatsächlich, wie sehr auch Kirche und Diakonie an diesen gesamtgesellschaftlichen Prozessen partizipiert haben.

Zu b): Ausdifferenzierungs- und Spezialisierungsprozesse

Diese Entwicklungen hängen zweifelsohne mit den eben genannten zusammen. Die *säkulare rationalistische Wissenschaftstheorie*, die die *Eigenlogik einzelner Wirklichkeitsbereiche* behauptete und damit den bis dahin gültigen Anspruch der Theologie, eine Wissenschaft der umfassenden Deutung der Wirklichkeit zu sein, zerschlug, eine solche Wissenschaftstheorie mußte die Menschen- und Weltwirklichkeit in viele kleine Parzellen aufbröseln. Symptomatisch etwa: die Ausdifferenzierung der medizinischen Wissenschaft in fast schon unübersichtlich viele Disziplinen, die jeweils gesondert ein anderes Organ oder Organsystem des Menschen bearbeiten. Und Professor von Oppen hat sicher recht: auch wenn alle Einzeldisziplinen alle ihre Ergebnisse zusammenwürfen, käme noch immer kein ganzer Mensch heraus (vgl. DIAKONIE 4/1977, S. 228 ff.). Die menschliche Ganzheit blieb im Gefolge der Ausdifferenzierungs- und Spezialisierungsprozesse auf der Strecke. Nicht nur die menschliche Ganzheit: die Diskussion um unsere ökologischen Probleme hat gezeigt, welch fatale Konsequenzen für unseren Lebensraum die zusammenhanglose, spezialisierte Manipulation der Erde durch viele Einzelwissenschaften hatte.

Auch dieser Prozeß ist ein gesamtgesellschaftlicher. Und auch an ihm hat die Diakonie partizipiert, und zwar in diesem Punkt noch entschieden radikaler als die Predigtkirche. Dies einfach schon deswegen, weil Diakonie mit den medizinischen, psychologischen, sozialen usw. Wissenschaften bedeutend stärker verklammert ist als die Kirche sonst. Und diese Wissenschaften sind extrem ausdifferenziert.

Ausdifferenzierung als Reflex gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen bedeutete in der Diakonie konkret: *Parzellierung* der Arbeitsfelder, und innerhalb der Arbeitsfelder: *Spezialisierung* und *Professionalisierung*.

Ausdifferenzierung als Spezialisierung enthält zudem ein stark expansionistisches Moment, das sich im gegenwärtig erreichten Ausmaß der Professionalisierung der Diakonie äußert: jetzt sind es ca. 215000 hauptberufliche Mitarbeiter in der Diakonie (etwa 10x so viele wie Pfarrer im landeskirchlichen Dienst in Deutschland).

Ausdifferenzierte und spezialisierte soziale Arbeit birgt einige problematische Tendenzen, von denen hier nur die Gefahr der Klientelisierung genannt sei. T. Bock äußert dazu: „Das Ansehen einer Einrichtung und der in ihr Tätigen wird daran gemessen, wie spezialisiert ihre Programme und Methoden sind. Der hohe Status aller Beratungsinstitutionen mit therapeutischem Angebot ist ein Beispiel dafür. Eine Folge davon ist die zunehmende Auswahl der Klienten. Institutionen suchen sich die Klienten, die zu ihnen passen, aus und schieben die ändern weiter“ (vgl. DIAKONIE 5/1979, S. 392ff.).

Mit diesen wenigen Hinweisen wollte ich andeuten: auch hier sind Zusammenhänge mit gesellschaftlichen Entwicklungen, auch hier ist Diakonie eng verflochten mit der Gesamtgesellschaft. Strukturell stellt sich dieses Anpassungssyndrom nicht anders dar als in anderen Verbänden der freien Wohlfahrtspflege. Und hier partizipiert Diakonie an Tendenzen, an denen der Wohlfahrtsstaat kaputtzugehen droht, weil er sich weitere Ausdifferenzierung, Spezialisierung, Professionalisierung und Expansion des sozialen Bereichs bald nicht mehr leisten können. Unter diesem Aspekt ist der Ort der Diakonie ein voll-gesellschaftlicher.

Zu c): Veränderte Kommunikationsmuster

Zu den gravierendsten gesellschaftlichen Veränderungsprozessen des 19. und 20. Jh. zählen die veränderten Kommunikationsregeln. Jahrhundertlang hatte die Kirche das kommunikative Monopol. Heute haben die kirchlichen Sprach- und Zeichentraditionen weithin ihre Kraft verloren. Für die Kommunikationswissenschaft ist sachgemäßes Kommunizieren weithin eine Frage *der Anpassungsfähigkeit*. Es geht demnach um die Anpassung von Soll- und Istwerten in einem Regelkreissystem; d. h. das, was ist, und das, was — z. B. laut Predigt — sein soll, darf nicht zu sehr auseinanderliegen.

Wie eingangs gesagt: durch ihre Anbindung an den Staat war die Kirche im letzten Jahrhundert unfähig, angemessen mit der sozialen Wirklichkeit zu kommunizieren. Das leistete eher die nebenkirchliche Diakonie.

Aber, und das ist fast ein dramatischer Zusammenhang, die Verselbständigung der Diakonie, z. B. die *Entdiakonisierung der Gemeinden*, hat das kommunikative Leiden der Kirche noch nachhaltig *verstärkt*.

In demselben Maße, in dem die Liebestätigkeit, speziell die fürsorgliche Hilfe für marginale Einzelne oder Gruppen, aus den Gemeinden ausgelagert wurde, in eben diesem Maße mußte die Predigt von der Liebe Gottes zu den Ärmsten der Armen und die Predigt auf Nächstenliebe hin mehr und mehr *voraussetzungslos* werden.

Ich setze ein Stück Hoffnung auf die neueren Ansätze aus dem Bereich der Gemeinwesenarbeit, der Nachbarschaftshilfe, der Gemeindeberatung, der projektbezogenen Gemeindegemeinschaft usw., um die gemeindliche Kommunikation mit der Wirklichkeit wiederzubeleben und damit die gemeindliche Diakonie.

Hier könnte vor allem im prophylaktischen Feld einiges geschehen, was dann die Basis für ein wirkliches Zusammenspiel von Gemeinde und Diakonie abgeben könnte.

Freilich tritt das Kommunikationsproblem nicht nur im Verhältnis zwischen Diakonie und Kirche zutage; es ist auch längst ein innerdiakonisches Problem. Im Gefolge der oben dargestellten organisatorischen Ausdifferenzierung der Diakonie läßt sich eine gewisse *kommunikative Abständigkeit zwischen den Spezialisten der* zahlreichen verschiedenen humanwissenschaftlichen Disziplinen beobachten. Eine Verständigung über Ziele z. B. ist deshalb auch inner-diakonisch immer schwerer geworden. Hier liegt die Ursache dafür, daß innerhalb der Diakonie ein und dieselbe Aufgabe an gleichen Problemgruppen mittlerweile sehr unterschiedlich wahrgenommen werden kann. Was ich mit diesem Hinweis meine: es gibt nicht nur ein Verständigungsproblem zwischen Kirche, Theologie und Diakonie, sondern in mindestens ebenso großem Maße eines zwischen den verschiedenen human- und sozialwissenschaftlichen Denk- und Handlungsmodellen, die für die praktische diakonische Arbeit grundlegend sind. Ganz zu schweigen von den diakonischen Kommunikationsproblemen mit dem Staat und seiner Verwaltungsbürokratie! Ganz zu schweigen von den Kommunikationsproblemen großer diakonischer Einrichtungen mit der sie umgebenden Öffentlichkeit (man wird realistisch sehen müssen, daß manche diakonischen Einrichtungen unverbunden, unkommunikativ wie ein monolithischer Klotz in einer Landschaft liegen und gegenüber dem Umfeld lediglich als Arbeitgeber oder sonst ökonomisch von Bedeutung sind, während ein wirklicher Austausch nicht stattfindet)!

