

## Vorträge, Berichte u.ä.

Inhalt:

- Diakoniewissenschaft an der Ev. Fachhochschule Darmstadt – Eine Bilanz (mit 8 Anhängen)
- Armut und Diakonie
- Statement zum Thema „Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Wohlstand“ (1989)
- Diakonie – eine missionarische Gelegenheit? (1984)
- Diakonie und Liturgie (1988)
- Von der unbekanntem Grundlage unserer diakonischen Arbeit – Geschichte und Zukunft des Subsidiaritätsprinzips (1993)
- Evangelische Schul-End-Tage – ein didaktisches Konzept im Schnittpunkt von Haupt- und Berufsschulreligionspädagogik und außerschulischer gemeindlicher Gruppenarbeit mit Jugendlichen (1986)
- Haupt- und ehrenamtliche Mitarbeiter in der evangelischen Altenhilfe – Ergänzung oder Konkurrenz? (1984)

## Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt - Eine Bilanz

*Die Übergänge sind fließend zwischen Gemeindepädagogik und -diakonie. Zuletzt beschrieb in dem ansprechenden Bändchen "Tagesläufe - Streifzüge durch den gemeindepädagogischen Alltag" (hrsg. v. Nicole Piroth, Lindenfels 1996) der Gemeindepädagoge Gerhard Christ seinen profiliert diakonisch-seelsorgerlichen Berufsalltagsanteil. - Diakonie ist darüberhinaus aber auch das, wofür häufig Gemeindepädagoginnen und -pädagogen Ehrenamtliche begeistern wollen: sie darauf ansprechen, sie dafür gewinnen, sie dazu anleiten. Diakoniewissenschaft berührt sich gewiß mit dem dialogischen Grundmuster der Gemeindepädagogik: der Dialog zwischen Theologie und Sozialwissenschaften und die Frage nach den Bedingungen dieses Dialogs sind mit Sicherheit Zentralinteressen der Diakoniewissenschaft an der Ev. Fachhochschule Darmstadt.*

### 1. Diakoniewissenschaftliche Fragen der siebziger Jahre

#### Lernbiographischer Einstieg

Während meines Theologiestudiums am Anfang der sechziger Jahre lag die Auffassung, Humanwissenschaften, etwa die Psychologie, seien Hilfswissenschaften der Theologie, gerade in den letzten Zügen. Aber noch immer erfolgte die Beschäftigung mit den Humanwissenschaften überwiegend zum Zwecke der Abgrenzung.

Nach Beginn meiner praktischen Ausbildung zum Pfarrer erlebte ich den Umschlag ins andere Extrem. Hand in Hand mit funktionalen und organisationstheoretischen Neudefinitionen der Kirche ging ein "Abrutschen" der Theologie zur Hilfswissenschaft der Humanwissenschaften. Wenn etwa G.N.Groeger auf Thilos Formulierung zurückgriff, die besagte: "Das Spezifikum christlicher Seelsorge erweist sich nicht in dem, was gesagt wird, sondern aus welcher Verantwortung heraus"<sup>1</sup>, dann erschien mir Kirche zum bloßen Handlungsrahmen und Theologie zum formalen Anstoß verdünnt. Die

Frage nach dem "Was" wurde der Theologie entzogen. Ihr blieb, das "Warum" zu begründen.

Beruflich bin ich also zwischen Extremen "aufgewachsen", weshalb mich früh interessierte, wie diese Extrempositionen entstanden sind und wie sie zu überwinden wären. Und dies im Interesse beider, der Kirche und der in ihr arbeitenden Human- und Sozialwissenschaftler: damit aus dem Arbeitgeber Kirche so etwas wie eine Heimat der humanwissenschaftlichen Fachleute, die in ihr arbeiten, wird; damit sie ihr Haus, nicht ihr Gasthaus ist. Und damit Kirche aufhören kann, ihre "Sozialarbeit" im weitesten Sinne des Wortes zwiespältig zu sehen, schlechten Gewissens.

Als ich dann, im Dienste des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche in Deutschland (vgl. ANHANG 1), an einem offiziellen Theologen-Berater-Gespräch teilnahm, das Grundfragen zwischen Beratung und Seelsorge klären sollte, wurde aus meiner persönlichen Geschichte mit der Theologie, die ich als widersprüchliche Geschichte erfahren habe, eine berufliche Herausforderung (das Gespräch fand statt zwischen dem Diakonischen Werk der EKD und der Evangelischen Konferenz für Familien- und Lebensberatung; eine Studienkommission aus beiden Partnern wurde 1975 gebildet und tagte bis 1978; die Arbeit wurde dokumentiert im Beiheft 2/1978 der Zeitschrift DIAKONIE).

### **Das Fehlen der wissenschaftstheoretischen Ebene**

Einige Eindrücke drängten sich auf: Menschlich und sachlich kamen sich die Vertreterinnen und Vertreter von Psychologie und Theologie, die Beraterinnen und Berater und die Pfarrer, näher in der Studienkommissionsarbeit. Daß es aber auch oft Leerlauf und vor allem auch viel "Kreis-Lauf" in diesem Gespräch gab, war nicht zu übersehen (und wurde im o.g. Band dokumentiert). Dies war m.E. darin begründet, daß die wissenschaftstheoretische Problemebene entweder nicht erkannt oder abgewehrt wurde. Ohne diese Problemebene aber auch nur im Ansatz zu diskutieren, mußte vieles im Gespräch zwischen Theologie und Humanwissenschaften sachlich basislos bleiben.

M. E. entscheidende Grundlagenprobleme wurden so verdrängt, z.B.

> die Frage, wie es überhaupt dazu kommen konnte, daß die Integration bereits längst bestehender kirchlicher Tätigkeitsfelder in die Kirche hinein sachlich erst noch nachträglich geleistet werden mußte;

> oder die Frage, durch welche Desozialisierung und Entfunktionalisierung der Theologie die Humanwissenschaften in der kirchlichen Praxis die kirchlichen Arbeitsformen und Methoden überhaupt verdrängen konnten;

> oder die Frage, wie diese offenbaren Unzulänglichkeiten "praktischer" Theologie entstanden sind, wie sie zu erklären sind und welche Alternativen - als theologische Alternativen - denkbar wären;

> oder die Frage, ob Humanwissenschaften in der kirchlichen Praxis - von ihrem Ansatz und ihren Möglichkeiten her - tatsächlich dazu beitragen können und wollen, die Desozialisierung und Entfunktionalisierung der Theologie, dieses Leiden der Kirche zu heilen, oder ob sie das Leiden nicht noch vertiefen und festschreiben, indem sie es institutionell zementieren;

> oder die Fragen nach den kategorialen Leitannahmen (human-)wissenschaftlicher Konzepte und ihrer Angemessenheit zu theologischen Denksystemen, also die wissenschaftstheoretische Grundlagendiskussion, speziell die Frage nach den

Möglichkeiten oder Unmöglichkeiten "sinnparalleler" Konzepte, die Frage nach der "Kompatibilität". Sind beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, durch Leitannahmen fundiert, die einen einzigen, logisch konsistenten Begriffszusammenhang erkennen lassen, die also tatsächliche Vergleichbarkeit ermöglichen?;

> oder die Frage nach der Wissenschaftlichkeit der Theologie und der Psychologie (z.B. die Frage: Wo liegen bei beiden Wissenschaften die nicht mehr rationalisierbaren Prämissen?).

Ein Grundlagenproblem war aber anscheinend auch im Diakoniebegriff selbst begründet. Die Theologen des Evangelischen Hilfswerks hatten nach 1945 den Diakonie-Begriff kirchlich umgangssprachlich gemacht<sup>2</sup>, einen theologisch hochbesetzten Begriff, der im Neuen Testament im wesentlichen in drei Bedeutungsdimensionen vorkommt:

"Diakonia" = "Dienst" ist

> zusammenfassende Kennzeichnung des Hilfehandelns Jesu,

> Charakterisierung des Erlösungshandelns Jesu uns zugute,

> Kennzeichnung (ur-)christlichen Lebensstils und gemeindlicher Praxis.

"Diakonie" hatte zum einen die Funktion, bestimmte gesellschaftspolitische Aktionen vor der theologischen Tradition zu rechtfertigen, sollte zum andern die Kirche bei ihrem sozialen Auftrag behaftet, vor dem sie nicht mehr ausweichen können sollte, den sie nicht mehr auf nebenkirchliche Vereine und Stiftungen abschieben können sollte. "Diakonie" sollte auch akademisch seriös werden, Gegenstand theologischer Arbeit an den Fakultäten.

Doch der Legitimationsbegriff war von Anfang an zugleich auch ein Bestreitungs-begriff, vor dem die Handlungspraxis nicht recht bestehen konnte. Allzu leicht konnten Theologen nun sagen: "Das ist doch keine Diakonie!", "Was hat denn Sozialarbeit mit Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu zu tun?" Wo dieses Problem unerkannt wirkte, der Anspruch des Theologumenons Diakonie als Hintergrundvorstellung für Sozialarbeit einfach in Anschlag gebracht wurde, förderte dies nicht die wissenschaftstheoretische Klärung, sondern trug mit dazu bei, sich eher nicht auf die wissenschaftstheoretische Frage einzulassen.

### **Die historische Dimension:**

#### **Das Auseinandertreten von kirchlicher und "weltlicher" Wissenschaft**

Eigentlich bewegt man sich in der Grundsatzarbeit der Diakonie und in der Diakoniewissenschaft - bewußt oder unbewußt - an einer Bruchstelle und müht sich (oder auch nicht/nicht mehr) um die Überwindung einer Kluft zwischen "weltlicher" und spezifisch kirchlicher Wissenschaft, als die sich Theologie zu verstehen gewöhnt hatte. W.Pannenberg<sup>3</sup> und andere begannen aufzuarbeiten, wie sich das Auseinandertreten von Kirchen- und Gesellschaftstheorie auswirkte.

Bis ins 17. Jahrhundert hinein konnte Theologie definiert werden als "Denkvollzug", der den "intellektuellen Fähigkeiten des Menschen" zuzuschreiben ist, als "scientia practica", in den "Kreis der Naturwissenschaften" integriert, also all jener

Wissenschaften, die nach damaliger Selbsteinschätzung mit der "Lebensgestaltung" zu tun hatten<sup>4</sup>. Ganz selbstverständlich beanspruchte die Theologie die "analytische Methode". Chr.Walther<sup>5</sup> formuliert: "Es verdient ... festgehalten zu werden, daß unter wissenschaftstheoretischen und -methodischen Gesichtspunkten Theologie als 'scientia practica' definabel wurde, und daß sie ihr Selbstverständnis im Blick auf Praxis und Operationalität auslegte."

Es erstaunt heute, wenn wir hören, daß in der Zeit der lutherischen Orthodoxie Seelsorge in Analogie zur ärztlichen Tätigkeit mithilfe von Begriffen wie "Diagnose" oder "Therapie" beschrieben wurde<sup>6</sup>. Es tritt noch nicht auf, was noch das heutige Gespräch zwischen Theologie und Sozialwissenschaften kompliziert: ein Gegensatz zwischen "Methoden des Glaubens" und wissenschaftlich-analytischer Rationalität. Wenn sich Theologie früher abgrenzte, dann ausschließlich gegenüber spekulativen Pseudowissenschaften - im fraglosen Selbstverständnis einer praktischen Wissenschaft. Man kann - vielleicht etwas vereinfachend, aber berechtigt - sagen: Von der altprotestantischen bis hin zur liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts stand die Rationalität der Theologie außer Frage. Es ging ihr um die systematisch-theoretische Erfassung der ganzen Lebenswirklichkeit des Menschen, freilich im "Horizont des Glaubens" und an bestimmten "fines" - also Zielen und Grenzen, am Heil der Menschen und an Gott - orientiert<sup>7</sup>.

Es war dann die ebenfalls im 17. Jahrhundert einsetzende naturwissenschaftliche Rationalität, die sich auf "Naturgesetze" berief und die Manipulation der Natur zu einem wesentlichen Ziel der Wissenschaft erhob, die die Berechtigung der lebensanalytischen und zugleich lebensgestaltenden und therapeutischen Funktionen der Theologie in Frage stellte. Auf Dauer: mit Erfolg. W.Dilthey beschreibt in seinen Gesammelten Schriften II (Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert) die Anfänge dieses Prozesses, an dessen Ende schließlich die Trennung von Geistes- und Naturwissenschaften stand. Chr.Walther bringt das Grundprinzip der rationalistischen Wissenschaftstheorie auf einen einfachen Nenner: Es sei dabei um die "Vorrangstellung des Teils vor dem Ganzen" gegangen<sup>8</sup>. Natur- und Humanwissenschaften leben von der Zerteilung, der Zerstückelung, der Parzellierung menschlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit. Und Kirche und Theologie ließen sich in diesen bis heute noch nicht abgeschlossenen Parzellierungsprozeß hineinziehen. Die Theologie ließ sich zunehmend einen nur noch innerkirchlichen Ort zuweisen und stellte damit ihre Zuständigkeit für den g a n z e n Menschen und ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz in Frage. Es begann der vorhin genannte Prozeß, in dem Theologie und Kirche Stück für Stück entfunktionalisiert und desozialisiert wurden.

Max Weber beschreibt die Abspaltung der religiösen Begründungs- und Handlungselemente vom sozialen Handeln als den Versuch, das soziale Handeln fortan rational zu begründen und den irrationalen Anteil ausschließlich für das Feld der Religion zu reservieren<sup>9</sup>.

Die Anpassung der Theologie an die wissenschaftshistorische Lage führte einen widersprüchlichen Zustand herauf, der bis heute nicht befriedigend aufgearbeitet ist und an dessen Problematik direkt und indirekt alle diakonische Arbeit, ihre Konzeptionen und auch die Diakoniewissenschaft partizipieren: Auf der einen Seite blieb die Kirche strukturell und interaktional in ihrem sozialen Handeln immer mit dem jeweiligen Gesellschaftsgefüge engstens verbunden - bis heute -, nahm auch weiterhin zentrale gesellschaftliche Aufgaben wahr. Auf der anderen Seite wurde Theologie zugleich

zunehmend "exklusiv", verstand sich als "kirchliche Wissenschaft". Kirchliche Praxis ließ sich so nicht mehr zwangsläufig und konsequent durch theologische "Theorie" abdecken.

Im Laufe der Zeit wurde aus dieser Not gleichsam eine Tugend: Aus der Not der Einschränkung des wissenschaftlichen Selbstverständnisses der Theologie erwuchs schließlich die Auffassung, die Theologie müsse eigentlich zwangsläufig aus dem Rahmen eines allgemeinen Wissenschaftsbegriffs herausfallen, sie habe innerhalb des Systems der Wissenschaften eine autonome Sonderstellung inne. Ausgrenzung wurde zum Positivum.

Dies führte u.a. das Problem herauf, daß es in der ersten Reflexions- und Rechenschaftsphase der Kirche und der Diakonie Ende der sechziger bis Mitte/Ende der siebziger Jahren große Schwierigkeiten bereitete, längst bestehende kirchliche Tätigkeitsfelder (z.B. die Beratungsarbeit) theologisch zu "legitimieren", nachträglich zu integrieren, in Einklang zu bringen mit einem theologischen bzw. kirchlichen Proprium. Angesichts der seinerzeit artikulierten Problemlage wurde vor allem gegenüber der Dialektischen Theologie der Vorwurf erhoben, diesen ausgrenzenden Weg am konsequentesten gegangen zu sein. So polemisierte z.B. W.-D.Marsch<sup>10</sup> gegen K.Barth: "Barth blieb bei dem völligen 'Draußen-Sein' der Kirche aus allen gesellschaftlich-politischen Verflechtungen der Zeit. Er blieb bei dem nur paradox vermittelten Jenseits des 'Ursprungs' von Kirche, das sich nur in der Form des Gleichnisses und im Akt des Bekennens irdisch abbilden kann. Die Freiheit der Kirche von aller gesellschaftlich-politischer Verflechtung ist für Barth wichtiger geblieben als alle Reflexion über ihre Freiheit zu einer institutionellen, geschichtlichen Gestaltung."

Chr. Walther<sup>11</sup> sprach davon, daß die "Reduktion der Theologie auf ein segmentäres Wirklichkeitsverständnis" im Gefolge der dialektischen Theologie zur normativen Geltung gekommen sei.

Wenn ich dem negativen Urteil über die dialektische Theologie auch nur teilweise folgen kann, so lassen doch die hier angeschnittenen Fragenkreise erkennen, welche Dimensionen die der Diakoniewissenschaft gestellte Aufgabe eigentlich hatte. Ohne eine grundsätzliche Reflexion über eine sachgemäße Zuordnung von Natur- und Geisteswissenschaft, von Humanwissenschaften und Theologie, von Gesellschafts- und Kirchentheorie konnten sich die anstehenden Probleme eigentlich nur vordergründig lösen lassen.

Im Grunde war bereits erkannt: Es hat wenig Sinn, Positionen, die innerhalb der eigenen Wissenschaftstheorie, innerhalb des eigenen Leitsystems abgedeckt sind, ohne daß die Leitsysteme auf ihre Kompatibilität hin abgeklopft wurden, gegeneinanderzustellen. Dann kann nur jeder wissen, was für den Menschen gut ist. Und jeder hat innerhalb seines Denk- und Methodensystems recht. Dann steht System-Logik gegen System-Logik - und das Gespräch ist bodenlos.

Als Vorleistung vor der ersten theologisch-sozialwissenschaftlichen Klärungsversuch-Phase hätte m.E. das Bedenken der Tatsache stehen sollen, daß die Verschiedenheit theologischer und z.B. psychologischer Standorte aus einer historischen Entwicklung erklärbar ist, deren Sinn ernstlich problematisiert werden muß.

Von den Sozialwissenschaften hätte die Vorleistung sein können, sich dem Problem zu

stellen, daß sie den Maximen der "klassischen" Wissenschaftstheorie unterliegen, an deren Überwindung heute zu arbeiten ist (vgl. oben: z.B. Parzellierung der Wirklichkeit als Wissenschaftsprinzip).

Von der Theologie wäre als Vorleistung zu erwarten gewesen, daß sie Einsicht in ihre fatale "Exklusivität" und Desozialisierung gewinnt - wobei die Schuld für diese Entwicklung nicht nur bei "den andern" zu suchen wäre: Die Reduktion der Theologie auf ein segmentäres Wirklichkeitsverständnis war nur teilweise aufgezwungen; sie war auch selbstauferlegt - aus einer gewissen "narzißtischen Selbstgenügsamkeit" heraus, wie Scharfenberg<sup>12</sup> formuliert.

## **Einzelfragen**

Vor diesem Problemhorizont stellen sich wichtige Einzelfragen:

1. Die Frage nach den normativen (z.B. gesellschaftlich vermittelten) Implikationen der Wissenschaft: Die "vorwissenschaftlichen" Faktoren kamen zusehends in den Blick und grenzten den bis dahin fast fraglosen Geltungsanspruch empirischer Wissenschaften z.T. beträchtlich ein.

2. Konkret stellte sich z.B. die Frage nach den "theologischen" Implikationen der Wissenschaften; vgl. K.Dienst<sup>13</sup>, der diesen Fragenkreis speziell im Blick auf den Sozialisationsbegriff erhellte: Demnach konnte gerade das theologische Instrumentarium erweisen, daß Soziologie, Psychologie usw. "Normwissenschaften" sind, in denen es zahlreiche, im Grunde nicht mehr rationalisierbare Prämissen gibt.

3. Im innerwissenschaftlichen Raum kam es zunehmend zu einer Akzentverschiebung: von der sog. "zweckfreien", "reinen" Forschung zur Zweckforschung mit stark pragmatischer Orientierung. In der innerwissenschaftlichen Diskussion darüber wurde deutlich, was im wissenschaftlichen Selbstverständnis vorher weitgehend abgeblendet war: daß jede Wissenschaft primär menschliches Tun ist, das in einen allgemeinen Handlungszusammenhang gehört und somit neu und verstärkt auf Voraussetzungen, Ziele, Folgen und daher gezogene Grenzen des jeweiligen Handlungszusammenhangs zu befragen ist.

Für die theologisch-sozialwissenschaftlichen Gespräche wäre die Reflexion dieser Tendenz nicht unwesentlich gewesen: Durch diese Verschiebung zum Pragmatismus hin hatte sich die Einstellung des wissenschaftlichen Interesses gegenüber der Religion verschoben. Statt grundlegende Verhältnisbestimmungen über Kompatibilität und deren Grenze weiter voranzutreiben, kam es häufig zu einer wissenschaftstheoretisch kaum fundierten Verbindung von "Religion und Wissenschaft". Dafür symptomatisch z.B.: die Entwicklung von einer Pastoraltheologie zu einer Pastoralpsychologie etc.

4. Die wissenschaftstheoretische Diskussion hatte aufgewiesen, daß jeder Wissenschaft genuin die Tendenz eigen ist, "die Erfahrungsbereiche zu vergessen, die sie im Interesse ihres spezifischen Gegenstandes ausgeblendet hat ... und dasjenige zu isolieren und überzubewerten, was sie erkannt und gesichert hat"<sup>14</sup>. Die Isolierung des (natur-) wissenschaftlichen Wirklichkeitszugangs hat andere menschliche Erfahrungsbereiche unbeachtet gelassen. Die Antwort auf diese Entwicklung war beispielsweise eine z.T. damals bereits vehement einsetzende "religiöse Aufladung" (Jung): "Das harte, asketische, notwendige Geschäft wissenschaftlicher Arbeit potenziert sich unversehens mit dem unbewältigten Heilsverlangen des Menschen. Unter

dem Anspruch höchster Rationalität stellt sich das Ergebnis einer neuen Religionisierung dar"<sup>15</sup>.

Es kam innerhalb der Human- und Naturwissenschaften zunehmend zu "Grenzüberschreitungen", zu einem "verkappten Theologisieren"<sup>16</sup>. Die Theologie hätte also in den theologisch-sozialwissenschaftlichen Gesprächen - gerade im Interesse der Wissenschaftlichkeit der Human- und Sozialwissenschaften - ihr ideologiekritisches Potential als einen maßgeblichen, eigenständigen Beitrag einbringen müssen. Rückblickend meine ich, daß es vielmehr umgekehrt zu ständigen natur- bzw. humanwissenschaftlichen Grenzüberschreitungen der Theologie kam. Das theologisch-sozialwissenschaftliche Gespräch war ständig versucht, zwei falschen Möglichkeiten geneigt zu sein:

> mit der verkappten Theologie in den Humanwissenschaften zu liebäugeln;

> die Theologie als Ausflucht vor den Anforderungen wissenschaftlicher Redlichkeit zu mißbrauchen.

5. Wahrscheinlich hätte also zunächst das Wissenschaftsverständnis abgesprochen werden müssen, vor allem auch das Wirklichkeitsverständnis. Aus theologischer Sicht hätte z.B. gesagt werden können: Christliche Theologie ist der bekennnishaft Ausdruck einer umfassenden Wirklichkeitserfahrung, der ein ganzheitliches anthropologisches Konzept entspricht; Gott handelt - grundlegend und vollendend - zugunsten der Welt; der Mensch ist im Rahmen seiner Grenzen handlungsfähig: als verantwortlicher Mensch von Gott bevollmächtigt und zur Antwort gerufen.

"Mit dieser Vorstellung eines handlungsfähigen Menschen ergeben sich zwei wesentliche konstruktive Interessen der Theologie an den der Weltbemächtigung dienenden Wissenschaften. Zuerst ist das Interesse an der Auslotung und an der Gestaltung des Lebenszusammenhanges zu nennen, der dem Menschen zugänglich ist. Zur Ethik des Menschseins gehören: Die Erprobung und Erforschung der Wirklichkeit; die intersubjektive, kommunikative Vergewisserung der Erkenntnisse; die kritische Prüfung der Reichweite und Tauglichkeit von Methoden und Erkenntnissen; sowie die gestaltende Anwendung von Erkenntnissen im Interesse von Mensch und Natur"<sup>17</sup>.

Das war vermutlich in dieser frühen Gesprächsphase nicht zu leisten: die kritische Prüfung von Reichweite und Tauglichkeit von Methoden etc.:

> wegen der unterschweligen Herrschaft der institutionalisierten Rollenverteilung in den Klärungsinstrumentarien, den Studienkommissionen u.ä., die immer bei unzureichender Theorieabklärung auftritt (so schlug immer wieder das Problem durch, daß psychologische Beraterinnen und Berater in der Diakonie meist mit theologischen Dienstvorgesetzten zu tun haben);

> wegen der Unklarheit und Uneinigkeit der Theologen über die Wissenschaftlichkeit der Theologie, was - im Gegenüber z.B. zu den Vertretern wissenschaftlich begründeter Beratungsarbeit - zu häufigen Sprach- und anderen Verwirrungen führte;

> wegen des ganzen Verfahrens, mit dem man das Gespräch zu bestreiten versuchte: Es war weithin die Praxis der sekundären Addition.

## **Sekundäre Addition**

Die Schwierigkeiten der theologischen Aussage bestanden vor allem wohl darin, daß sie begrifflich erst dann konkret werden kann, wenn sie mindestens zweierlei erbringt :

> Begriffe, die theologisch

> u n d empirisch-wissenschaftlich interpretieren,  
und zwar im Rahmen e i n e s Wirklichkeitsverständnisses.

De facto bewegten sich die theologisch-sozialwissenschaftlichen Gespräche aber weithin auf der additiven Ebene, wurde die Addition von empirisch-profanwissenschaftlicher Theoriebildung und normativer theologischer Begriffsbildung versucht.

So verständlich dieses Verfahren ist, so mangelhaft ist zwangsläufig sein Ergebnis, weil die Verfahrenlogik im Grunde nicht stimmt. Sekundäre Addition läßt nämlich den Sinn der Korrelate keineswegs unberührt: "Unter der Voraussetzung primärer Unabhängigkeit und Selbständigkeit beider Seiten wird damit regelmäßig entweder der genuine Sinn der humanwissenschaftlichen oder der der theologischen Erkenntnis alteriert"<sup>18</sup>.

Beispiele hierfür: die "Indienstnahme" der Humanwissenschaften als Hilfswissenschaften der Theologie, "klassisch" bei E.Thurneysen<sup>19</sup>; oder: die konventionalistische Reduktion theologischer Erkenntnis auf das Erfassen von in der Tradition vorliegenden christlichen Normen des Handelns - z.B. durch H.E.Tödt<sup>20</sup>.

Ein additiver Gesprächsansatz läßt es auf b e i d e n Seiten zu Verkürzungen kommen. Es kann nicht übersehen werden, daß jede Wissenschaft "jeweils ein sich nach bestimmten Leitbegriffen selbst steuernder Erkenntniszusammenhang ist, der eben auf Grund dieser Leitbegrifflichkeit auch sein eigenes Normenpotential besitzt, das nicht ohne weiteres durch Normen der christlichen Tradition ersetzbar ist"<sup>21</sup>.

Im Zuge des additiven Gesprächsansatzes wird beiläufig der Anspruch der Theologie, selber Wirklichkeitserkenntnis zu sein, in Frage gestellt.

Um diakonische Konzeptionen, wie sie Mitte/Ende der siebziger Jahre entstanden (vgl. "Konzeption Evangelische Straffälligenhilfe", ANHANG 2), wissenschaftlich und praktisch zu qualifizieren, hätte es der Vorklärung bedurft über die Kompatibilität der Denk- und Begriffssysteme - wie auch E.Herms feststellte, daß man dieser Schwierigkeit "auf rationale Weise nur mit dem Nachweis begegnen (kann), daß beide Erkenntniszusammenhänge, der theologische und der humanwissenschaftliche, de facto durch kategoriale Leitannahmen gesteuert werden, die miteinander kompatibel, das heißt ein einziger in sich logisch konsistenter Begriffszusammenhang sind"<sup>22</sup>. Und weiter: "Die programmatische Außerachtlassung dieser Sachlage kann daher nur dazu führen, daß sich die Autonomie humanwissenschaftlicher Erkenntnis hinter dem Rücken derer, die sie in Dienst nehmen, durchsetzt"<sup>23</sup>.

## **Erstes Fazit und daraus folgende Aufgabenstellungen**

Je länger ich das theologisch-sozialwissenschaftliche Gespräch in den siebziger Jahren beobachtete, desto öfter drängte sich mir das Gefühl auf,



> daß sich im Bemühen um theologisch-sozialwissenschaftliche Annäherung manche der am Gespräch beteiligten Theologen ihre ganz eigene Psychologie zurechtzimmerten,

> daß sich manche der am Gespräch beteiligten Berater/-innen, Psychologen/-innen u.a. ihre ganz eigene Theologie zurechtzimmerten,

> und daß beide Seiten insofern durch eine "geliehene Identität" (Scharfenberg) gefährdet waren.

Dies führte nicht zu wirklichen "Annäherungen", sondern erschwerte die Sachklärung und machte es oft unmöglich, über Werte, Normen, Sinndimensionen usw. eindeutig und klärend zu reden. "Symptom" stand häufig für "Sinn": wiederum zwangsläufig bei Theorieunsicherheit.

Es kristallisierte sich als Zukunftsaufgabe heraus,

> einerseits die "operational leistungsfähigen humanwissenschaftlichen Einsichten und Fragestellungen" (W.Neidhart) zu definieren,

> sie für die kirchliche Praxis festzuhalten,

> und andererseits gegen die illusionären Momente der Humanwissenschaften eine systematische Reflexion auf deren Bedeutung für das Ganze und Prinzipielle der theologischen Lehrmeinungen anzustellen.

Um der Herstellung einer wissenschaftstheoretisch fairen Gesprächssituation willen mußte die Positionierung der Dialogpartner geklärt werden; d.h., es mußte festgehalten und für künftige Konzeptbildungen u.ä. nutzbar gemacht werden, daß sich Theologie und Sozialwissenschaften

> als je zwei Wissenschaftssysteme

> und als je zwei Konzeptionen vom geglaubten Menschen mit z.T. nicht rationalisierbaren Prämissen und Anteilen,

> also als auf z w e i Ebenen kompatibel, gegenüberstehen.

Weiterhin:

Es erschien als Erfordernis, Konzeptionen diakonischer Theorie und Praxis zu entwerfen,

> die sowohl theologisch

> als auch human- bzw. sozialwissenschaftlich

plausibel und verantwortlich sind.

Und schließlich drängte sich die Notwendigkeit auf, die tatsächlichen Determinanten diakonischer Theorie und Praxis in den Blick zu bekommen, übersichtlich zu machen,

und aufeinander zu beziehen. Unter diesem Interesse stellte sich moderne Diakonie dar<sup>24</sup> als

- > ein *organisiertes* Hilfehandeln
- > mit, für, an *sozialwissenschaftlich* definablen einzelnen und Gruppen
- > im Auftrag der *Kirche*, daher *theologisch* begründungsbedürftig,
- > unter den Rahmenbedingungen des *Sozialstaats*.

Diese vier an diakonischen Prozessen beteiligten Wirkungsgrößen - Organisationsformen und -probleme / Sozialwissenschaften / Kirche bzw. Theologie / Sozialstaat bzw. Sozialpolitik - erwiesen sich schon je für sich als komplex und in sich spannungsvoll und bilden insgesamt ein Beziehungs- und Spannungsgeflecht von noch höherer Komplexität, aus wechselwirkenden Kräften, mit synergetischen und chaotischen Zügen. Diese Wirkungsgrößen und -prozesse wurden Gegenstand einer zeitgemäßen Diakoniewissenschaft, die ich seinerzeit noch im verbandlichen Zusammenhang, im Rahmen der Grundsatzarbeit des Diakonischen Werkes, zu betreiben versuchte.

## 2. Realisationsversuche in den achtziger Jahren

### **Verbandliche Grundsatzarbeit und die Vermittlung mit Hochschullehre**

Seit den frühen achtziger Jahre unternahm ich den Brückenschlag zwischen verbandlicher Grundsatzarbeit und Lehre (seit 1982 als Lehrbeauftragter und ab 1989 als Privatdozent an der Joh.Wolfgang-Goethe-Universität Frankfurt/M.; seit 1988 als Professor für Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt).

Während einige Vorbedingungen wissenschaftstheoretischer Kompatibilitätsarbeit (z.B. gleichrangige Gesprächssituation, s.o.) vor allem an der Fachhochschule **keine** Annahme fanden, entwickelten sich in dem weithin isolierten Schonraum "Diakoniewissenschaft" die Dinge auf drei Ebenen weiter:

- > es entstanden auf Fachverbands- und Landesverbandsebene Konzeptionen diakonischen Handelns, die dem Anspruch der doppelten Plausibilität zu entsprechen versuchten, in denen theologische und sozialwissenschaftliche Begründungen sowohl aneinander anknüpften als auch sich gegenseitig verstärkten (vgl. ANHANG 3);
- > die Beschreibung der vier Diakonie-Determinanten - Organisationsformen und -probleme / Sozialwissenschaften / Kirche bzw. Theologie / Sozialstaat bzw. Sozialpolitik - je für sich und in der Bezogenheit aufeinander wurde vorgebracht (ANHANG 4).
- > Im Interesse einer "Ordnung der Vorstellungen" wurden die Hilfebegründungsansätze in der Christentumsgeschichte und solche verschiedener sozialwissenschaftlicher Provenienz gesichtet und Versuche unternommen, die soziale Arbeit durchsichtiger und übersichtlicher zu machen (ANHANG 5).
- > Ein theologisch-sozialwissenschaftlich kompatibles Kriterien-System wurde vom

Hilfhandeln Jesu abgeleitet (s.u.).

Von diesen Beschäftigungen her schärfte sich auch das Beobachtungsinstrumentarium für die gerade statthabenden sozialstaatlichen und -politischen Entwicklungen, ermöglichte die Ausprägung heuristischer Funktionen der Diakoniewissenschaft. In diesem Zusammenhang trat so manches fundamentale Diakonie-Dilemma deutlicher zutage (ANHANG 6) - wie auch eine sich abzeichnende Veränderung der Soziallogik.

Was als "Partnerschaft" zwischen Staat und freier Wohlfahrtspflege angelegt war und z.T. noch so deklariert wurde, hatte sich, meßbar, grundlegend gewandelt<sup>25</sup>:

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

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

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

Gesellschaftliche Entwicklungen ließen zudem die diakoniewissenschaftliche Beschäftigung mit speziellen ethischen Problemen geboten erscheinen: z.B. mit den Problemen aus der generativen Entwicklung<sup>26a</sup> oder der neuen Euthanasie-Diskussion<sup>26b</sup>.

### **Ein theologisch-sozialwissenschaftlich kompatibles Kriterienmodell diakonischen Handelns**

> Das Modell hat als exegetische Prämisse, daß das Evangelium entstanden ist aus dem Dialog zwischen Jesusüberlieferung und gemeindlicher Situation; etwa in den 'Werken der Barmherzigkeit' (Mt. 25) spiegelt sich gemeindliche Praxis vor dem Hintergrund der überlieferten Jesus-Intentionen. Gemeindliche Diakonie war im Einklang mit geglaubter Jesusdiakonie. Diese hat Struktur und wirkt strukturierend. Was diese Diakonie substantiell **ist** und welche Eigenschaften sie **hat**, läßt sich m.E. in einer zweifachen Trias (in Anlehnung an G.Theißen<sup>27</sup>) angemessen ausdrücken:

A. Diakonie ist

1. Gegenwirkung (z.B. Exorzismus),

2. Mangelbehebung (Therapien durch Berührung, heilende Nähe),

3. Erweiterung von menschlichem Bewußtsein, von Freiheiten und

Möglichkeiten (z.B.

Sabbatheilungen, die "eigentlich" nicht sein durften)

B. Diakonie hat

1. ein "leiblich-materielles Substrat"(Theißen), beachtet menschliche

Grundbedürfnisse,

2. eine soziale Funktion (z.B. eine resozialisierende: Geheilte werden ihren Familien wiedergegeben),
3. eine spirituelle Dimension (Diakonie ist Zeichen des Reiches Gottes).

> Diakonisches Handeln hätte demnach folgenden handlungsethischen Erfordernissen zu entsprechen:

A.1 Es ist offensives Heilungshandeln, Gegenwirkung zu Lethargie und Selbstaufgabe bei allen am therapeutischen Prozeß Beteiligten.

A.2 Es ist ebenso kompensatorisches Handeln, 'Auffüllen' von Defiziten, 'Wettmachen' von Verlusten, stellvertretende Annahme und Nähe.

A.3 Es ist ermächtigendes und selbstermächtigendes Handeln: hinsichtlich entmündigender Behandlungsformen und im Blick auf die Definitionsmacht z.B. der Medizin, der Kassen und sonstiger Kostenträger, hinsichtlich dequalifizierender Zwänge.

B.1 Diakonie wirft auf und beachtet Fragen der materiellen Ausstattung, der umfassenden menschlichen Bedürfnislage u.ä.

B.2 Sie entwickelt eine Milieubeachtungs- und -gestaltungskompetenz und verkörpert selbst ein gemeindliches bzw. soziales Milieu.

B.3 Sie hat eine Sinn-Kompetenz über 'das Handlungsmögliche' hinaus, auch die Freiheit zu einer Hingabe, die nicht Selbstentfremdung, sondern Selbstfindung ist.

> Auf die institutionelle, verbandliche Ebene transponiert, als (gegenwärtig besonders aktuelle) Betriebsethik, bedeutet dies m.E.:

A.1 Ein diakonischer Träger oder Verband soll eine aktive, offensive politische Rolle spielen, widerspricht menschenunfreundlicher Sozialpolitik und sozialer Gleichgültigkeit.

A.2 Ein diakonischer Träger oder Verband handelt aber auch einfach an den größer werdenden Rändern des Sozialsystems, nimmt sich ausdrücklich auch "undankbarer", vernachlässigter u.ä. Aufgaben an.

A.3 Ein diakonischer Träger oder Verband hat eine Orientierungsaufgabe, eine Perspektivenerweiterungsaufgabe, soll aus Wahrnehmungsverengungen heraushelfen.

B.1 Ein diakonischer Träger oder Verband vertritt aktiv Aspekte sowohl der Materialität des Helfens, bemüht sich daher um die modernsten Hilfestandards, als auch der Grundsicherung der Menschen.

B.2 Ein diakonischer Träger oder Verband beachtet die Sozialverträglichkeit und die Menschenangemessenheit des Helfens selbst, überprüft die eventuelle Resozialisierungsbedürftigkeit mancher Formen und Räume der Hilfe.

B.3 Ein diakonischer Träger oder Verband vertritt aktiv die Position, daß auch dort noch Hilfe sein soll, wo alle Heilkunst und Sozialpolitik am Ende sind: Diakonische Verantwortung endet nicht an den Grenzen von Medizin, Sozialarbeit u.a. Diakonischer Träger oder Verband vertreten die Sinnhaftigkeit spiritueller Angebote (Seelsorge, rituelle Begleitung u.ä.).

### **Exkurs: Die Rezeption Luhmanns in der Diakoniewissenschaft**

Direkt oder vermittelt wirkte N.Luhmanns systemtheoretisches Modell in den achtziger Jahren z.T. massiv auf die diakoniewissenschaftliche Argumentation ein. Sein Aufsatz über das Helfen im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen<sup>28</sup> wirkte gewissermaßen als heuristisches Prinzip, gab ein Modell an die Hand, das einige Probleme neuzeitlicher

Diakonie zu verstehen half.

Luhmann charakterisiert Helfen in drei Gesellschaftsformationen:

- Helfen in archaischen Gesellschaften: Sache auf Gegenseitigkeit, Sache der Gemeinschaft, Hilfe unter grundsätzlich Gleichen; Reziprozitätsprinzip (Hilfe und "Gegenhilfe" als Dank sind erwartbar) auf solidarethischer Basis.
- Helfen in kultivierten und hochkultivierten Gesellschaften: Sache einzelner und bestimmter Gruppen; Anfänge von Professionalisierung und Monetarisierung; Helfen: Ausdruck sozialer Differenz; Helfen als "gute Tat", als Tugend.
- Helfen in modernen Gesellschaften: Sache organisierter, programm- oder personalgesteuerter Sozialsysteme; Einschränkung von Freiwilligkeit und Beliebigkeit u.ä.; Helfen: relativ unabhängig von persönlichen Begründungen.

Es wurde u.a. erklärlich, inwiefern Appelle an bestimmte Motivationen u.ä. in Spannung zu Konstitutionsprinzipien moderner, organisierter Sozialsysteme geraten könne, wieso es ausgerechnet im Bereich helfender Aktivität, in dem viele gerade die Einheit von persönlicher und überpersönlicher Sinnbildung suchen, zum Bruch zwischen persönlich Tragfähigem und sozusagen Gesellschaftsfähigem kommen kann. Noch verstärkt aufgrund der Luhmann-Adaption durch Eilert Herms<sup>29</sup> wurde für mich das *Auseinanderfallen von Sinn und Funktion* zur Verstehensfolie

- > gesellschaftlicher Prozesse allgemein (Nebeneinander normativer und technischer Integration in die Gesellschaft: mit z.T. disparaten Anpassungsanforderungen),
- > innerdiakonischer Probleme (auch das Phänomen der oben so genannten sekundären Addition läßt sich in diesem Kontext verstehen: das unverbundene Nebeneinander von Aussagen, die aus der Normwissenschaft Theologie und den funktionsbezogenen Handlungswissenschaften gewonnen werden)
- > und einiger "Beziehungsprobleme" zwischen Kirche und Diakonie (Kirche repräsentiert "Sinn", das Proprium, Diakonie das Funktionieren, etwas Abgeleitetes).

So ließ sich das, was W.Schmidbauer<sup>30</sup> und H.E.Richter<sup>31</sup> als individuell sich verwirklichende Krise von Helferinnen und Helfern beschrieben hatten, auch strukturell verstehen.

Eine weitergehende Rezeption Luhmanns fand vor allem durch Karl-Fritz Daiber statt<sup>32</sup>. Zweierlei fällt auf:

1. Seine Fragestellung ist meist hochspezialisiert, in weiten Teilen ist "Sozialarbeit" mit "Diakonie" identisch (z.B. pflegerische und heilerziehungspflegerische Arbeitsfelder und -formen, die die diakonische Praxis dominieren, streift er nur).

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

2. Die Behandlung der Identitätsproblematik geschieht unter dem *Wahrnehmungsaspekt*: es geht in weiten Teilen um die diakonische *Identifizierbarkeit bzw. Nichtidentifizierbarkeit* kirchlicher und diakonischer Praxis; weder lebe der Gottesdienst aus der Einheit von Verkündigung und Diakonie, noch sei Sozialarbeit "ohne weiteres als christlich identifizierbar"<sup>33</sup>. Der dreifache Bezug auf Niklas Luhmann erweist sich als für Daiber besonders ergiebig:

- > er ermöglicht die Verknüpfung von geschichtlichen und strukturellen Aspekten; das

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

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

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

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

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

Gleichwohl: ein nicht harmonisierbarer Rest bleibe. Die sich z.T. bis hin in "*Geltungskonflikte*" entwickelnde Spannung zwischen Theologie und Sozialarbeit könne im Grunde nur abgemildert werden. Weiterführend sei eine möglichst faire *Dialogethik*.

Daibers Luhmann-Adaption ist *entlastend*: weil sie viele Probleme, die viele in der Diakonie als persönliche Probleme und Konflikte erleben, auf die Ebene objektiver Probleme rückt. Daiber ist so progressiv, wie es der Luhmannsche Ansatz zum Verständnis der Diakonieprobleme zuläßt; und er ist konservativ: "Radikal systemverändernde Optionen sind in diesem Rahmen nicht möglich"<sup>34</sup>.

Dieser Umgang mit Luhmanns Systemtheorie erfuhr zwischenzeitlich z.T. harsche Kritik: so hält Gerhard K.Schäfer zwar einerseits Luhmanns Theorie für einen der wichtigeren neuzeitlichen *Verstehensversuche* der Diakonie-Situation, aber andererseits kritisiert eine bestimmte Form der Anwendung hart: die Entkoppelung von Theologie und Diakonie berge "die tödliche Gefahr, daß Faktisches zur Norm erhoben und 'geistliche Kommunikation' und 'Diakonie' - nun auch theoretisch legitimiert - vollends in autonome Bereiche und Spezialaspekte auseinanderfallen"<sup>35</sup>.

### **3. Aktuelle Herausforderungen der Diakoniewissenschaft**

#### **Theologie und Sozialwissenschaften: zur Lage**

Soweit ich sehe, gibt es zur Zeit drei Weisen des Umgangs mit dem Bezugsproblem Theologie - Sozialwissenschaften in Theorie und Praxis der Diakonie.

> Eine soziologisch gestützte Theorie, die - nach Luhmann, s.o. - zwei Leistungen des Religionssystems konstatiert: interne (z.B. Predigt) und externe (z.B. Diakonie), für sich und für die säkulare Gesellschaft. Das heißt: doppelte Orientierung, und zwar an der Binnenethik, -norm usw., und an den in sich autonomen gesellschaftlichen Handlungssystemen usw. Die theologische Begründung säkularer Methoden ist hier nicht nötig. Die Verkehrsform des fairen Dialogs ist theologisch zu verantworten.

> Wissenschaftstheoretische Ansätze:

Theologie und Sozialwissenschaft müssen hier zueinander "passen"<sup>36</sup>. Herstellung und Überprüfung des Passens geschieht durch wissenschaftliche Methodik: z.B. nach dem Konzept

- der Sinnparallelität,
- der Kompatibilität,
- der Isomorphie u.a.m.

> Re-Theologisierung des kirchlichen Helfens<sup>37</sup>, und zwar in

- einer moderateren Form: Wiederbesinnung auf religiöse Therapie und Ergänzung der sozial- und humanwissenschaftlichen Arbeitsformen durch religiöse Elemente,
- oder einer radikaleren Form: Ersetzung sozial- und humanwissenschaftlicher Arbeitsformen durch religiöse Methoden.

Die Renaissance religiöser Therapie hängt zum einen (a) mit dem Unbehagen an herkömmlichen Hilfemodellen zusammen, mit Krisen der gegenwärtigen Sozialarbeit usw., zum andern (b) mit Anfragen aus dem "Religionssystem" selbst, mit Entwicklungen in der neueren Praktischen Theologie.

ad (a):

Die gewohnten sozialarbeiterischen u.ä. Arbeitswelten bei Verwaltung und Verbänden sind in den neunziger Jahren intern und extern krisenhaft geworden sind (z.B. durch die Verwandlung des sozialen Arbeitsfeldes in Märkte [M. Rückert, H.Oppl u.a.]<sup>38</sup>, durch zunehmende professionspolitische Dilemmas [N.Herriger, W.Hinte, H.-C.Leder, D.Oelschlägel u.a.]<sup>39</sup>, durch Nachfrageprobleme [N.Pasquay, M.Windisch, D.Bubenheim u.a.]<sup>40</sup>, durch Nutzenzweifel [A.W.Schaef, C.Reis u.a.]<sup>41</sup>, durch Plazierungsdilemmas [J.Ebmeier]<sup>42</sup> uam.).

**Exkurs:** Die sozialpolitischen Gründe für die Krise seitheriger sozialer Arbeit

Die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für die Sozialarbeit und das soziale Klima haben sich in erstaunlich rascher Zeit verändert. Das zeitliche Zusammenfallen vor allem dreier konkreter Faktoren machte die Veränderung deutlich.

Die Veränderung bestand

- a) in der stufenweisen Einführung der Pflegeversicherung (mit privatisierenden, deregulierenden u. ä. Elementen; Privatisierungselemente stecken etwa im neuen Pflegeversicherungsrecht, und zwar auf beiden Seiten, bei Anbietern wie Abnehmern; es gab und gibt Auftrieb für private Anbieter, und andererseits wird die Familie entscheiden, wieviel sie an Pflege hinzukauf; in gewisser Weise wird Pflege auch zum Teil des Familieneinkommens),
- b) in der Aufgabe des Selbstkostendeckungsprinzips im Sozialhilferecht (per

Implantationsverfahren sozusagen: die neuen §§93 f. wurden in die bestehende BSHG-Struktur implantiert - übrigens ohne Konsultation der freien Wohlfahrtspflege) bei c) gleichzeitiger Öffnung des Anbietermarktes:

Das Soziale soll umfassend etwas Geschäftsmäßiges werden, etwas Kommerzielles. Die wirtschaftliche Marktlogik hat die letzte Bastion gestürmt (bis dahin gehörte zum sozialen Konsens in der Bundesrepublik, daß es wenigstens einen Bereich geben sollte, nämlich den sozialen, in dem die industriell-marktwirtschaftliche Logik nicht gelten sollte, sondern eine sozialetische, die subsidiäre). Das war nicht schwer, denn die Tore waren politisch weit aufgestoßen. Von Bonn wie von Brüssel her. Nach einem Urteil des Europäischen Gerichtshofes fallen auch Tätigkeiten von Religionsgemeinschaften, wenn sie Dienstleistungscharakter haben, unter die Marktgesetze, also auch die Arbeit der Diakonie. Ein einheitlicher europäischer Sozialraum ist zwar noch nicht da, aber die Träger der freien Wohlfahrtspflege kommen künftig wohl nicht umhin, der Qualitätsstrukturierung des europäischen Marktes durch die DIN EN ISO 9000ff. entsprechen zu müssen und sich vermehrt gegeneinander und gegen ausländische Anbieter in Konkurrenz behaupten zu müssen.

Auf die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in sozialen Feldern kommt über kurz oder lang der Zwang zu sog. Zeitmanagement und zur Fremd- und Selbstüberprüfung an Qualitätsstandards zu; da nur bestimmte Leistungsstandards und deren Erbringung in bestimmter Zeit bezahlt werden, bekommt soziale Arbeit Zielorientierungen, die ihr bislang fremd, z.T. auch suspekt, waren, z.B. Effektivität, out-put-Orientierung.

Die Situation ist dergestalt, daß Lothar Böhnisch<sup>43</sup> schreibt, mit der zur Zeit statthabenden Individualisierung, Marktverlagerung sozialen Handelns u.ä., also mit dem Zerfall wohlfahrtspolitischer Positionen, sei das bisherige Selbstverständnis der Profession "Sozialarbeit" grundlegend in Frage gestellt und auch im "Kontext der Fachroutine" nicht mehr zu sichern. Er sieht also ganze Zweige sozialer Arbeit mit ihren Ansprüchen zusammen mit der alten Soziallogik dahinsterven, meint, herkömmliche Sozialarbeit passe eigentlich nicht mehr zur neuen Markt- und Konkurrenzlogik.

Es gibt aber auch eine andere Reaktion in der Sozialarbeit, eine, die sich sozusagen gegen sich selbst richtet. Auch diese Reaktion ist heftig, nutzt freilich die veränderten Rahmenbedingungen zu einer harten Abrechnung mit der seitherigen Sozialarbeit. Wenn sich etwa Vertreter der aktuellen Empowerment-Bewegung in der Sozialarbeit zu ihrem Konzept äußern, dann zerschlagen sie oft alles, was der "alten" Sozialarbeit lieb und teuer war, wovon und womit sie jahrzehntelang gelebt hatte: nach Norbert Herriger<sup>44</sup> war die klassische Sozialarbeit nichts als eine "Inszenierung von Hilfebedürftigkeit", Teil einer "aufgezwungenen, unterdrückenden und entmündigenden Hilfe"; Empowerment dagegen ist "Selbstbefreiung", ein Bruch "mit lieb gewonnenen Gewißheiten der helfenden Profession", stellt "das lange Zeit vorherrschende 'advokatorische Modell psychosozialer Arbeit' radikal in Frage".

Klaus Peter Japp<sup>45</sup> sieht Sozialarbeit in nachfragepolitischen und anderen "Ungewißheitsbelastungen" stehend; Dewe/ Ferchhoff<sup>46</sup> handeln von der zunehmenden und zunehmend erkannten "Nicht-(mehr)-Standardisierbarkeit professionellen Handelns", weshalb Sozialarbeit mehr und mehr zur "(Selbst-)Inszenierung" genötigt werde, wie Regine Gildemeister<sup>47</sup> kürzlich formulierte, und es neuer Regeln für besagte "Inszenierung" bedürfe. Und Heino Hollstein-Brinkmann<sup>48</sup> bedenkt grundsätzlich die strukturelle Verankerung von Ungewißheit und Unbestimmtheit in der sozialen Arbeit.



ad (b):

Manfred Josuttis<sup>49</sup> stellte kürzlich kritisch fest, "daß die Helferpraxis der Kirche sich durchweg nichtreligiöser Methoden bedient".

Neuere Praktische Theologie glaubt wieder, daß die "spirituelle Dimension... in jedem helfenden Handeln angelegt" ist und daß "auch der Helfer wieder dem Heiligen" begegnen können solle: "Damit ist eine Dynamik des Helfens angesprochen, die die religiös-spirituelle Dimension nicht außerhalb, sondern innerhalb der Rationalität des Helfens erkennt"<sup>50</sup>.

Die neue alte Frage lautet:

### **Wie können helfende Rationalität und religiöse Erfahrung gleichzeitig werden?**

Über meinen Kompatibilitätsansatz hinausführend sind für mich seit einigen Jahren Fragen wie die

> nach der "geheimen Theologie" sozialer Arbeit; hier stellt sich die Frage, ob nicht manche Konzeptionen sozialer Arbeit tatsächlich religiös sind, also nicht nur so bedeutet werden können;

> nach der Relevanz neuerer erkenntnis- und wirklichkeitstheoretischer, kommunikationswissenschaftlicher u.ä. Theorien für die diakoniewissenschaftliche Reflexion;

> nach der Relevanz neuerer erkenntnis- und wirklichkeitstheoretischer, kommunikationswissenschaftlicher u.ä. Theorien speziell für diakonische Spiritualität;

> nach Neuansätzen theologischer bzw. spiritueller Therapie.

### ***Zur Theologie sozialer Arbeit:***

Am greifbarsten sind religiöser Ursprung und religiöse Wirkungsprämissen in Konzepten wie den 12 empfohlenen Schritten der Anonymen Alkoholiker ("1. Wir gaben zu, daß wir dem Alkohol gegenüber machtlos sind und unser Leben nicht mehr meistern konnten. 2. Wir kamen zu dem Glauben, daß eine Macht, größer als wir selbst, uns unsere geistige Gesundheit wiedergeben kann. 3. Wir faßten den Entschluß, unseren Willen und unser Leben der Sorge Gottes - wie wir ihn verstanden - anzuvertrauen. 4. Wir machten eine gründliche und furchtlose Inventur in unserem Inneren. 5. Wir gaben Gott, uns selbst und einem anderen Menschen gegenüber unverhüllt unsere Fehler zu. 6. Wir waren völlig bereit, all diese Charakterfehler von Gott beseitigen zu lassen. 7. Demütig baten wir ihn, unsere Mängel von uns zu nehmen...").

Bis in Einzelformulierungen hinein entspricht diese Konzeption einem pietistischen Beicht- und Bußsystem, dem der Oxfordgruppen-Bewegung; allerdings ist die Macht der Sünde, der man nichts mehr entgegenzustellen habe, in den AA-Schritten durch die Macht des Alkohols substituiert. Es handelt sich um ein modifiziertes und focussierend dramatisiertes Religionskonzept<sup>51</sup>.

Oder: Carl Rogers<sup>52</sup> schreibt im Vorwort seines Buches über die klientbezogene Gesprächstherapie, das Buch handle "von dem Klienten und mir, wie wir mit Verwunderung die starken ordnenden Kräfte erleben, die in diesem ganzen Vorgang sichtbar sind, Kräfte, die tief zu wurzeln scheinen im Universum"; das Buch handle "vom Leben, wie es sich im therapeutischen Prozeß offenbart mit seiner blinden Gewalt und seiner furchtbaren Zerstörungskraft, die doch mehr als aufgewogen wird durch seine strukturierende Kraft, wo immer ihm Gelegenheit zur Entwicklung gegeben ist."

Hier ist angewandte Rechtfertigungstheologie, gründend auf dem Bekenntnis eines wirksamen Extra nos.

Oder: Nach D. von Oppen<sup>53</sup> müssen Beraterinnen und Berater wissen, daß im Vollzug von Beratung "auch Macht ausgeübt (wird). Aber jetzt ist es Macht, die beim Gegenüber Macht weckt und bildet: Macht zur Bewältigung des eigenen Lebens überhaupt und jetzt und hier zur Bewältigung der anstehenden Krise ... Man kann das neue soziale Handeln geradezu als *Macht weckendes Handeln* bezeichnen..."

In dieser Beratungskonzeption ist das sehr alte religiöse Modell der heilenden Kraftübertragung oder, neutestamentlich gesagt, der Bevollmächtigung (vgl. auch das o.g. Empowerment-Konzept in der modernen Sozialarbeit).

### **Zur Relevanz neuerer erkenntnis- und wirklichkeitstheoretischer, kommunikationswissenschaftlicher u.ä. Theorien für die diakoniewissenschaftliche Reflexion**

- Neuere kommunikationswissenschaftliche Konzeptionen lassen die Diakonie-Überlieferung besser verstehen, z.B. die Funktion der Wundergeschichten in den Evangelien. Die an P.Watzlawick anknüpfende Konzeption von der Bedeutung eines "semantischen Universums" richtet die Aufmerksamkeit auf die Bedeutung der *Interdependenz von Gesprächs- und Hilfekultur*, von Reden und Handeln, Glauben und Leben.

W.Rebell<sup>54</sup> dazu: "Dadurch, daß man (im Urchristentum) die Wunder Jesu immer wieder erzählte und sich an ihnen inspirierte, baute man ... ein bestimmtes semantisches Universum auf, das einen faktischen Nachvollzug der Machttaten Jesu überhaupt erst möglich machte. Auch aus heutigen charismatischen Kreisen wird berichtet, daß etwa Glaubensheilungen bei Krankheiten ein *R e d e n* über Heilung zur Voraussetzung haben; bevor sich Erfolge zeigten, mußte über Heilung gepredigt werden, und das oft monatelang. Gemeinden und Gebetsgruppen mußten eingestimmt werden auf die Möglichkeiten Gottes, und erst dann realisierten sich diese Möglichkeiten".

Wenn man mit nichts Besonderem rechnet, wird auch nicht viel passieren. Dann ist Wahrnehmung abgeschaltet. An der sprachlichen Präsenz hängt oft das Eintreten von Erwartungen. Auch Diakonie hängt entscheidend am Sprechen über Diakonie, daran, womit ich rechne. Nicht nur die seelsorgerliche Anrede ist geboten, sondern überhaupt auch die Sorge um unser Sprechen über uns, über das Sprechen von der Diakonie in der Diakonie. Diakonische Rhetorik ist sozusagen ein Teil der Therapie, ist schon Therapie. Die therapeutische Gemeinschaft spricht sich so selber Mut und Kraft zu - und den Hilfebedürftigen auch.

"Entscheidend ist..., daß die urchristlichen Gemeinden... Ängsten nicht nur Wundergeschichten entgegensetzten, sondern auch dafür sorgten, daß kein Kranker wegen Erwerbslosigkeit hungern mußte, daß sie sich überhaupt um Kranke kümmerten... Hier versicherten die Wundergeschichten auch noch dem aussichtslos Erkrankten, daß man ihn nicht aufgeben werde - auch wenn er langjährig siech war (Joh 5,1ff.). Waren die stellvertretend Bittenden in den Wundergeschichten nicht wie Gemeindeglieder, die für die Kranken eintraten? Waren sie nicht bereit, dafür auch Widerstände zu überwinden - auch den inneren Widerstand gegen die Distanzierung von den aussichtslos Erkrankten? Man muß die Therapien auf dem Hintergrund der sie erzählenden Gemeinschaft sehen, als kollektive symbolische Handlungen, mit denen man der Not entgegenwirkte und sich Kraft gab, ihr im alltäglichen Leben nicht nur durch 'symbolische' Handlungen entgegenwirken zu können" (Theißen<sup>55</sup>).

### **Exkurs:** Das "Lesen" des semantischen Universums

Um die vorhandene Semantik einer Einrichtung, eines Werkes oder einer Gemeinde "lesen" und gegebenenfalls an ihr arbeiten zu können, eignen sich m.E. neuere Methoden, die in Beziehung stehen zur modernen Wissenschaftstheorie.

Z.B. die *Trendforschung* ist eine solche erkenntnistheoretische Form, eine besondere Weise der Wahrnehmung. Für die Trendforschung präsentiert sich Wirklichkeit als Netzwerk ihrer Phänomene; diese sind, einander wechselseitig bedingend, miteinander verknüpft, bilden ein autopoietisches (s.u.), interaktionelles System. Trendforschung ist eine Weise des In-Beziehung-Setzens in Form möglichst breiter Wahrnehmung. Das in Beziehung gesetzte Wahrgenommene ist häufig in sich spannungsreich, gegenläufig, aber gerade auch so komplementär.

Matthias Horx<sup>56</sup> definiert Trendforschung als "Lehre von den Veränderungen in der Kultur, besonders in der Alltagskultur", als "Ethnologie der Gegenwart", als Alltagsbeobachtung als "Scanning der kulturellen Oberflächen"; scheinbar chaotischen "Oberflächenphänomenen" wird ein "handhabbares Interpretationsraster hinzugefügt".

Horx leitet sein Trendbuch 2 u.a. so ein: das Buch wünsche sich Leser, "die sich nicht wundern, wenn der Text plötzlich von Marketing-Problemen zum philosophischen Diskurs wechselt (und wieder zurück)". Trendforschung beansprucht also, auch die sinnhafte Substanz in den o.g. Prozessen benennen zu können.

Im Fachbereich Kirchliche Gemeindepraxis an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt haben im Frühjahr 1997 Modellversuche zum Gemeinde-Scanning begonnen.

- Der Kommunikationsbegriff erfuhr in den letzten Jahren eine merkliche Entgrenzung und findet eine komplexe Anwendung:

> Man eignet sich Wirklichkeit sprachlich an (P.Watzlawick u.a.<sup>57</sup>).

> Man erschafft Wirklichkeit sprachlich (P.Watzlawick<sup>58</sup>).

> Sprache entscheidet über die Wahrnehmung - und umgekehrt (H.Timm<sup>59</sup>; L.Wittgenstein<sup>60</sup>).

> Die Seele (das Unterbewußtsein o.ä.) kommuniziert selbständig (klass. Tiefenpsychologie).

> Auch das Hirn ist ein z.T. selbständiges Kommunikationsorgan (John Eccles<sup>61</sup>).

> Im Grunde kommuniziert alles mit allem; jedes lebende System tauscht mit anderen Systemen unentwegt

Information, Materie, Energie, Zeit aus (H.R.Maturana/F.J. Varela<sup>62</sup>).

> Religiöse Kommunikation "funktioniert"

z.T. gesteuert (z.B. in Liturgien u.ä.),

z.T. als Geist-Geist-Kommunikation

(W.Rebell; E.Etzold<sup>63</sup>).

> Der Ausgang von Kommunikation ist nicht vorherbestimmbar (vgl. J.Asendorpf<sup>64</sup>: "Die Wirkung eines Umweltfaktors ist eine Funktion der gesamten Geschichte der Person-Umwelt-Transaktion. Und diese läßt sich nicht additiv aus der Geschichte der Person und der Geschichte der Umwelt zusammensetzen. - So, wie das gleiche Verhalten derselben Person zu verschiedenen Zeitpunkten unterschiedliche Wirkungen auf die Umwelt hervorrufen kann..., kann die gleiche Umwelt zu verschiedenen Zeitpunkten der Persönlichkeitsentwicklung unterschiedliche Wirkungen auf die Persönlichkeit haben. Unsere Geschichte holt uns immer wieder ein. Und so, wie kleine Verhaltensänderungen große Umweltwirkungen entfachen können und große Verhaltensunterschiede in ihrer Wirkung auf das Gleiche hinauslaufen können, können kleine Umweltunterschiede zu großen Persönlichkeitsänderungen führen und große

Umweltunterschiede die Persönlichkeit nicht tangieren". D.h.: Kleine Kommunikationen können Kleines bewirken - oder unglaublich viel oder gar nichts. Große Kommunikationen können Großes bewirken - oder wenig oder gar nichts).

- Das *autopoietische* Modell kommt ursprünglich aus der Biologie und findet inzwischen Anwendung auch in der Soziologie (Luhmann), in der Psychologie (Asendorpf), in der Organisationstheorie (R.Reinhardt<sup>65</sup>, W. Burgheim<sup>66</sup>), in der Geschichtsforschung (P.G. Pandimakil<sup>67</sup>) u.ö. Es besagt z.B.: daß bei dem o.g. ständigen Austausch z.B. zwischen Körperzellen, bei diesen ständigen Aufbau- und Abbauprozessen in und zwischen lebendigen Systemen, also in den oft apostrophierten "offenen Prozessen", "offenen Systemen", nicht alles in einen einzigen Zellbrei zerfließt und amorph wird, liegt, um es in den Worten von Jens Asendorpf zu sagen, daran, "daß ein System... seine Identität, definiert durch einen gegenüber der Umwelt autonomen Rand (z.B. Zellmembran, Haut), erhält".

An den Rändern entscheidet sich Identität durch das, was nach beiden Seiten hin durchgelassen wird. In einfachen, unserer Vorstellungswelt entlehnten Worten gesagt, "entscheidet" das Systeminnere zu einem Großteil selbst mit, was es an äußeren Einwirkungen in sich eindringen, auf sich einwirken lassen "will". Und wie es auf die Umwelt einwirken möchte. Gleichwohl entscheiden weder Innen noch Außen allein über das, was tatsächlich ausgetauscht wird; das entscheidet sich am - wie Asendorpf formulierte - "gegenüber der Umwelt autonomen Rand (z.B. Zellmembran, Haut)". Denn diese Umwelt besteht selbst aus zahllosen lebenden Systemen, die ihrerseits "entscheiden", wie sie auf *ihre* Umwelt einwirken und was sie von ihr aufnehmen wollen. D.h.: Was uns ergreift und ergriffen macht, bei uns in die Tiefe geht, greift uns niemals nur von außen an. Umgekehrt: was wir tun, um unsere Umwelt zu verändern, kommt mindestens im selben Maße von dieser Umwelt her über uns.

Fehlt die Membran, wird alles beliebig-gestaltlos; ist sie zu starr und fest, wird der Austausch behindert, und das System trocknet regelrecht aus.

So lassen sich (a) z.B. Werke und Organisationen oder (b) z.B. auch Diakoniegeschichte "lesen". Und es lassen sich Überlegungen zur wirklichkeitsnahen Realisation von Organisation oder auch von Hilfeprozessen anstellen, Modelle ins Auge fassen, die an den Rändern weder amorph noch starr sind. Und es lassen sich (c) auch Aussagen machen über Personalanforderungen, Erfordernisse im Berufsverständnis.

ad (a):

Die autopoietische Organisation, das lernende Unternehmen, ist ein neues betriebswirtschaftliches Konzept. Werner Burgheim entwickelt 8 Lernpfade für lernende Betriebe und Unternehmen, und die drei ersten heißen "Das Unternehmen verstehen lernen", "Firmengeschichte verlebendigen" und "Den Firmenalltag bewußt wahrnehmen". Das ist für ihn der Anfang für das Erlernen einer umfassenden betrieblichen Kommunikation mit der Wirklichkeit. Er propagiert nachdrücklich Unternehmenshermeneutik.

Hermeneutik ist eine alte Wissenschaft, die uns in die Lage versetzen soll, z.B. die in alten Texten ausformulierten Wahrheiten heute zu verstehen und nutzbar zu machen. Burgheim meint, die üblichen statistischen und empirischen Verfahren führten meist nicht dazu, ein Unternehmen zu "verstehen", Wesensgestalten und Sinnzusammenhänge zu erfassen. Er beschreibt ein interessantes Geflecht hermeneutischer Kompetenz, um bestimmte Entwicklungen im Betrieb zu erfassen,

Gruppenregeln - offene oder verdeckte -, betriebliche Symbole, Metaphern, Archetypen, artikuliert Ziele, Hoffnungen und Ängste, Signale für Meinungen und Motivationen in typischen Firmensprüchen und -redensarten usw. Hinzu müsse die Kompetenz kommen, die Betriebsgeschichte zu verstehen, damit deutlich wird, wie sie die Betriebswirklichkeit heute beeinflusst - offen oder sublim. Burgheim empfiehlt die Beschäftigung mit "Abläufen und Zeitabschnitten; wiederkehrenden Brüchen und Heilungen; heiligen Kühen; Hoffnungen und Verdiensten, Sterbeverläufen und Neuanfängen".