Wenn man die Ergebnisse der Kommunikationswissenschaft auf die Diakonie in Anwendung bringt, wird man sehen müssen, daß z. B. eine Anstaltspublizistik oder die gelegentliche Öffnung der Anstalt für die Öffentlichkeit nicht ausreichen. Man wird Prof. von Oppen nur beipflichten können: Menschen sind die eigentlichen Kommunikationsträger zwischen Diakonie und Gesellschaft.

VI.

In einer vorläufigen Zusammenfassung sollte für eine Verhältnisbestimmung von Diakonie, Kirche und Gesellschaft festgehalten werden:

> Diakonie ist — soziologisch gesprochen — das *offenere System* als z. B. die Kirche.

Dafür, daß

auch die Kirche zu einem offeneren System wird, hat die Diakonie in ihrer Verselbständigung relativ wenig beigetragen.

> Diakonie ist *gesellschaftlich angepaßter* als die Kirche sonst — mit allen Vor- und Nachteilen dieser Anpassung (laut T. Bock ist Sozialarbeit allgemein zunehmend organisiert, verwaltet, verrechtlicht, spezialisiert, technisiert, professionalisiert und neutralisiert; ausdifferenzierte soziale Institutionen werden vergleichbar, ihre Motivation wird immer stärker auswechselbar — wie auch die Mitarbeiter).

> Diakonie hat eine vergleichsweise starke gesellschaftliche Position; diese verdankt sie u. a. der Tatsache, daß den gesetzlichen Voraussetzungen ihres Arbeitens kirchliche, theologische Prinzipien zugrundeliegen, die angesichts des säkularen, pluralistischen Staates eine „glückliche Inkonsequenz“ darstellen. Der weltanschaulich total neutrale Staat würde die Diakonie einem ihr gegenwärtig unbekanntem Konkurrenz- und Selbstrechtfertigungsdruck aussetzen. Was ich damit sagen will: Von vielen unreflektiert, profitiert die Diakonie bis in die detaillierteste organisationstheoretische Maßnahme

hinein von ihrem kirchlichen Ursprung und Ansatz wie auch von der Akzeptanz dieses besonderen Ansatzes durch den Staat (in Gestalt des Bundessozialhilfegesetzes z. B.). Ich halte es für angemessen — gerade auch hinsichtlich der zu erwartenden Krisen der Sozialstaatlichkeit und des Wohlfahrtsdenkens —, sich dieses Ansatzes realistischer zu entsinnen und ihn kommunikativer zu praktizieren, etwa wenn es um arbeitsrechtliche Regelungen o. ä. geht.

VII.

Wenn überlegt werden soll, wie diesen z. T. den diakonischen Grundanliegen zuwiderlaufenden Entwicklungen gegengesteuert werden könnte, wird — angesichts der geschilderten Wechselwirkungen und des gesellschaftlich-kirchlich-diakonischen Beziehungsgeflechts — zunächst zumindest in zwei Richtungen gedacht werden müssen: *von Diakonie her und auf Diakonie hin*.

Im Blick auf die konstatierten *Auswirkungen des Säkularisationsprozesses* könnte dies etwa bedeuten:

— *von Diakonie her*:

Popularisierung, Vertiefung und Vermehrung von Modellen theologischer Begründung diakonischer Arbeit; diakonische Elemente müßten in Gottesdienst, Unterricht und Gemeindeveranstaltungen zum Tragen kommen: d. h. es dürfte dort nicht nur gelegentlich *über* Diakonie gehandelt werden, sondern o. g. Angebote der Gemeinde müßten *in sich* diakonisch *sein*, müßten strukturell diakonisch sein; darüber hinaus müßten die Themen der Diakonie verstärkt zu Themen des Gottesdienstes etc. werden.

— *auf Diakonie hin*:

Vorantreiben der Diakonikum-Diskussion; Neubesinnung über den Stellenwert der theologischen Grundlegung diakonischer Arbeit in den Ausbildungsstätten für soziale Berufe; darüber hinaus müßte den Mitarbeitern der Diakonie ein Instrumentarium (gemeinde-)theologischer Kriterien für die Beurteilung human- und sozialwissenschaftlicher Ansätze in die Hand gegeben werden können (Vertiefung der wissenschaftstheoretischen Umgangsweise mit Menschenbildern usw.); schließlich müßten verstärkt Materialien für Gottesdienst und Unterricht *In* den diakonischen Einrichtungen geschaffen werden, um kirchlich-theologische Anliegen dort bewußter zum Tragen zu bringen (so gibt es z. B. bislang nur wenig und dazu oft unzulängliches Material für den Religionsunterricht mit geistig Behinderten; vgl. DIAKONIE 2/79).

Im Blick auf die konstatierten *Auswirkungen von Ausdifferenzierungs- und Parzellierungsprozessen* hätte einiges zu geschehen, das *Zusammenhänge* deutlich macht, das der „Verklammerung“ (K.-W. Dahm) verschiedener und noch weiter auseinanderstrebender Wirklichkeitsbereiche dient (diese Verklammerung, dieses Zusammenbringen divergierender Lebensbereiche, die nicht mehr zusammenzupassen scheinen, ist in sich ein hochgradig diakonischer Vorgang):

— *von Diakonie her*:

Angesichts der in empirischen Untersuchungen nachgewiesenen Wichtigkeit der Pfarrer für Glaubwürdigkeit und Akzeptanz der Kirche sollte von der Diakonie her eine publizistisch-theologische Offensive begonnen werden in Richtung auf das Berufs- und Amtsverständnis des Pfarrers; dabei sollte gezeigt werden können, daß im Verständnis des Apostolats beides, Verkündigung und Diakonie, verklammert ist (es könnte z. B. auf das Berufskonzept des Diakons mit seiner Betonung des Dienstes bei Einbeziehen des Verkündigens hingewiesen werden; dem müßte im Berufsbild des Pfarrers die Betonung des Verkündigens bei Einbeziehung der diakonischen Dimension entsprechen); es ginge

um ein Amtsverständnis, das die „wertorientierte“ und die „aufgabenorientierte“ Komponente kirchlichen Dienstes zusammenzieht.

Angesichts der erfahrungswissenschaftlich nachgewiesenen Bedeutsamkeit der *Kasualien* für die faktische Existenz von Gemeinde (wegen der Verklammerung von Lebensgeschichte bzw. Lebenszyklus und Glauben) sollten Experimente gefördert werden, in denen „diakonische Fälle“, Randständige u. ä., in die Amtshandlungspraxis integriert werden (z. B. Konfirmation von Behinderten nicht nur in Anstalten, sondern in der Gemeinde; vgl. positiven Erfahrungsbericht in DIAKONIE 2/79). Überhaupt könnte die Beachtung des Lebenszyklischen in der Gemeindegearbeit die unmittelbare Beziehung zu diakonischen Aufgaben stärker bewußt machen: z. B. Kinder-Diakonie (Kindergärten usw.) und Alten-Diakonie (Altenheime usw.); es bestehen zudem Zusammenhänge zwischen mittlerem Lebensalter und der Notwendigkeit, diakonische Krisenintervention anzubieten (z. B. Eheberatung); die Tatsache, daß „Diakoniedürftigkeit“ *auch* etwas mit dem Lebenszyklus zu tun hat, muß sich in der Gemeindegearbeit deutlicher auswirken (vgl. DIAKONIE 6/77, S. 352ff.). Insofern schließt Verklammerung die Herausstellung der *Normalität* diakonischer Hilfen der Kirche ein (= um der Hilfebedürftigkeit den defizitären Geruch zu nehmen).