In der Darmstädter Diakoniewissenschaft aktuell diskutierte Methoden und Formen haben folgerichtig autopoietische Elemente:

z.B. private Solidarnetzwerke (wie nach W.Noack<sup>68</sup>)

Neben Einzelfallhilfe, Sozialer Gruppenarbeit und Gemeinwesenarbeit entwickelte sich in den USA schon früh ein ausgeprägtes Volunteering: laizistisch, semiprofessionell oder unter planvoller Plazierung von (wenigen) Fachleuten. Aufgrund von Kompetenz-Selbstzuschreibungen, zugleich mit großer öffentlicher Akzeptanz, agieren die Volunteers in Übergangskrisen (Krankheit, Tod usw.), in überbrückender und stellvertretender Kompensation oder Repräsentation, erziehungsbegleitend, im alltags-theoretischen und -praktischen Unterstützungsmanagement, aktivierend, mobilisierend u.a.m.

An diese Tradition hat die deutsche Sozialarbeit/Sozialpädagogik kaum Anschluß gesucht (die sog. Selbsthilfe trifft nur einen kleinen Teil der Intentionen). Erst seit kurzem, wohl in Reaktion auf die gegenwärtige soziallogische Übergangssituation, aber offenbar auch insbesondere an neuen Ausbildungsstätten (in den neuen Bundesländern), die vom Ballast der seitherigen deutschen Professionalisierungsgeschichte relativ frei sind, werden neue, eigenständige Solidaritätsnetz-Modelle entwickelt; Winfried Noacks Konzept privater Solidaritätsnetze geht von 4 einfachen Feststellungen aus, die kaum widerlegbar sind:

1. Es gibt in der Bevölkerung einen ungedeckten Bedarf an alltäglichen Unterstützungsleistungen.
2. In der Bevölkerung gibt es brachliegende Hilfpotentiale und eine Bereitschaft, sich sozial zu engagieren.
3. Die rein ehrenamtlichen sozialen Dienste bedürfen der Stabilisierung durch professionelle Unterstützung.
4. Das Prinzip der Solidaritätsnetze unterscheidet sich vom Spektrum bisheriger Selbsthilfegruppen durch das Prinzip der Reversibilität von Unterstützungsbeziehungen und durch polymorphe Netzstrukturen.

Besondere Aspekte des Noackschen Modells sind Verbindlichkeit und Qualitätssicherung.

z.B. Agenturmodelle (wie nach Bernhard Suin de Boutemard<sup>69</sup>)

Die Aufgabe von (evtl. interdisziplinären) Sozialagenturen besteht darin, sozialarbeiterische, gemeindepädagogische u.ä. Dienstleistungen anzubieten und zu koordinieren. Diese können das gesamte Spektrum sozialarbeiterischer, gemeindepädagogischer u.a. Tätigkeiten erfassen - "von der Kinderstunde bis zur Seniorenarbeit, von gemeindenaher Diakonie bis zu Freizeiten, von Mitarbeiterausbildung bis zu Seminaren, von Öffentlichkeitsarbeit... bis zur Bedarfsanalyse..."

Die Arbeit einer solchen Agentur wird nach Meinung von Suin de Boutemard "einen Professionalisierungsschub ungeahnten Ausmaßes nach sich ziehen..."

"Wer auf dem Markt der Anbieter und gegenüber Festangestellten konkurrenzfähig sein und bleiben will, muß über Fähigkeiten responsiver, adaptiver, integrativer und innovativer Kapazitäten sowohl in seiner Planung und Analyse, als auch in der Steuerung und Leitung seiner Praxis verfügen. Alle anderen Berufsrollenträger können sich notfalls Zeit lassen und im günstigsten Fall nach und nach sich auf verändernde Bedingungen ihres Arbeitsfeldes einstellen. Soviel Zeit bleibt aber freiberuflich tätigen Mitarbeitern einer Agentur nicht. Sie müssen schneller fachlich reagieren."

Die direkte Ökonomisierung sozialer Arbeit würde in Zeiten der Deregulierung durch den Sozialstaat gewährleisten, daß trotz allem professionell verantwortete soziale Arbeit getan werden kann.

Eine Sozialagentur "ermöglicht ferner, Spenden und Sponsoren für konkrete und unter Umständen zeitlich begrenzte Vorhaben zu gewinnen. Solche Vorhaben können in einem öffentlichen Prospekt ausgeschrieben werden. Es würde damit eine in der nordamerikanischen Sozialarbeit übliche Praxis des Sponsoring aufgegriffen. - Schließlich treiben Angebote der Agentur den methodischen Standard der Arbeit voran... Eine Agentur ist eher in der Lage, neue Arbeitsformen, Stile und Entwicklungen einzuführen, weil der Markt ihrer Abnehmer größer ist und diese in ihrer Einstellung zu Neuerungen unterschiedlicher reagieren, als es ein einzelner Arbeitgeber tun wird... Will eine Agentur wettbewerbsfähig sein, wird sie sich um die Fortbildung und Supervision ihrer Mitarbeiter kümmern, aber auch teilzeitgerechte Gestaltung der Anstellungsverhältnisse mehr berücksichtigen müssen, als es bisher bei fester Anstellung geschah. Insbesondere wird sie mehr auf die sozialen und individuellen Lagen von Frauen Rücksicht nehmen können."

#### z.B. neue Großstrukturen wie etwa Holdings im Bereich sozialer Arbeit

Eine Analyse erster Holding-Strukturen im Bereich sozialer Arbeit (z.B. Stiftung Liebenau<sup>70</sup>) zeigt autopoietische Betriebselemente: aus einer Stiftung wurden mehrere Tochtergesellschaften unter einer Holding; jede Gesellschaft ist grundsätzlich selbständig mit einer von den anderen Gesellschaften klar unterscheidbaren Aufgabenstellung in der externen Dienstleistung (Behinderten-, Altenhilfeeinrichtung, Klinik, Fachklinik, Berufsbildungswerk), mit flachen Hierarchien und kurzen Entscheidungswegen und sich je nach Aufgabe und Arbeitsauftrag flexibel zusammenfindenden Arbeitsgruppen - und erbringt zugleich interne Dienstleistungen für die anderen Gesellschaften (durch das Krankenhaus geschieht die betriebsärztliche Versorgung der anderen Gesellschaften, das Berufsbildungswerk wartet die Fahrzeuge der anderen Gesellschaften usw.).

Die Holding erbringt zentrale Dienstleistungen für die Tochtergesellschaften und steuert sie zugleich wirtschaftlich und nimmt Einfluß auf ihre Entwicklungskonzeptionen u.a.m. Es entstehen also sich selbst untereinander Dienstleistungen erbringende, sich gegenseitig bewirtschaftende, ausplanende und beeinflussende, sich insgesamt steuernde Dienstleistungsunternehmen als synergetische Wirtschaftskomplexe; eigenständige Markt- und Wirtschaftsräume, die so auch ihr externes Angebot flexibel anpassen können und gute allgemeine Marktchancen haben.

ad (b):

Neuere Erkenntnis- und Wirklichkeitstheorien verändern die Sicht z.B. auf diakoniegeschichtliche Phänomene und deren Gegenwartsrelevanz. Das zeigt sich m.E. insbesondere, wenn man mithilfe der o.g. autopoietischen u.ä. Kategorien die bislang "erfolgreichsten" Gemeinde-Diakonie-"Modelle" betrachtet, den Kindergarten und Gemeindekrankenpflege. Beide haben sich vom letzten Jahrhundert her gehalten, und

beide haben sich erheblich verändert, haben sich als veränderungsfähig erwiesen. Ich bin davon überzeugt, daß wir für aktuelle Erwägungen zur Gemeindediakonie etwas profitieren könnten, wenn wir uns noch einmal die Gründe des Erfolgs vergegenwärtigen. Zum Teil ist nämlich der ursprüngliche Sinn verdunkelt, überlagert von Sozialwissenschaften und Sozialpolitik. Und einfach von **Geschichte**.

### *1. Das Diakonissen-Modell und seine Bedeutung für Sinn und Funktion gemeindlicher Krankenpflege*

Am Beginn der neuzeitlichen Diakonie hat die Konstituierung des Diakonissen-Standes große Bedeutung: als Umsetzung der alten christlichen Lebensform der *vita angelica* im protestantischen Raum<sup>71</sup>; zugleich wird "unversorgten" Töchtern der Bürgerschaft eine Versorgung mit hohem sozialem Ansehen und eine Lebenssinn spendende, weil soziale Herausforderungen beantwortende Aufgabe zuteil. Die in stationären Einrichtungen und Gemeinden krankenpflegende (und kinderpflegende) Diakonisse ist der erste eigentliche Frauenberuf der Neuzeit; die Organisationsform ist damals hochmodern (Diakonissen-Mutterhäuser entstehen als genossenschaftsähnliche Selbstversorgungssysteme); sie hat einen Anteil an der Geschichte der Frauenemanzipation wie an der Geschichte der Sozialberufsentwicklung. In der Reaktion auf den Modernisierungsdruck ist evangelische Krankenpflege gleichwohl "etwas Eigenes". Und: H.A. Oelker<sup>72</sup> sieht m.E. zurecht, daß mit der "Pflegekultur" (die er mit Amalie Sievekings Aufrufen beginnen läßt) sozusagen sozialklimatische Veränderungen großen Umfangs eintraten, ein Humanitätsschub statthatte. Die spezifische Wahrnehmbarkeit der pflegenden Diakonissen wirkte sich auf das soziale Klima aus: die evangelische Pflege war maßgeblich beteiligt an der Schaffung eines neuen "semantischen Universums" - und dieses Universum erweiterte wiederum das Terrain für das Aufblühen der Pflege.

Das zeitliche Zusammenfallen medizinischer Orientierungswechsel und einer ideell ans Urchristentum anknüpfenden Errichtung eines christlichen Pflegestandes ist gewiß nicht zufällig. Im 17. und 18. Jahrhundert hatte es eine "große Krankenhaus-Neubauphase" gegeben; in diesen Häusern wurden Kranke medizinisch behandelt, und zugleich ging es darum, "den Patienten zur inneren Einkehr und zu frommer Besinnung zu verhelfen"<sup>73</sup>. "Im 19. Jahrhundert hat sich die Medizin von ihren religiösen und philosophischen, moraltheologischen Ursprüngen abgelöst und sich ganz der materialistischen Naturwissenschaft angeschlossen"<sup>74</sup>. Das bedeutete nicht nur eine "Entmachtung" des kranken Menschen, dessen biographisches Umfeld und dessen "Mitbestimmung" angesichts objektiver Methoden und Parameter unwichtiger wurden. E.Biser<sup>75</sup> beschreibt, inwiefern die Verkürzung der Theologie um die Dimension des Therapeutischen eine Entsprechung fand in der von der Theologie emanzipierten Medizin, die fortan dem Patienten "den therapeutischen Dienst im dialogisch-personalen Sinn des Wortes" vorenthielt. An der theologisch-medizinischen Bruchstelle "blieb der leidende Mensch mit seiner Krankheit insofern allein, als sich ihrer niemand in ihrem Charakter als lebensgeschichtliches Widerfahrnis, also als 'Lebensform', annahm und ihm, dem 'Patienten', dadurch half, sie als solche in sein Lebenskonzept zu integrieren". Besonders anschaulich wird der Zerbruch in der Krankenhaussituation: Sinnfragen stellen sich dem betroffenen Menschen am unausweichlichsten in der Situation, in der er am erkennbarsten medizinisch vergegenständlicht wird; im medizintechnisch objektivierten Mensch bricht die Frage nach der Nicht-Objektivierbarkeit des Menschseins auf.

So gesehen, agiert die Diakonisse an *Bruchstellen: zwischen Sinn und Funktion, an*

der Membran zwischen einer entfunktionalisierten Theologie und einer Sinn-neutralisierten Medizin; beide Systeme bleiben dem Menschen vieles schuldig (daß die augenblicklichen therapeutischen Randszenen ausgesprochen religiös aufgeheizt sind, ist symptomatisch). Die pflegende und seelsorgerlich tätige Diakonisse verkörpert den Sinn-Funktions-Zusammenhang, der den beiden Bezugssystemen verlorengegangen war, die Systemautopoiese; sie pflegt so nicht nur Kranke, sondern betätigte sich in gewisser Weise auch am Heilen des Schadens von Medizin und Kirche. Sie agiert auch an der *Bruchstelle von Person und Institution (u.a. Systemgewalt reduzierend), von Person und Gemeinschaft.*

## 2. Der Garten für die Kinder

Der Garten ist von Anfang her geordnetes Chaos. Eden ist der ins Chaos gesetzte Garten. Das Chaos mag angreifen: es prallt an den Gartenmauern ab. Im Garten sind Natur und Kultur, Gottes- und Menschenwerk miteinander versöhnt. Da wächst es und sprießt und verdorrt. Aber es wird auch beschnitten, gejätet, begradigt, geordnet. Wir hinterlassen im Garten unsere Spuren, und sie vermischen sich mit den Spuren des Schöpfers, der Gras und Blumen wachsen läßt. Wir geben dem Garten unsere Struktur, unsere Ordnung; und das Wichtigste, das eigentliche Wachsenlassen, bleibt uns unverfügbar.

Der Garten ist ein Ort "dazwischen". Er liegt "zwischen Wildnis und Zivilisation" (H.-P.Duerr<sup>76</sup>). Die Wildnis würde ihn überwuchern. Die Zivilisation würde ihn zupflastern, zubetonieren. Wildnis und Zivilisation, diese beiden alten Großmächte, haben ihre je eigene Bemächtigungsgewalttätigkeit. Beide wollen überformen. Der Garten läßt von beidem zu, was gut und förderlich ist, und versperrt sich vor beider Gefahren. Der Garten ist Grenzland.

Im Mittelalter glaubte man, auf den Gartenzäunen säße die Hagazussa (das Wort, aus dem "Hexe" gebildet wurde; es heißt eigentlich "Zaunhockerin"). Das Grenzland ist auch Traumland. Die bösen Träume, der drückende Alp, sollen auf dem Zaun sitzenbleiben. In Sichtweite zwar, aber gebannt. Im Garten kann man seinen eigenen Traum träumen. Der bürgerliche Schrebergärtner und der alternative Biogärtner schaffen sich ihr kleines Traumland: ihr Traumland davon, wie die Welt eigentlich sein sollte, wenn sie schön ist. Und ihre Träume verbinden sich in geheimnisvoller Weise mit dem Gottestraum von der Schöpfung, die sehr gut ist. Das Traumland Garten ist "dazwischen", zwischen Gestalten und Sich-Empfangen, zwischen Wirken und Sich-Beschenkenlassen, zwischen Angespannt- und Eigentlichsein.

Es ist gewiß kein Zufall, daß das Zwischen-, Grenz- und Traumland Garten auch zum Träger der Bilder des Sozialen wurde, daß die gärtnerische Hege und Pflege auch den Mythos des Sozialen je und je transportierte. Vor allem im vergangenen Jahrhundert gärtnerete es unentwegt, wenn bestimmten Menschengruppen Wohltaten geschahen. Helfende Einrichtungen hießen z.B. "Pflanzungen christlicher Nächstenliebe". Diakonische Spiritualität findet hier ihr Gleichnis, ihr Sinn-Bild. Und sicher absichtsvoll heißen die zunächst von einzelnen Christen und christlichen Vereinen unterhaltenen, später in kirchengemeindliche Trägerschaft übernommenen Stätten der Kleinkinderhilfe "Kindergärten". Seit es diese Gärten für Kinder gibt, sind sie die Membran zwischen Privatheit und gesellschaftlichen Ansprüchen. Kindergartenkinder gehören nicht mehr ganz nur ihren Eltern, aber auch noch nicht den gesellschaftlichen Kulturinstitutionen, der Schule insbesondere. Ein Ort "dazwischen".

Kinder erleben im Kindergarten ihre erste eigentliche Institutionalisierung. Sie sind nicht



mehr ganz "Privateigentum" ihrer Eltern, aber auch noch nicht total "vergesellschaftet", staatlichen Erziehungsinstitutionen anheim gegeben und den sich anschließenden mannigfachen Verplanungen (Wehrpflicht etc.).

Die Kindergartenzeit ist eine Übergangsabmildernde Statuspassage, eine Zwischen-Zeit, in der persönliche Sinnggebung, von daheim grundgelegt, verstärkt oder, falls von daheim wenig vermittelt, begründet wird und mit gesellschaftlichen Erwartungen verbunden wird - mit Erwartungen an soziale Fähigkeiten und funktionale Fertigkeiten. Der Kindergarten und seine Erziehungsarbeit sind also zeitlich wie sachlich "zwischen" elterlicher und öffentlicher Erziehung angesiedelt und gewinnen so ihre spezifische Qualität.

Kinder machen in der Phase ihrer "milden Institutionalisierung" im Kindergarten gegenläufige, aber gerade in ihrem Beieinander lebenswichtige Erfahrungen: das Beieinander von institutioneller Sicherheit und persönlichen Entwicklungsmöglichkeiten im freien Spielen, Bewegen u.ä. Kindergartenzeit ist stabilisierend *und* emanzipierend (Stoodt): Verlässlichkeit, Erfahrungen von Kontinuitäten, auch in Gestalt von Personen und Ritualen (Feiern jahreszeitlicher, kirchlicher und persönlicher Feste etc.), von Ordnungen und Regeln, und daneben Gestaltungs- und Entwicklungs-Freiräume, das Entdecken individueller und sozialer Entfaltungsmöglichkeiten.

Kindergärten balancieren aus, vermitteln zwischen elterlichen Erwartungen, kindlichen Entwicklungsmöglichkeiten und gesellschaftlichen Anforderungen, fördern das, was persönlich tragfähig sein kann, und vermitteln es mit Familien- und "Gesellschaftsfähigkeit".

Stabilisieren und Emanzipieren in einer lebenswichtigen Zwischen-Zeit geschieht im evangelischen Kindergarten vor allem auch durch alters- und situationsgemäße Religionspädagogik. Kinder erfahren Hilfe bei der Einübung und Erprobung ethischer Verhaltensnormen (Fragenkreise Nächstenliebe, Vergebung, Gewalt, Gerechtigkeit usw.), bei der Einübung in und der Kontrolle von Grundaffekten (Vertrauen, Hoffnung, Liebe, Freude, Selbstwert- und Minderwertigkeitsgefühle, Angst, Trauer, Verlassenheit usw.), bei der Beantwortung maßgeblicher Sinnfragen ("Wer bin ich eigentlich?", "Woher komme ich?", "Wozu bin ich da?" usw.). Kinder erfahren hörend, singend, feiernd, spielend von Gott.

Bei anderen kirchlichen und gemeindlichen Handlungsfeldern ist es einem meist bewußter, daß es sich um religiös begleitete Statuspassagen handelt: bei Konfirmationen, bei Trauungen, bei Beerdigungen. Eigentlich ist auch der Kindergarten eine kinderdiakonische Statuspassage: sachlich richtig erheblich länger als die anderen Amtshandlungen - und meist ohne Geistlichkeit, also ein Ort des allgemeinen Priester- und Diakonentums.

Die beiden gemeindediakonischen Modelle waren m.E. deswegen so erfolgreich, weil sie "dazwischen" waren. Es war Handeln zwischen helfenden Systemen, verbindend, Sinn und Funktion autopoietisch erschaffend und erhaltend. Es gäbe auch heute viel zu verbinden. Und es wurde ein Garten ins Chaos gesetzt, an dessen Rändern herein- und herausging, was für Kinder zuträglich war. Auch für heutige (gemeindliche) Diakonie und deren Wirksamkeit dürfte entscheidend sein, was an den Grenzen, Bruchstellen, geschieht und inwiefern das "Membranhafte" vorgesehen ist und autopoietische Prozesse zugelassen werden (vgl. die Chancen der Solidaritätsnetzarbeit, Börsen, Diakonischen Agenturen u.ä.: als Membran zwischen Kirche und Gesellschaft,

Gemeinde und Diakonischem Werk, professionellem und nichtprofessionellem Helfen, zwischen Sozialarbeit und Gemeindepädagogik usw.)

ad (c):

Die ältere, vor allem in der Gemeindepädagogik gestellte Frage "Welche Mitarbeiter braucht die Kirche?" stellt sich, so gesehen, für die nächsten Jahrzehnte alt und zugleich neu. Die heutigen Antworten müßten m.E. in drei Richtungen gehen:

- Sie brauchte solche, die zum Zusammenhandeln auf den o.g. neuen Verantwortungsplateaus in Gremien und in den o.g. Arbeitsgruppen fähig sind;
- solche, die an den Rändern der Systeme und jenseits der Ränder Kirche repräsentieren können, die IN den o.g. Entgrenzungsprozessen Kirche sein können;
- die religionspädagogische (in weitem Sinne) und helfende Kompetenz haben, ohne Animositäten vor modernen Betriebsmustern.

### **Zur Relevanz neuerer erkenntnis- und wirklichkeitstheoretischer, kommunikationswissenschaftlicher u.ä. Theorien für die diakonische Spiritualität**

> Autopoiese und Ethik

Theologie und Ethik erübrigen sich keineswegs in autopoietischen, dissipativen u.ä. Wirklichkeitserfassungen, im Gegenteil erhalten sie fundamentales Gewicht.

Maturana/Varela zu diesem Zusammenhang: "Alles menschliche Tun findet in der Sprache statt. Jede Handlung in der Sprache bringt eine Welt hervor, die mit anderen im Vollzug der Koexistenz geschaffen wird und das hervorbringt, was das Menschliche ist. So hat alles menschliche Tun eine ethische Bedeutung, denn es ist ein Tun, das dazu beiträgt, die menschliche Welt zu erzeugen. Diese Verknüpfung der Menschen miteinander ist letztlich die Grundlage aller Ethik als eine Reflexion über die Berechtigung der Anwesenheit des anderen."

Realität ergibt sich demnach maßgeblich aus dem erkennenden Tun, das gedanklich und sprachlich Unterscheidungen trifft, ethisch orientierte Unterscheidungen im besten Fall. Sich auf autopoietische Prozesse einzulassen, bedeutet nicht, sich durch die Eigenlogik "natürlicher" Prozesse definieren zu lassen - ein wichtiger Gedanke z.B. für die Auseinandersetzung der Diakoniewissenschaft mit bio-ethischen Konzeptionen (vgl. Anm. 26 b).

> Geistliche Kommunikation

- Zwei so unterschiedliche Wissenschaftler wie Jacques Monod<sup>77</sup> und Richard Dawkins<sup>78</sup> vertreten die Theorie, eine Idee funktioniere wie ein Virus: man werde von ihr "angesteckt" (Monod), sie "springe über von einem Gehirn zum andern" (Dawkins). Und so wie manche Menschen von einem Virus total befallen werden, manche nur in abgemilderter Form, manche überhaupt nicht, weil sozusagen eine je individuelle Kommunikation zwischen Virus und potentielltem Empfänger mit offenem Ausgang stattfindet, so sei es mit den Ideen, mit geistreichen Einfällen und Informationen: manches "geht einfach nicht an einen", wie wir zu sagen pflegen, wenn wir einen Satz auch nach fünfmaligem Lesen noch nicht verstanden haben; und manches springt einen regelrecht an: man weiß eigentlich alles schon, bevor man es zuende gelesen hat.

Es gibt spirituelle Kommunikation, und unser Wollen und Trachten sind nur bedingt daran beteiligt. Es kann sein, daß etwas über uns kommt - wie an Pfingsten, ein Geistbefall sozusagen. Wer die Möglichkeit und die Wirklichkeit solcher Vorgänge bezweifelt, hat nicht nur alten Glauben, sondern auch neues Wissen wider sich.

- Und es gibt Modelle in der Art von Kopplungen. Geist kommuniziert mit Geist: das ist das Modell geistlicher Kommunikation des Apostels Paulus. "Der Geist selbst bezeugt unserem Geist, daß wir Gottes Kinder sind" (Rö 8,16). Der Geist des Menschen, *se i n pneuma*, ist das in ihm, was ihn befähigt, dem *pneuma* Gottes zu begegnen, oder, wie C.Tresmontant<sup>79</sup> schreibt: "jener Teil im Menschen, dank dem die Einwohnung des Gottesgeistes kein Einbruch aus fremder Zone, sondern vorbereitet ist, herbeigeseht wie eine Gesandtschaft in fremdem Lande".

Menschlicher Geist ist Teilhabe am göttlichen, ist daher für Paulus ein "Unterpand" für eine Existenz, die sich nicht im Fleische erschöpft.

Der Neurophysiologe John Eccles<sup>80</sup>, Nobelpreisträger, schreibt, daß keine *k a u s a l e n* Verbindungen zwischen geistigen Ereignissen und Hirngeschehen nachgewiesen werden können, aber eine *K o p p l u n g* zwischen ihnen, was den eigentlich sensationellen Schluß zuläßt, daß Geist und Hirn miteinander wechselwirkende, jedoch grundsätzlich unabhängige Systeme sind. Deswegen heißt das epochale Buch von John Eccles und Karl Popper "Das Ich und sein Gehirn". Darin wird die Theorie des dualistischen Interaktionismus vertreten, das Konzept eines "selbstbewußten Geistes" als einer getrennten Wesenheit, die mit unserem sog. *Liaison-Hirn* in Wechselwirkung steht.

Nach Eccles tastet unser Geist ständig das Hirn ab, um aus den verschiedenen Mustern der Hirnrindenaktivität die Komponenten auszuwählen, die er entsprechend seinen augenblicklichen Interessen und Zielen in eine bewußte Erfahrung eingliedert. Das setzt eigentlich die Existenz eines physisch-geistigen Kontinuums voraus - ein Geist-Raum-Kontinuum, vergleichbar dem Zeit-Raum-Kontinuum, das Einstein zu beschreiben versuchte.

- Ein drittes biblisches Modell geistlicher Kommunikation - nach dem pfingstlichen und der paulinischen Geist-Geist-Kommunikation - findet sich in der Weisheitsliteratur des Alten Testaments, wo vom Spiel der präexistenten Weisheit vor Gott und den Menschen gehandelt wird. In Spr 8,30f sagt die Weisheit: "Als er die Grundfesten der Erde legte, da war ich als sein Liebling bei ihm; ich war seine Lust täglich und spielte vor ihm allezeit. Ich spielte auf seinem Erdkreis und hatte meine Lust an den Menschenkindern". Es ist ein lustvoller Aspekt darin, hier geschieht im doppelten Wortsinn Unterhaltung. Die Weisheit, eine selbständig handelnde Dritte neben Gott und Mensch, unterhält sich mit Gott und den Menschen und ist dabei unterhaltsam. Das läßt sich nachvollziehen: Geistreiche Spiele, Geistesspiele sind unterhaltsam. Und manche Unterhaltungen bringen Geistesblitze hervor. Es gibt kommunikativ-autopoietische Menschen, die im Austausch miteinander Weisheit hervorbringen, Sinn erspielen, beieinander gegenseitig Geist provozieren. Geist verfertigt sich autopoietisch. Autopoiese hat einen spielerischen Aspekt.

Die Weisheitstheologie pflanzt die Idee ein, daß wir im selben Maße spielen, in dem uns mitgespielt wird. Wir sind nicht die einzigen Akteure in diesem Spiel. Und die Weisheit hat ihre Lust an diesem Spiel. Sie erscheint, ist da, und ist doch etwas außerhalb von uns. Sie manifestiert sich, aber wir machen sie nicht, sind sie nicht. Wir können nach ihr streben, sollen sogar nach ihr streben, aber wenn wir sie haben, hat sie uns.

Die Relevanz dieser Aspekte des theologisch-humanwissenschaftlichen Gesprächs über den Geist bezieht sich auf Seelsorge und Beratung, überhaupt auf die Möglichkeiten

einer "Beziehungs-Diakonie", aber auch z.B. auf Hinweise zur diakonischen Öffentlichkeitsarbeit oder die Entstehungs- und Wirkungsbedingungen des o.g. semantischen Universums (wobei der Zusammenhang zwischen Diakonie und den klassischen kirchlichen und gemeindlichen "Sprachhandlungen" oder den unterrichtlichen Vollzügen ggf. neu zu denken wäre: ein Brückenschlag zwischen Sozialarbeit und Gemeindepädagogik).

#### *Gedanken zu theologischer bzw. spiritueller Therapie*

Daß Rituale und Liturgien, religiöse Gemeinschaftshandlungen, therapeutische Dimensionen haben, daß aus Gebet und Fürbitte Diakonisches erwachsen kann, daß aus Segenshandlungen u.ä. heilende Entwicklungen in Gang kommen können, ist längst bekannt.

Seit in den Sozialwissenschaften wieder an heilende Geschichten geglaubt wird und mit ihnen therapiert wird (vgl. V. Kasts Märchen- oder I.Riedels Mythen-Therapie), kann sich auch Diakoniewissenschaft am unmittelbar therapeutischen Diskurs beteiligen, indem sie z.B. biblische Mythen zur Lösung psychischer, sozialpsychologischer u.a. Probleme entdeckt.

Wenn die Orientierungsproblematik, das Versinken vieler Menschen in einem seelischen Chaos, heute ein Zentralproblem darstellt, dann könnte m.E. biblische Schöpfungs- bzw. Chaos-Ordnungs-Mythologie diakonisch wirksam werden.

#### **Exkurs: Mythos**

Eine Generation protestantischer Theologen hat sich im Entmythologisierungstreit verschlissen. Im 19. Jahrhundert hatte religionsgeschichtlich orientierte Bibelauslegung die Verwandtschaft zahlreicher biblischer Motive mit Mythen Ägyptens, Babylons, Phöniziens oder Kanaans und damit den mythischen Charakter großer Teile der Bibel entdeckt. Diese Entdeckung führte verschiedene Reaktionen herauf:

> die eher fundamentalistische, die eine Entscheidung zwischen *Geschichte o d e r Mythos* forderte;

> oder eine eher existentialtheologische, die aus Gründen wissenschaftlicher Redlichkeit zum historischen Ursprung eines Textes vordringen wollte, den Mythos als historisch bedingten Denk- und Sprachrahmen für Zeitloses ernstnahm, daher *die existentielle Bedeutsamkeit* von den mythischen Motiven und Bildern abtrennen konnte;

> oder eine vermittelnde, die den *Mythos a l s Geschichtsdeutung* verstand und beide Interessen zu verbinden versuchte: das Vordringen zum historischen Ursprung u n d zur inneren Realität eines Textes (insofern kann E. Drewermann<sup>81</sup> *remythologisieren*, *indem* er die Entmythologisierungskonzeption R.Bultmanns<sup>82</sup> in ein psychodynamisches Interpretationsmodell integriert); in diesem Verständnis s i n d die archetypischen Bilder die Sprache Gottes. Nach Drewermann sind Mythen und verwandte Erzählgattungen als Bilder der Seele "Formen der Selbstmitteilung Gottes", Zeugnisse authentischer Gotteserfahrung. Ein altes religiöses Paradigma in modernem erkenntnistheoretischem Gewand, den Zusammenhang zwischen Erkennendem und Erkanntem ernstnehmend: wenn der Mensch von Gott ist, dann hat Gott die Möglichkeit der Gotterkenntnis im Menschen in bestimmter Weise "angelegt", dann sind die Gottesbilder, die aus dem Menschen kommen, gewissermaßen gottgewollt. Daher sind auch "die Regeln der Traumdeutung ohne Ausnahmen...auf die Bibelinterpretation anzuwenden". Im Traum schaut der Mensch sein eigenes Wesen an. Die archetypischen Traumbilder, die archetypischen Szenen der Mythen, verschmelzen in dem Plan "Mensch" des Schöpfergottes unaufhörlich das kollektive Unbewußte mit dem individuellen.

In existentieller Interpretation wie auch in Drewermanns psychodynamischem Verständnis kann einem ein mythischer Text zum "Zeitgenossen" werden. Im ersteren Fall ohne ich, was mit einem Mythos gemeint war, und kann das Zeitlose darin "herausschälen", als für mich bedeutsam in meinem Hier und Jetzt erkennen als einen in seiner Bedeutung nicht entwerteten "Kern" in einer zeit- und kulturbedingten, vergänglichen sprachlich-bildlichen Hülle; im anderen Falle ist gerade das sprachlich-bildliche Mythologem wichtig: ich verwirkliche mich gewissermaßen bei der Auslegung in dem Archetyp - und dieser verwirklicht sich in mir. Dann kann das Interesse an der Beschäftigung mit biblischen Schöpfungsmythen in der Hoffnung bestehen, mit dem Leben von vorn zu beginnen, an den Ursprung zurückzukehren, in dem das Bedrohliche, das Angstmachende, bezwungen wurde, an dem alles sichtlich "gut" war.

Drei schöpfermythologische Traditionen sind im Alten Testament auszumachen:

- > die proto- und frühisraelitische Tradition vom Chaos-Drachen-Kampf, wonach die Welt aus der Unterwerfung personifizierter Chaosmächte entstand;
- > der weisheitliche Eden-Schöpfungsbericht, entstanden in einer Krisenzeit der alten sakralen Überlieferungen: höchstwahrscheinlich aus zwei ehemals selbständigen Traditionen - einer Schöpfungs- und einer Paradies-Überlieferung - gebildet;
- > der jüngste und systematischste Schöpfungsbericht, in etwa aus der Zeit der babylonischen Gefangenschaft stammend, an den Anfang des Alten Testaments gestellt.

Keine dieser Traditionen soll durch die jeweils anderen entwertet werden, aber daß eine "Religionsgeschichte" von Hunderten von Jahren zwischen diesen Traditionen liegt, läßt so etwas wie eine "Schöpfungsglauben-Entwicklung" annehmen. Sie reicht von kanaänisch geprägter Hochmythologie zum selbstentmythologisierenden Mythos. Alle Schöpfungsmythen sind anders und haben ihr Recht. Jüdische Theologie hat sie nebeneinander gelassen, theologische Aufklärung hat nicht das eine Modell durch das andere ersetzt.

In den Psalmen (z.B. dem 74.) ist mythologisches Urgestein: das Modell der Ordnung durch Kampf. Da handelt der Gott, der die Chaosmächte niederringt, die Chaossilbe aus den Urtiefen, die bedrohlichen Urzeitungeheuer, etwa den Leviathan, in die Unterwelt verbannt. Alle Materie dieser Schöpfungsmythen ist gefangene, besiegte Energie.

Jahrhunderte später kommt das Oasen-Modell in Mode, typisch für Kulturen, die auf Sand gebaut sind, nicht so nah am Wasser gebaut. Modell: einen Garten ins Chaos setzen, mitten hinein in eine eigentlich lebensfeindliche Umwelt.