Eine weitere Forderung wäre die nach verstärkter Anleitung zu gemeindlicher Diakonie; konkret: Anleitung Ehrenamtlicher durch diakonische Mitarbeiter usw.; und: Einbeziehung diakonischer Mitarbeiter in Gottesdienst, Unterricht und Gemeindeveranstaltungen sonstiger Art (so konnte nachweislich z. B. die Mitwirkung von Sozialarbeitern, Gemeindegewestern etc. im Religions- und Konfirmandenunterricht die soziale Verklammerung von Kindern und Jugendlichen mit ihrer Umwelt, mit ihrer Gemeinde, deutlich verstärken).

— *auf Diakonie hin:*

Maßnahmen zur Verklammerung von Dienst und Gottesdienst wären zu fördern (vgl. B. Meyer: „Gottesdienst kann helfen, daß unser diakonisches Laboratorium, unser Laborieren mit einer Vielfalt unverzichtbarer wissenschaftlicher und technischer Erkenntnisse und Möglichkeiten *geöffnet, geweitet* werden zum Oratorium, zum dankenden Lobpreis vor dem, der uns reich beschenkt hat. Der Gottesdienst wird damit aus der lähmenden Isolierung herausgeführt ...“); konkret: Gottesdienst in diakonischen Einrichtungen verstanden *als gemeinsame Aufgabe von Theologen und Nichttheologen*, damit nicht (mehr) als isolierte Handlung unter vielen anderen helfenden Handlungen.

Die Grenzen zwischen Gemeinde und Anstaltsgemeinde müßten auf viele Weisen durchlässiger gemacht werden, und zwar von beiden Seiten her: etwa durch regelmäßigen Kanzeltausch zwischen Gemeinde- und Anstaltspfarrern oder durch Gestaltung gemeindlicher Gottesdienste durch Anstaltsgruppen (und umgekehrt von Gemeindegruppen in Anstalten); auch: bessere Ermöglichung von Gottesdienstbesuchen: Warum sollte die „normale“ Gemeinde sonntags nicht einmal geschlossen in die Anstaltskirche gehen? Gemeinsame Feste und Feiern gehören sicher ebenfalls zum Arsenal der Möglichkeiten.

Auf Diakonie hin bezogen, bedeutet Verklammerung aber sicher auch: es müßten verstärkt Modelle gemeinsamer Projektion zwischen verschiedenen diakonischen „Sparten“ selbst (z. B. Fachverbände) gefördert werden; dies beträfe z. B. auch konkret den Bereich der diakonischen *Planung* gemeinsamer Projekte. Auf der theoretischen Ebene bedeutet Verklammerung: konzeptionell wird nach integrierten diakonischen Modellen gesucht werden müssen, die Arbeit an umfassenden Konzepten diakonischen Handelns wird vorangetrieben werden müssen. Für die praktische Ebene bieten sich reichlich Hilfen z. B. aus der Interaktionsforschung (D. Stoodt u. a.) an.

Im Blick auf die konstatierten *Auswirkungen veränderter Kommunikationsmuster* etc. wird es darum gehen müssen, zum einen deutlichere, unverwechselbarere Zeichen zu setzen, um den kirchlichen Bezug diakonischer Arbeit unmißverständlicher zu machen; zum ändern wird die „kommunikative Abständigkeit“ zwischen Kirche und Diakonie, konkret: z. B. zwischen Pfarrern und Kirchenkreis-Sozialarbeitern, als Problem erkannt werden müssen und angegangen werden müssen. Die bereits in diesem Kapitel genannten Maßnahmen könnten schon zur Überwindung dieser Kluft beitragen. Insofern kann ich mich hier kürzer fassen.

Die Begegnung, die Aussprache, die gegenseitige Information, die gemeinsame Planung zwischen Pfarrern, Kirchengemeindevorständen und diakonischen Mitarbeitern sollte notfalls institutionalisiert werden, wenn sie sonst nicht „funktioniert“. Auf Dekanats- bzw. Kirchenkreisebene sollte bei jeder Zusammenkunft dieser Austausch ein fester Programmpunkt sein. Auf Gemeindeebene sollten die diakonischen Mitarbeiter bei Gemeindeversammlungen, Kirchenvorstandssitzungen ständige Gäste sein oder sollten einen Tagesordnungspunkt beanspruchen können. Begegnungsfreizeiten und Pfarrerrüstzeiten sollten unter diesem Aspekt neu durchdacht werden.

Die kommunikative Abständigkeit bezieht sich z. T. sicher auch auf die Öffentlichkeitsarbeit der Diakonie. Diakonische Öffentlichkeitsarbeitsmaterialien, public-relations-Materialien, sollten in der Gemeinde erprobt werden, sollten — je nach Gemeindesituation — auch variierbar, flexibel, sein, sollten vor allem auch mit Praktikern der Gemeindefarbeit (= vor allem mit Pfarrern) besprochen worden sein, auf ihre „Gemeindetauglichkeit“ hin abgeklärt worden sein, nicht nur von der „diakonischen Situation“ her plausibel sein. Gerade in diesem fundamental wichtigen kommunikativen Bereich fehlt es noch an vielem. Was ich mit all diesen Empfehlungen, die bei weitem nicht vollständig und ausreichend sind, meine: Es genügt nicht, z. B. im Zuge eines Missionarischen Jahres die Gemeindesituation etwa mit Hilfe empirischer Methoden (und sei es auch nur die sehr einfache des self-study) als defizient auszuweisen, wenn nicht zugleich auch die von Erfahrungswissenschaften her angebotenen Wege der Abhilfe mitreflektiert werden. Einen „geistlichen Impuls“ zu setzen, wird vermutlich nicht ausreichen. Die Säkularisierung von Kirche und Diakonie ist eine Folge komplexer, zusammengreifender Prozesse, die sich in ganz bestimmten, nachweisbaren Strukturen niederschlagen. Daher sollten auch strukturelle Überlegungen zusammen mit geistlichen Impulsen freigesetzt werden.

Wenn eines von beidem fehlt, wenn der Geist in geistfeindliche Strukturen kommen soll, ist wenig Hoffnung. Neue, in Strukturen einfließende Inhalte und Formen von *Information, Kommunikation* und *Interaktion* zwischen Kirche, Diakonie und Gesellschaft und *in* diesen drei Größen selbst könnten Früchte dieses Geistes sein, um den wir in diesem Missionarischen Jahr besonders bitten.

Kirchlicher Unterricht mit Pubertierenden

— Überlegungen zur Diakonie im Konfirmandenunterricht
(in: DIAKONIE 3/1977, S. 165 ff.)