Bis dann nachexilische Theologie den entmythologisierenden Mythos vom Scheiden erzählt: das Wörtchen "scheiden" ist tatsächlich zentral im Sieben-Tage-Schöpfungsbericht. Gott klärt, Gott ordnet, scheidet, unterscheidet: in Hell und Dunkel, Oben und Unten, Trocken und Naß, Wirken und Ruhen. So entsteht lebbare Wirklichkeit.

Religiöse Therapie ist vorstellbar mit diesen spirituellen Intentionen: durch aktive Imagination, Nachspielen, Sich-Identifizieren mit einzelnen Symbolen und Elementen, gestalterischen Umgang, aber auch einfach nur Hören und Auf-sich-wirken-Lassen.

Das Therapieangebot, um mit einem Chaos fertig zu werden: Kämpferisch sich auseinandersetzen mit den Mächten, die die Menschen heute runterziehen, zutiefst bedrohen von innen und außen; eine offensive, angreifende Haltung. Und dazu oder alternativ: den Garten ins Chaos bauen; die alternative, bergende Wirklichkeit in die lebensfeindliche Umwelt plazieren; Menschen brauchen wieder Inseln, in- und auswendige. Und dazu oder alternativ: die klärende, aufklärende, "analytische" Wirkung - die allerdings nicht vergessen darf, daß man sich auch selbst klärt und erklärt, wenn man beansprucht, die Dinge ordnen und klären zu können; wer unklar ist, kann nicht klären.

Ähnliches ist vorstellbar mit den explizit diakonischen Texten, Wundergeschichten und Gleichnissen des Neuen Testaments. Auch hier berührt sich gemeindepädagogische Arbeit mit diakonisch-therapeutischer.

#### **4. Funktionen einer Theologie der Diakonie an der Evangelischen Fachhochschule**

> Aufgrund einer über zwanzigjährigen Beschäftigung mit diakoniewissenschaftlichen Fragestellungen und ebenso langer Beobachtung der sozialpolitischen, sozialwissenschaftlichen, organisatorischen und kirchlichen und theologischen Entwicklungen

> und unter Berücksichtigung der Platzierung der Diakoniewissenschaft im Fachbereich Kirchliche Gemeindepraxis (mein Lehrangebot an der Evangelischen Fachhochschule Darmstadt mußte mehreren Erfordernissen entsprechen: ich bot sowohl spezielle theologische/praktisch-theologische Lehrveranstaltungen für werdende Gemeindepädagoginnen und -pädagogen an, dabei a u c h mit dem Akzent Gemeindediakonie, als auch ethische und allgemein-diakoniewissenschaftliche für Studierende der Sozialarbeit und -pädagogik, der Pflegewissenschaft und im Aufbaustudium)

> sowie unter Einbeziehung neuerer wissenschaftstheoretischer Entwicklungen und im Bemühen um das Verstehen wissenschaftlicher Paradigmenwechsel  
sehe ich zur Zeit neun Funktionen einer Theologie der Diakonie an dieser Fachhochschule:

- Wenn - in Anlehnung an C. Bäumler - die Grundfunktion der Gemeinde ist, die sola gratia geschenkte Freiheit zu leben, Freiheit als Geschenk zu leben, dann gehören und passen Begriff und Vorstellung "Gemeinde" und eine rechtfertigungstheologisch begründete Diakonie zusammen, auch: die Vorstellung vom allgemeinen Priestertum und vom allgemeinen Diakontum (beide Konzepte heben z.B. die Aufteilung des Menschen in Professionelle, Klienten und Laien u.ä. auf).

Die Funktion der Theologie liegt - erstens - im *Begründungszusammenhang* und in der *Sicherung der Gemeinsamkeit gemeindlicher und diakonischer Existentialia: Gemeinde und Diakonie speisen sich aus der gleichen Quelle.*

- An der Erfahrung der ersten christlichen Gemeinden läßt sich festmachen, wie die Berichte von Jesu Diakonie die Erfahrung von Hilfe, von Heilung und Heil, vor-kommunizierten.

Die Funktion der Theologie ist - zweitens - eine *semantische*, diese spezielle Spielart der Kommunikation des Evangeliums; wichtig also: die Bedeutung der Versprachlichung, es geht um die *Interdependenz von Gesprächs- und Hilfekultur*, von

Reden und Handeln, Glauben und Leben.

- Die Gestalt neutestamentlicher Diakonie (vgl. z.B. die "Werke der Barmherzigkeit" in Mt 25) entspringt dem Dialog zwischen Jesusüberlieferung und gemeindlicher Wirklichkeit, zwischen Tradition und Situation, verbindet Jesusintentionen und deren (unterschiedlich mögliche) soziale Konkretionen. Zugleich ist der Bezug des Diakonie-Begriffs auf Hilfehandeln im engeren Sinne eine Reduktion eines bei Paulus noch komplexen Diakonieverständnisses (ANHANG 7).

Die Funktion der Theologie ist - drittens - die *Vermittlung exegetischen Wissens* über den Charakter neutestamentlicher (Diakonie-)Überlieferung und der Bedeutung dieses Wissens für die Praktische Theologie: z.B. die Befähigung von Gemeindegliedern, in Orientierung an und im Dialog mit der Überlieferung sich wieder gegenseitig zu helfen, sich zu beraten usw. (dies hat auch Implikationen für gemeindlich-diakonische Organisationstheorie). Es geht im Grunde um diakonisches und gemeindediakonisches Handeln als *eine Form kirchlicher Kommunikation mit der sozialen Wirklichkeit*, die die Wirklichkeit verändert - und dabei sich selbst: eine Brücke zu z.Z. entstehenden autopoietischen Ansätzen sozialer Arbeit.

- Nach N.Luhmann werden Kirche und Theologie durch die Diakonie ständig kompromittiert, weil fremdbestimmt (vor allem durch Sozialwissenschaften und Sozialpolitik). Nach K.-F.Daiber ist die Realität des Miteinanders von Theologie und z.B. Sozialarbeit/Sozialpädagogik durch häufige "Geltungskonflikte" charakterisiert.

Funktion der Theologie ist unter diesem Gesichtspunkt - viertens - eine *wissenschaftstheoretische u n d integrierende*; Ziel u.a.: die Befähigung zum Dialog zwischen Theologie, Sozialwissenschaften, Sozialrecht, -politik (etwa aufgrund der Kompatibilitätskonzeption wie bei Seibert, Kießling u.a.); auch: die kriterielle und klärende Funktion (vgl. Daibers Theorie: Theologie als "Entscheidungstheorie" im sozialwissenschaftl. Zusammenhang); auch: hinsichtlich Vernetzungskompetenzen.

- Angesichts neuester sozialstaatlicher und europaweiter Entwicklungen ist mittelfristig mit erheblichen Veränderungen in der sozialen Arbeit und so auch in der Diakonie zu rechnen - es haben Entwicklungen zur ökonomisch orientierten Marktdiakonie begonnen, deutliche Ausweitungen des Dienstleistungscharakters der Angebote usw. - und mit Implikationen für die Bedeutung verbandlicher und gemeindlicher Diakonie.

Die Funktion der Theologie ist unter diesem Gesichtspunkt - fünftens - eine *prophetische*, nicht mehr nur reaktiv-legitimatorische; das alte Lehrstück vom sozialpolitischen "Wächteramt" der Kirchen bedarf der Reaktualisierung im Sinne einer Sensibilisierung für die Bewahrung bzw. Gewinnung der Humanität der helfenden Angebote und Einrichtungen. Zentral: die Bemühung um ein neues Zusammendenken von *Ethik und Effizienz*. Ebenfalls wichtig: die Entwicklung von Konzepten einer *"Diakonie von unten"* (vgl. E.Langes Vorstellung der "kleinen Diakonie von Haus zu Haus").

- Neuerdings wird mit Nachdruck problematisiert, "daß die Helferpraxis der Kirche sich durchweg nichtreligiöser Methoden bedient" (M.Josuttis), und die Forderung wird erhoben, daß "auch der Helfer wieder dem Heiligen" begegnen können solle (Lindner) "Damit ist eine Dynamik des Helfens angesprochen, die die religiös-spirituelle Dimension nicht außerhalb, sondern innerhalb der Rationalität des Helfens erkennt"

(ders.). Derlei steht einerseits im Zusammenhang mit neuem Nachdenken über die Zusammengehörigkeit von Theologie und Therapie (E.Biser), andererseits ist die herkömmliche Sozialarbeit z.T. auch einfach obsolet geworden ist (Quambusch/Schmidt).

Die Funktion einer Theologie der Diakonie ist unter dieser Fragestellung - sechstens -, das Nachdenken darüber zu befördern, *wie helfende Rationalität und religiöse Erfahrung gleichzeitig werden können*. Dies impliziert - neben dem Arbeiten an integrierten theologisch-sozialarbeiterischen Methoden, s.o. - auch das *Entwickeln eines eigenen Theorien- und Methoden-Repertoires: Theologie der Diakonie explizit als Praktische Theologie..*

- Neuere Wissenschaftsparadigmen weisen auf bislang wenig oder nicht beachtete Zusammenhänge hin, z.B. auf die Notwendigkeit, autopoietische Prozesse und Ethik zusammenzudenken (Maturana/Varela), das Geschehen an Systemrändern und den Begegnungsrändern zwischen Systemen als identitätsschaffend und -erhaltend zu lesen (Asendorpf).

Die Funktion einer Theologie der Diakonie ist unter dem Gesichtspunkt des Bemühens, mit Wissenschaftsentwicklungen Schritt zu halten, siebtens, der Versuch, *Diakoniegeschichte und -gegenwart als autopoietische, dissipative usw. neu zu "lesen" und ggf. daraus für gegenwärtige und künftige Gestaltungen zu lernen*.

- Neuere erkenntnistheoretische Konzeptionen räumen neben dem analytisch-systematischen Denken den mythischen und den mystischen Wirklichkeits-Erfassungs- und Zugangsweisen wieder einen hohen Stellenwert ein und sehen z.T. in ihrem Beieinander das Optimum menschlicher Verstehensmöglichkeiten (Wittgenstein, Watzlawick, VertreterInnen der Märchen- und Mythentherapie<sup>83</sup>).

Die Funktion einer Theologie der Diakonie ist unter diesem Gesichtspunkt - achtens - in *Anknüpfung an alte religiöse, auch speziell christlich-kirchliche Traditionen die Ermöglichung einer diakonischen Lebens-Hermeneutik*, in der mithilfe systematischer, mythischer und mystischer Denk- und Glaubensweisen Zugänge zu Hilfebedürftigkeit erzeugenden und Hilfe ermöglichenden Lebenslagen gesucht werden.

- Die Forderung nach "Umprofessionalisierung" (Dörner<sup>84</sup> u.a.) wird erhoben angesichts des Umbaus des Sozialstaats und der Krisen der Sozialarbeit (Seibert/Noack).

Die Funktion der Theologie der Diakonie ist hier - neuntens -, sich *aktiv und konstruktiv am Gespräch über neues Selbstverständnis helfender Berufe, über neuartige Organisationsformen u.ä. sozialer, speziell kirchlicher sozialer Arbeit und mögliche Schlüsselqualifikationen (ANHANG 8) zu beteiligen*. Auch: an der *Profilierung diakonischer Konzeptionen* angesichts neuartiger Konkurrenzsituationen zwischen Anbietern sozialer Arbeit.

Überhaupt muß Diakoniewissenschaft Kirche, Gemeinden und allgemein der interessierten Öffentlichkeit helfen, die statthabenden sozialpolitischen und sozialetischen Veränderungen zu verstehen und zu bestehen.



## Anhänge

### Anhang 1

#### > Diakonisches Werk

Dem Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland/DWEKD als Dachverband gehören z.Z. 25 evangelische Landeskirchen und neun Freikirchen mit ihren Diakonischen Werken, den sog. Landesverbänden, und rund 100 Fachverbände (die jeweils einen bestimmten Arbeitssektor repräsentieren) an.

Den Landesverbänden, also den Diakonischen Werken der Landes- und Freikirchen, sind die diakonischen Einrichtungen und kirchlich-diakonischen Aktivitäten im jeweiligen Zuständigkeitsbereich angeschlossen (im Gebiet der jeweiligen Landes- oder Freikirche).

Das DWEKD repräsentiert rund 31.000 Einrichtungen und Werke mit annähernd einer halben Million Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Das Diakonische Werk ist Leistungsanbieter in allen Bereichen der Kinder- und Jugendhilfe und der Sozialhilfe, in zwei gesundheitspflegerischen Feldern (Gemeindekrankenpflege, Ev. Krankenhäuser) und in Reha-Maßnahmen; darüber hinaus betreibt es Entwicklungshilfe und sog. Ökumenische Diakonie (Hilfen für kirchliche Hilfswerke in Entwicklungsländern, in Osteuropa, für Diasporakirchen). Es hat auf Bundes- und europäischer Ebene politische Vertretungen.

Das DWEKD ist ebenso ein e.V. wie (fast) alle jeweiligen Diakonischen Werke im Gebiet der evangelischen Landeskirchen; in der Regel ist die jeweilige Landeskirche Mitglied im e.V. Diakonisches Werk und nimmt in diakonischen Gremien Satzungsrechte wahr.

Das Diakonische Werk ist sowohl (kirchenrechtlich) ein Werk der Kirche als auch Spitzenverband der freien Wohlfahrtspflege, hat kirchen- und verbandspolitische Verkehrsformen. Als Rechtskörper "Verein" ist das DW eingebunden in den(Sozial-)Staat und kann, zusammen mit den anderen Vereinen der freien Wohlfahrtspflege, die Möglichkeiten wahrnehmen, die der Sozialstaat gemeinnützigen Körperschaften einräumt. Als Werk der Kirche partizipiert das DW an den besonderen Freiheitsrechten, die den Religionsgemeinschaften im Grundgesetz zugesprochen sind. Rechtlich gelten die Mitglieder der DWs als Teile der Kirche.

Zu den Zielen des Verbandes heißt es in dessen Präambel: "Die Kirche hat den Auftrag, Gottes Liebe zur Welt in Jesus Christus allen Menschen zu bezeugen. Diakonie ist eine Gestalt dieses Zeugnisses und nimmt sich besonders der Menschen in leiblicher Not, in seelischer Bedrängnis und in sozial ungerechten Verhältnissen an. Sie sucht auch die Ursachen dieser Nöte zu beheben. Sie richtet sich in ökumenischer Weite an einzelne und Gruppen, an Nahe und Ferne, an Christen und Nichtchristen. Da die Entfremdung von Gott die tiefste Not des Menschen ist und sein Heil und Wohl untrennbar zusammengehören, vollzieht sich Diakonie in Wort und Tat als ganzheitlicher Dienst am Menschen."

Zu den wesentlichen Aufträgen des DW gehört daher neben der Wahrnehmung von diakonischen auch die volksmissionarische Aufgabe.

Diakonische Werke sind schließlich auch Träger oder Mitträger von Ausbildungsstätten, Schulen, Fachschulen, Fachhochschulen und der Diakonischen Akademie, gehören zu den größten Anbietern von sozialberuflichen Praktikums- und Arbeitsstellen.

Es ist daher sinnvoll, an der Ev. Fachhochschule die "Werk"-Form der deutschen Diakonie und ihre Implikationen zu thematisieren. Absolventinnen und Absolventen aller an der Ev. Fachhochschule Darmstadt vorhandenen Fachbereiche sind in der

Verbandsdiakonie beruflich präsent.

> Diakonisches Werk und gemeindliche Diakonie

Organisatorische Überlappungen und z.T. Doppelstrukturen zwischen Verbands- und kirchlich-gemeindlicher Diakonie bestehen vor allem bei der Vorschulerziehung und der Gemeindecrankenpflege, seltener bei stationären Angeboten: nur eher vereinzelt sind Kirchengemeinden Trägerinnen z.B. von Alten- und Pflegeheimen oder auch von Wohneinrichtungen für Asylbewerber oder Aussiedler.

Die Doppelstrukturproblematik wird in der Regel durch die Trennung zwischen fachlicher und formal-rechtlicher Zuständigkeit "gelöst": beim DW liegt häufig die Fachberatung gemeindlicher Kindertagesstätten und der Gemeindecrankenpflege, die Trägerverantwortung bei gemeindlichen oder Kirchenkreisinstanzen.

Vergleichbare Zuständigkeits- und organisatorische Überlappungen gibt es weiterhin in den gemeindlichen Einsatzfeldern für Zivildienst und Freiwilliges Soziales Jahr.

Eigentliche Verbundformen entstehen in den Mobilien Sozialen Diensten u.ä. und durch die neue Lage seit der Abschaffung des Selbstkostendeckungssystems im Sozialhilferecht: Kirchengemeinden oder kirchliche Verbandsgremien agieren nun häufig z.B. als Gesellschafter kirchlicher Krankenhäuser oder bilden Zweckverbände zur Trägerschaft von Diakoniestationen. Das führt einen etwas paradox anmutenden Zustand herauf: die einerseits "materieller" und säkularer werdende Diakonie ist andererseits vielerorts enger denn je an gemeindeverbandliche und andere kirchliche Gremien rückgebunden.

Die meisten evangelischen Landeskirchen haben in ihren Ordnungen verbindlich die Existenz gemeindlicher Diakoniausschüsse verankert. Die Diakoniausschüsse sind in die kirchliche Transferstruktur integriert: aus den Gemeinde-Diakoniausschüssen werden Vertretungen für die nächste kirchliche Organisationsebene gewählt - bis hin zum Diakoniausschuß der landeskirchlichen Synode. So soll die Präsenz der Gemeinde auf allen Entscheidungs-ebenen der Kirche gewährleistet werden.

Vielerorts existieren gemeindliche Diakonievereine mit unterschiedlichen Aktivitäten; auf Gemeindeebene entstanden in den letzten Jahren vermehrt Selbsthilfegruppen oder an Gemeinwesenarbeits-Modellen orientierte Initiativen. In manchen Gemeinden werden Solidarnetzwerke aufgebaut, oder Gemeinden und ihre Diakonie kooperieren in Verbänden ("Wohlfahrtsmix" u.ä.).

Fast schon traditionell sind Engagements in Ökumenischer Diakonie und kirchlicher Entwicklungshilfe, auch "Patenschaften" für stationäre Einrichtungen oder andere Organisationen oder Personengruppen.

Es ist daher sinnvoll, an der Ev. Fachhochschule die gemeindliche Diakonie und ihre Implikationen zu thematisieren. Absolventinnen und Absolventen aller an der Ev. Fachhochschule Darmstadt vorhandenen Fachbereiche sind in der Gemeindediakonie beruflich präsent.

## **Anhang 2**

Um das mit "sekundärer Addition" Gemeindegemeinschaft zu veranschaulichen, wird im folgenden nahezu in Gänze die Konzeption Ev. Straffälligenhilfe dokumentiert.

### **STRAFFÄLLIGENHILFE<sup>85</sup>**

"1. Die Evangelische Konferenz für Straffälligenhilfe - Fachverband des Diakonischen Werkes

Die Evangelische Konferenz für Straffälligenhilfe dient der Zusammenfassung der Arbeit

von evangelischen Organisationen und Einrichtungen, die sich mit Aufgaben der Straffälligenhilfe im Bereich der EKD und des DW befassen. Sie behandelt Grundsatzfragen der Straffälligenhilfe und dient dem Erfahrungsaustausch sowie der Klärung und Förderung der Straffälligenhilfe.

Sie befaßt sich mit Fragen der Fortbildung der in der Straffälligenhilfe tätigen Mitarbeiter, der Öffentlichkeitsarbeit und mit einschlägigen Rechtsfragen..." [danach Nennung der Mitglieder usw.]

## 2. Straffälligenhilfe als eine Aufgabe von Kirche und Diakonie

2.1 Straffällig gewordene Menschen leiden an den Folgen ihres persönlichen Versagens, das aber zugleich eine Folge des Versagens anderer Menschen und gesellschaftlicher Lebensbedingungen ist. Es gehört daher zu den Pflichten, Straffälligen nicht nur individuell zu helfen, sondern auch die Ursachen ihres Verhaltens zu erkennen und auf die schrittweise Veränderung der Lebensbedingungen hinzuwirken, die eine Straffälligkeit ermöglichen oder bewirken. Nicht das Zumessen von Schuld, sondern Vergeben und Helfen wird dem Auftrag Jesu Christi gerecht.

2.2 Diakonie orientiert sich an Jesus Christus,

- > der die Isolation von Menschen durchbrach und sich mit ihnen solidarisierte,
- > der die verhängnisvolle Rolle von Vorurteilen aufdeckte,
- > der um der Liebe Gottes willen gerade den Kranken und Schwachen nachging und das Verirrte und Verlorene suchte,
- > der wieder Vertrauen in das Leben herstellte, indem er Vertrauen zu sich und Gott bei anderen erzeugte,
- > der die einfachen Einordnungssysteme - wie in Gerechte und Ungerechte, in Gute und Böse - in Frage stellte.

2.3 Auch die Bibel kennt die Strafe für Übertretungen, für Schuld und Sünde. Wo sie nötig scheint, ist sie nicht gegen den Menschen gerichtet, sondern für ihn da. Die Straffälligenhilfe der Diakonie wird dem ganzheitlichen Menschenverständnis der Bibel dadurch gerecht, daß sie religiöse, psychologische und soziale Hilfe (Therapie) nicht voneinander trennen kann, sondern personell verbindet. Daraus leiten sich unsere Aufgabenstellungen ab. Die Straffälligenhilfe will Isolation mildern oder aufheben, Gemeinschaft herstellen und Vertrauen schaffen:

- > Sie wirkt auf den Gefangenen ein mit dem Ziel, daß dieser sich aktiv im Rahmen seiner Möglichkeiten an seiner Wiedereingliederung beteiligt,
- > sie wirkt auf den Gesetzgeber ein, damit der Strafvollzug Menschen nicht endgültig verlorengehen läßt,
- > sie wirkt auf die Gesellschaft ein, damit diese ihre Mitschuld und Mitverantwortung für die Straffälligen erkennt und wahrnimmt,
- > und sie wirkt auf die christliche Gemeinde ein, Glauben in die Tat umzusetzen durch Annahme und Reintegration.

## 3. Straffälligkeit ist nicht isoliert zu sehen

Straffällige sind oft nicht in der Lage, ihr Leben eigenverantwortlich zu gestalten. Straffälligkeit ist als Ausdruck von schwerwiegenden, für den Betroffenen destruktiven Konflikten mit dem sozialen Umfeld zu sehen. Gemeinsame Merkmale der verschiedenen Formen abweichenden Verhaltens sind gestörte kommunikative Fähigkeiten, die sichtbar werden in den nach Zahl und Art unzureichenden Beziehungen.

So darf Straffälligkeit nicht isoliert gesehen werden. Sie signalisiert Störungen, die in der Person und in der Umwelt liegen. Straffälligenhilfe muß dies berücksichtigen. Die Zusammenarbeit mit anderen Hilfearten (Behindertenhilfe, Lebensberatung,

Nichtseßhaftenhilfe und Suchtkrankenhilfe u.a.) ist erforderlich. Freiheitsentzug isoliert Betroffene und ihre Familien. Damit Wiedereingliederung gelingt, müssen alle zusammenwirken: staatlicher Strafvollzug, Diakonie und Gesellschaft, auch der Straffällige und seine Familie.

#### 4. Ziele der Straffälligenhilfe

In den Einrichtungen der Diakonie wird versucht, straffällig gewordene Menschen Lebensformen finden zu lassen, die sie künftig zum eigenverantwortlichen Bewältigen der Anforderungen unserer Gesellschaft befähigen. Nach Sicherstellung ihrer primären Bedürfnisse werden die aus dem Freiheitsentzug Entlassenen bei der Suche nach ihrer Identität unterstützt. Es wird versucht, gemeinsam mit ihnen Strategien zur Konfliktbewältigung zu entwickeln und durch konkrete Schritte Sozialisationsdefizite aufzuarbeiten, um sie zu eigenverantwortlichem Verhalten gelangen zu lassen. Für diakonisches Handeln zeichnen sich hier zwei verschiedene Aufgabenstellungen ab:

> Einmal besteht die Notwendigkeit, diakonische Aktivitäten stärker in den Vollzug zu verlagern, um dessen negativen Auswirkungen entgegenzusteuern. Das heißt, im Ansatz den Betroffenen Perspektiven für das Erlernen alternativer Verhaltensweisen zu vermitteln.

> Zum andern muß eine weitere Zielsetzung der Diakonie auf eine Veränderung der Strukturen im Strafvollzug ausgerichtet sein. Das heißt, daß an Hand der Erfahrungen aus der praktischen Arbeit mit den Betroffenen Bedingungen, Methoden und Inhalte für eine emanzipatorische Sozialtherapie zu beschreiben sind.

#### 5. Sozialanwaltschaftlicher Dienst für Straffällige

Eine Wiedereingliederung des Gefangenen gelingt umso eher, je stärker die Grundsätze des StVollzG (§§ 2-4) verwirklicht werden. Als ein in der Straffälligenhilfe tätiger Wohlfahrtsverband beteiligt sich das Diakonische Werk der EKD an der Strafvollzugsgesetzgebung, die weiterentwickelt und ausgebaut werden muß.

Gute Gesetze nützen wenig, wenn sie nicht von der Gesellschaft getragen werden. Kirche und Diakonie treten in der Öffentlichkeit für Straffällige ein. Durch sachliche Informationen, persönliches Engagement und geeignete Maßnahmen werden Vorurteile abgebaut und falsche Vorstellungen über Straffällige und Straffälligkeit korrigiert.

#### 6. Hilfeangebote

Jeder Gefangene hat nach dem StVollzG einen Anspruch auf einen Vollzugsplan mit individuellen Behandlungsmaßnahmen.

Darüberhinaus ist im StVollzG (§ 15) eine entsprechende Regelung für die Entlassungsvorbereitung, die ebenfalls der Eingliederung in die Gemeinschaft dienen soll, geschaffen worden.

Auch ist durch § 72 BSHG ein Rechtsanspruch auf Hilfe zur Wiedereingliederung nach der Entlassung gewährleistet.

Durch Maßnahmen zur Wiedereingliederung, die von außen veranlaßt werden, ist allein noch keine Rehabilitation möglich. Es bedarf dazu auch der inneren Bereitschaft des straffällig gewordenen Menschen.

Aus diesem Grunde kann sinnvolle Hilfe nur auf freiwilliger Basis erfolgen. Eine umfangreiche und längerfristige Motivationsarbeit hat daher schon im Vollzug anzusetzen und ist nachher in ambulanter Beratung und Therapie fortzuführen..."

[es folgt eine umfängliche Beschreibung von (ambulanten) Anlauf- und Kontaktstellen, Beratungsstellen, Heimen und Wohngemeinschaften, von notwendiger personeller und

räumlicher Ausstattung u.ä.]

### Anhang 3

Zur Veranschaulichung konzeptioneller Versuche, Theologie und Sozialwissenschaften zu verbinden, im folgenden Exzerpte aus zwei Konzepten.

#### SUCHTKRANKENHILFE<sup>86</sup>

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

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

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

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

#### LEITUNG IN DER DIAKONIE<sup>87</sup>

##### *"Probleme und Möglichkeiten theologischer Beurteilung"*

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

...

'Woraus 'Leitung' besteht

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

u.a.).

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

### Entscheiden

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

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

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

### Planen

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

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

### Organisieren

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

Der Zusammenhang zwischen dem 'Trachten' und der 'Eigenstrukturierung' ist auch ein neutestamentliches Thema: 'Trachtet aber zunächst nach dem Reiche Gottes' (Mt 6,33) und - in Abgrenzung gegenüber gängigen Herrschaftsformen - 'So soll es unter euch

nicht sein ! Sondern der Größte unter euch soll werden wie der Jüngste, und der Hochstehende wie der Dienende' ( Luk 22,26).

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

#### Führen

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

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

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

#### Kontrollieren

= Aufsicht über bzw. Überprüfung von Organisationspraxis anhand der Organisationsziele. Folgen: z.B. Effektivierung der Praxis, z.B. Neufassung der Ziele in Anpassung an die Praxis etc. 'Kontrolle' berührt sich mit den neutestamentlichen Themenkomplexen 'Aufsicht führen' (1Petr 5,2), Rechenschaft, Haushalterschaft.

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

#### Anhang 4

> Zur Determinante "Organisationsformen und -probleme" z.B.:

Es wurde seinerzeit konstatiert, daß Diakonie als Verband organisationstypische Probleme hat:

- z.B. aufgrund der Tatsache, daß das Organisationssystem im Grunde dem

"Personensystem" wesensfremd ist, daß es z.T. aufwendiger Interaktionssysteme bedarf, um "Betriebsklima" zu schaffen<sup>88</sup>;

- z.B. aufgrund der Tatsache, daß organisiertes Handeln relativ unabhängiger von Motiven wird (N.Luhmann);

- z.B. weil Organisationssysteme in der Regel mindestens doppelt fremdbestimmt werden: durch Zulieferersysteme und Abnehmersysteme, ihr "Produkt" von Anliefererqualitäten und Abnehmererwartungen abhängig ist<sup>89</sup>.

> Zur Determinante "Sozialwissenschaft" z.B.:

Es zeigte sich deutlicher als zuvor (wahrscheinlich im Zusammenhang mit der ersten größeren Krise deutscher Sozialarbeitstheorie und -praxis<sup>90</sup>: Diakonie transferierte alle System- und Wissenschaftlichkeitsprobleme der Sozialarbeit in ihr Organisationssystem und transportiert sie mit: z.B. den Anthropologienpluralismus, wie er sich schon in den meistverbreiteten Erklärungsansätzen sozialer Problematik niederschlägt; vgl. Textor<sup>91</sup>, der als die geläufigsten, untereinander freilich gegenläufigen Erklärungs- und Handlungsmodelle sozialer Hilfebedürftigkeit aufzählt: das Krankheitsmodell, das Konstitutionsmodell, das Streßmodell, das psychodynamische Modell, das Entwicklungsmodell, das lerntheoretische Modell, das kognitive Modell, das Humanistische Modell, das phänomenologisch-existentialistische Modell, das Labelling-Modell, das mikrosoziale Modell, das makrosoziale Modell.

Kaum weniger ausgeprägt ist die gesellschaftstheoretische Vielfalt; im Grunde ist ganz ungeklärt, auf welches Gesellschafts- und Gemeinschaftsbild soziale Arbeit hinauslaufen soll. Da gibt es Pluralismusmodelle (auf der Grundlage der Vorstellung vom institutionalisierten Interessenausgleich), die Kritische Theorie der Frankfurter Schule, die im Grunde noch immer marxistische Klassen- und Kapitalismustheorie, das eigentlich amerikanische Systemmodell usw.

Aus der nicht-wissenschaftstheoretischen Umgangsweise mit all diesen anthropologischen und gesellschaftstheoretischen Ansätzen entstehen Konglomerate, Vermischungen aus Erklärungs- und Handlungsmodellen, "persönliche Theorien" (Textor).

> Zur Determinante Kirche/Theologie

Es erfolgten zahlreiche Anstöße zur Begründung und Förderung der Gemeinde-Diakonie. Die Diakoniewissenschaft befaßte sich auch mit "herkömmlichen" gemeindlichen Arbeitsformen und vertrat in diesem Zusammenhang spezielle diakonische Aspekte: z.B. im Konfirmandenunterricht den Lebenshilfeaspekt hinsichtlich der Jugendlichen, z.B. die anthropologischen Aspekte des Gottesdienstes usw.<sup>92</sup>

Diakoniewissenschaft produzierte häufiger sog. Genetivtheologien: im Bemühungen um exegetische u.a. Konkretisierungen im Blick auf bestimmte Gruppen (z.B. "Theologie des Alters").

Wichtig wurden die ersten Versuche der Übersichtlichmachung theologischer Begründungen für diakonisches Handeln. Es trat die Vielfalt ins Bewußtsein; es gab (und gibt):

- z.B. die Reich-Gottes-theologischen Ansätze von Wendland, Rich, Philippi, Moltmann u.a.; ein charakteristisches Moltmann-Zitat zur Veranschaulichung dieser Argumentation: "Diakonie ist ... nicht nur Notlinderung, Wundbehandlung und soziale Kompensation, sondern Vorwegnahme des neuen Lebens, der neuen Gemeinschaft und der freien Welt. Diakonie ist nicht nur am vorhandenen Leiden des Menschen orientiert, sondern zugleich damit am Reich Gottes, der wahren Zukunft des Menschen. Ohne die Reich-Gottes-Perspektive wird Diakonie zur



ideenlosen Liebe... Ohne die Diakonie wird allerdings die Reich-Gottes-Hoffnung zur lieblosen Utopie..."

- z.B. die rechtfertigungstheologischen Diakonie-Ansätze, etwa bei Philippi, Albert, H. Grubel; für Philippi ist, wie K.-F. Daiber m.E. zutreffend zusammenfaßt, "die christozentrisch verstandene Lehre von der Diakonie die reformatorische Weise schlechthin, vom Wirken des gerechtfertigten Sünders in einer positiven Weise zu sprechen";

- z.B. die Diakoniebegründung mithilfe eines Leib-Christi-Konzepts, so Ulrich Bach im Anschluß an Käsemann; Bach hebt insbesondere darauf ab, daß es im diakonischen Prozeß in Wahrheit nicht Gebende auf der einen und Empfangende auf der anderen Seite gebe, sondern daß alle am diakonischen Prozeß Beteiligte Gebende und Nehmende zugleich seien; für ihn ist also das theologische Charakteristikum der Diakonie die Aufhebung der Trennung von Betreuern und Betreuten;

- z.B. die liturgisch-sakramentalen Diakonie-Begründungen, etwa von H. Schröer, Th. Schober oder W.Künneth; Schober z.B. setzt bei der exegetischen Erkenntnis ein, daß in der Urchristenheit eine planvolle Diakonieentwicklung bei der Abendmahlstradition ihren Ausgang nahm, und formuliert z.B.: "Im Sakrament des Altars läßt der Erzdiakon Jesus Christus selber ein... Solche Diakonie ist unlöslich verbunden mit der anbetenden Liturgie und dem hörbar vernehmbaren Zeugnis"; Diakonie geht demnach vom Altar aus und geht dorthin wieder zurück - als Danksagung;

- z.B. die biblisch-anthropologischen Diakonie-Ansätze, z.B. von Reinhold Lindner, der von der These ausgeht, Humanwissenschaften und theologische Anthropologie hätten eine gemeinsame Aufgabe, nämlich "das Menschsein des Menschen entfalten zu helfen";

- z.B. die prozeßtheologische Diakonie-Theorie von Arnd Hollweg; demnach liegt das Sinn-Potential diakonischen Handelns in diesem Handeln selbst, wie sich überhaupt Theologie "an dem Prozeß selbst" orientieren müsse, "an der Geschichte Gottes mit den Menschen, durch welche Gott am Leben des ganzen Menschen in allen Bezügen seiner geschichtlich-sozialen Lebenswelt partizipieren will". Er definiert Diakonie als "soziales Handeln durch Partizipieren an der helfenden Beziehung Gottes zur Welt".