Realitäten

Es hat niemals ein einheitliches und überall verbindliches Verständnis von Konfirmandenunterricht und Konfirmation gegeben. Was Konfirmandenunterricht sein sollte, wurde in jedem Abschnitt der Kirchengeschichte neu diskutiert und entschieden, und das eigentliche Kriterium war die jeweilige Angemessenheit an das, was zu manchen Zeiten nötig schien.¹

Mit J. H. Wichern begann der Prozeß der *Entflechtung* der Konfirmation, der bis heute nicht ausdiskutiert ist. Der Beitrag des „großen Diakonikers“ zu dieser Frage bestand vor allem darin, daß er die Konfirmation in zwei Abschnitte unterteilte, deren erster Teil (Prüfung, Ermahnung, Segen) keine persönliche Entscheidung des Konfirmanden voraussetzte — im Gegensatz zum zweiten (persönliches Bekenntnis, Treuegelübde, Zulassung zum Abendmahl). Man könnte auch sagen: Mit Wichern begann die ebenso realistische wie barmherzige Unterscheidung von volkskirchlichem und freiwilligkeitskirchlichem Aspekt der Konfirmation.

Die sachlich-inhaltlichen Zusammenhänge zwischen Religions- und Konfirmandenunterricht müssen stärker beachtet werden, seit im schulischen Unterricht historische und systematische Perspektiven (also z.B. auch die Kenntnis der Bibel) immer stärker zurücktreten zugunsten aktuellen Materials, „emanzipatorischer Impulse“ und ähnlicher Lernziele. Ganz abgesehen davon, daß in manchen Bundesländern ein beträchtlicher Prozentsatz des Religionsunterrichts ausfällt.

So entstand in den letzten Jahren ein erhebliches Defizit an Wissen, das früher bei Konfirmanden vorausgesetzt werden konnte, das aber heute eigentlich erst noch im Konfirmandenunterricht aufgefüllt werden müßte — ein Unterfangen, das den Konfirmandenunterricht noch zusätzlich überfrachtet.

Positive Möglichkeiten

In all dem sehe ich aber auch Anstöße, der Verschulung des Konfirmandenunterrichts gegenzusteuern und zugleich Ansätze für einen diakonischen Konfirmandenunterricht zu entwerfen:

Ganz abgesehen von den veränderten theologischen und kirchlichen Voraussetzungen heute: Vor allem auch die Veränderungen im schulischen Bereich machen eine Neudiskussion über den kirchlichen Unterricht erforderlich.

Ausgangspunkt des Konfirmandenunterrichts ist die Kirche bzw. die Gemeinde, nicht die Schule und ihre Mechanismen (Noten, wachsender Leistungsdruck usw). Umfragen unter Konfirmanden haben ergeben: Je stärker sich der kirchliche Unterricht methodisch vom Unterricht der Schule unterscheidet, desto positiver wird er im allgemeinen bewertet!²

> Konfirmandenunterricht kann in einem religionspädagogischen Freiraum erfolgen, in dem u. a. zwischen den konkurrierenden religionspädagogischen Strömungen vermittelt werden kann.

> Neben unterrichtliche Vollzüge können im kirchlichen Unterricht Praktika, Freizeiten, gesellige Veranstaltungen, intensivere Elternarbeit, Integration in gemeindliche und diakonische Aktivitäten treten.

> Der Konfirmandenunterricht kann ausdrücklicher eine sozial-integrative Funktion wahrnehmen, denn hier sind Schüler sehr verschiedener Schultypen beisammen, was von vornherein eine stärkere Beachtung der Gruppensituation und des Gruppenprozesses erforderlich macht. Zudem haben Konfirmanden fast durchweg ein gemeinsames biologisches Problem: Sie pubertieren oder bewegen sich im Umfeld der Pubertät.

Ich halte es für möglich, von einer „religiösen Interpretation der Pubertät“ her - also etwa von der Frage ausgehend: „Welche speziellen Aspekte des Evangeliums brauchen und verstehen die Jugendlichen in ihrem spezifischen Entwicklungsstadium?“ — ein Konzept für kirchlichen Unterricht zu entwickeln. Wenn es heute als legitim gilt, den Glauben des Menschen maßgeblich von frühkindlichen Sozialisationsprozessen her zu verstehen, dann verdient die Pubertät mit ihren besonderen Möglichkeiten, Zugänge zum Glauben freizulegen oder zu verschütten, eine mindestens ebenso sorgfältige Beachtung. Vor allem durch solche Beachtung der spezifischen Altersproblematik kann Konfirmandenunterricht selber diakonisches Handeln sein, angemessenes, christlich verantwortetes Handeln gegenüber einer relativ fest umrissenen Personengruppe mit zumindest ähnlichen Problemen. Ein geschlossenes Unterrichtskonzept³ läßt sich vielleicht beim Entlanggehen an den vier typischen puberalen Veränderungen — im *körperlichen*, *seelischen*, *geistigen* Bereich und im Verhältnis zur Umwelt, also im *sozialen* Bereich — nicht ohne weiteres gewinnen. Aber geschlossene Konzepte für Konfirmandenunterricht sind mir — je länger, je mehr — ohnehin fragwürdig geworden. Ich halte einen flexiblen Rahmenplan, der allerdings die theologischen „essentials“ im Sinne von theologischen Mindestanforderungen (zehn Gebote, Vaterunser, Credo, Taufe, Abendmahl) enthalten sollte, aber dabei weitgehend die spezielle Konfirmandensituation berücksichtigt und zudem Raum läßt z. B. für besondere Gemeindesituationen oder Intentionen des Pfarrers, für die heute einzig mögliche Lösung.⁴

Einige *inhaltliche* und einige *methodischformale* Konsequenzen ergeben sich aus dem Versuch einer „religiösen Interpretation der Pubertät“ für den Konfirmandenunterricht. Diese sollen hier skizziert werden.

Die Pubertät — Teil eines Prozesses

Pubertät läßt sich heute nicht mehr einfach mit „Geschlechtsreife“ gleichsetzen. Sie ist sozusagen der letzte Akt eines biologischen Dramas: Die erste Geschlechtsreifung beginnt vor der Geburt, reicht von der frühen Embryonalzeit bis in das 1. Lebensjahr, abschließendes Symptom dieser Phase ist etwa die Säuglingsmasturbation; eine mittlere Reifungsphase liegt zwischen 3.-5. Lebensjahr; der Abschluß des geschlechtlichen Reifungsprozesses liegt bei der ersten Menstruation des Mädchens (zwischen 11.-14. Lebensjahr) und der ersten Pollution des Jungen (zwischen 13.-15. Lebensjahr). Was wir gemeinhin unter Pubertät verstehen, ist das Anfangsstadium der dritten Reifungsphase.⁵

Diesen medizinisch-biologischen Klarstellungen verdanken wir die Einsicht, daß wir die Pubertät nicht mehr länger als isoliertes Stadium sehen können, sondern als Teil eines Prozesses, der ungefähr die ersten anderthalb Jahrzehnte eines Menschenlebens umfaßt. Ist die Pubertät also kein unvorbereiteter, plötzlicher Veränderungsvorgang, so kommt es zum Verständnis und zum Eingehen auf diese Phase nicht nur darauf an, daß dieses spezielle Stadium „normal“ durchlaufen wird, sondern es wirkt sich hier aus, ob schon die früheren Schöbe der Reifung und die dazwischenliegenden wichtigen Phasen, die sog. Latenzphasen, „normal“ verlaufen sind. In der Pubertät kulminieren Entwicklungen, die viel früher begonnen haben und in gewisser Weise absehbar sind.⁶

Sachgerechte Beschäftigung mit den Problemen von Konfirmanden erfordert m. E. als erstes gleichsam historisches Denken, *persönlichkeitsgeschichtliches* Denken. Kirchlicher Unterricht sollte eine Arbeitsphase vorsehen, die quasi der Vergangenheitsbewältigung dient, vor allem auch der religiösen Vergangenheitsaufarbeitung. Ich bin davon überzeugt, daß diakonischer Konfirmandenunterricht auf mancherlei Weise zum *Abschiednehmen von der Kindheit* ermutigen und dazu Impulse geben muß. Es sollte Gespräche, Spiele usw. geben, in denen Konfirmanden Gelegenheit geboten wird, etwas

über ihre Kindheit auszusagen — quasi resümierend -, auch über die Weise, wie und wo und mit welchem Effekt die Konfirmanden früher dem Glauben, der Kirche und ihren Repräsentanten (Pfarrer, kirchlich-diakonische Mitarbeiter) schon begegnet sind. Der Weg des Jugendlichen bis zu seiner augenblicklichen positiven, negativen oder indifferenten Einstellung zu Glaube und Kirche sollte „organisch“ verstehbar werden, und zwar dem Unterrichteten ebenso wie dem Unterrichtenden. Ganz sicher gibt es zahlreiche persönlichkeitsgeschichtliche Voraussetzungen für die vorhandene oder nicht vorhandene Fähigkeit, kirchlich-diakonische Anliegen aufzunehmen.