- z.B. mein eigener Versuch in der Nähe zur kriteriellen Sozialethik: Ich versuche mit Hilfe neuerer Exegese am helfenden Handeln und am Zuwenden Jesu Kriterien für das zu gewinnen, was ein Helfehandeln zur Diakonie macht; Generalkriterium: das Nicht-Auseinanderfallen von Sinn und Funktion im helfenden Handeln;

- z.B. die wissenschaftstheoretisch angelegten Diakonie-Konzepte von Karl Fritz Daiber, der - unter Anleihen bei der Systemtheorie - die Theologie als eine Art Entscheidungstheorie in sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen versteht; er ist einer der ersten, die die Handlungsbedingungen neuzeitlicher Diakonie in die theologische Arbeit mit-einbeziehen, der etwa fragt, wie Theologie auf der Ebene organisierten Helfehandeln überhaupt relevant werden kann;

- z.B. die diversen ekklesiologisch zentrierten Diakonie-Ansätze, z.B. von Hans-Christoph von Hase, dem es im dia-konischen Zusammenhang primär um eine Theorie diakonischer Gemeinde geht, der Gemeindeftheorie und Diakonietheorie unmittelbar miteinander verbindet;

- und die verschiedenen Reaktualisierungsversuche des Innere-Missions-Ansatzes - Zusammengehörigkeit von Humanisierung und Verkündigung -, etwa bei Heinrich-Hermann Ulrich.

Auch die spezielle Fragestellung nach der Zuordnung von Diakonie und Mission wird zunehmend bis an die Wurzeln verfolgt; die Frage, wie sich in Evangelien und

Urchristenheit die Problematik Diakonie/Mission darstellt, findet bei Diakoniethologen immer mehr Interesse. Kurz einige Beobachtungen:

- Die Berichte von Jesu Diakonie, von seinen helfenden Handlungen, seinen Therapien und Exorzismen vor allem, hatten offenbar einen festen Platz in der missionarischen Praxis. Theißen stellt hierzu lapidar fest: "Wundergeschichten gehören zum Missionar." Er verweist etwa auf Mk 6,12; 2Kor 12,12; Hebr 2,4.

- Vergleichbares gilt wohl auch für die Abzielung der diakonischen Gleichnisse im Neuen Testament, speziell auch für den "Prototyp" Barmherziger Samariter. Nach Hengel, Gewalt u.a. ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter ausgesprochenermaßen im Kontext des lukanischen Interesses an der Samaritermission zu sehen.

- Diakonieberichte, Wunderberichte, sind schließlich - zumindest z.T. - Ätiologien, Gründungslegenden urchristlicher Gemeinden in Galiläa (so zB. Schille, Theißen u.a.). Derartige Beobachtungen lassen den genuinen Zusammenhang von Diakonie und Mission in einem bestimmten Licht erscheinen: Offensichtlich mußte "etwas Diakonisches" geschehen, damit Gemeinde werden konnte. Gemeinde konstituiert sich am Anfang wohl nicht nur als diakonische, sondern maßgeblich auch d u r c h Diakonie.

Theißen z.B. handelt davon, daß die Sozialform christlichen Lebens und Fürsorgens ein ganz entscheidender missionarischer Faktor war in der Urchristenheit. Die *exusia* zur Diakonie, die Jesus an seine Nachfolger weitergegeben hat, muß ein entscheidendes Element früher Gemeindebildung gewesen sein.

> Zur Determinante Sozialstaat/Sozialpolitik

Die subsidiäre Grundlage diakonischer Arbeit schien zum einen gesichert, zum andern wurde sie zum Gegenstand der Reflexion: sie war im protestantischen Raum nie unumstritten<sup>93</sup>.

Das Subsidiaritätsprinzip in BSHG und JWG von 1961 ermöglichte der freien Wohlfahrtspflege eine stabile Existenz im sog. dritten Sektor zwischen privat- und staatswirtschaftlichen Strukturen.

Dem Subsidiaritätsprinzip liegen die (katholisch-)theologisch-sozialethischen Kategorien des Personal- und Solidaritätsprinzips zugrunde, also die Deklaration des Vorrangs des einzelnen (und der Kirche!) vor allem Staatlichen und die Deklaration der gegenseitigen Sozialpflichtigkeit zwischen individuellem und Gesellschaft. Bei der Wahrnehmung sozialer Aufgaben hat demnach die jeweils personnähere Gruppierung eine Erstzuständigkeit; und die umfassenderen Institutionen (Kommunen, Staat) sind verpflichtet, den personnäheren dabei zu helfen, ihre Aufgaben wahrzunehmen. - Die Parteien und Verbände, die weltanschauliche Probleme mit dem Subsidiaritätsprinzip und dem darin deklarierten Vorrang von Person und Kirche vor allem staatlichen Handeln hatten und haben, handhaben es - nachdem Verfassungsklagen 1967 abgewiesen worden waren - einfach als formales Regelungsprinzip, als Nachrangprinzip.

Es verdient festgehalten zu werden: mit dem Vorrang der jeweils kleineren Vergemeinschaftung sollte dem Staat durchaus etwas genommen werden, weil ihm nach katholischer Auffassung etwas genommen werden *muß*, weil er sonst total wird und ursprüngliche Lebensformen zerstört. Staatsfreie Räume sollen bewußt erhalten bzw. wiederhergestellt werden. Neben manchen m.E. akzeptablen Elementen dieses Prinzips wurden von Kritikern aus Politik, Sozialwissenschaft und ev. Theologie die problematischen Prämissen des Prinzips gesehen: das Prinzip geht aus von einer ständisch gegliederten Gesellschaft und einer von geschlossenen Lebenskreisen aus Person, Familie, Kommune und Staat gebildeten Gesellschaft. Und diese statischen Strukturen waren beim Politischwerden des Prinzips eigentlich schon gar nicht mehr

vorhanden. Deswegen halten kritische Sozialforscher der Gegenwart Subsidiarität z.T. für eine "Worthülse" oder einen "substanzlosen Formalbegriff"<sup>94</sup>. Unter dem Schlagwort "Neue Subsidiarität" versuchen an-dere seit Anf./Mitte der achtziger Jahre, einerseits den Begriff zu retten, ohne andererseits an seinen ontologischen, naturrechtlichen Voraussetzungen festhalten zu müssen.

Bettina Wegner<sup>95</sup> unternimmt den Versuch, Anwendungsphasen des Subsidiaritätsprinzips nachzuzeichnen, und nennt folgende Phasen des Verständnisses:

50er Jahre: Im Vordergrund steht die Solidaridee. Nach Kritik daran: Ruf nach dem Subsidiaritätsprinzip.

60er Jahre: Wohlfahrts- und Freie-Träger-Diskussion.

70er Jahre: Geprägt von partnerschaftlichem Verhältnis zwischen freier Wohlfahrtspflege und öffentlicher Hand.

80er Jahre: Der Bürger rückt in den Mittelpunkt: mehr Eigenvorsorge und Mitbestimmung, aber auch mehr Belastungen. Unter Kostengesichtspunkten gewinnt der Selbsthilfegedanke an Boden.

90er Jahre: Aufweichung des Solidaraspekts in der Subsidiarität und des Solidarausgleichs. Rückzug des Staates aus verschiedenen Hilfesystemen unter Verweis auf ein spezielles Verständnis des Subsidiaritätsprinzips: Selbstvorsorge und Selbsthilfe rücken in den Vordergrund, die von öffentlicher oder freier Wohlfahrtspflege erbrachten Leistungen sollen re-privatisiert werden - und dadurch billiger. Ausnahmen nur noch für die "wirklich Schwachen". Hohe Bewertung der Selbsthilfe, Eigenverantwortung und Selbstbestimmung dienen dem Zweck, den Staat aus seiner ideellen wie finanziellen Verantwortung zu entlassen. "Sozialpolitik wird als Zwangssystem angesehen, und der Markt wird zum Reich der Freiheit stilisiert. Die Privatisierung sozialer Risiken erscheint im Lichte der Befreiung".

Nach Wegner gibt es zur Zeit drei unterschiedliche Sichtweisen, Bewertungen u.ä. der Subsidiarität seitens politischer Blöcke:

- *christlich-liberale und konservative Sicht*

Nicht ganz identisch mit der katholischen Soziallehre. Von der CDU nach 1945 als Warnung vor dem totalen Versorgungsstaat (und Kontrollstaat) propagiert. Priorität: Entstaatlichung, Reprivatisierung der Gesamtgesellschaft und im Sozialsicherungssystem. Selbsthilfe vor Staatshilfe. Rang- und Reihenfolge bei der Absicherung sozialer Risiken: Selbsthilfe - Hilfe zur Selbsthilfe - Solidarhilfe. Seit knapper werdenden Sozialmitteln: stärkere Betonung der Selbsthilfe.

- *sozialdemokratische u.ä. Sichtweisen*

Zwei Strömungen unterscheidbar:

Ablehnung der Subsidiarität, wenn sie als Instrument zur Rechtfertigung des Sozialabbaus benutzt wird (aus dieser Sicht führt die Betonung der Selbstfürsorge Sozialabbau mit sich). Kritisch wird gefragt, ob in den ärmeren Schichten überhaupt die Kompetenz für Selbsthilfe vorhanden ist.

Das Subsidiaritätsprinzip soll für die Reorganisation des Sozialstaats nutzbar gemacht werden: indem Menschen durch strukturelle staatliche Hilfe wieder in die Lage versetzt werden, sich selbst zu helfen - und dann wiederum den Staat nachhaltig und langfristig entlasten. Selbsthilfe könne freilich nur Ergänzung, nicht Ersatz staatlicher Hilfe sein.

- *alternativ-"grüne" Sichtweise*

Nach Wegner hat J.Jösch folgende Vision: "Das System, das mir vorschwebt, sieht so aus: eine in kleinen Gruppen organisierte Gesellschaft, da sie schwer beherrschbar ist. In diesen autonomen Gruppen gibt es dann möglichst viel Freiheit und Entscheidungsmöglichkeiten". Auch die sozialen Aktionen des Staates seien eine Bevormundung und Entwürdigung, die die unmittelbaren Hilfebeziehungen zwischen den

Menschen abschaffe.

## Anhang 5

### **Helfen - natur-/sozialwissenschaftlich**

> Biologische, verhaltenswissenschaftliche u.ä. Theorien

Theorie vom kreatürlichen Hilfstrieb (Hilfsbereitschaft gehört zur Grundstruktur des sozialen Primaten Mensch; bestimmte Signale setzen quasi "automatisch" Hilfeinstinkte frei usw.; vgl. z.B. G.Noske [Die zwei Wurzeln der Diakonie], der - im Anschluß an Eibl-Eibesfeld u.a. - Diakonie als eine Art veredelten Hilfstrieb sieht)

> Soziologische Theorien

Helfen als zweckrationaler Akt, um im Tauschprinzip eigenes Leben zu sichern. Theorien von der Abhängigkeit der Hilfeformen von der Gesellschaftsformation (s.o. N. Luhmann)

> Psychologische Theorien

Helfen = ein Mittel, um Anerkennung, narzißtische Bestätigung zu erlangen; eine Abwehr anderer Formen zwischenmenschlicher Beziehungen; eine Form der Selbstbestrafung durch Selbstausbeutung o.ä. (s.o. W.Schmidbauer, H.E.Richter)

### **Helfen in der Christentumsgeschichte**

Helfen = Handeln wie an Christus (Mt 25: "Das habt ihr mir getan...")

Helfen = Handeln anstelle von Christus ("Dem Nächsten zum Christus werden...")

Helfen = Handeln in Solidarität (Um Christi willen dem Armen ein Armer werden...; z.B. Bettelordentheologie)

Helfen = Handeln zur Selbstheilung bzw. Selbstheiligung (Chrysostomos: "Die Armen sind es, die eure Wunden heilen..."; ähnlich Augustinus)

Helfen = Handeln als Ausdruck, als Ausfluß des Gerechtfertigtseins (Luther: "Wo der Glaube gerechtfertigt ist, folgt gewiß viel Frucht hernach")

Helfen = Handeln aus Rechtfertigung u n d Heiligung (Heiligung als "die zweite Gnade", die zur "ersten Gnade der Rechtfertigung" hinzukommen müsse; so - unter methodistischem Einfluß - in der Erweckungstheologie u.ä.)

Helfen = Komplexes, dienendes Auftragshandeln (so z.B. in Diakonissenordnungen: dreifacher Dienst: am Herrn, am Nächsten, an der Dienstgemeinschaft)

### **Die Grundformen und -methoden sozialer Arbeit**

Nach der Unterbrechung der deutschen Sozialberufsentwicklung und der traditionellen Ausbildungsgänge (z.B. an den Ausbildungsstätten für Wohlfahrtspflege) durch das Hitler-Regime nahm die Konferenz der Wohlfahrtsschulen 1947 ihre Arbeit wieder auf. "Auf Grund des erheblichen Nachholbedarfs an sozialen und verhaltenswissenschaftlichen Kenntnissen wurden zunächst Ideen und Methoden des Social work relativ unreflektiert übernommen. Unter Vernachlässigung der gesellschaftlichen und sozialen Perspektive von Armut und Hilflosigkeit, jedoch ausgestattet mit einem der eigenen Tradition fremden Methodenverständnis (Casework, Groupwork, Community Orga-nization) begann ein neuer Versuch der Professionalisierung in der Bundesrepublik" (M.Scholz, 1980, 1158). Die in den USA entwickelten Social-work-Methoden hatten im wesentlichen zum Ziel, "das Wohlbefinden

der Einzelnen mit der Wohlfahrt der Gesellschaft, in der sie leben, in Einklang zu bringen" (W.A.Friedländer, 1966, 9), aufgrund von vier optimistischen Prämissen, die unter anderem auch direkt mit dem amerikanischen Demokratieverständnis zu tun hatten (A.Johnson, 1955):

- > "die Überzeugung von dem immanenten Wert, der Integrität und der Würde des Individuums" (Friedländer aaO 3),
- > "die Überzeugung, daß der Einzelne, der in wirtschaftlicher, persönlicher und sozialer Notlage ist, das Recht hat, selbst zu bestimmen, welches seine Bedürfnisse sind und wie sie befriedigt werden sollen" (ders. aaO 4),
- > "der Glaube an gleiche Chancen für alle, begrenzt allein durch die angeborenen Fähigkeiten des Individuums" (ders. aaO 6),
- > "die Überzeugung, daß die Rechte des Menschen auf Selbstachtung, Würde, Selbstbestimmung und gleiche Chancen in Beziehung stehen zu seiner sozialen Verantwortung sich selbst gegenüber, gegenüber seiner Familie und seiner Gesellschaft" (ders. aaO 7).

#### *Grundform Social Casework = Soziale Einzelhilfe*

Nach einer frühen Definition von L.B. Swift (1939, 4) ist es Aufgabe der sozialen Einzelhilfe, dem einzelnen zur Entwicklung und zum Gebrauch seiner individuellen Fähigkeiten zu verhelfen, damit er sich mit den Problemen, mit denen er in seiner sozialen Umwelt konfrontiert wird, auseinandersetzen vermag. 1950 definierte S. Bowers (1950, 127), soziale Einzelhilfe sei jene "Kunst(fertigkeit)", in der humanwissenschaftliche Erkenntnisse und Fähigkeiten in der Handhabung von Beziehungen dazu benutzt würden, Fähigkeiten einzelner sowie Hilfsquellen in der Gemeinschaft zu mobilisieren - mit dem Ziel der besseren Anpassung eines Klienten an seine Umwelt. Nach diesen und ähnlichen Verständnissen von sozialer Einzelhilfe ist die Sozialarbeiterin/der Sozialarbeiter in diesem Anpassungsprozeß "das grundlegend helfende Instrument" (H.S.Maas, 1966, 45), das nach drei Prinzipien arbeitet:

- nach dem Prinzip des Akzeptierens (ders. aaO 43),
- nach dem Prinzip der Kommunikation ("Durch dieses Geben und Nehmen beginnt eine sich entwickelnde Klient-Sozialarbeiter-Beziehung" [ders. aaO]),
- nach dem Prinzip der Individualisierung (= Verstehen der einzigartigen "Konstellation von Faktoren in der Belastungssituation jedes Klienten" [ders. aaO]).

Zu diesen Funktionsprinzipien des helfenden Instruments Sozialarbeiterin/Sozialarbeiter kommen in diesen und anderen Entwürfen von sozialer Einzelhilfe weitere allgemeine Grundsätze hinzu: der der aktiven Beteiligung des Klienten an seiner Behandlung, der der Vertraulichkeit und der Selbstkontrolle der Sozialarbeiterin/des Sozialarbeiters (ders. aaO 78-82). Daß eine der Wurzeln dieses Verständnisses von Sozialarbeit die psychotherapeutische Tradition ist, geht unter anderem daraus hervor, daß auch die Interpretationsaufgabe (Interpretation der Bedeutung bestimmter Verhaltensweisen) und die des Aufdeckens "vergessener" Ursachen des Klientenverhaltens (ders. aaO 88 ff., 92 ff.) durch die Sozialarbeiterin/den Sozialarbeiter zu bewerkstelligen ist.

#### *Grundform Social Group Work = Soziale Gruppenarbeit*

"Der Gruppenarbeiter befähigt verschiedene Arten von Gruppen zu einer Funktionsweise, durch die die Wechselbeziehungen in der Gruppe und das Programm zur Entwicklung des Einzelnen und zur Erreichung wünschenswerter sozialer Ziele beitragen", definierte 1949 das Statement of Executive Board of the American Association of Group Workers (zit. nach G.Konopka, 1966, 116). Ein Grundproblem sozialer Gruppenarbeit klingt hier schon an: "Wie verbindet man Individualismus mit der

Sorge für eine ganze Gemeinschaft?" (dies. aaO 117).

Die Antwort der Social Group Worker besteht darin, daß alles Geschehen in der Gruppe, alles Deuten und Behandeln dieses Geschehens, immer sowohl aus dem Gruppenprozeß als auch aus individueller Dynamik abgeleitet werden soll: es geht um die Beobachtung, Auswertung und Anwendung von Wechselwirkungen. Die Aufdeckung von Konflikten u.ä. wie auch die Behandlung geschehen durch den Gruppenprozeß selbst bzw. durch das Einbringen der Person des Sozialarbeiters in seinen Beziehungen zu den Gruppenmitgliedern. Auf diese Weise soll die Gruppe größere Unabhängigkeit und die Fähigkeit zur Selbsthilfe gewinnen: befähigt durch die Sozialarbeiterin/den Sozialarbeiter, die Einsichten wecken - freilich immer zweckbestimmte Beziehungen herstellen ("bewußte und gezielte Konzentration auf den Zweck, den die Träger-Institution verfolgt, *und* auf die Bedürfnisse der Gruppe" [dies. aaO 151]). Die Funktionsprinzipien entsprechen denen der sozialen Einzelhilfe (Akzeptanz, Kommunikation, Individualisierung [dies. aaO 151 f.]). Theoretische Grundlage ist ein Gruppenverständnis, das auf - ggfs. modifizierten - Interaktionstheorien beruht (vgl. dies. aaO 135 Anm. 6: "Unter 'Gruppen-Prozeß' versteht man das Netzwerk psychologischer Wechselwirkungen, die in jeder Gruppe vorhanden sind"). Als besonders leistungsfähige Theorie zum Verständnis und zur Formulierung von Aufgaben des Interaktionsprozesses erwies sich der sozialpsychologische Ansatz von E.H. Erikson.

[Erikson entwarf in *Childhood and Society* (1950) im Zusammenhang mit der Problematik der Ich-Entwicklung des Menschen ein stufenartiges Konflikt- bzw. Aufgabenlösungsmodell: demnach muß in jeder Lebensphase durch die Lösung einer spez. Aufgabe, eines Grundkonflikts, eine Fähigkeit erworben werden, die wiederum für die nächste Lebensphase und für die Bewältigung der dort angesiedelten Aufgabe grundlegend ist. Im 1. Lebensjahr ist demnach der Konflikt zwischen Urvertrauen und Urmißtrauen zentral, im 2. der zwischen Autonomie und Scham bzw. Zweifel, im 3. - 6. der zwischen Initiative und einengenden Schuldgefühlen, in der Zeit zwischen Schulbeginn und Pubertät der zwischen Minderwertigkeitsgefühl und Leistung, in Pubertät und Adoleszenz der zwischen Identität und Rollenkonfusion, im frühen Erwachsenenalter der zwischen Intimität und Isolierung, im Erwachsenenalter der zwischen Kreativität und Stagnation, im hohen Alter der zwischen Ich-Integrität und Verzweiflung vor dem Todesschicksal. Zur Aufnahme dieses Modells in der Sozialen Gruppenarbeit vgl. Konopka (aaO 134): "Wenn der Sozialarbeiter sich diese Theorie von der menschlichen Entwicklung zu eigen macht, versucht er zu verstehen, ob ein Individuum, mit dem er in der Gruppe zu tun hat, diese Entwicklungsstufen zufriedenstellend durchlaufen hat, oder ob es einige davon nacherleben muß. Er muß dann diese Entwicklung ermöglichen."]

#### *Grundform Social Community Organization = Soziale Gemeinwesenarbeit*

Soziale Gemeinwesenarbeit ist ein methodisch in Gang zu bringender und zu begleitender Veränderungsprozeß innerhalb eines geographischen oder funktionalen Bereichs (z.B. Selbsthilfe-Initiativen in Neubau- oder Obdachlosensiedlungen, in Gemeinschaftshäusern u.ä.). Ziel dieses Prozesses ist es,

eine immer größere Annäherung zwischen sozialen Bedürfnissen und Sozialen Diensten - so die frühen, auf den Bereich des Wohlfahrtswesens eingegrenzten Konzepte (vgl. die klassische Formulierung von A. Dunham, 1943: Soziale Gemeinwesenarbeit sei ein "Prozeß, der eine Abstimmung zwischen den Hilfsquellen der Sozialen Wohlfahrt und den sozialen Bedürfnissen innerhalb eines geographischen

Gebietes oder eines speziellen Arbeitsgebietes herbeiführt und unterhält" [zit. bei G.W.Carter, 1966, 209 Anm. 3]) -

oder zwischen sozialen Bedürfnissen und sozialer Situation - so die weitergeführten politisch orientierten und agogischen, aktivierenden Konzepte von Gemeinwesenarbeit (z.B. A. Seippel [1976, bes. 99 ff.] definiert aktivierende Gemeinwesenarbeit unter anderem als "Strategie antikapitalistischer Strukturreformen" bzw. als "Veränderungsstrategie kooperierender autonomer sozialistischer Gruppen") -

herzustellen und zu erhalten, um so Benachteiligung aufzuheben.

Eine mittlere Position nimmt M.G. Ross (1968, 105) ein, wenn davon gehandelt wird, daß Gemeinwesenarbeit ein Prozeß sei, "durch den ein Gemeinwesen seine Bedürfnisse und Zielsetzungen herausfindet und formuliert, diese ordnet und nach Prioritäten einstuft, das Vertrauen und den Willen hervorbringt, an der Verwirklichung dieser Zielsetzung zu arbeiten, innere und äußere Hilfsquellen mobilisiert, um Bedürfnisse zu befriedigen, Aktionen dafür einleitet und dadurch die Haltungen der Kooperation und Zusammenarbeit im Gemeinwesen entwickelt, verstärkt und praktiziert." Ross hebt ab auf "vermehrte Identifizierung mit dem Gemeinwesen", auf "erhöhtes Interesse und Teilhabe an den gemeinschaftlichen Angelegenheiten", auf "gemeinsame Wertvorstellungen und Möglichkeiten, sie zu verwirklichen" (aaO 66). Die Sozialarbeiterin/der Sozialarbeiter ist bei Ross "nicht Parteigänger einer Gruppe, eines Vorhabens oder einer Organisation" (aaO 188).

Seit Mitte/Ende der siebziger Jahre existieren unterscheidbare GWA-Formen (zum ganzen: Haug/Gellert, 1978):

- die Selbsthilfeinitiative

Betroffene schließen Bedarfslücken, lernen dabei Selbstvertrauen, Kommunikation und Organisation.

- die Gemeinwesenentwicklung

Kommunale Organisationen und Bürger lernen Kooperation, indem zuvor verdeckte soziale Probleme bewußtgemacht und angegangen werden.

- die Partizipative Planung

Experten, Entscheidungsträger und Betroffene - letztere z.T. im Rechtsstatus, Beiräte o.ä. bilden zu können - bringen bei sozialräumlichen Planungen jeweils ihren Sachverstand ein.

- die Soziale Aktion

Betroffene und deren "Helfer" üben zur Problemlösung Druck auf Entscheidungsträger aus, setzen z.B. Behörden durch Herstellung von Öffentlichkeit Veränderungsdruck aus.

- Stadtteilarbeit

Betroffene lernen, im lokalen Sozialsystem ihr Mit- und Selbstbestimmungsrecht auszuüben.

*Grundform Voluntary Action = Unterstützungsnetze durch Freiwillige*

Neben der fachlichen, professionellen Hilfe entwickelte sich in den USA ein ausgeprägtes Volunteering (Dorsch, 1982): laizistisch, semiprofessionell oder unter planvoller Plazierung von (wenigen) Fachleuten. Aufgrund von Kompetenz-Selbstzuschreibungen, zugleich mit großer öffentlicher Akzeptanz, agieren die Volunteers in Übergangskrisen (Krankheit, Tod usw.), in überbrückender und stellvertretender Kompensation oder Repräsentation, erziehungs-begleitend, im alltagstheoretischen und -praktischen Unterstützungsmanagement, aktivierend,

mobilisierend u.a.m.

An diese Tradition hat die deutsche Sozialarbeit/Sozialpädagogik kaum Anschluß gesucht (die sog. Selbsthilfe trifft nur einen kleinen Teil der Intentionen). Erst seit kurzem, wohl in Reaktion auf die gegenwärtige soziallogische Übergangssituation, aber offenbar auch insbesondere an neuen Ausbildungsstätten (in den neuen Bundesländern), die vom Ballast der seitherigen deutschen Professionalisierungsgeschichte relativ frei sind, werden neue, eigenständige Solidaritätsnetz-Modelle entwickelt; Winfried Noacks (1995) Konzept privater Solidaritätsnetze geht von 4 einfachen Feststellungen aus, die kaum widerlegbar sind:

- Es gibt in der Bevölkerung einen ungedeckten Bedarf an alltäglichen Unterstützungsleistungen.
- In der Bevölkerung gibt es brachliegende Hilfpotentiale und eine Bereitschaft, sich sozial zu engagieren.
- Die rein ehrenamtlichen sozialen Dienste bedürfen der Stabilisierung durch professionelle Unterstützung.
- Das Prinzip der Solidaritätsnetze unterscheidet sich vom Spektrum bisheriger Selbsthilfegruppen durch das Prinzip der Reversibilität von Unterstützungsbeziehungen und durch polymorphe Netzstrukturen. Besondere Aspekte des Noackschen Modells sind Verbindlichkeit und Qualitätssicherung.

## DIE ANNÄHERUNG ZWISCHEN SOZIALARBEIT UND SOZIALPÄDAGOGIK

Trotz unterschiedlicher Traditionen werden Sozialarbeit und Sozialpädagogik wegen zunehmend erkannter und erwünschter Gemeinsamkeiten immer häufiger als integrierte Studiengänge an Ausbildungsstätten (vor allem: Fachhochschulen) für Sozialwesen angeboten.

Definitionen von Sozialpädagogik in der gegenwärtigen Literatur folgen entweder dem gesonderten Verständnis - Sozialpädagogik als "Sozialisationshilfe, als ergänzende und unterstützende Erziehung im Bereich zwischen Familie und Schule vom Säugling bis zum Jugendlichen" (S.Mrochen, 1975, 966) - oder dem weiterverbreiteten integrierten -

Sozialpädagogik als "Theorie spezieller Sozialisationshilfen ist die Wissenschaft von den Bewältigungsmöglichkeiten der Sozialerziehung und Sozialarbeit einschließlich der Jugend- ... und Sozialhilfe ... für die im Laufe der lebens-langen Sozialisation auftretenden Konflikte" (S.Keil, 1975, 969). Unterschiedlich sind freilich z.T. noch die Einsatzfelder: Sozialpädagoginnen/Sozialpädagogen arbeiten häufiger im stationären Bereich.

Schon 1966 argumentierte H. Pfaffenberger: "Die soziale und sozialpädagogische Arbeit muß... als einheitliches Funktionssystem gesellschaftlicher Hilfen gesehen und verstanden werden. Der Versuch, das sozialpädagogische Ganze aufzulösen durch Zergliederung in seine Elemente - das Soziale und das Pädagogische - , würde den Wesenskern der Sozialpädagogik treffen und zerstören, der gerade in dieser Verbindung des Pädagogischen und des Sozialen, von Erziehung und Bildung, von Ermöglichung menschlicher Freiheit, Entfaltung und Selbstverwirklichung und ihren äußeren, auch materiellen Voraussetzungen und Bedingungen liegt" (XXXI).

Nach W. Bäuerle (1973, 9) rückten Sozialarbeit und Sozialpädagogik wegen des Anwachsens von Fachkompetenz und von politischem Bewußtsein zusammen; beide Disziplinen befinden sich demnach "auf dem Wege von einer reinen Erfahrungslehre zu einer angewandten Sozialwissenschaft." Gemeinsam seien Sozialarbeit und Sozialpädagogik:

> das Ziel, nämlich "die im Verlaufe des Sozialisationsprozesses sich vergrößernde



Fähigkeit und die im Zuge der sozialen und demokratischen Entwicklung unseres Gemeinwesens sich erweiternde Möglichkeit des Individuums der Selbstbestimmung, der Eigenlenkung seines sozialen Verhaltens und der sozialen Beteiligung und Mitverantwortung an einer und für eine Gesellschaft und Umwelt, die den Lebens- und Entwicklungsbedingungen aller Menschen besser entsprechen" (ders. aaO 10);

> die Vorstellungen über die Erreichung dieses Ziels: durch soziale Intervention, durch welche auf Zustände und Personen aktiv Einfluß genommen wird, durch Anstöße zu sozialem Lernen (ders. aaO);

> das Problem des Verhältnisses zwischen interner und externer Verhaltenssteuerung, "wobei externe Verhaltenskontrolle nachrangigen Charakter hat, also nur dann und in dem Maße von Bedeutung sein kann, wenn und insoweit die eigene Verhaltenssteuerung noch nicht, nicht voll oder nicht mehr ausreicht. Dies 'ausreichen' zu definieren, ist ein Politikum" (ders. aaO);

> das Problem der wünschenswerten Konformität: "Sozialarbeit und Sozialpädagogik als einseitiges Instrument zur besseren Anpassung der Menschen an die gegebenen Verhältnisse ist eine Gefahr für uns alle. Wer die genaue Gegenposition vertritt, ist kurzsichtig" (ders. aaO), weil er den Klienten bei einseitiger Nonkonformitätsintervention ständig Konfliktbelastungen aussetze; vielmehr habe soziale Intervention (und die dadurch hervorgerufenen bzw. damit einhergehenden Prozesse sozialen Lernens) eine andere Abzielung: "mehr Fähigkeit und mehr reale Möglichkeit zur Selbstbestimmung, zur Eigenlenkung des Sozialverhaltens und zur realen Beteiligung und Mitverantwortung an einer und für eine Gesellschaft und Umwelt, die den Lebens- und Entwicklungsbedingungen aller Menschen besser gerecht wird, ist nur erreichbar, wenn es gelingt, bei der Zielgruppe (den Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen) ein günstiges Verhältnis von Fähigkeiten zum friedlichen, kooperativen, angepaßten Verhalten und von Fähigkeiten zu mutigem Widerstand, zum Wagnis des Experiments, zur aktiven Teilhabe an Prozessen der Ver-änderung zu erreichen" (ders. aaO).

Das Wissen um die Tatsache der Annäherung resp. Integration von Sozialarbeit und Sozialpädagogik bzw. um die diesbezügliche Argumentation, das Wissen auch um die im Annäherungs- bzw. Integrationsprozeß beider Disziplinen mit ihren unterschiedlichen Traditionen stattgehabten Erweiterungen des Ansatzes sowohl von Sozialarbeit als auch von Sozialpädagogik läßt die gegenwärtigen, unterschiedlichen Handlungsmodelle sozialer Intervention verständlicher werden: sie sind unterschiedlich in dem Maße, in dem sie z.B. Elemente der anderen Disziplin bzw. verschiedene Ansätze innerhalb der eigenen und der anderen Disziplin integriert haben.

## MODELLE SOZIALER INTERVENTION

Entsprechend der o.g. Annäherung bzw. Integration sozialarbeiterischer und sozialpädagogischer Ansätze, entsprechend aber auch den unterschiedlichen Ausrichtungen in den für Sozialarbeit und Sozialpädagogik grundlegenden Humanwissenschaften (wie Soziologie, Psychologie, Sozialpsychologie, Pädagogik, Medizin, aber auch: Recht, Verwaltungslehre, Organisationstheorie), haben sich verschiedene Formen sozialer Intervention mit jeweils unterschiedlichen Planungs- und Handlungsschritten entwickelt:

> *Sozialarbeit/-pädagogik als Hilfe zur Resozialisierung*

"Klassischer" Verlauf: Anamnese (Beobachtung und Registrierung abweichenden Verhaltens des Klienten - psychosoziale Diagnose (allgemeine und individuell-biographische Ursachen des abweichenden Verhaltens) - Aufstellen und

Durchführen eines Behandlungsplanes (Definition des Resozialisierungszieles, Planung der Methode, der Teilziele, des Personal-, Mittel- und Zeiteinsatzes) - Sozialtherapie (Hilfen und Interventionen; auch Arbeit mit und Vermittlung an Institutionen) (so z.B.: Mrochen, aaO, 950).