Gedankenexperimenten Raum geben

Die geistigen Veränderungen bei Pubertierenden, die Veränderungen ihrer Denkvorgänge, sind erst seit relativ kurzer Zeit wissenschaftlich untersucht worden. Es steht seitdem fest, daß geistige Entwicklungsschübe gleichfalls in denselben Stadien stattzufinden pflegen, in denen schon die Reifungsschübe der geschlechtlichen Entwicklung zu beobachten sind. So ist z. B. gerade das etwa fünfjährige Kind intensiv auf die „Entzauberung von Geheimnissen“⁷ aus; in diesem früheren Reifungsschub beginnt die erste bemerkenswerte Trennung von Ich und Außenwelt, und anscheinend ermöglichen erst derlei Trennungsprozesse logisches Begreifen, Verstehen von Ich und Welt. Auch dieser Prozeß scheint wiederum in der 3. Reifungsphase, der Pubertät, zu einem vorläufigen Abschluß zu kommen.

Jean Piaget beobachtete bei Jugendlichen im Konfirmandenalter zahlreiche cognitive, d. h. verstandesmäßige Fortschritte, die ungleich größer sind als die Denkforschnitte in früheren Lebensabschnitten: Er spricht von der Periode der „formalen Operationen“.⁸ Das soll heißen: Die Jugendlichen schaffen den Übergang zu abstraktem Denken, gewinnen die Fähigkeit, Hypothesen zu testen, Denkmodelle zu übertragen. Pubertierende neigen demnach zu „Gedankenexperimenten“.

Von daher ist anzunehmen, daß auch der Glaube in diesem Alter primär Testcharakter hat. Die Äußerung Wölbers, wonach Religion im Konfirmandenalter „Eventualideologie“ sei, scheint mir zutreffend. Glaube muß hier, wenn er relevant werden soll, *probierbar* sein, muß erlebt und getestet werden können. „Pure“ religiöse Information, „Unterweisung“ im herkömmlichen Sinn, wird nur selten überzeugen können. Vielmehr gehören m. E. Begegnungen mit Christen (mit dem Pfarrer selbst, mit Gemeindegewister, Kindergärtnerin, Laienmitarbeitern, wie etwa Haus-Pflegerinnen usw.), die sich durch die Konfirmanden nach den Motiven ihres Handelns fragen lassen, in das Unterrichtsprogramm. Die Begegnung mit der Diakonie der Kirche sollte sinnvollerweise durch das Kennenlernen „diakonischer Menschen“ und „diakonischer Situationen“ eingeleitet werden, durch Test-Menschen und Test-Situationen, an denen die Konfirmanden konkret und gewissermaßen unausweichlich den Anspruch des Glaubens überprüfen können. Ein Erfahrungswert gewinnt an dieser Stelle Gewicht: Diakonie ist in den Augen der Jugendlichen die gewichtigste Funktion der Kirche. Umfragen haben diese *Priorität der Diakonie* vor anderen kirchlichen Funktionen klar herausgestellt.⁹ Am plausibelsten kann die Kirche den Jugendlichen als diakonische Einrichtung werden.

Es ist sicher eine erfreuliche Entwicklung, daß neben die z. T. schon länger üblichen Exkursionen in diakonische Einrichtungen zunehmend Konfirmanden-Praktika treten, geplante Arbeitsfreizeiten in diakonischen Arbeitsfeldern: Hier findet der Test der Kirche und ihrer Diakonie unter realistischen Verhältnissen statt, auf den sich Kirche und Diakonie freilich noch stärker werden einstellen müssen. Denn wo sonst sollte es für Jugendliche besser möglich sein, die Kirche auf ihre Identität hin, auf das

Zusammenspiel von Anspruch und Wirklichkeit, zu befragen als im Erlebnis der Diakonie?

Daß Konfirmanden sich in der Periode der „formalen Operation“ befinden, hat zudem gravierende Auswirkungen innerhalb der sog. *Rollenproblematik*: Jugendliche dieses Alters übertragen gesehene, erfahrene Rollen und Modelle auf weitere Anwendungsbereiche. Dabei werden, wie vor allem Erikson und Mitscherlich betont haben, die *Doppelrollen* der Erwachsenenwelt und der Institutionen besonders klar durchschaut. Während der Konfirmandenzeit werden einige Doppelrollen fast zwangsläufig-aktuell: Die Jugendlichen erleben etwa, wie sie von ihren Eltern in den kirchlichen Unterricht beordert werden, während sich die Eltern selbst z. B. am Gottesdienstbesuch kaum beteiligen. Oder sie erleben, wie der Pfarrer versucht, sie für die Gemeinde zu aktivieren, während die Gemeinde selbst sich weitgehend nur „versorgen“ läßt - wie überhaupt nur selten attraktive Gemeinden angeboten werden können.

Dies ist insofern fatal, als Konfirmanden daraus für sich ihre Schlüsse ziehen: Sie übertragen das Erfahrene aufs Ganze, sie verallgemeinern. Schon deswegen sind die evtl. korrigierenden, positiven Erfahrungen mit kirchlicher Diakonie so überaus wichtig. Damit aber Konfirmanden derlei Übertragungsvorgänge erkennen und realistisch einschätzen lernen, sollte die Technik des Rollenspiels als Hilfe zu besserer Selbst- und Fremdeinschätzung im kirchlichen Unterricht eingesetzt werden.¹⁰

Frühere Untersuchungen der Denkstrukturen von Konfirmanden haben überwiegend das Bild eines „idealistischen“ Alters gezeichnet, etwa in dem Sinn, daß Konfirmanden für Glaubensdinge „fragend offen“ seien, auf „Sinnfindung“ aus seien, eine optimistische Grundhaltung zum Leben hätten usw. Untersuchungen aus den letzten Jahren sprechen eine andere Sprache, sprechen von der immer unabweisbarer werdenden Resignation, von einem relativ geringen Grad von Lebens- und Weltbejahung von Jugendlichen im Konfirmandenalter. O. Kammer beschließt seine Darstellung von z. T. deprimierenden Ergebnissen einer Konfirmandenbefragung mit einer grundsätzlichen Rückfrage: „Als vor etwa zehn Jahren ein neues Nachdenken über Sinn und Ziel der Konfirmation einsetzte, gehörte es zu den besonderen Entdeckungen, Konfirmation als *Ermütigung* zu verstehen: Nicht verengt bezogen auf Abendmahl und Gliedschaft in der Gemeinde, nicht als Vereinnahmungen oder Festnageln, sondern in einem weiten Horizont als Lebenshilfe, als Ermunterung, die Welt als hoffnungsvolles Aufgabenfeld, als von Gott eröffneten Lebensraum zu entdecken und zu beschreiten. Damals schrieb Jürgen Moltmann seine ‚Theologie der Hoffnung‘. Zwischen Neu Delhi und Uppsala war die ganze Ökumene auf ein wett-zugewandtes, mehr oder weniger optimistisches Christsein eingestimmt. — Die Antworten der (heutigen) Konfirmanden ... signalisieren eine neue Situation. Was können wir gegenüber der unterschwellig vorhandenen Resignation — und sie ist ja nicht aus der Luft gegriffen — als ‚Ermütigung‘ vermitteln, wenn es nicht Steine statt Brot sein sollen? Bricht damit nicht erneut die Frage nach der Qualität des Konfirmandenunterrichts radikal — von der Wurzel her — auf und überschattet die an ihrer Stelle so wichtigen Probleme der rechten Methoden und geeigneten Hilfsmittel?“¹¹

Einige der neuerdings erfragten Denkstrukturen von Konfirmanden sollten bekannt sein.¹² Konfirmanden scheinen heute weithin *funktional* zu denken, also primär nach Zweck und Nutzen zu fragen. Sie denken heute gern *quantitativ*, schließen von Quantitäten auf Qualitäten zurück und sind darin Produkt ihrer Zeit. Sie denken offensichtlich überwiegend *ungeschichtlich*, dies vielleicht aus dem Konflikt mit den elterlichen Autoritäten und deren oft vergangenheitsbezogenen Argumenten: „Das hätte es zu unserer Zeit nicht gegeben ... Das hätten wir uns früher nicht erlauben dürfen usw.“. Schließlich denken Konfirmanden offensichtlich überwiegend *subjektivistisch*, also — in gewisser Weise wohl auch notwendig — ich-bezogen.

Im Grunde ist dieses „Pubertätsdenken“ bereits ziemlich „angepaßt“, fast erschreckend „überrealistisch“. Die Ansatzmöglichkeiten für den kirchlichen Unterricht sind z. T. positiv, großteils aber ambivalent. Ich halte es für denkbar, einen *funktionalen* Einstieg zu wählen: etwa mit dem Hinweis auf die „Nützlichkeit“ der Kirche und ihrer Diakonie für die Gesellschaft, wieviel Geld die Kirche für gute Zwecke ausgibt, wieviele Menschen sie für den Dienst am Nächsten bereitstellt. Wenn es aber mit einem dermaßen funktionalen Religions- und Kirchenbegriff sein Bewenden hat, dann rennt man auf Dauer lediglich offene Türen ein, verstärkt unheilvoll das z. T. krasse Nützlichkeits- und Entlastungsdenken (=: „Das soll die Kirche ruhig mal machen, das ist schon gut und wichtig. Wir haben genug mit uns zu tun,...“). Momente der persönlichen Betroffenheit müssen neben der Einsicht stehen, daß man die Kirche und ihre Diakonie „braucht“ und „gebrauchen kann“. Ohne Motivation zu persönlichem Interesse und Engagement muß religiöse Information verpuffen. Anders gesagt: Wenn sie nicht den vorhin erwähnten Testcharakter hat, nicht Einladung zum Mitmachen ist, nicht übertragbar ist, fördert religiöse Information nur die Flucht- und Entlastungstendenzen der Jugendlichen. Daneben sollten angesichts des Defizits im historischen Denken doch wieder verstärkt geschichtliche Perspektiven an die Konfirmanden herangetragen werden: neben den persönlichkeitsgeschichtlichen auch wieder kirchen-, diakonie- und wirkungsgeschichtliche.

Die komplizierte Konfirmandenseele

Seelische Veränderungen sind neben den körperlichen die auffälligsten im Konfirmandenalter.¹³ Die seelischen Veränderungen im Pubertierenden werden meist durch eine *zweite Trotzphase* eingeleitet, die durch eine negative Einstellung gegen „Gott und die Welt“ charakterisiert ist.

Diesem Stadium folgt meist eine Spanne der *Introversion*, in der Pubertierende gegen Einflüsse von außen regelrecht allergisch reagieren können. Es ist eine Spanne des Rückzugs in sich selbst, ein entscheidend wichtiger Abschnitt, oft von Stille und einer fast schwermütigen Traurigkeit begleitet.

Es folgt der Übergang in eine Phase der *Stabilisierung*: Neue Wertmaßstäbe beginnen sich zu verfestigen. Daraufhin tritt der Pubertierende meist so etwas wie eine Flucht nach vorn an: Es kann ein Stadium extremer *Extraversion* folgen; hier sucht der Jugendliche Ziele, Freundschaften, Dinge, für die er sich begeistern kann — oft mit einer Neigung zu Ausschließlichkeit und Übersteigerung verbunden. Ideen, Idole, Sport, Musik usw., all das kann Ausschließlichkeitswert gewinnen. Den Erwachsenen verwirrt dabei gelegentlich die Beobachtung, daß sich jede ausschließliche Begeisterung innerhalb relativ kurzer Zeitspannen neue Ziele, ebenso ausschließliche, suchen kann. Die Enttäuschung über die gesuchten Werte und Idole gehört zu dieser Phase wie das Suchen selbst.

Im Idealfall pendeln sich danach diese inner-pubertären Gemütsentwicklungen in einen Zustand ein, in dem der Jugendliche sein Andersgewordensein annimmt. Doch wird der Idealfall offensichtlich seltener. Jugendliche im Konfirmandenalter stehen heute oft unter extrem gegenläufigem Druck: In der Schule wird von ihnen immer früher eine gewisse Selbständigkeit des Urteilens und Entscheidens, im Alltag eine immer frühere Wendigkeit und Sicherheit des Auftretens erwartet. Im Konsumbereich werden sie angesprochen wie Erwachsene. Dem steht die Beobachtung gegenüber, daß die sexuelle und seelische Energie, das, was die Psychoanalyse Libido nennt, zunehmend „zurück, statt nach vorwärts“¹⁴ drängt: Die Angst vor dem Erwachsenwerden, auch die Aggressionen gegen das eigene Anderswerden nehmen zu. Dieses Hin- und Hergerissensein kann bis zu organischen Infantilismen führen (die sog. Pubertätsmagersucht bei vielen Mädchen ist Ergebnis eines inneren Widerstands gegen körperliche und allgemeine Reifung), kann

zu einer individuellen oder auch kollektiven „fundamentalen Resignation“¹⁵ werden. Immer häufiger werden Symptome wie Gleichgültigkeit, Unlust, Antriebsschwäche und Passivität am Ende der Pubertät beobachtet.

Die Ursachen für diese Entwicklung sind mannigfaltig. Oft sind heute die elternbezogenen, familienorientierten Ruhephasen der Entwicklung, die Latenzphasen, zwischen den einzelnen kindlichen Reifungsschüben verkürzt oder fallen ganz weg: Kinder werden durch gesellschaftliche Einflüsse zur Früh-Reife genötigt. Diese Einflüsse sind oft durch eine auffällige *Vorliebe für pubertäre Formen*¹⁶ gekennzeichnet: in Starkult, im Modegeschäft, in den Zeitschriften, in der Propagierung sexueller Verhaltensnormen, im Aufbausuchen sexueller Auffälligkeiten. Bevor Pubertierende in ihre entscheidende Entwicklungsphase eintreten, sind sie oft schon weitgehend vor-fixiert auf Pubertäres, und das Darüberhinauswachsen ist dann erschwert.