> *Sozialarbeit/-pädagogik als eine Art "kleine Psychotherapie"*

Methodischer Ablauf: Anamnese (Beobachtung, Registrierung neurotischer u.ä. Symptomatik) - Analyse der krankmachenden Ursache(n) - Bewußtmachen der innerpsychischen Zusammenhänge - Soziales Training o.ä. (so z.B.: bei Maas, aaO).

> *Sozialarbeit/-pädagogik als Vermittlung von Lernprozessen*

Methodischer Ablauf: Beobachtung unbefriedigter Grundbedürfnisse - Diagnose (Feststellung des Lernstandes, der Lernfähigkeit und des Lernstils des Klienten) - methodisch-didaktische Planung - Lernarrangements (Schaffung von lerngünstigen Situationen, von Lernanreizen; aktive Stützung von Lernprozessen) (ansatzweise bereits bei Ch. Towle, 1954).

> *Sozialarbeit/-pädagogik als angewandte Handlungsstrategie (Agogik)*

Methodischer Ablauf z.B.: Abklären und Entwickeln des Bedürfnisses nach Veränderung - Zielsetzung - Erstellung einer sozialen Diagnose - Strategiefestlegung - Einführen der angestrebten Veränderungen - "Verallgemeinerung" und Stabilisierung (vgl. Bäuerle, aaO; auch F.Haag, 1973).

> *Sozialarbeit/-pädagogik als politische soziale Aktion*

Stationen z.B.: Feststellung von Defiziten usw. - Analyse der soziologischen, ökonomischen, politischen usw. Ursachen u. Zusammenhänge - Strategieentwicklung - Aktion bzw. Agitation (als "aggressives" Konzept z.B. bei C.W. Müller [1971, 228-240]; auf Aktionsforschung basierend z.B.: A.Seippel [1976]).

## **Die zitierte Literatur**

### **aus der Zeit bis Ende der 70er/Anfang der 80er Jahre**

**W. Bäuerle**, Soziale Intervention unter Systemzwang, in: AWO-Bundesverband (Hg.), Sozialarbeit und Sozialpädagogik. Programm und Praxis, 1973

**S. Bowers**, The Nature and Definition of Social Casework, 1950

**G.W. Carter**, Soziale Gemeinwesenarbeit, in: W.A.Friedländer/H.Pfaffenberger (Hg.), Grundbegriffe und Methoden der Sozialarbeit, 1966, 205 ff.

**W. Dorsch**, Gemeinwesenarbeit in den USA, in: Sozialmagazin 3/1982, 26 ff.

**E. Erikson**, Childhood and Society, 1950 (dt.: Kindheit und Gesellschaft, 1968)

**W.A. Friedländer**, Allgemeine Prinzipien der Sozialarbeit, in: ders./H.Pfaffenberger (Hg.), Grundbegriffe und Methoden der Sozialarbeit, 1966, 1 ff.

**E. Haug/M. Gellert**, Hauptbegriffe sozialer Praxis. Arbeitskartei für kirchliche Mitarbeiter, 1975-78

**A. Johnson**, Development of Basis Methods of Social Work Practice, in: Social Work Journal 36. Jg./55, 104 ff.

**S. Keil**, Art. Sozialpädagogik, in: ders. (Hg.), Familien- und Lebensberatung, 1975, 969 ff.

**G. Konopka**, Soziale Gruppenarbeit, in: W.A.Friedländer/H.Pfaffenberger (Hg.), Grundmethoden und Begriffe der Sozialarbeit, 1966, 113 ff.

**H.S. Maas**, Soziale Einzelhilfe, in: W.A.Friedländer/H.Pfaffenberger (Hg.),

Grundmethoden und Begriffe der Sozialarbeit, 1966, 13 ff.

**S. Mrochen**, Art. Sozialarbeiter, in: S.Keil (Hg.), Familien- und Lebensberatung, 1975, 947

**S. Mrochen**, Art. Sozialpädagoge, in: S.Keil (Hg.), Familien- und Lebensberatung, 1975, 966 ff.

**C.W. Müller**, Die Rezeption der Gemeinwesenarbeit in der BRD, in: ders./P.Nimmermann, Stadtplanung und Gemeinwesenarbeit, 1971, 228 ff.

**C.W. Müller**, Wie Helfen zum Beruf wurde. Bd. 2: Eine Methodengeschichte der Sozialarbeit 1945-1990, 2. Aufl. 1992

**W. Noack**, Das Konzept privater Solidaritätsnetze. Neue Möglichkeiten sozialer Hilfe als Antwort auf den Umbau des Sozialstaates, 1995 (hekt.)

**H. Pfaffenberger**, Das Theorie- und Methodenproblem in der sozialen und sozialpädagogischen Arbeit, in: W.A. Friedländer/ders. (Hg.), Grundmethoden und Begriffe der Sozialarbeit, 1966, XIII ff.

**M.G. Ross**, Gemeinwesenarbeit, 1968

**A. Seippel**, Handbuch Aktivierende Gemeinwesenarbeit, I, 1976

**L.B. Swift**, Purpose and Program of a Family Casework Agency, in: The Family, 20.Jg., 1/39, 2 ff.

**Ch. Towle**, Personality Development, 1954

## Anhang 6

Die empirische Forschung zeigte seinerzeit zahlreiche Facetten eines volksskirchlichen Diakonie-Dilemmas bzw. eines diakonischen Wahrnehmungsproblems:

> Die Zusammenschau der (damals) neueren volksskirchlichen Empirie<sup>96</sup> ließ erkennen:  
1) Zum einen besteht eine nach wie vor hohe Erwartungshaltung gegenüber der Kirche; deutlich ist der Wunsch nach einer sozial engagierten und lebensweltlich kompetenten Kirche. 2) Aber die Bereitschaft, dieses Kirchenverständnis für sich selbst zu realisieren, ist einerseits gering entwickelt, wird andererseits aber auch nicht abgerufen. 3) Daher wandern viele soziale Kompetenzen aus Kirche und Gemeinden aus und suchen sich andernorts einen Anknüpfungspunkt für ihr soziales Engagement. 4) Zudem wachsen die Zweifel an der tatsächlichen sozialen und lebensweltlichen Kompetenz der Kirche, speziell an der der Pfarrerschaft, an die die Kirchenmitglieder ihr soziales Gewissen ein Stück weit delegiert hatten.

> Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen konstatierten, daß die Mitgliedschaftsbegründungen je nach Nähe zur Kerngemeinde völlig disparat sind; die mit der Kirche "Hochverbundenen" suchen inneren Halt, Trost, Antworten auf die Sinnfrage usw.; von den weniger Kirchenverbundenen wird die Kirche "vorrangig... identifiziert (mit) Nächstenliebe und Hilfe, Diakonie und sozialer Betreuung" (Hanselmann u.a.). Daß es ev. Diakonie gibt, ist also eine ganz maßgebliche, zugleich aber auch recht "säkulare" Kirchenmitgliedschaftsbegründung. Dieser Befund war bereits der vorauslaufenden Untersuchung zu entnehmen<sup>97</sup>; später ließ sich sagen: ohne ev. Diakonie würden noch schneller noch mehr "Unbestimmte" und "weniger Verbundene" aus der Kirche austreten, zugleich zeigten andere Parteien der Umfrage, daß eine bestimmte Wahrnehmung von *dieser* Diakonie auch ein Identifikationshindernis ist für Menschen, die sich selbst für eher autark, eigeninitiativ u.ä. halten.

Charakteristisch ist also z.Z. ein seltsames Ineinander von Identifikation und Abgrenzung. Auch enttäuschte Erwartungen und negative Erfahrungen mit der Diakonie in ihrer gegenwärtigen Gestalt wurden offenbar empirisch rele-vant<sup>98</sup>.

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

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

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

> Für andere als die eigenen pastoralen Handlungsformen haben die Pfarrer/-innen kaum ein Kooperationsmodell. Für den Umgang mit diakonischen Handlungsträgern wurde jahrzehntelang lediglich das Indienstnahme-Modell, wie es in der Dialektischen Theologie entwickelt wurde, in Anwendung gebracht - ein wissenschaftstheoretisches Übel. Dieses Modell förderte eine Entwicklung, in deren Verlauf sich die Autonomie der Sozialwissenschaften u.ä. hinter dem Rücken derer, die sie vermeintlich in Dienst nahmen, längst durchgesetzt hat.

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

## **Anhang 7**

Der Ertrag neuerer Exegese für die Diakoniewissenschaft läßt sich in etwa folgendermaßen zusammenfassen:

1. Die traditionell neutestamentlichen Begründungslinien für Diakonie werden ausdrücklicher als bislang auch vom Alten Testament her gezogen. Nach F.Crüsemann<sup>99</sup> weiß eine sich nur auf das Neue Testament stützende Diakonie nichts von der diakonischen Bedeutung etwa der alttestamentlichen "Klage" (= "die authentische Stimme der Leidenden") und des Rechts (= "Den Armen und Elenden Recht zu verschaffen, nicht nur ihr Leben zu sichern, sondern Wirtschaft und Staat so zu gestalten, daß Unterdrückung und Ausbeutung verhindert werden...").

Die Klagepsalmen zeigen ein Netz der Not, ein (modernes) komplexes "Krankheitsverständnis", sind aber auch offenbar eine Art Programm, in dem "Erfahrungen von Leid und Rettung" quasi gespeichert waren. Die Möglichkeit des Klagens anzubieten, bei dem der Leidende Subjekt werden kann, muß demnach eine diakonische "Leistung" der alttestamentlichen Religion gewesen sein, die Klage als Hilfe. Der rechtstheologische Prozeß wird nachgezeichnet (Primärgruppenethik wird "auf die Rechtsebene transponiert"), in dem das Recht, das grundsätzlich Gottesrecht war, "Teil

des Gottesglaubens", in seinen ursprünglich "rein religiösen Bestimmungen" ergänzt wurde durch soziale Regeln: Markt und Ökonomie werden Teil des Gotteswillens, verlieren ihre Eigengesetzlichkeiten, die gern Elend und Abhängigkeit produzieren. Und offenbar erhält soziales Handeln auch bereits im Alten Testament eine eschatologische Begründung: in der prophetischen Tradition (Jes 56) werden soziales Handeln und Zuwendung zu "Problemgruppen" nicht mehr nur von Gottes in Vergangenheit und Gegenwart geschehenen Taten und seinem im Pentateuch festgehaltenen Rechtswillen begründet, sondern von einem *künftigen* Handeln her. Wie überhaupt das Gottsein Gottes (vgl. Ps 82) sich am göttlichen Eintreten für das Recht der Elenden zu erweisen habe.

2. Diakonie-Begriff und -Vorstellung verlieren ihre christliche Exklusivität. Anhand apokrypher Literatur hellenistisch-jüdischer Herkunft, etwa zeitgleich mit den Anfängen des Christentums, zeigt Klaus Berger<sup>100</sup>,

- daß es knapp-vorchristliche bzw. nebenchristliche Organisationsformen der Hilfe gab, die explizit "diakonia" hießen (TestHiob);
- daß diese Hilfeformen, verglichen etwa mit Apg 2-5, umfänglicher und höherentwickelt waren als die christlichen, z.B. Elemente der aktivierenden und rehabilitativen Hilfe enthielten und wirtschaftliche Formen der Selbsthilfe kannten;
- daß im hellenistischen Judentum Diakonie nicht mehr nur das soziale Handeln von Reichen und Mächtigen meint, sondern zur allgemeinen Aufgabe wird (im slavischen einhergehend mit "neuer Motivierung": Barmherzigkeit findet Belohnung im künftigen Gericht);
- daß - wie in den Syb - Diakonie mit "Opfer" parallelisiert werden kann, Züge von Wiedergutmachung und Sündenbefreiung trägt.

3. Es treten zwei frühchristliche Diakonie-Modelle zutage, ein ursprünglich-umfassendes und ein abgeleitetes, segmentierendes.

So handelt Traugott Holtz<sup>101</sup> von dem breiten Spektrum dessen, was der Diakoniebegriff vor allem in den paulinischen Gemeinden (z.B. 1Kor 12) bedeutete, daß Diakonie eigentlich alle Lebensäußerungen der Gemeinde meinte, "die der Herr in ihr hervorruft", auch alle Wirkungen, die aus den Charismen der Gemeinde kommen. Die Predigt gehörte dazu, das Heilen, das Trösten, die Prophetie. Alles durch Christus bestimmte Handeln ist Diakonie. Gleichwohl gibt es bei Paulus auch die spezifizierte, enger auf das Helfen bezogene Sicht, wie die Überlieferung vom "Apostelkonzil" (Gal 2) zeigt. Aber auch hier gehörte Diakonie insofern zum "Grundmuster" der Kirche, als die "Unversehrtheit des Evangeliums und damit die Einheit des einen Gottesvolkes" durch nichts anderes als die Armenhilfe, bezogen auf die Jerusalemer Gemeinde, bewahrt bleiben konnte. Paulus hat den Armendienst in gottesdienstlichen Rang gehoben, dabei nicht abgehoben auf ein bestimmtes vorbildliches Handeln des irdischen Jesus, sondern auf die Heilstatsachen Menschwerdung, Kreuz und Auferstehung. Evangeliumsverkündigung, speziell auch die mit missionarischer Abzielung, wurde für Paulus die Erfüllung des diakonischen Auftrags Christi; im Kol werde Diakonie zur ganzheitlichen "Bezeichnung des apostolischen Dienstes"; d.h., Gemeindegründung und -leitung sind Diakonie.

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

Joachim Rohde<sup>102</sup> zeichnet von Paulus zu den Pastoralbriefen hin den Wandel von Diensten und Charismen zum institutionalisierten Charisma, zum Amts-Charisma, nach.

Demnach erscheint die pastoralbriefliche Institutionalisierung des Charismas vor allem als Folge der Aufgabe der Naherwartung, also des Sich-einrichten-Müssens auf Dauer. "Bedenklich stimmt aber, wie stark sich die Kirche der Pastoralbriefe ihrer Umwelt angepaßt hat". Das Bedenkliche liege vor allem in der Übernahme antiker Herrschafts- bzw. Autoritätsvorstellungen, die im Grunde von der antiken Hausvaterfunktion bzw. der Autoritätsstruktur der Hausgemeinschaft abgeleitet worden seien.

Der urchristliche Diakonieverständnis-Bruch, die Verschiebung vom ganzheitlichen paulinischen zum parzellierenden nachpaulinischen Diakonieverständnis kann unterschiedlich gewertet werden: "Erstens kann man sie als legitime und kontinuierliche Entwicklung verstehen, sie zweitens als Abfall vom ursprünglich charismatischen Ansatz werten, sie drittens auch als geschichtliche Notwendigkeit aufgrund der gegebenen Verhältnisse begreifen (Parusieverzögerung, häretische Bedrohung) und schließlich viertens sich mit ihr als Konsequenz menschlicher Sünde abfinden".

4. Die Skepsis gegenüber "amtlichen" Modellen wächst weiter an. Z.B. Luise Schottroff<sup>103</sup> hält es "für notwendig, das Wort 'Amt' nicht auf neutestamentliche Sachverhalte anzuwenden. Es hat kein griechisches Äquivalent im Neuen Testament für seinen heutigen Gebrauch und ist als Wort geeignet, spätere kirchliche Entwicklungen in die Gemeindeorganisation des frühen Christentums einzutragen".

Auch ein ausgesprochenes "Witwenamt" hat es nach gegenwärtigem Erkenntnisstand nicht gegeben: "Den Rahmen gibt die Tradition der jüdischen Liebestätigkeit und die christliche Gemeinde her, nicht eine Organisation".

Aus alldem begründet sich u.a.

a) eine neue Bescheidenheit: Diakonie ist nicht unsere "Erfindung", hat Vor-Geschichte;

b) eine neue Unbescheidenheit: allgemeines Diakonentum, ursprünglich nicht lösbar vom allgemeinen Priestertum, ist theologisch legitim; ebenso wie die Wiedererweiterung und -anwendung der Diakoniebegriffs auf die gesamte gemeindliche Wirklichkeit.

## **Anhang 8**

Vor kurzem befragte ich mithilfe biografieanalytischer Methoden Gemeindepädagoginnen und -pädagogen, die nicht in Kirchengemeinden oder im Kirchenkreis/Dekanat tätig sind, nach ihren beruflichen Werdegängen, ihren Erfahrungen und ihren Erklärungen für ihre berufliche "Selbstinszenierung"<sup>104</sup>. *Die von mir Befragten üben soziale Arbeit im weiteren, aber auch im engeren Sinne aus.* Es ist unabweisbar: Nicht in der Gemeinde tätige Gemeindepädagoginnen und -pädagogen praktizieren häufig diversifizierte Sozialarbeit, haben damit *Anteil an der ohnehin stattfindenden autopoietischen Diversifizierung des sozialen Feldes*, und sie tun dies mit z.T. beachtlichem Erfolg.

Angesichts der Probleme, die auf die soziale Arbeit und die Sozialberufler insgesamt zukommen, angesichts des sozialpolitischen Veränderungsdrucks und der Notwendigkeit, herkömmliche Formen der Sozialarbeit den deutschen und europäischen Markt- und Konkurrenzbedingungen anzupassen, und angesichts der zunehmenden Finanznöte der seitherigen Anstellungsträger werden künftig Sozialberufler vor beruflichen Plazierungsproblemen stehen, die eine Großzahl von Gemeindepädagoginnen und -pädagogen z.T. seit über zwei Jahrzehnten lösen muß.

Einige ihrer Erfahrungen sind m.E. verallgemeinerungsfähig - als *Schlüsselqualifikationen*.

Die von mir Befragten erzählten im Grunde Geschichten der Erhaltung ihrer Identität durch kontinuierliche Autopoiese. Und zwar gerade auch gemeindepädagogischer Identität in Umständen, für die die gemeindepädagogische Identität gar nicht bestimmt war. Die Befragten erzählten, daß und wie sie berufliche und Stellen-Entwicklungen beeinflussten, *indem* sie sich entwickelten.

Was Gemeindepädagoginnen und Gemeindepädagogen befähigt, in anderen Arbeitsfeldern erfolgreich tätig zu sein:

- Die Selbsterklärungen

> Die Befragten erzählen, wie es durch *Sinnkompetenz* (die im einzelnen wohl am häufigsten Deutungskompetenz ist, aber auch Vertrauenskompetenz), *Techniken* (z.B. erwachsenenbildnerische) und *pragmatisches Wissen* (vor allem Organisations- und Sozial- bzw. Karrierewissen) gewissermaßen zu Vorgaben dafür kommt, zu welchen Veränderungen es mit ihnen durch die Außenwelt kommt und zu welchen Veränderungen der Außenwelt durch sie.

> Die Befragten erzählen, daß die autopoietischen Prozesse durch *Entscheidungen* in Gang kamen.

> Die Befragten erzählen von der Wichtigkeit des Zusammenhangs zwischen Sprach- bzw. Kommunikationskultur und Wirklichkeitsgestaltung, zwischen Ritualisierungen, Symbolisierungen und Vertrauensgestaltung, zwischen religio und Risiko, zwischen gutem (auch religiös gestütztem) Selbstbewußtsein und Plastizierbarkeit, zwischen Deuten, Verstehen und Aktivieren von Situationen und Menschen, zwischen Visionen und Zeitgestaltungs- bzw. Planungskompetenz, zwischen Persönlichkeit und Wirkung, zwischen Ethik und Effektivität, zwischen Klarheit und Freiheit.

- Meine Deutungen (Schlüsselqualifikationen)

> Die von mir Befragten haben die Fähigkeit der Didaktisierung allen beruflichen Handelns in verschiedensten Lebenswelten.

> Sie bieten Wahrnehmung (und Deutung) als Dienstleistung an. Das "andere" Wahrnehmungspotential ist sozusagen ihr Produkt: ein spez. Scanning der kulturellen Oberflächen.

> Sie verfügen dabei gewissermaßen über Meta-Sprache und -Wissen und eignen sich die ihnen als Aufgabe sich stellende Wirklichkeit in spezifischer Weise an, "gehen anders an die Dinge heran".

> Als "Lösung" des o.g. Scannings bieten sie eine Art Schwesterlichkeit und Brüderlichkeit in Organisations- und unternehmerischen Zusammenhängen an, bilden quasi-gemeindliche Inseln in Konkurrenz- und Wettbewerbswelten. "Anständigkeitsrituale" gehören zur Selbstinszenierung.

> Die in anderen Berufsbildern meist getrennten beiden typischen "Karrierelinien" sind daher bei den von mir Befragten zumindest nah beieinander oder überlagern sich: der angestrebte Veränderungsprozeß der eigenen Person (In-teresse an Eigenentwicklung) und die "Mission".

> Sie lassen sich auf autopoietische Prozesse ein. Autopoietisches Lebensgefühl wirkt sich (vgl. z.B. das Modell der durchlässigen und die Durchlässigkeit selbststeuernden Membran bei Asendorpf!) vor allem auch auf der Ebene von Verständigungs- und

Moderationskompetenz aus (im personalen und institutionalen Sinn); so etwas wie Einfühlungsvermögen und "Gerechtigkeitssinn" befähigt zu distributiven Tätigkeiten (mit dem Kennzeichen von so etwas wie "Verteilungsgerechtigkeit"). Sie können auch andere mit deren beruflicher Wirklichkeit versöhnen, wirken mediativ und stimulierend, aber z.T. auch "klärend".

> Das Studium an der Ev. Fachhochschule beförderte offenbar die denkerisch-cognitiven Voraussetzungen für die Annahme autopoietischer Wirklichkeit: *im Beieinander der Einübung in systematisch-genaues Denken, in mythisches Denken, geschichtliches, bildhaft-symbolisches, entgrenzend-intuitives usw. Denken.* Hinzu kommen bestimmte Skills/Fertigkeiten, die in den o.g. Prozessen z.T. synergetisch werden: *Versprachlichung, Symbolisierung, Kommunikation, Darstellung, Strukturieren, Überschaubarmachen, Planen, Projekthaftes, Leiten, Menschenführung, Organisieren usw.*

> Aufgrund der durch ethische, religiöse, sprachliche u.a. Kompetenz geförderten "Ausstrahlung" trauen Entscheidungsträger in Organisationen u.ä. Gemeindepädagoginnen und Gemeindepädagogen mit der Darmstädter Ausbildung zu, Situationen meistern zu können, die nicht oder nicht ohne weiteres antizipierbar sind (es gab bei den bes. erfolgreichen Befragten eine signifikante Häufigkeit von Erstübernahmen von Aufgaben u.ä.).

[Anmerkung: zu gleicher Zeit, als an kirchlichen Fachhochschulen in Ludwigsburg und Moritzburg gemeindepädagogische Fachbereiche neu installiert wurden, schloß die Ev. Kirche in Hessen und Nassau ihren Darmstädter Fachbereich – was ich nach wie vor für eine miserable Entscheidung halte; dieser Fachbereich war das einzige „Eigne“, das die vormals progressive Landeskirche an „ihrer“ Fachhochschule hatte]

## Anmerkungen

- 1) Seelsorge und Beratung, in: Auftrag + Werk 3/76, 9
- 2) J.M.Wischnath, Innere Mission - Evangelisches Hilfswerk - Diakonisches Werk seit 1945, in: M.Schick/H.Seibert/Y.Spiegel (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, 1986, 179 ff.
- 3) Wissenschaftstheorie und Theologie, 1973
- 4) C.H.Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung I, 1964, 43
- 5) Verzicht auf Transzendenz?, Lutherische Monatshefte 10/76, 544
- 6) vgl. J.Scharfenberg, Art. Seelsorge, in: Handbuch Familien- und Lebensberatung, 1975, Sp.896
- 7) vgl. Ratschow aaO 34
- 8) Walther aaO 545
- 9) Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, 1973
- 10) Institution im Übergang, 1970, 81
- 11) Voraussetzungen in der theologischen Frage nach der Wirklichkeit, in: Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 8/1966, S.311 f.
- 12) s.o. Sp.899
- 13) Pädagogische Strömungen der Gegenwart, in: Informationen der Ev.Zentralstelle für Weltanschauungsfragen Nr.70, X/1977
- 14) H.-G.Jung, Theologie und Wissenschaftlichkeit, in: Wissenschaft und Wirklichkeit, hrsg. von J.Anderegg, Göttingen 1977, 80



- 15) ders. aaO 81
- 16) ders. aaO 82
- 17) ders. aaO 78
- 18) E.Herms, Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4/1977, 277
- 19) Die Lehre von der Seelsorge, 1946
- 20) Versuch zu einer Theorie ethischer Urteilsfindung, Zeitschrift für Ev. Ethik 21/1977, 81 ff.
- 21) Herms aaO 277
- 22) ders. aaO
- 23) ders. aaO 295
- 24) H. Seibert, Diakonie - Hilfehandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes, 2. Aufl. 1985, bes. 248 ff.
- 25) vgl. dazu auch die Beiträge in D.Thränhardt u.a.(Hg.), Wohlfahrtsverbände zwischen Selbsthilfe und Sozialstaat, 1986
- 26a) vgl. meine damaligen, im Grunde "rechtzeitigen", Beiträge zur Altersproblematik, zur Krise von Ehe und Familie, zum Thema Kindesmißhandlung usw.; in Auswahl: Perspektiven des Alterns. Alte Menschen in der Kirchengemeinde (zus. mit H.Merkel), 1983; Diakonische Sicht des altersverwirrten Menschen, in: DW der EKD (Hg.), danken und dienen 1987, 13-17; Art. Altenhilfe, in: Handbuch der Praktischen Theologie, Bd. 4, 1987, 574-585; Art. Alter, in: V.Drehsen/H.Häring/K.-J.Kuschel/H.Siemers (Hg.), Wörterbuch des Christentums/ WdC, Gütersloh-Zürich 1988, 42 - 44; zu Ehe und Familie (in Auswahl): Familie in humanwissenschaftlicher und theologischer Sicht, in: DW der EKD (Hg.), danken und dienen 1982, 2-12; Die Besonderheiten neutestamentlichen Familienverständnisses. Eine familienrechtsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studie, in: Weltweite Hilfe 2/1984, Sonderteil, 2 - 23; Familie - Chance und Grenzen, in: Hessisches Pfarrerblatt 6/1984, 177 - 182; Die Belastung der Familie und die Jugendhilfe der Diakonie, in: Weltweite Hilfe 2/1984, 17-23; Art. Familie. B. ethisch, in: WdC 1988, 338 f.; zu öffentlich - und auch im kirchlich-diakonischen Schrifttum - noch nicht oder selten diskutierten Themen z.B.: Kindesmißhandlung und kirchlich-diakonische Einwirkungsmöglichkeiten, in: Weltweite Hilfe 4/1987, 19-23; Im Lebensnerv getroffen - Nachdenken über AIDS, in: Weltweite Hilfe 2/1987, S. 13 - 16; u.a.m.
- 26b) vgl. meine Beiträge = Euthanasie: Argumentationsmuster und kirchliche Erfahrungen, in: Mitteilungen des DW Hessen und Nassau 1/1988, 8 ff.; Should the Baby Live?, in: Herrenalber Protokolle 75, 1991, 48 ff.; Praktische Tötungsethik. Auseinandersetzung mit der "Euthanasie"-Philosophie Peter Singers, in: Soziale Arbeit 5/1991, 157 - 162
- 27) Urchristliche Wundergeschichten, StNT 8, 1974; Soziologie der Jesusbewegung, ThExh 194, 1978
- 28) N.Luhmann, Helfen im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: H.U.Otto/S.Schneider (Hg.), Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Bd. 1, 1973, 21 ff.
- 29) Die Fähigkeit zu religiöser Kommunikation und ihre systematischen Bedingungen in hochentwickelten Gesellschaften, in: Zeitschrift für Evangelische Ethik 4/1977, 276 ff.
- 30) Die hilflosen Helfer. Über die seelische Problematik der helfenden Berufe, 1977; Die neuen "sozialen Berufe" und die Professionalisierung der Nächstenliebe, in: Diak. Werk Berlin (Hg.), Hilfe zum Helfen, 1982, 26 ff.
- 31) Flüchten oder Standhalten, 1976
- 32) Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der

Volkskirche, 1988

33) ders. aO 16

34) ders. aaO 11

35) G.K.Schäfer, Einführende Überlegungen, in: ders. (Hg.), Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen, Veröffentlichungen des DWI an der Universität Heidelberg, Bd. 4, 1991 (Zit.: 16)

36) so z.B. neuerdings K.Kießling, Psychotherapie auf dem Prüfstand, in: Lebendige Selsorge 45/1994, 230 ff.

37) z.B. E.Biser, Theologie als Therapie. Zur Wiedergewinnung einer verlorenen Dimension, 1985; neuerdings H.Lindner, Diakonie und verfaßte Kirche, in: Pastoraltheologie 7/1994, 312 ff.

38) M.Rückert, Veränderungen, auf die die Diakonie kaum vorbereitet ist, in: DW der Ev.Kirche von Westfalen (Hg.), Wirtschaftlichkeit und ethischer Anspruch, 1994, 8 ff.; H.Oppl. Der Europäische Binnenmarkt: Freie Wohlfahrtspflege auf dem Prüfstand, in: Soziale Arbeit 10-11/1992, 357 ff.

39) N.Herriger, Die beschädigte Identität. Soziale Arbeit auf der Suche nach einem neuen professionellen Selbstverständnis, in: Soziale Arbeit 1/1986, 16 ff.; W.Hinte, Professionelle Kompetenz: ein vernachlässigtes Kapitel in der Gemeinwesenarbeit, in: Soziale Arbeit 8/1991, 254 ff.; H.-C.Leder, Professionalisierung als Schlüssel zu Identität und Prestige in der Sozialarbeit. Wann wird sie in Deutschland Realität?, in: Soziale Arbeit 10-11/1992, 371 ff.; D.Oelschlägel, Berufsverbände - ein Spiegel des Dilemmas, das sie bekämpfen sollen, in: Soziale Arbeit 9/1991, 305 ff.

40) N.Pasquay/M.Windisch/D.Bubenheim, Zum Bedarf an Sozialarbeitern/Sozialpädagogen, in: Soziale Arbeit 11/1988, 407 ff.

41) A.W.Schäfer, Co-Abhängigkeit, 1986; C.Reis, Schuldnerberatung heute - mehr Fragen als Antworten?, in: Soziale Arbeit 9-10/ 1994, 295 ff.

42) J.Ebmeier, Ein gewagtes Unternehmen. Warum Sozialarbeit nicht länger in den Öffentlichen Dienst gehört, in: Soziale Arbeit 12/1993, 410 ff.

43) Das professionspolitische Dilemma der Sozialarbeit, in: Mehr Professionalität - mehr Lösungen? Die professionspolitische Zerreißprobe der Sozialarbeit, 1988, 46 ff.

44) Empowerment - Annäherungen an ein neues Fortschrittsprogramm der sozialen Arbeit, in: Sozialmagazin, 19.Jg., 1994, 26 ff.

45) Kontrollfunktionen in der Sozialarbeit, in: Th.Olk/H.-U.Otto (Hg.), Soziale Dienste im Wandel, Bd. 3, 1989, 95 ff.

46) B.Dewe/F.Ferchhoff/A.Scherr/G.Stüwe, Professionelles soziales Handeln, 1993

47) Neuere Aspekte der Professionalisierungsdebatte, in: Neue Praxis 3/1992, 207 ff.

48) Soziale Arbeit und Systemtheorien, 1993

49) Petrus, die Kirche und die verdammte Macht, 1993, 56

50) H.Lindner, Diakonie und verfaßte Kirche, in: Pastoraltheologie 7/1994, 331

51) vgl. H.Seibert, Historische und geistige Grundlagen der Anonymen Alkoholiker, 1986

52) Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, 1972

53) Die zweite Welle des sozialen Handelns, in: H.-H.Ulrich (Hg.), Diakonie in den Spannungsfeldern der Gegenwart, 2. Aufl. 1979, 69

54) "Alles ist möglich dem, der glaubt". Glaubensvollmacht im frühen Christentum, 1989, 38

55) G.Theißen, Urchristliche Wundergeschichten, 5. Aufl. 1987, 249

56) Trendbuch 1, Düsseldorf 1993; Trendbuch 2, Düsseldorf 1995

57) Menschliche Kommunikation, 3. Aufl. 1972

58) Wie wirklich ist die Wirklichkeit?, 1976

59) Zwischenfälle, 1983

60) Tractatus logico-philosophicus, 1984

- 61) Art. Geist-Leib-Problem, Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, 1992
- 62) Der Baum der Erkenntnis, 1987
- 63) Schafft sich der Glaube seine Wirklichkeit selbst? Religiöse Phänomene in konstruktivistischer Weltsicht, in: Pastoraltheologie 10/1992
- 64) Keiner wie der andere, 1988, 296
- 65) Das Modell organisationaler Lernfähigkeit und die Gestaltung Lernfähiger Organisationen, Reihe Bildung und Organisation, Bd. 2, 1995
- 66) Acht Lernpfade für das lernende Unternehmen, in: Harvard Business manager, 18.Jg., 3/1996, 53 ff.
- 67) Das Ordnungsdenken bei Giambattista Vico als philosophische Anthropologie, Kulturentstehungstheorie, soziale Ordnung und politische Ethik, in: Europäische Hochschulschriften Reihe 20 - Philosophie Bd. 472, 1995
- 68) in: H.Seibert/W.Noack, Die Krise der Sozialarbeit und ihre autopoietische Chance, in: Soziale Arbeit Spezial Nr. 1, 1996, Teil 2: Die autopoietische Chance sozialer Arbeit, 58 ff.
- 69) Sozialer Wandel und Professionalisierung der Gemeindepädagogik, 1994 (noch hekt.)
- 70) vgl. R.Öhlschläger/H.-M.Brüll (Hg.), Unternehmen Barmherzigkeit. Identität und Wandel sozialer Dienstleistung, 1996
- 71) vgl. P. Philippi, Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes (1789-1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik, 1966
- 72) Die Zukunft der Pflege, DIAK. 4/1990, 198 ff.
- 73) H.E.Richter, Flüchten oder Standhalten, 1976, 136
- 74) W.Wolfensberger, Elemente der Identität und Perversionen des christlichen Wohlfahrtswesens, DIAK. 3/1980, 166
- 75) Theologie als Therapie, 1985, 14
- 76) Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation, 6. Aufl. 1982
- 77) Zufall und Notwendigkeit, 1970
- 78) Das egoistische Gen, 1976
- 79) Biblisches Denken und hellenische Überlieferung, 1956
- 80) Art. Geist-Leib-Problem, Handlexikon zur Wissenschaftstheorie, 1992
- 81) Exegese und Tiefenpsychologie, in: Bibel und Kirche 38/1983, 91 ff.
- 82) Neues Testament und Mythologie, in: H.W.Bartsch (Hg.), Kerygma und Mythos, 1948, 15 ff.
- 83) vgl. z.B. "Märchen als Therapie" von Verena Kast (dtv 150555, 1989) oder "Demeters Suche. Mütter und Töchter" von Ingrid Riedel (1990)
- 84) K.Dörner, Aufgaben diakonischer Ethik, in: M.Schibilsky (Hg.), Kursbuch Diakonie, 1991, 40 ff.; Dörner hält die Professionalisierungsvorstellungen im Bereich sozialen Arbeitens für ein industriegesellschaftliches Produkt aus dem letzten Jahrhundert. Für das Hilfeklima wichtig waren damals s.E. die Koalitionen der Helferinnen und Helfer mit dem Kontrollieren und der Ungeduld. Das in der Zeit der äußeren Kolonisierung entwickelte pädagogische Konzept sei umgestaltet worden "in ein diagnostisch-behandelndes, therapeutisches". Damit nahm die Zahl der "Kranken" zu, die Einrichtungen mußten sowohl differenziert als auch vermehrt werden, denn mit der Ausbreitung der Industrialisierung "wuchs zugleich die Zahl derer, die als störend empfunden wurden".
- Dörner fordert eine *Umprofessionalisierung*. Helfen, das weniger erklären will (und damit dem industriegesellschaftlichen Erklärungsbedürfnis Rechnung trägt), vielmehr beschreibt und die helfenden Institutionen eher komplementär nutzt.
- 85) aus: Evangelische Konferenz für Straffälligenhilfe, Konzeption Evangelische Straffälligenhilfe, in: DIAK 3/1979, 216 ff.