Aggressionen gegen das Anderswerden in der Pubertät können z. B. auch dann auftreten, wenn häusliche Ablöseprozesse erschwert oder verhindert werden: vor allem dann, wenn Eltern Kinder *maßlos* verwöhnen, auch den selbständiger werdenden Kindern eine angenehme Klein-Kindlichkeit daheim organisieren. Dann ist vor das Reifwerden ein großer Klotz von schlechtem Gewissen gesetzt: Das Kind erfährt sein inneres Ablösen und Verselbständigen als vermeintliche Undankbarkeit gegenüber seinen Eltern.

Diese Befunde sind wiederum von unmittelbarer Bedeutung für Arbeitstechniken und Inhalte eines Konfirmandenunterrichts, der sich als ein Stück Diakonie an Pubertierenden versteht. Zunächst zeigt sich, daß das Stadium Pubertät im Grunde alles andere als eine optimale Gruppenidentität zuläßt. Konfirmandenbefragungen über die im kirchlichen Unterricht erwünschten Arbeitsweisen zeigen daher auch einen erstaunlichen Befund: Konfirmanden wollen keineswegs nur Gruppen- bzw. Kleingruppenarbeit oder Unterricht und Diskussion im Plenum, sie wollen nicht nur in Gruppenprozesse hineingenommen werden, sondern wollen vor allem *individuelle Beachtung* — auch außerhalb der Gruppe, wollen durchaus auch „Belehrung“, wenn dieser traditionelle Ausdruck einmal erlaubt ist, auch Einzel- und sogar Stillarbeit.¹⁷ Der Methodenpluralismus im kirchlichen Unterricht darf also nicht nur groß sein, sondern ist sogar gefordert.

Zu den Zielvorstellungen des Konfirmandenunterrichts sollte gehören, daß die Konfirmanden zur *Annahme ihres Andersgewordenseins* ermutigt werden, daß sie sich in ihrem oft quälenden Zwischenstatus — zwischen Kind- und Erwachsenein - eindeutig vorwärts orientieren, daß sie den Übergang bewußt und gern leisten — und bei all dem die Hilfe der Kirche erfahren, gleichsam als religiöse „Entwicklungshilfe“, als kirchliche Weg-Begleitung: Konfirmanden sollten von dem Gott erfahren, der seine Menschen in Neuland schickt, der den Standortwechsel, die Veränderung will, der das Wachsen, Reifen, „Völligerwerden“ des Menschen bejaht, der dem Menschen daher auch — z. T. schmerzhaft — Trennungen von alten Zuständen zumutet, ihn aber auf diesem Weg nicht allein läßt.

Das psycho-soziale Problem: Die Frage nach dem Woher und Wohin

Seit langem ist bekannt, daß in der Pubertät die innere *Loslösung* von den Kindheitsautoritäten beginnt, während der Jugendliche gleichzeitig auf der Suche nach seinem eigenen Ich und nach anderen Autoritäten und Bindungen ist, die Geborgenheit vermitteln sollen.

Seit es kein Nur-Eingebettetsein in eine bestimmte Tradition mehr gibt, die einen über die kritischen Zeiten mitträgt, ist auch dieser Prozeß erschwert. Eine Unmenge von Anpassungsforderungen dringt auf Pubertierende ein: in Elternhaus, Schule, Freundeskreis, Kirche, in Medien. Eine zielsichere Orientierung wird angesichts des unübersichtlichen gesellschaftlichen Pluralismus, der Vielheit der Lebensstile, ständig schwieriger. Ein seltsamer Typus entsteht: Die „auswärtsgerichtete Selbständigkeit wird ... heutzutage viel rascher gefunden als in früheren Geschlechtern; doch der Entwicklungsweg zur inneren Selbständigkeit ist verlängert.“¹⁸

Wenn dann der Pubertierende noch fühlt, daß die Verhaltensmuster der Gesellschaft nicht mehr mit den tatsächlichen Lebensverhältnissen übereinstimmen, kann seine Reaktion in zwei extreme Richtungen gehen: entweder in geistige Unselbständigkeit und starkes Anlehnsbedürfnis an die Konsumangebote; oder aber der Jugendliche tritt die Flucht nach vorn an, im Zynismus gegenüber der Gesellschaft und ihren Kulturangeboten.¹⁹

Die Erwachsenen verhalten sich oft zusätzlich verunsichernd, haben sie doch selber großteils ein gebrochenes Verhältnis zu ihrer Zeit. Während Jugendliche ja nur ihre Zeit kennen, in der sie leben, und nur zu ihr eine Einstellung finden können, messen Erwachsene häufig die Zeit der heute Jungen mit Maßstäben, die von früher herkommen, die auch meist emotional befrachtet sind. Jugendliche werden von den Älteren bevorzugt entweder *bemitleidet* (= „Wie arm seid ihr doch dran; ihr kennt keinen echten Idealismus, keine wirkliche Kameradschaft usw. mehr“) oder *beneidet* (= „Euch geht's viel zu gut“) oder *angeklagt* (= „Wir waren früher nicht so verdorben; Jugendkriminalität — wo gab's denn sowas bei uns?“). Pubertierende bekommen allzu gern durch die Blume gesagt, sie seien quasi zur Unzeit geboren.

Diakonischer Konfirmandenunterricht hat daher m. E. die Aufgabe, Bewertungsmaßstäbe für soziale und auch religiöse Phänomene herausarbeiten zu lassen, das Evangelium als *Orientierungshilfe in immer diffuseren Lebensbezügen* anzubieten. Religiöse *Unterscheidungskriterien* sollten vermittelt werden. Diese Vermittlung kann ganz handfest beginnen mit Fragen wie diesen: Was muß der Glaube „leisten“ können?; welche Probleme und Konflikte soll er lösen können?; auf welche Fragen soll er antworten können?; welche Orientierungs- und Bewertungsmaßstäbe bietet er an? Hierbei steht der Glaubensbegriff zunächst völlig im Interesse der Pubertierenden, ist deren Fragen zugeordnet. Da ist wieder ein Stück Diakonie: Glaube im Dienst der Jugendlichen. Danach müßte die „Test-Phase“ einsetzen, in der die Pubertierenden prüfen, untersuchen, ausprobieren, ob und wie christlicher Glaube das leisten kann. Danach die Übertragung des Erfahrenen, das Einfließen erfahrenen und bedachten Glaubens in die Lebenshaltung. Religion kann so m. E. schrittweise zum ernsthaften Gegenüber jugendlichen Fragens und Suchens und schließlich zu einem Stück seiner selbst werden.

Im günstigsten Fall kann einsichtig werden, daß christlicher Glaube das alles in der Tat „leisten“ kann — und noch mehr; ein Mehr, das über die spezifischen Pubertätsprobleme hinausgeht und durchaus angesprochen werden sollte: Glaube eröffnet auch Möglichkeiten der *Zukunft* und künftigen Engagements, gerade weil pubertäre Religiosität ebensowenig „fertig“ ist wie die Pubertierenden selbst.

Vermittelt der Konfirmandenunterricht das Gefühl für den Durchgangscharakter der puberalen Glaubensphase, dann werden alle Möglichkeiten für eine Zukunft Gottes mit den Pubertierenden offengehalten. Dann erkennt der Jugendliche seinen augenblicklichen Status eingebettet in ein Davor und ein Danach Gottes; dann wird der Unterricht insofern diakonisch, als er das Woher und das Wohin des Pubertierenden

bedenkt, über den Augenblick hinaus in zwei Richtungen. Dann ist kirchlicher Unterricht nicht nur Situations-, sondern wirkliche Lebenshilfe.