- 86) aus: Gesamtverband für Suchtkrankenhilfe im Diakonischen Werk der EKD (Hg.), Gesamtkonzeption der Suchtkrankenhilfe der Diakonie, Bd.1, Kassel o.J., Zit.: 7
- 87) aus: Leitungskonzeption des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau, 1988
- 88) K.Türk, Grundlagen einer Pathologie der Organisation, 1976
- 89) N.Luhmann, Soziale Systeme, 1984
- 90) z.B.:U.Adams, Warum scheitern Gemeinwesenprojekte in der BRD?, in: Nachrichtendienst des Dt.Vereins f. öffentl. u. priv. Fürsorge 1/1973, 5ff.; H.Peters, Die politische Funktionslosigkeit der Sozialarbeit und die "pathologische" Definition ihrer Adressaten, in: H.U.Otto/S.Schneider (Hg.), Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, I, 1973, 151 ff.
- 91) M.R.Textor, Erklärungsmodelle und Behandlungsansätze für Verhaltensstörungen und psychische Probleme, in: Soziale Arbeit 4/1988, 129 ff.
- 92) vgl. z.B. meine Versuche: Kirchlicher Unterricht an Pubertierenden, in: DIAK 3/1977, 165 ff.; Der Gottesdienst als Diakonie, in: Weltweite Hilfe 3/1981, Sonderteil
- 93) vgl. H. Seibert, Subsidiarität: Erfahrungen und Perspektiven aus evangelischer Sicht, in: Soziale Arbeit Nr. 8/1993, 254 ff.
- 94) vgl. J. Plaschke, Subsidiarität und "Neue Subsidiarität", in: Bauer/Dießenbacher (Hg.), Organisierte Nächstenliebe, 1984, 134 ff.
- 95) Subsidiarität und "neue Subsidiarität" in der Sozial- und Wohnungspolitik, in: Kölner Schriften zur Sozial- und Wirtschaftspolitik, Bd. 9, Regensburg 1989
- 96) z.B. J.Hanselmann/H.Hild/E.Lohse, Hg., Was wird aus der Kirche ?, 1984; STERN, Die Rolle der Kirchen im öffentlichen Bewußtsein, 1984; u.a.
- 97) H.Hild, Hg., Wie stabil ist die Kirche ?, 1974; vgl. auch den interpretierenden Band: J.Matthes, Hg., Erneuerung der Kirche, 1975
- 98) so in: Institut f.Demoskopie Allensbach, Die Stellung der freien Wohlfahrtspflege, 1986; u.a. gaben 62% der Befragten an, ihnen sei in Notlagen nicht geholfen worden
- 99) Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: G.K.Schäfer/Th.Strohm (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2, 1990, 67 ff.
- 100) "Diakonie" im Frühjudentum. Die Armenfürsorge in der jüdischen Diasporagemeinde zur Zeit Jesu, in: G.K.Schäfer/Th. Strohm (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2, 1990, 94 ff.
- 101) Christus Diakonos. Zur christologischen Begründung der Diakonie in der nachösterlichen Gemeinde, in: G.K.Schäfer/Th. Strohm (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2, 1990, 127 ff.
- 102) Charismen und Dienste in der Gemeinde. Von Paulus zu den Pastoralbriefen, in: G.K.Schäfer/Th.Strohm (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2, 1990, 202 ff.
- 103) Dienerinnen der Heiligen. Der Diakonat der Frauen im Neuen Testament, in: G.K.Schäfer/Th.Strohm (Hg.), Diakonie - biblische Grundlagen und Orientierungen, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg, Bd. 2, 1990, 222 ff.
- 104) vgl. H.Seibert, Berufliche Autopoiese bei Gemeindepädagoginnen und Gemeindepädagogen, 1995

## **ARMUT UND DIAKONIE**

### **Anmerkungen zum diakonischen Auftrag und zum diakonischen Handeln**

(Einleitender Vortrag zu diversen Diakonie-Seminaren)

Der Auftrag ist alt, uralt. Um die diakonischen Motive und ihre je aktuellen Ausformungen zu verstehen, dürfen wir weite Wege nicht scheuen: schließlich sind die Wurzeln der Diakonie Jahrtausende alt; sie liegen in frühen Lebenswelten archaischer Nomadenstämme, die ihr gelobtes Land jeweils dort fanden, wo sie mit ihren Herden und ihren Zelten verweilen konnten.

Noch lange bevor sie zum gemeinsamen Jahweglauben fanden, prägten sie urtümliche Motive und Formen gegenseitiger Unterstützung aus. Die Stammesmitglieder halfen sich bei der Körperhygiene, beim Erziehen des Nachwuchses, bei der Abwehr äußerer Bedrohungen, auch bei "Versorgungskrisen". Hätte man sich in Notlagen nicht im einzelnen geholfen, wäre das Ganze bedroht gewesen.

Die meisten Nothilfen hatten Selbstverständlichkeitscharakter. Sie bedurften beispielsweise keiner ausgesprochen religiösen Begründung; sie waren "einfach vernünftig", in gewisser Weise zwangsläufig und "natürlich". Jede Not war ein Brandherd, der rasch gelöscht werden mußte, damit sich nicht alle daran verbrennen, damit kein Flächenbrand und kein Lauffeuer daraus wird.

Diese Urform aller Solidarität war "reziprok" (N.Luhmann), sie "funktionierte" auf einer bestimmten Ebene von Gegenseitigkeit: einer oder ein Stamm, der helfen kann, muß auch helfen. Zugleich kann er von den Unterstützten Gegenleistungen erwarten, die ebenfalls wesentlich "Hilfe" sind: wirtschaftlich-materielle Gegenleistungen, Bereitstellen von Arbeitskraft, Hilfe bei Fehden. Wenn man sich die Behebung der Notlage anderer selbst nicht leisten kann, wird auch nicht erwartet, daß man hilft.

Diese erste "Armenhilfelogik" hielt lange den Herausforderungen der Wirklichkeit stand, freilich nur unter bestimmten Bedingungen, am ehesten in und zwischen Verwandtschaftsgruppen, in Lebensformen unter grundsätzlich gleichen Mitgliedern einer Gemeinschaft. Verarmung einzelner Sippenfamilien bedeutete: sie wurden ungleich, sie fielen insoweit heraus, als sie unter die anderen rutschten. Ein wesentlicher Zug des Helfens war daher, diese Ungleichheit wieder wegzubringen, die betroffenen Menschen wieder auf die alte Stufe zu heben, sie den anderen wieder ebenbürtig zu machen.

Noch aus den ältesten Sozialgesetzen des Alten Testaments spricht dieses Interesse. Wenn etwa einer in Schuldkalverei geraten war, dann sollte er nach einer gewissen Zeit wieder davon loskommen können, sollte nicht für immer ein abhängiger, hilfebedürftiger Mensch bleiben.

Im Wirkungsfeld frühen Jahweglaubens finden die alten Auffassungen mächtige Förderung: in Jahwes Land darf es keine dauerhafte Verarmung geben (Ex 22,27); Verarmung ist eigentlich nur erklärlich aus Gewalttätigkeit, einem unglücklichen Erbvorgang, einer unverschuldeten Beeinträchtigung, und wer verarmte, der soll wieder ausgelöst werden von den anderen, damit er wieder dazugehört, aufrecht umhergehen kann unter seinen Volksgenossen. Dauerhafter Armut mußte sich nicht so sehr der

Arme schämen, sondern mehr noch die Gemeinschaft.

Solange das ganze Zusammenleben im Grunde eine Form arbeitsteiliger gegenseitiger Hilfe war, solange die gegenseitigen Ansprüche und Bedürfnisse auf bestimmten Gemeinsamkeiten beruhten, auf sozialer Nähe, Verwandtschaft, Nachbarschaft, war reziprokes Helfen plausibel. Die alte Solidarethik zerfiel in den neuen Realitäten des Großreiches.

Aus Israel, ursprünglich Stammesgesellschaften mit grundsätzlich gleichen und freien Vollbürgern, wurde unter Saul ein Heerkönigtum, eine altorientalische Despotie mit zentraler Verwaltung und entsprechenden Hierarchien, mit zentralem Heer und zentralem Kult, mit Beamtenschaft, mit der Einführung der Geldwirtschaft und - damit zusammenhängend - einem Abgabe- und Steuererhebungssystem. Es entstand ein erhebliches Sozialgefälle. Massenhaft verarmten einzelne und Familien.

Zornig beklagten Gottesmänner wie Amos, Jesaja oder Micha die neue soziale Lage, beschrieben das soziale Gefälle, an dessen oberem Ende sich immer weniger Menschen halten konnten, auf dessen Abschüssigkeit immer mehr Menschen den Halt verloren. Und indem sich diese zornigen Propheten mit der zentral-beamteten Geistlichkeit anlegten, sprachen sie dem neuen System die religiöse Legitimation gründlich ab.

Menschen ohne Landbesitz, asylsuchende Fremdlinge, Witwen und Waisen wurden benachteiligt: mit der Gleichheit verkam das Recht - und mit dem Recht wurde die gerechte göttliche Weltordnung diskreditiert. Daher die Radikalität der frühen Prophetie: in all dem sahen sie den Bund gebrochen; sie mußten den Reichen, die Verarmung erzeugten oder zuließen, das Gericht Gottes ansagen. "Wehe euch Reichen !"

### **Hochkultivierte Armenhilfe**

In den sog. Hochkulturen wird also die Lebenssituation der Menschen unvergleichlich; und wenn ein Reicher einem Armen etwas gibt, dann kann er nicht mehr mit Gegenleistungen dafür rechnen. Dazu sind die Armen immer weniger fähig. Wenn man aber keine Gegenleistung für seine Hilfe erwarten kann, dann hilft man auch nicht mehr so gern. Da bedarf es dann anderer "Druckmittel", anderer Motive, gegebenenfalls einer anderen Art von Gewinn.

In vielen Hochkulturen sprangen die Religionen ein und versprachen die Sympathie der Götter für den Mildten, den Mildtätigen. Hilfe wird zur "guten Tat", insbesondere Armenhilfe wird zu einer anerkannten Tugend. Die Religion liefert gewisse Anreize: der, der helfen kann, soll helfen, soll freiwillig helfen. An diesen Kodex kann auch der Arme appellieren - mit einer nicht unerheblichen Erfolgsaussicht. Der Hartherzige war ethisch und religiös verpönt - in den meisten alten Hochkulturen. Das Almosensystem war - und ist - so fundiert.

Helfen wird also unter bestimmten sozialgeschichtlich faßbaren Bedingungen Ausdruck einer sozialen Differenz. Helfen behebt diese Differenz nicht mehr, die verschiedenen Armenhilfesysteme verhindern allenfalls das Schlimmste.

Charakteristisch für Hochkulturen ist auch die Entstehung ausgesprochener Hilfeberufungen, es entsteht beispielsweise ein Ärztesystem. Ärzte helfen ohne ein

familiäres, unmittelbares Interesse am Hilfebedürftigen. Sie erwarten auch nicht Dankbarkeit im ursprünglichen Sinne, auch nicht Gegenleistungen bei eigenem Krankwerden. Sie lassen sich bezahlen. Geld wird zum Danbarkeitsäquivalent. Hilfe wird privatisiert, spezialisiert, professionalisiert und honoriert.

Das Alte Testament hinterfragt diese Entwicklungen durchgängig, mißt die veränderten Maßstäbe an der alten Solidarethik, und die alte Ethik bleibt eigentlich immer idealbildend. Überaus bemerkenswerte Anläufe zu grundlegenden Korrekturen stehen neben gescheiterten Bemühungen und Resignation vor der sozialen Frage. Und beides hat im Alten Testament theologische Spuren hinterlassen.

In den Psalmen wird Jahwe auf das Armutsproblem so angesprochen, daß unzweifelhaft wird: hier geht es nicht mehr um Privatangelegenheiten, sondern letztlich um Gottes Sache selbst, ja, um Gottes Ehre, die auf dem Spiel steht, wenn die Reichen immer reicher und die Armen immer ärmer werden. Die Problematik rührt an die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes (vgl. Psalm 37; 49; 73 u.ö.; auch: Hiob 21). Das späte sog. Deuteronomische Gesetz entwirft ein bemerkenswertes soziales Reformprogramm, das sich wieder an den solidargemeinschaftlichen Traditionen der Frühzeit orientieren will, das auch religiöse Opfer, etwa den Zehnten, in Sozialhilfen für Asylanten, Witwen und Waisen umformt.

Innerhalb der alttestamentlichen Weisheitsliteratur läßt sich das Umschlagen von karitativen Versuchen und Ansätzen in Resignation eindrucksvoll beobachten: die älteren Weisheitsschriften sind noch karitativ (Sprüche 24,1ff; 28,27: "Wer dem Armen gibt, wird keinen Mangel haben"), die späteren kapitulieren vor der Erfahrung, nicht wirklich Abhilfe schaffen zu können: "Wenn du Unterdrückung des Armen und Entzug von Recht und Gerechtigkeit im Staat siehst, wundere dich nicht darüber! Denn über dem Hohen wacht ein Höherer und noch Höhere über ihnen" (Prediger 5,7; nach Übersetzung Crüsemann). Und gegen dieses System kommen Frömmigkeit und Barmherzigkeit nicht an.

Die apokalyptischen Schriften, die im unmittelbaren Vorfeld (und z.T. Umfeld) des Christentums kursieren, sehen nur noch den Ausweg des Neuanfangs: die alte Welt mit ihrer Ungerechtigkeit und Gewalt muß zugrunde gehen; gerade auch die schreckliche Armut vieler und die Willkür der Mächtigen und Reichen gegenüber den Armen wird zum Beweis für die Unausweichlichkeit eines bevorstehenden Weltendes.

Jesus predigt und wirkt in einer apokalyptisch geprägten Welt, und das apokalyptische Lebensgefühl ist maßgeblich durch die soziale Lage bestimmt. Daß vornehmlich den Armen das Evangelium verkündet wird, ist "logisch".

Die neutestamentliche Forschung ist sich darin weitgehend einig, daß die soziale Lage im Palästina zur Zeit Jesu hochexplosiv war, daß soziale Entwurzelung und Verarmung an der Tagesordnung waren. Besitzkonzentration und konkurrierende Steuersysteme (die staatliche und die religiöse Steuer), die Konkurrenz der einheimischen und der römischen Machteliten um ihren Anteil an der Ausnutzung des Landes: derlei wird als wahrscheinlichste Ursache der sozialen Desintegration angesehen. Die Zahl der Armen, der "Absteiger" wie der "Aussteiger", war offenbar sehr groß. Erneuerungsbewegungen, aggressive und nicht-aggressive (z.B. Zeloten und Qumrangemeinde), hatten ähnlich großen Zulauf wie die aggressiven oder nicht-aggressiven Absteiger (also z.B. die Räuberbanden und die Bettlergruppen).

Der soziale Hintergrund und das jeweilige Reagieren darauf, das unterschiedlich sein konnte, fanden Ausdruck in jeweils unterschiedlicher religiöser Haltung. Die einen pflegten einen Isolations- und Weltfluchtglauben, die anderen wollten das Himmelreich mit Gewalt herbeikämpfen. Es gab also recht unterschiedliche Reaktionen im Sozialverhalten und im Glauben auf gleichermaßen erfahrene soziale Desintegration, Armut.

Im Neuen Testament artikuliert das Lukasevangelium die Armutsfrage am deutlichsten. Die Ursache mag darin liegen, daß die lukanische Gemeinde anscheinend stärkere soziale Differenzierungen aufwies als andere urchristliche Gruppen. Es muß dort Gruppen reicher und armer Christen gegeben haben, zwischen denen vermittelt werden mußte. Bei Lukas wird der Oberzöllner Zachäus zum Vorbild für die reichen Christen: sie sollen zugunsten der Armen verzichten; und wenn es in Lukas 6,30 heißt: "Jedem, der dich bittet, gib, und von dem, der dir das Deine nimmt, fordere es nicht zurück", propagiert Lukas den Schuldenerlaß.

Der ideellen Gemeinschaft der Gemeinde, ihrer "Einmütigkeit", entspricht der gemeinschaftliche Gebrauch des Besitzes. Ungeklärt ist unter den theologischen Fachleuten, ob Lukas auf Besitzgemeinschaft, auf Besitzausgleich zwischen armen Christen und solchen, die im Überfluß lebten, abhebt oder eher auf ein karitatives Hilfeverständnis, das die soziale Differenz zwar erheblich verringert, aber nicht grundsätzlich aufhebt.

Wie dem auch sei: im Lukasevangelium können z.B. Liebe und Leihen in große inhaltliche Nähe zueinander rücken: "Wenn ihr denen leiht, von denen ihr zu nehmen hofft, was für Dank habt ihr davon? Denn die Sünder leihen den Sündern auch, auf daß sie Gleiches wieder nehmen. Vielmehr liebt eure Feinde; tut wohl und leihet, wo ihr nichts dafür hoffet, so wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Kinder des Allerhöchsten sein" (6,34f).

Das Konzept des "Ausgleichs" vertritt auch der Apostel Paulus, z.B. im Zusammenhang mit der Geldsammlung für die Gemeinde in Jerusalem. Die Sammlung geschieht nicht "in der Meinung, daß die anderen gute Tage haben sollen, ihr aber Trübsal, sondern daß ein Ausgleich sei. Euer Überfluß diene ihrem Mangel in der gegenwärtigen Zeit, damit auch ihr Überfluß hernach diene eurem Mangel und so ein Ausgleich geschehe, wie geschrieben steht: 'Der viel sammelte, hatte nicht Überfluß, und der wenig sammelte, hatte nicht Mangel!'" Paulus zitiert hier, in 2Kor 8,13ff, aus Ex 16,18, aus der alten reziproken, solidarischen Tradition, die die Verarmung einzelner noch nicht zulassen wollte. In gewisser Weise geht es auch Paulus noch um "Gleichheit", wenn er den Grundsatz der Brüderlichkeit und den Besitzverzicht so zusammendenkt.

Wenn also Altes und Neues Testament von Armut unter den Bedingungen der Hochkultiviertheit, der sozialen Differenzierung usw., handeln, dann wird betont,

> daß hier noch immer eine Gemeinschaftsaufgabe liegt,

> daß man dieses Phänomen nicht als ein "eigensetzliches", quasi marktwirtschaftlich o.ä., behandeln kann, abgeschnitten von allen religiösen Grundfragen,

> daß vielmehr Gottes Ehre auf dem Spiel steht, wenn die einen in Armut und die



anderen im Überfluß leben,

> daß Besitzverzicht zugunsten der Armen nicht nur ein Gebot der Vernunft (vgl. Weisheitsliteratur!), sondern auch vor allem der Treue zum von Gott gesetzten Gemeinschafts-, Menschen- und Gerechtigkeitsverständnis ist,

> daß Mangel- und Armutsbehebung auch kein bloß technisches Problem ist, sondern zutiefst die Einsicht in die Gleichheit vor Gott voraussetzt und auf diese abzielt (vgl. Paulus),

> und daß die Liebe, die wir einander schulden, weil uns Gott zuerst geliebt hat, nach keiner "rein ideellen", sondern gleich auch nach einer handfest materiellen Ausdrucksform strebt (vgl. Lukas).

### **Gründe der Diakonie**

Ohne diesen - sehr kurzen - Streifzug durch die Sozialgeschichte des Alten und Neuen Testaments würde vielleicht nicht deutlich werden, daß Diakonie eine Vorgeschichte hat, und manche Elemente tauchen in der Diakoniegeschichte verdeckt oder offen wieder auf, eingebunden in andere Gründe, verstärkend, zusätzlich, manchmal auch wieder zentral. Generell dürfte gelten: trotz des Liebesgebots im Alten Testament und trotz eines zu manchen Zeiten vorbildlichen Armenhilfewesens im Judentum: als Diakonie, als ein Dienst, wurde die Armenhilfe nicht verstanden. Bereits der Begriff "Diakonie" für die frühesten gemeindlichen Formen der Armenhilfe signalisiert etwas qualitativ Neues, weist darauf hin, daß die Versorgung der Gemeindefürsorge bei den gemeinsamen Mahlfeiern erfolgte. Und in der Abendmahlsüberlieferung wird die ganze Sendung Jesu und sein Tod als Dienst uns zugute ausgewiesen, verbunden mit dem Auftrag an seine Jüngerinnen und Jünger, seine Diakonie nachzuvollziehen (vgl. z.B. Luk 22,14ff; 1Kor 11,17ff).

Die Gründe für die Armenhilfe werden unter dem Diakoniegedanken unvergleichlich vertieft, werden auch unmittelbar mit Christus und eigentlich mit dem Zentrum des Heilsgeschehens verbunden. Diese Verbindung konnte in der Kirchengeschichte unterschiedlich akzentuiert werden, und über das Wie der Akzentuierung konnte gestritten werden; aber d a ß sie grundlegend ist, wurde nie mehr bestritten.

Aus Matthäus 25 klingt: Helfen ist eigentlich Christudienst, Gottesdienst. Was du einem Hilfebedürftigen tust, einem Hungernden und Dürstenden, einem ohne Kleidung und ohne Dach über dem Kopf, das tust du dem Herrn. Aus dem Gesicht deines leidenden Mitmenschen sieht dich der leidende Menschensohn an, und wenn du einen Hilfebedürftigen siehst, dann kannst du dich nicht herausreden, du hättest deinen Herrn nicht gesehen. Armenhilfe wird zu einem religiösen "Wahrnehmungsproblem".

Diese ur-christliche Armenhilfebegründung war lange Zeit nachvollziehbar. Noch die heilige Elisabeth sagte über den Sinn ihrer Hospiz-Stiftung: "Wie gut ist es für uns, daß wir unseren Herrn so baden und kleiden können". Und wenn ein Heimatloser in ein christliches Hospiz irgendwo im alten christlichen Europa kam, dann begrüßte ihn der Hospizverwalter in aller Ehrerbietung und pflegte seine Wunden, als ob es gälte, das an dem Armen wiedergutzumachen, was seinem Herrn am Kreuz zugefügt worden war.

Und so wurde in gewisser Weise die soziologisch konstatierbare soziale Differenz

religiös aufgehoben, ja überboten. Die materielle Hilfe für die Armen wurde auf einer immateriellen Ebene begründet, dort aber nahezu unüberbietbar "hoch".

Diese "starke" Armenhilfe-Begründung - Diakonie als ein Handeln wie an Christus - wurde schon früh gespiegelt; es kam zum Rollentausch zwischen Helfern und Hilfebedürftigen. Dem andern zum Christus werden! Helfen als ein Handeln anstelle von Christus, stellvertretend für Christus. Dem Armen begegnet in der Hilfe der Christen die Liebe Jesu Christi.

Dieses Umschreiben, Erweitern, des diakonischen Drehbuchs ist sehr spannend: Christus im Hilfebedürftigen und im Helfer, im Armen und im Armenhelfer. Man lernte nie aus in der Kunst, das zu verstehen und zu tun. Diese "Reziprozität" ist wohl die christliche Weise, die Differenz zwischen Armen und Helfern umfassend aufzuheben. Sie machte deutlich, wie wir im Tiefsten zusammenhängen, Hilfefähige und Hilfebedürftige. Da war beileibe mehr als Wohltätigkeit, als Almosen, als Tugend und gute Werke, als die gängigen Motive und Modelle in sozial differenzierten Gesellschaften. In rechenhafter Betrachtung gab es freilich nicht genug von diesem neuen reziproken Helfen. Nicht genug, um ein Gegengift etwa gegen die mittelalterlichen Armutswellen in Europa zu sein.

Bis heute bedenkenswert - und in Lateinamerika geübt - ist der Entäußerungsansatz, der Versuch, die soziale Differenz in der Art der Bettelorden aufzuheben: um Christi willen dem Armen ein Armer werden, neben ihm stehen, bei ihm sein, nicht über ihm; seine Armut teilen und so miteinander gleich sein in der Armut vor Gott; glaubwürdig aus der Armutslage heraus sprechen über die Gewalt, das Unrecht, die Gründe für die Armut. Als Opfer oder als tätige Buße oder auch einfach als Christusnachfolge begründete sich die christliche Weise, die soziale Differenz wegzubringen, indem zuerst die soziale Distanz abgetragen wurde. Und mit ihr die Abstiegsangst, die Ansteckungsangst, die sich gern einstellt, wenn Armut zu nahe an einen herankommt. Vor allem war und ist für diese Christen die Begegnung mit der Armut keine Konfrontation mehr, deren aggressives Potential verdeckt schwelt und leicht das Bild des armen Menschen mitbeschädigt - ungewollt und oft unbewußt - , sondern Begegnung auf vertrautem, eigenstem Terrain.

Diakonie ist hier weniger Antwort auf eine soziale Krise, sondern eher ihr Teil.

Ein anderes Diakonie-Modell, das jahrhundertlang wirksam war, wurde in der Reformation eher als Perversion eingestuft: "Gäbe es keine Armen, dann würden viele eurer Sünden nicht erlassen. Die Armen sind es, die eure Sünden heilen" (Chrysostomos). Augustinus nannte die Armen "Lastesel unserer Seelen in den Himmel" und forderte: Gib deinem Esel! Füttere ihn! Laß ihn nicht verkommen! In der alten Logik ausgedrückt: es ist ja gar nicht so, daß die Armen keine Gegenleistung erbrächten! Sie geben reichlich zurück, sie tragen deine Seele himmelwärts. Wenn du ihnen hilfst, tust du auch etwas für dich in Zeit und Ewigkeit. Gäbe es sie nicht, hättest du keine Gelegenheit, gute Werke zu tun, die deinem Heil nützen.

Luther hat unter dieser Hilfebegründung und der daraus abgeleiteten Praxis fürchterlich gewütet. Der Arme soll nicht Mittel zur Selbstheilung sein; so werde er mißbraucht. Und: ich werde auch nicht besser dadurch, daß ich Gutes tue. Vielmehr: "Die Erkenntnis Christi wird unnütz, wo die faulen Geister sein, die da nicht wollen tätig sein im Glauben. Wo er aber rechtfertigt ist, da folget gewiß Frucht hernach". Nicht: helfen,

um sich zu rechtfertigen; sondern: der Gerechtfertigte tut "zwangsläufig" Gutes, kann gar nicht anders. Ein guter Baum bringt gute Früchte. Als selbst eigentlich Verlorener und gegen alle Liebens-Würdigkeit Angenommener nehme ich eigentlich Verlorene und Unliebenswürdige an. "Ein jeglicher lade auf sich Bürde und Gebrechen des Nächsten, so erkennt man, wie Christus unser sei. Also will er uns Menschen ineinander flechten, daß wir alle ein Fleisch und ein Körper werden."

Reformatorsche Diakonie wollte wegführen von der Indienstnahme der Armen wie von mancherlei Armutsidealisationen, stellte vielmehr den Lebenszusammenhang heraus; das Lebensnotwendige bestimmt sich im sozialen Rahmen: "Alles, was zur Leibesnahrung und -notdurft gehört als Essen, Trinken, Kleider, Schuh, Haus, Hof, Acker, Vieh, Geld, Gut, frumm Ge-mahl, frumme Kinder, frumm Gesunde, frumme und treue Oberherren, gut Regiment, gut Wetter, Friede, Gesundheit, Zucht, Ehre, gut Freunde, getreue Nachbarn und desgleichen" (aus Luthers Erklärung zur Brotbitte des Vaterunsers im Kleinen Katechismus). Daher enthielten Ordnungen des Armen- und Fürsorgewesens, auf die Luther einwirken konnte (z.B. auf die Wittenberger, Altenburger, Leisniger Ordnungen, sodann auf Magdeburger, Stralsunder, Königsberger, Straßburger, Nürn-berger u.a. Ordnungen), neue Elemente:

> solche der Prävention (bei Gefährdeten soll eingegriffen werden, bevor die wirtschaftliche Not zur Katastrophe führt),

> der familiären und zünftlerischen Selbsthilfe und Selbstverantwortung (Zünfte sollen darüber wachen, daß ihre Angehörigen nicht verarmen usw.),

> der Planung (z.B. soll Vorratswirtschaft betrieben werden),

> auch der "Sozialplanung", z.T. verbunden mit sozialpädagogischen Elementen (Gewährung von Darlehen; Verbesserung der Arbeitsbedingungen usw.).

Die reformatorischen Motive waren "säkularisierungsfähig"; etwa in der Augsburger Armenordnung von 1522 fehlt bei aller Anlehnung an die anderen Ordnungen die religiöse Begründung. Die Aufhebung des Bettels war erklärtes Ziel, hier wie da.

Später monierten fromme Kreise, besonders unter Einfluß angelsächsischer Erweckungs-Spiritualität, die an sich großartige Rechtfertigungslehre habe faktisch die Einstellung "billige Gnade" erzeugt. Die Protestanten dächten: warum sollen wir überhaupt etwas tun, wenn gute Werke uns weder besser machen noch vor Gott etwas nützen? Vor allem aus dem englischen Methodismus kam das Element der "Heiligung" zur Rechtfertigung hinzu: ich kann sündenfrei leben, kann andere "retten", Arme können sich retten lassen, können die Rettungsleine, die Jesus ihnen auch durch mich zuwirft, ergreifen.

### **Die neuzeitliche Diakonie**

Die Anfänge der neuzeitlichen Diakonie waren dementsprechend geprägt etwa durch einen erweckten Lutheraner wie J.H. Wichern. Dessen "Innere Mission" mit ihren vielen Vereinen, ihrem Vereins- und Verbandsprotestentismus, blieb schon deswegen vielen Lutheranern verdächtig: sie verdächtigten sie der Wiedereinführung der Werkgerechtigkeit, der Rekatholisierung. Wichern brachte immerhin viele Menschen dazu, sich für die Asozialen zu assoziieren, und hoffte, daß dieser Impuls auf die

Hilfebedürftigen selbst überspringen und zu Selbsthilfebewegungen führen werde.

Der Industriestaat benötigte auf Dauer eine grundlegend neue Logik: mit noch so viel privatem und vereinsmäßig organisiertem Hilfehandeln konnte man der sozialen Probleme der Industriegesellschaft nicht mehr Herr werden.

Die Armut der frühindustriellen Arbeiterschaft wurde zu einem Teil diakonisch "abgefedert".

Menschen, die im letzten Jahrhundert ihre Arbeitskraft in den Industriemetropolen verkauften, hatten außer ihrer Gesundheit keine Sicherung. An der Schwelle zum modernen Sozialstaat - mit Versorgungs- und Versicherungs- und Fürsorgesystemen - traf die evangelische Diakonie eine Entscheidung, deren Tragweite ihr seinerzeit wahrscheinlich nicht klar sein konnte: sie entschied sich gegen die vielleicht möglichen sozialrevolutionären Wege und stattdessen für die Mitwirkung an der sozialpolitischen Überbrückung sozialer Gegensätze. Ihrem Wesen nach war die neue Sozialpolitik, an deren Entwerfen und Ausgestalten Leute der Inneren Mission ihren Anteil hatten, **A u s g l e i c h s p o l i t i k**. Die Diakonie übernahm eine bestimmte Rolle in diesem sozialstaatlichen Ausgleichssystem.

Der neue Gedanke gegenüber den beiden vorauslaufenden Hilfemodellen (= reziproke Hilfe; und: Hilfe als Ausdruck einer sozialen Differenz, die durch ethische Anstrengung gemildert werden kann) war dieser: Hilfe wird jenseits von Freiwilligkeit und Beliebigkeit angesiedelt, sie wird zum **A n s p r u c h**, zum Rechtsanspruch. Der Arme hat nicht mehr Anspruch auf Barmherzigkeit, sondern auf sein gutes Recht. Wer sich zur Hilfe verpflichtet hat, kann die Hilfe nicht mehr beliebig anbieten; Hilfe wird weithin unabhängig von persönlichen Entschlüssen und Motiven. Sie geschieht geregelt. Man kann Ansprüche an sie richten, sie in Anspruch nehmen.

Indem das Helfen durch Steuern finanziert wird, beteiligt sich jeder angemessen daran. Zugleich ist der einzelne entlastet: ich muß nicht mehr meines Bruders Hüter sein; wenn er in Not ist, muß ihm jemand helfen, dafür zahle ich meine Steuern. Sozialpolitik tritt in gewisser Weise an die Stelle von Solidarität.

Helfen wird Sache organisierter, d.h. verlässlich anbietender und möglichst sicher abrufbarer Sozialsysteme. Wenn Hilfe nicht beliebig sein soll, sondern gerecht, dann muß sie an verschiedenen Orten gleich oder zumindest sehr ähnlich sein. Es muß Standards geben. Gesetzlich formuliert ist, was Hilfebedürftigkeit ist, ebenso, was Hilfe grundsätzlich ist - für alle möglichen Notlagen.