Schluß

Das Kriterium für einen diakonischen Konfirmandenunterricht liegt m. E. in der Frage: Welche religiösen Hilfen bekommt der Konfirmand in seiner Entwicklung, für seine Seele und für seinen Verstand und schließlich für die Lösung seiner psycho-sozialen Probleme?

Der Theologie bleibt es nicht erspart, die zahlreichen Wissenschaften, die Aussagen über das Pubertätsalter machen, auf ihre vielfältigen Einsichten hin abzuklopfen. Das mag mühsam sein, muß aber um der Angemessenheit unseres Unterrichts willen unternommen werden — zusammen mit dem Bemühen, die z. T. gänzlich isoliert im Raum der jeweiligen Wissenschaft stehenden Einzelerkenntnisse zusammenzubinden. Dieses Bemühen sollte gekoppelt sein mit gemeindeorganisatorischen Versuchen, durch die der Konfirmandenunterricht nicht mehr länger eine isolierte Veranstaltung ist, sondern konzeptionell eingebettet ist in kirchliche Formen der Kinder- und Jugendarbeit: die Bezüge etwa zwischen Kindergottesdienst — Jungschar — Konfirmandenunterricht — Jugendgruppe müssen deutlicher werden.

Zur Heranführung an die Diakonie der Kirche brauchen Pfarrer selbst vertiefte Einsichten und Beziehungen zur „kirchlichen Sozialarbeit“, um den Konfirmanden selber „identisch“ begegnen zu können. Die Aus- und Fortbildung der Pfarrer über Fragen der Diakonie muß intensiviert werden, wenn Unterricht über Diakonie besser gelingen soll.

Schließlich muß die Theologie auf der Suche nach biblischen Modellen vergleichbarer menschlicher Situationen — etwa im Blick auf die hier dargestellte Ablöse- und Durchgangphase²⁰ — bleiben, um die spezifischen religiösen Antworten auf die Anforderungen besonderer Situationen und Lebenskrisen deutlicher herauszuarbeiten.

Anmerkungen:

¹ In den frühen reformierten Ordnungen werden aus den bereits üblichen Katechismusexamina öffentliche Gemeindefeiern (freilich noch ohne Handauflegung usw.), die ausdrücklich als Ersatz für die Firmung ausgewiesen werden: hier haben wir eine frühe Form der Konfirmation als gezielte Auseinandersetzung mit dem Katholizismus. Oder: Bucer führte 1538 die Konfirmation in Frankfurt in der Auseinandersetzung mit schwärmerischen Kreisen ein, zur Abwehr gegen damals auftretende Einwände gegen die Kindertaufe. Die Beispiele ließen sich fortsetzen.

² z.B. „Selbsteinschätzung dörflicher Konfirmanden“, in Hessisches Pfarrerblatt 2/73, S. 49.

³ Ein solches Modell habe ich früher entwickelt; wiedergegeben in: K. Dienst, „Moderne Formen des Konfirmandenunterrichts“, Gütersloh 1973, S. 155 ff; heute könnte ich ein so perfektionistisches Modell nicht mehr erstellen.

⁴ Die Unterrichtsinhalte der Konfirmandenunterrichtsmodelle, die in den letzten Jahren als bedeutungsvoll galten, signalisieren m.E., daß derlei geschlossene Konzepte einfach zu lange halten, zu wenig offen sind für aktuelle Ergänzungen; so kommen etwa die Probleme der Jugendarbeitslosigkeit oder der Abtreibung usw. in keinem mir bekannten Konzept vor.

⁵ nach E. Bornemann: Lexikon der Liebe II, München 1968, S. 284 f.

⁶ Auch die Pfarrer, die kirchlichen Unterricht als ein Stück kirchlicher Lebenshilfe verstehen und sich daher mit Pubertätsproblemen befassen, sind schlecht beraten, wenn sie sich bei der Unterrichtsplanung ausschließlich auf das gerade erreichte Stadium

fixieren lassen. Diese Fixierung kann zwar relativ bequem sein: Typische Pubertätshemmungen mögen sich durch einige, m. E. zweifelhafte, pädagogische Maßnahmen — etwa mit etwas Sensitivity-Training — ganz hübsch beseitigen lassen, aber in Wahrheit sind tieferliegende Probleme der Entwicklung so nur überspielt bzw. heruntergespielt.

⁷ Chr. Meves, Manipulierte Maßlosigkeit, Herderbücherei 401, Freiburg 1972, S. 97; Meves spricht auch von einem „Vorlernprozeß“ in diesem Alter oder von einer „vorbereitenden Prägungsphase“.

⁸ Zitiert nach: Knauers moderne Psychologie, München-Zürich 1972, S. 260 f.

⁹ Vgl. wieder „Selbsteinschätzung dörfli. Konfirmanden“, a.a.O., S. 46.

¹⁰ Ganz unproblematisch ist der Einsatz solcher Mittel bei mangelnder Übung nie: Der Unterrichtende sollte sich zudem der wissenschaftstheoretischen Problematik bewußt sein, auch der theologischen Unschärferelation. Können doch Rollenspiele vielen Herren dienen: Sie können ausgesprochenes Unterwerfungstraining sein; sie können bestimmte Formen des Rollenverhaltens legitimieren; sie können ebensogut Rollendistanz zu allgemein-gesellschaftlich gefordertem Verhalten erzeugen; und sie können schließlich auch ein total positions- und gesellschaftsnegierendes Verhalten herbeiführen; vgl. dazu: E. Achtnich/ H. E. Opdenhoff: Theorie- und Methodenheft zu „Rollenspielkarten“, Gelnhausen 1973.

¹¹ O. Kammer, Ermutigung? — Fragen zum Konfirmandenunterricht, in Hess. Pfarrerblatt 6/73, S. 189.

¹² Vgl. H. Seibert: Diakonie im Religions- und Konfirmandenunterricht, in Weltweite Hilfe Nr. 146, Ffm. 1973. S. 81 ff.; ders.: Pubertät und Religion, in „Zeiterscheinungen“, Wiesbaden 1975, S. 59 ff.

¹³ Darstellung nach M. Sachs, Art. Pubertät, in: Lexikon der Psychologie IM, Freiburg 1972.

¹⁴ H. Schär, Erlösungsvorstellungen und ihre psychologischen Aspekte, Zürich 1950, S. 161.

¹⁵ Chr. Meves, Neurotische Verwehrlosung — ein Teilaspekt des Jugendproblems, in: Manip. Maßlosigkeit, a.a.O., S. 19 ff.

¹⁶ M. Goldstein, Lexikon der Sexualität. Art. Pubertät, Wuppertal 1970, S. 174; ähnlich Th. W. Adorno in: Vierzehn Mutmaßungen über das Fernsehen, dtv 190, 1963, S. 55 ff.

¹⁷ Vgl. „Selbsteinsch. dörfli. Konf.“ a.a.O., S. 49 f.

¹⁸ E. Schweingruber, Pubertät, Zürich 1951, S. 150.

¹⁹ Die in diese Richtung gehenden Beobachtungen vor allem von Erikson und Mitscherlich sind aufgearbeitet in: Neue Versuche im Konfirmandenunterricht in der Ev. Kirche in Hessen und Nassau VI, 1972, S. 4 f.

²⁰ Als theologisches Modell bietet sich z. B. nach J. Illies, Chr. Meves, A. Rosenberg u.a. die biblische Sündenfallgeschichte an: J. Illies (Hrsg.), Die Sache mit dem Apfel, Herderbücherei 447, Freiburg 1975.