Es entstanden "gigantische Sozialsysteme" (N.Luhmann) zur Sicherung gegen alle denkbaren Lebensrisiken - und die Diakonie ließ sich seit der Weimarer Republik in das Fürsorgesystem hineinflexen, wurde Teil des Systems, wurde spätestens 1961, als das Bundessozialhilfegesetz und das Jugendwohlfahrtsgesetz verabschiedet wurden, spezifisch profilierte Partnerin des modernen demokratischen Sozialstaats. Anfänglich war der erprobte Pioniergeist der Diakonie beim Aufbau des bundesrepublikanischen Sozialstaats sehr vonnöten und gefragt, später waren eher Verlässlichkeit, Ordnungsgemäßheit, Stabilität gefragt. Die Diakonie konnte und kann dies auch bieten; das ist nicht wenig. Das System hatte zweifellos gegenüber allen früheren Armenhilfemodellen große Vorteile: für die Hilfebedürftigen und für die Helfer auch. **B e i d e** waren besser gesichert fortan. Die einen hatten Anspruch auf geregelte Hilfe, die andern auf geregelte Gehälter. Alles "in Ordnung".

In der großen wirtschaftlichen Depression ging dem Sozialstaat Weimarer Republik das Geld aus, und das damals schon kompliziert gesponnene Netz aus öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege hungerte buchstäblich aus. Da das Netz anspruchsvoll war, war die Krise umso dramatischer. Das Aushungern der Armen, das das System verhindern wollte und sollte, ergriff und betraf es selbst. Die Krise des Sozialsystems weitete sich rasch aus zur Krise des gesellschaftlichen Systems insgesamt. Die Hilfeunfähigkeit der Hilfsorganisationen in der wirtschaftlichen Krise wurde für die Verächter der Demokratie zum Beweis für die Untauglichkeit der Staatsform.

Trotz dieser Erfahrungen knüpfte der soziale Rechtsstaat Bundesrepublik Deutschland in den beiden o.g. Rechtsbereichen (Sozialhilfe, Jugendhilfe) an das subsidiäre Weimarer Modell an, entwickelte es weiter, stärkte die Verbände, regelte ihren Hilfe-Vorrang, regelte vor allem das Zusammenspiel in Kompensationsleistungen, die Ungleichheiten und Benachteiligungen einzelner und Gruppen ausgleichen sollten. In der Tat würde in einem rechtsstaatlichen System das Gemeinwesen durch schwache Interessenverbände eher geschwächt. Man kann in der Bundesrepublik weder ohne wohlfahrtsstaatlich orientierte Sensibilität für defizitäre Lagen noch ohne eine gewisse "Macht" Anwalt der Schwachen sein, denn öffentliche Einflußnahme - auch die zugunsten Armer und Hilfebedürftiger - regelt sich nach den Mustern einer Wettbewerbsgesellschaft. Dies eben ist eines der Spannungsfelder: Wohlfahrtsverbände, so auch die Diakonie, müssen sich "durchsetzen" können - innerhalb der Konsultationspraxis mit Gesetzgeber, Finanzierungsträgern oder auch zwischen den Verbänden - , um Menschen, die unter anderem an den Durchsetzungsmustern der Gesellschaft zerbrochen sind, helfen zu können. Die Situation ist nahezu paradox. Die Helfer brauchen oft selber die Ellenbogen, an denen sich die Opfer der Gesellschaft wundgestoßen haben.

Das System funktionierte gleichwohl zur Zufriedenheit der meisten Menschen - bis zum Ende der Vollbeschäftigung. Den "klassischen", sozialgesetzlich erfaßten Armutgruppen - Wohnsitzlosen, alten Menschen mit Kleinrenten und/oder in Heimen, Haftentlassenen, großen Familien mit kleinen Einkommen u.a.m. - wurde mithilfe der vom Gesetzgeber geforderten Standards aus Sozialarbeit, Sozialpädagogik u.ä. "systemkonform" geholfen (Beratung, Einzelfallhilfen, soziale Gruppenarbeit, Selbsthilfegruppenarbeit, Ansätze von Gemeinwesenarbeit u.ä.). "Das Diakonische" wurde in der Regel durch ein Mehr oder spezifische Akzentsetzungen definiert, definierte sich zum Teil eher über die Personen und deren besondere Motivation, zum Teil eher über die Konzepte und ihren besonderen theologischen, gemeindlichen o.ä. Begründungszusammenhang.

Die nun auch schon nicht mehr ganz so "Neue Armut", die im wesentlichen ein Mittelschichtrisiko ist, vor allem Abstiegsfamilien mit einkommenslos gewordenen Verdienern betrifft und bündelweise "soziale Krankheit" mit sich führt (Alkoholismus, Depressionen usw.), führte in der Diakonie zu schmerzlichen und deswegen zunächst eher zurückgestellten, heute unabweisbaren Einsichten:

> es gibt nicht nur einen unmittelbaren Zusammenhang von Sozialpolitik und Marktwirtschaft, und die der Diakonie zur Verfügung stehenden verbandlichen Mittel die Einflußnahme auf diesen Zusammenhang sind begrenzt,

> sondern es gab auch eine jahrzehntelang nicht unmittelbar bewußte Abhängigkeit der

sozialen Arbeit von einem sozialen Grundkonsens, von einer breiten gesellschaftlichen Legitimation dieser Arbeit. "Die Gesellschaft" entzieht auf den verschiedensten Ebenen seit einigen Jahren der sozialen Arbeit auf immer mehr Feldern ihre Sympathie, ihre Zustimmung, ihr Geld. Die soziale Sensibilität ist meßbar rückläufig, und die ausdifferenzierten Hilfen des sozialstaatlichen Systems, an denen auch die Diakonie großen Anteil hatte, erscheinen zunehmend als der Luxus, den sich eine reiche Gesellschaft für einige Zeit leistete. Durch die Art der erbrachten sozialen Arbeit der Wohlfahrtspflege sind offenbar keine zusätzlichen gesellschaftlichen Legitimationen des Sozialen erwachsen; mit all der wichtigen, fachlichen, spezialisierten, also durchaus kompetenten Hilfe in sozialstaatlich-bundesrepublikanischer Weise hat sich im wesentlichen die soziale Wahrnehmung der Menschen nicht nachhaltig verändert. Die soziale Kommunikation mit "Randgruppen" war im wesentlichen Sache der Fachleute, auch im diakonischen Zusammenhang: Umfragen ergaben, daß die sozialen Grundeinstellungen der christlichen Gemeinden und ihrer Repräsentanten sich nicht signifikant von den allgemeinen Auffassungen unterscheiden. Die horrenden Versäumnisse im Kirchen-Diakonie-Verhältnis finden ihren verheerenden soziologischen Niederschlag. Ebenso die Einebnung der Diakonie im Sozialstaat: sie unterliegt einfach einem Wahrnehmungsproblem; ein Großteil ihrer wichtigen Arbeit wird kaum öffentlich wahrgenommen, wird vor allem nicht als "etwas Kirchliches" wahrgenommen.

> Die in der Diakonie besonders pionierhaft vorgebrachte "Hilfe zur Selbsthilfe", ein theologisch und sozialwissenschaftlich gut gestützter Ansatz, verliert zunehmend an rehabilitierendem und emanzipativem Charakter - wenn nämlich das Prinzip Selbsthilfe mehr und mehr bedeutet, daß dem geholfen wird, der sich helfen kann, und daß dann die durch die Maschen fallen, die zunächst Hilfe brauchten, um sich helfen zu können; ich denke hier etwa an die Trostlosigkeit der Schuldnerberatung. Das Selbsthilfefprinzip wird zu einem Element staatlicher Abwälzungsstrategie, das je nach aktueller politischer Opportunität und nach Haushaltslage eingesetzt, gefördert und wieder zurückgenommen werden kann. Sozialpolitik und speziell das genannte Feld erhalten Dispositionscharakter.

> Viele Prinzipien und Arbeitsformen der standardisierten Problemlösungsprofessionen greifen nicht mehr recht angesichts der Materialität der sozialen Probleme, gerade angesichts der Armutsphänomene. Charakteristisch ist der resignative Rück-zug auf traditionell-karitative Handlungsfelder: vielerorts wurden in Beratungsstellen wieder Kleiderkammern eröffnet, wird Suppe angeboten. Vielerorts ist, ohne daß die Tragweite schon bewußt ist, durch den immer häufigeren Rückgriff auf eigentlich vor-sozialstaatliche Hilfeformen der Abgesang auf das bisherige Verständnis und Selbstverständnis des modernen Sozialstaats schon angestimmt. Viele in der Diakonie, die diesen Prozeß durchschauen, überlegten deshalb, ob sie den Rückgriff auf "archaische" Hilfemodelle mitmachen dürften. Trotz der Einsicht, daß sie so die weitere Selbstrücknahme des Sozialstaats noch stützen könnten, helfen sie so: "wie früher" - um der armen Menschen willen, wegen ihres Hungers und ihres Frierens.

> Das seitherige sozialstaatliche Modell vermag weder, eingetretene Armut quasi rückgängig zu machen, noch weitere Verarmung im Vorfeld, also präventiv, aufzuhalten. Die der Diakonie im Sozialstaat zugewiesenen Instrumentarien und Mitwirkungsmöglichkeiten reichen nicht auf die Ebenen, auf denen Armut vor allem entsteht (Arbeits-, Wirtschafts-, Wohnungs-, Bildungs-, Technologie-, Familienpolitik). Und sozialtherapeutische Ansätze, wie sie von der Diakonie integriert wurden, können

meist nur noch eine Art Trost spenden - was nicht nichts ist, aber, gemessen selbst an sehr früher Diakonie, zu wenig.

Ihrer Herkunft entsprechend und ihrer von Anpassungsfähigkeit an veränderte Herausforderungen geprägten Geschichte verpflichtet, eingedenk auch der Tatsache, daß sie sich soziale Mitverantwortung nicht erschlichen hat, sondern daß diese ihr durch Jahrhunderte zugewachsen ist, wird die Diakonie den Abschied von den Armutsbearbeitungs-Versuchen der letzten Jahrzehnte vollziehen und die seitherigen Übereinkünfte überdenken. Sie wird als nächstes dafür eintreten müssen, daß soziale Grundsätze und -werte wie Solidarität und Gerechtigkeit nicht weiter deformiert werden, daß die Gefahren der Gewöhnung an soziale Ausgrenzung und die Privatisierung sozialer Risiken aufgedeckt werden, die mögliche Explosivität der Entwicklung. Sie wird sich mutige soziale "Zeigehandlungen" einfallen lassen, um die soziale Wahrnehmung und Kommunikation zu beeinflussen; und ihre Experten müssen derzeit noch unpopuläre Modelle andenken (etwa über eine künftig evtl. sinnvolle Abkoppelung von Sozialleistungen und ihrer Finanzierung vom Produktionssektor, über den Abbau einkommensbezogener Sicherungssysteme usw.). Und sie wird auf die Kirchengemeinden zugehen müssen, von denen sich viele in den letzten Jahren in der Friedensarbeit bewährt haben; sie werden für die Arbeit am sozialen Frieden gewonnen werden müssen.

\*\*\*

## **STATEMENT**

### **zum Thema „Gerechtigkeit und gesellschaftlicher Wohlstand“**

(Gruppe 3 der Synodalen-Arbeitstagung der Ev. Kirche in Hessen und Nassau am 15.4.1989)

Seit den antiken Tugendlehren wird die Gerechtigkeitsfrage als Angemessenheitsfrage diskutiert. Woher nehme ich den Maßstab, wenn ich Menschen gerecht werden will? Orientiere ich mich an der Bedürftigkeit von Menschen?

An ihren Möglichkeiten?

An ihrer Würdigkeit?

An ihren Leistungen?

Jedem das Gleiche? Oder kann ich nur für Menschen in tatsächlich vergleichbarer Position einen etwa gleichen Maßstab finden? Also: jedem das Seine?

Zuteilende oder ausgleichende Gerechtigkeit?

Alle genannten Gleichbehandlungsregeln waren schon Grundlage historischer und moderner Gerechtigkeitssysteme. Nicht selten konnte das Orientierungsmodell innerhalb ein und derselben Gesellschaftsform schwanken. Ich glaube, daß in der Bundesrepublik derzeit ein Umkippen versucht wird, zumindest in einigen Bereichen.

Ein neutestamentliches Gleichnis läßt zwei grundlegende Gerechtigkeitsvorstellungen aufeinanderprallen: Matthäus 20, die Arbeiter im Weinberg. Der Herr des Weinbergs sagt den Tagelöhnern zu, er werde ihnen geben, was "diakaios", gerecht, ist. Am Abend gibt er allen das Gleiche, denen, die lang, und denen, die kaum gearbeitet haben. Das

stößt sich mit dem Prinzip der Leistungsgerechtigkeit. Im Wortsinne verdient haben sie es unterschiedlich, aber nötig haben sie es alle. Und diese Bedürftigkeit ist entscheidend. Und: daß sie gleich sein sollen vor Gott.

Der scheele Blick ob dieses Gleichbehandlungsgrundsatzes ist bis heute in dieser christlichen Gesellschaft nicht wegzukriegen. Er ist gleich wieder da, wenn christlich begründete Ethik angesichts aktueller Reformen fordert, daß bei solchen Reformen die unter uns jeweils am wenigsten Begünstigten den größten Vorteil haben müßten.

Der bewußte Blick hat sich wieder verstärkt. Glauben Sie nach eigener Einschätzung unseres sozialen Klimas, daß eine so einschneidende Umverteilung von Einkommen und Vermögen, wie sie in den fünfziger Jahren der Lastenausgleich für Kriegs- und Vertreibungsschäden war, heute bei uns auch nur ansatzweise durchsetzbar wäre? Oder so etwas wie die Rentenreform von 1957? Diese radikale Besserstellung der Rentner zu Lasten der Allgemeinheit?

Zurück zur biblischen Theologie: Gottes Gerechtigkeit teilt nicht zu, was der Mensch sich verdient. Der Zusammenhang mit reformatorischen Wiederentdeckungen liegt auf der Hand. Die Gerechtigkeitsfrage ist nicht zu lösen von einem unserer ganz zentralen Glaubensstücke, der Rechtfertigungslehre.

Im Alten Testament ist eine große soziale Differenz zwischen Reichen und Bedürftigen (so sie nicht ausgeglichen wird) ein Angriff auf Gottes Ehre und Gerechtigkeit, ist selbst ein Bruch des Gottesgesetzes und seiner Gerechtigkeit. Amos, Jesaja oder Micha artikulieren dies so. Nach dem Bundesbuch Ex. 20 - 23 darf es in Jahwes Land keine dauerhafte Verarmung geben. Die Gerechtigkeit muß wiederhergestellt werden, indem wieder soziale Gleichheit hergestellt wird.

Unter den Evangelisten ist es vor allem Lukas, der vom Ausgleich handelt. "Jedem, der dich bittet, gib, und von dem, der dir das Deine nimmt, fordere es nicht zurück" (6,30). Schuldenerlaß ist hier gemeint.

Vom "Ausgleich" handelt auch Paulus, z.B. im Zusammenhang mit der Geldsammlung für die Gemeinde in Jerusalem; die Sammlung geschieht nicht "in der Meinung, daß die anderen gute Tage haben sollen, ihr aber Trübsal, sondern daß ein Ausgleich sei. Euer Überfluß diene ihrem Mangel in der gegenwärtigen Zeit, damit auch ihr Überfluß hernach diene eurem Mangel und so ein Ausgleich geschehe, wie geschrieben steht: Der viel sammelte, hatte nicht Überfluß, und der wenig sammelte, hatte nicht Mangel" (2Kor 8,13ff).

Zur Veranschaulichung einige Fakten und einige Erfahrungen, die ich in zwölfjähriger mitverantwortlicher Tätigkeit im Diakonischen Werk gemacht habe:

Indem sich die evangelische Diakonie im 19. Jahrhundert (in Gestalt der Inneren Mission: sie war der erste eigentliche Verband in Deutschland) gegen den damals durchaus plausiblen sozialrevolutionären Weg und für den sozialpolitischen entschied, hat sie sich auf das Prinzip ausgleichender Gerechtigkeit festgelegt. Die soziale Arbeit der Kirche hat sich einbinden lassen in Sozialpolitik als Ausgleichspolitik, als Ausgleich sozialer Differenz, als Ausgleich von Defiziten, die durch soziale Differenz entstanden.

Im Sozialstaat erwuchs ein Instrument der Industriegesellschaft zur sozialen Korrektur



der Wirtschaftsordnung und zur Ausgestaltung der Sozialordnung.

Dabei wurden die Ideen der Aufklärung und des Liberalismus über Freiheit, Gleichheit und Menschenwürde politisch und rechtlich wirksam und führten zur Auflösung der Zünfte, der Leibeigenschaft und Hörigkeit, verwirklichten das Recht auf Selbstbestimmung, auf Freizügigkeit, freie Berufswahl und Arbeitsplatzwahl, Gewerbe- und Vertragsfreiheit, verwirklichten das freie, gleiche und geheime Wahlrecht und das Recht und die Pflicht zum allgemeinen Schulbesuch.

Die grundlegende Vorstellung von sozialer Gerechtigkeit ließ soziale Hilfen Sache organisierter Sozialsysteme werden, der öffentlichen und freien Wohlfahrtspflege. Hilfe sollte jenseits von Beliebigkeit und Freiwilligkeit erfolgen; Hilfebedürftige bekamen einen Rechtsanspruch auf Hilfe zugesprochen. Zugleich hieß dies: Ich muß nicht mehr meines Bruders Hüter sein. Vielmehr bin ich über Steuern und Abgaben - so wie alle anderen Bürger auch - an der ausgleichenden Gerechtigkeit beteiligt. Solidarität wurde in gewisser Weise ersetzt durch Sozialpolitik.

Die Kirchen sind bis heute vor allem durch ihre Sozialwerke Diakonisches Werk und Caritasverband erheblich beteiligt an der Sozialgestaltung. Es gibt auch ideelle Einwirkungen. Speziell in der Sozialhilfe- und Jugendhilfegesetzgebung (1961) fanden (vorwiegend katholisch-)sozialethische Vorstellungen ihren Niederschlag, in den Gesetzestexten kulminierend im Begriff der Angemessenheit an die Menschenwürde. In diesem großen Entwurf steckte die Hoffnung, soziale Gerechtigkeit durch sozialstaatlichen Defizitenausgleich - orientiert an der jeweiligen persönlichen Bedürfnislage - herstellen zu können: eine sozial-kompensatorische Strategie, die 10-15 Jahre lang recht erfolgreich war.

Inzwischen ist die Sozialhilfe der Rechtsbereich, in dem so viel und oft gegen geltendes Recht verstoßen wird wie in keinem andern. Behörden versuchen zu sparen, weil die Zahl der Anspruchsberechtigten ständig gewachsen ist. Massenarbeitslosigkeit, neue Armut, haben Sozialhilfe fast schon zur Regelhilfe gemacht; ursprünglich sollte sie Menschen in ganz besonderen Notlagen und Problemsituationen helfen, menschenwürdig zu leben. Arbeitslosigkeit ist aber längst keine ganz besondere Notlage mehr, sondern eine feste Größe.

Versuche ausgleichender sozialer Gerechtigkeit enden zunehmend in dumpfen Schematisierungen. Die Frage: Was wird bedürftigen Menschen und ihrer Würde gerecht?, mündet heute ein in Rechnungen: Wieviel Gramm Tabak, wieviel Gramm Brot, wieviel Zahnpasta im Monat gehören mindestens zur Menschenwürde? Der gewichtige, auch unter kirchlichem Einfluß zustande gekommene Versuch, soziale Gerechtigkeit einklagbar zu machen, ist in der Praxis zu einem armseligen Rechenexempel verkommen. War die ursprüngliche Frage bedürftigkeitsorientiert: Hier ist eine Notlage - was ist zu tun?, wird heute umgekehrt gefragt: Wir haben eine bestimmte Summe im Sozialhaushalt - was kann man damit machen?

Ganz offensichtlich geworden ist in den letzten Jahren der Zusammenhang zwischen Sozialpolitik und Wirtschafts- und Finanzpolitik. Anscheinend erleben wir einen zunächst schleichenden, dann offeneren Abschied von den Vorstellungen einer sozialen Marktwirtschaft. Als nach dem Zusammenbruch des 3. Reichs die Möglichkeit und die Notwendigkeit eines neuen Ansatzes bestanden, da sollte zwischen den beiden Extremen eines "Kapitalismus", der den Unternehmern alle erreichbaren

Gewinnchancen einräumt, und eines "Sozialismus", der nur kollektives Eigentum kennt, ein humanes, gerechtes und gleichwohl marktwirtschaftliches Wirtschaftssystem errichtet werden, das dreierlei miteinander verbinden und bewirken sollte:

1. persönliche Freiheit (wobei immer der Kompromiß gesucht werden sollte zwischen der nötigen Bewegungsfreiheit der Unternehmer und den Rechten der Arbeitnehmer),
2. wirtschaftlicher Fortschritt,
3. soziale Sicherheit.

Und zwar wurde, z.B. im Konzept des entscheidenden Vordenkers Alfred Müller-Armack, beides in gegenseitiger Bedingtheit zusammengesehen: wirtschaftlicher Fortschritt und soziale Sicherheit. Ohne das eine sollte es das andere nicht geben. Weil für Müller-Armack in christlicher Sozialethik verankert, war eine stabile Sozialordnung die Grundlage für die Wirtschaftsordnung; umgekehrt sollte die sich entwickelnde Wirtschaft die soziale Sicherheit gewährleisten.

Offenbar unter dem Einfluß von Entwicklungen, die in den USA und in Großbritannien bereits im Gange waren, wuchs die Tendenz, soziale Marktwirtschaft durch nur noch marktwirtschaftliche Strategien zu ersetzen. Seit Beginn der 80er Jahre wird das auch öffentlich gesagt, z.B. von Friedrich von Hayek in der "Wirtschaftswoche" (11/81): "Ungleichheit ist nicht bedauerlich, sondern höchst erfreulich... Der Begriff der sozialen Gerechtigkeit ist in einer marktwirtschaftlichen Ordnung völlig sinnlos".

"Soziale Gerechtigkeit" war einmal konstitutiv für die Bundesrepublik und ihre Sozialordnung, war auch grundlegend für das Sozialengagement der Kirche. Der Inhalt des Begriffs "soziale Gerechtigkeit" wird ständig theoretisch und praktisch zurückgenommen. Eine wieder stärkere soziale Differenzierung unserer Gesellschaft wird offenbar in Kauf genommen. Die Kluft zwischen Reichen und Armen wird wieder größer - was z.T. zu einem positiven Leistungsstimulus uminterpretiert wird. Entsprechend kühlt das soziale Klima ab. Soziale Risiken werden zunehmend wieder privatisiert. In politisch und wirtschaftlich relevanten Zirkeln wird wieder die Eliten-Diskussion geführt, eine Art neues Schichtenmodell (oder Klassenmodell?) herbeigeredet. Wir bei der Diakonie und in der Diakoniewissenschaft beobachten, daß sich Sozialpolitiker zunehmend regelrecht immunisieren gegen Einsichten der Sozialwissenschaften. Es darf einfach nicht mehr wahr sein, daß persönliche Notlagen meist soziale Ursachen, systemische Ursprünge, haben.

Der neue Konservatismus nimmt am Bedürfnis-Kriterium Anstoß, möchte das Leistungs-Kriterium ausweiten - und riskiert dabei eine neue Klassengesellschaft mit entsprechenden Konflikten.

Auf der ganz anderen, der alternativen Seite hat sich etwa zeitgleich eine neue Bescheidenheit ausgebildet, für die die bürgerliche Gerechtigkeitsformel "Jedem das Seine" schon fast als Synonym für den Verschleiß aller Ressourcen gilt, für Verschwendung. Durchaus richtig wird hier gesehen, daß Gleichbehandlungsregelungen (wie etwa im Bundessozialhilfegesetz) regelrecht inhuman werden können. Überlebensutopien werden höher gehandelt als bestimmte Bilder vom guten Leben.

Auf jeden Fall wird die gemeinsame Basis, auf der Kirchen, Staat und Wirtschaft angetreten waren, um soziale Gerechtigkeit durch soziale Ausgleichspolitik voranzubringen, ständig löchriger.

\*\*\*

## **DIAKONIE - EINE MISSIONARISCHE GELEGENHEIT ?**

(für den Konvent der Praktischen Theologen, 1984)

Ein Zitat aus den Braunschweigischen Amtsbrüderlichen Mitteilungen von 1837 vorab: "Angebliche Missionare, Handelsleute, reisende Handwerker und Kandidaten sind es, die umhergehen und suchen, welche sie gewinnen, welche sie erkaufen können für das Schattenreich des Mystizismus und Pietismus. ...die Taschen geöffnet, Traktätchen fliegen heraus, werden verteilt an Mann und Frau, an Kinder und Gemeinde. Lest, wispem sie den Gaffenden zu, lest, und ihr werdet selig!" Eigentlicher Vorhalt: Wir sind doch keine missionsbedürftigen Heiden! Adressaten des Vorhalts: die Laien-Aktivisten einer diakonisch-missionarischen Bewegung, die bald darauf unter dem Begriff "Innere Mission" die freischwebenden diakonisch-missionarischen Initiativen sammelte.

Der Begriff Innere Mission wurde wahrscheinlich von dem Vermittlungstheologen und Lehrer Wicherns, Friedrich Lücke, geprägt und später vor allem durch Wichern popularisiert. Ansgard Heuer beschreibt die Reaktionen der öffentlichen Meinung auf die Anfrage der neuzeitlichen evangelischen Diakonie so: "...skeptisch, gleichgültig, spottend". Die Reaktionen speziell der Lutheraner entsprangen eher der Furcht, der Geist der Union oder auch nur unionistische Tendenzen könnten sich auf dem Umweg über den Centralausschuß und die Vereine der Inneren Mission in die lutherischen Landeskirchen einmögeln. Von der Position eines bestimmten Kirchenbegriffs aus waren die vereinsmäßig organisierten Diakonen-Evangelisten, wie sie Wichern vorschwebten, etwas Bedrohliches. Die versuchte "Heimholung des Volkes durch nachgehende Liebe" war, zumindest unter solchen Vorzeichen, suspekt. Und bis in unser Jahrhundert hinein gab es viele Theologen in der Kirche, die die Diakonie im Verdacht hatten, der privatistische Versuch zu sein, sich durch gute Werke der Nächstenliebe doch wieder den Himmel verdienen zu wollen.

Das Problem hat sich längst verlagert und z.T. verkehrt: "Jetzt haben Theologen und Nichttheologen der Diakonie Teile der Kirche im schweren Verdacht, die sozialen Aktivitäten der Diakonie als Rechtfertigung für die Existenz der Kirche zu verwenden, nicht zwar vor dem Angesicht Gottes, umso mehr jedoch im Angesicht von Vorwürfen aus der Gesellschaft, Kirche und Religion seien überflüssige Einrichtungen" (R.Neubauer). Verändert hat sich auch: Die Zuordnung von Diakonie und Mission ist heute weniger ein kirchenpolitisches als vielmehr ein innerdiakonisches Theorieproblem, das Herbert Krimm 1953 auf folgenden, vermeintlich abschließenden Nenner brachte: "Daß beides zusammengehört, Mission und Diakonie, ist eine Binsenwahrheit; daß beides begrifflich zu trennen ist, ist ein Gebot der Sauberkeit und der einzige Schutz gegen peinliche Vermischungen."

Derlei Vermischungen fürchteten vor allem die Theologen des Evangelischen Hilfswerks, die vor und nach der Fusion mit der Inneren Mission/IM den alten IM-Ansatz immer bestritten haben. Die Hilfswerksleute glaubten zu sehen, daß sich auch die Frage des Miteinanders von Diakonie und Mission nach 1945 unter Bedingungen stellte, die mit der Situation Wicherns wenig gemein hatten, und daß einer ansatztreuen Konservierung des IM-Ansatzes etwas Krampfhaftes anhaftete. Und die "Konservierung" reichte ja bis in die Strukturen hinein: Auf EKD-Ebene sind Diakonie und Volksmission miteinander verbunden; die Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste hat ihren Sitz in der Hauptgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der EKD.

Wicherns Missionsverständnis, das er mit seinem Konzept christlicher Liebestätigkeit verband, hatte mehrere Stoßrichtungen: Es richtete sich gegen die grassierende Entkirchlichung der Massen; es sollte als Apologetik ein Gegengift gegen die damals massive Religionspolemik sein; und es richtete sich schließlich gegen die theologische Diffusität in der evangelischen Kirche, gegen die dauernden - außerhalb der Theologie schon kaum mehr jemanden interessierenden - Kontroversen zwischen Konfessionalisten, Orthodoxen, Pietisten und Liberalen. Insofern hatte sein diakonisch-missionarisches Konzept etwas Antipluralistisch-Restauratives; umgekehrt sollte die Zusammenbindung von Evangelisation und Liebeswerken etwas Theologie-Integrierendes sein. "Der Glaube gehört mir wie die Liebe" hieß die Integrations- und Legitimationsformel.

Tatsächlich sind die gesellschaftlichen Ausdifferenzierungsprozesse seitdem erheblich fortgeschritten, und moderne Integrationsformeln wollen deswegen ebensowenig gelingen, sie tun sich angesichts privatisierter Religion noch schwerer. Dafür gibt es aber heute auch keine ausgesprochene Anti-Religions-Agitation in vergleichbarem Ausmaß mehr. Und schließlich ist die Pluralität, gegen die Wichern und seine Mitstreiter ihr diakonisch-missionarisches Konzept setzten, bei uns längst ein allgemeines gesellschaftliches Konstitutionsmerkmal und auch kennzeichnend für Diakonie selbst, ihre Theorie und Praxis.

Freilich kamen auch die Hilfswerk-Theologen nach 1945 nicht ohne Integrations- und Legitimationsformel aus. Daß der eingebürgerte Begriff "Innere Mission" ersetzt wurde durch den Begriff "Diakonie", daß "Diakonie" und "Diakonats" zu Schlüsselbegriffen des Hilfswerks wurden - zuvor waren sie es ja keineswegs -, kam nicht von ungefähr. Mit diesem theologisch gefüllten Begriff wollte man die verschiedenen gesellschaftspolitischen Aktivitäten des Hilfswerks (und diese waren von durchaus neuer Qualität) zum einen vor der theologischen Tradition rechtfertigen; zum andern wollte man die Kirchen mithilfe des Diakoniebegriffs auf ihr z.T. ungeliebtes und ungelebtes Proprium behaften: auf den Christus als den Christos Diakonos.

Diese Argumentation, die die Kirchen an die Nichtdelegierbarkeit ihres diakonischen Wesens und Auftrags gemahnen sollte, ist tatsächlich nicht ganz wirkungslos geblieben: An die Stelle einer quasi nebenkirchlichen Vereinsdiakonie, die schon Wichern nur als ein Provisorium, eine Zwischenstation auf dem Weg zu einer diakonischen Kirche ansah, ist die Diakonie der Kirche getreten. Die EKD wie die Landeskirchen haben sich die diakonischen Vereine kraft Kirchenrechts in gewisser Weise zugeordnet, beanspruchen seitdem Satzungsrechte, sind repräsentiert in den Gremien der Diakonie.

Mit eben dieser relativen Verkirchlichung der Diakonie hat sich das Zuordnungsproblem

Diakonie/Mission verlagert: Es wurde zusehens zu einer Anfrage an die kirchliche, geistliche Qualität diakonischer Arbeit, an das Spezifikum christlicher Sozialarbeit, auch: an die religiöse Motivation der Diakonie-Mitarbeiter. So forderten etwa die 1975 durch die Diakonische Konferenz verabschiedeten Leitlinien zum Diakonatsrat, daß der hauptberufliche Mitarbeiter der Diakonie "den Zusammenhang der eigenen Tätigkeit mit dem Gesamtauftrag, die Auswirkung des Evangeliums auf den Fachauftrag erkennen und vertreten können" müsse. In diesem Vertreten-Können der Auswirkungen des Evangeliums wird dem Diakonie-Mitarbeiter, auch dem nicht-theologischen, - etwas überspitzt gesagt - die Kompetenz zumindest eines Eventual-Missionars abverlangt.

Hier wirkt sicher auch die relativ neue volksmissionarische Formel "Evangelisieren und Humanisieren" nach. Die Volksmission, die auch nach der Fusionierung der beiden kirchlichen Hilfswerke im Diakonischen Werk verblieben war, hatte in Organisation und Selbstverständnis Wandlungen vollzogen. In der frühen IM gab es - mit Ausnahme von Wichern selbst, dessen volksmissionarisches Interesse dominierend war - noch ein starkes Zusammengehen von innerer und äußerer Mission; z.B. war Fliedner einerseits Protagonist der Diakonissenschaft, andererseits auch der Gründer der Vorderen-Orient-Mission. In eher volksmissionarischer Abzielung hatte der alte Centralausschuß für IM Abteilungen für Evangelisation und Apologetik gebildet; 1926 entstand im Zusammenhang damit der Deutsche Evangelische Verband für Volksmission, der während des Kirchenkampfes umbenannt wurde in "Arbeitsgemeinschaft Volksmission". Seit 1969 besteht die "Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste", zu der sowohl die landeskirchlichen Ämter für Volksmission oder Gemeindedienst, als auch die volksmissionarisch-evangelistischen Werke und Verbände sowie einige Fachverbände des Diakonischen Werkes und Heimatdienste der Weltmission gehören. Die jetzige Form der Einbindung der Volksmission in die Diakonie stellt also den Versuch dar, "amtliche" und "charismatische" Elemente organisatorisch zusammenzufassen.

Dominierten in den Anfängen der Volksmission - und so etwa auch im Wichernschen Konzept, zumindest in dessen Erweckungsanteil - Inhalte wie Rechtfertigung und Wiedergeburt, und zwar ausgesprochenenmaßen im kerygmatischen Monolog, d.h., mit stark individualistischer Ausprägung (sowohl, was die Rolle des Evangelisten, als auch, was das Missionsziel betraf), so kamen nach dem 2. Weltkrieg durch die ökumenische Bewegung doch erheblich neue Impulse hinzu. Hendrik Kraemer, einer der bedeutenden Repräsentanten des ökumenischen Neuaufbruchs, entwarf "Evangelistische Kommunikation im ganzheitlichen Lebensvorgang", verband Kerygma, Koinonia und Diakonia.

Die neueren ganzheitlichen Konzepte diakonischer Arbeit sind sicher auch von solchem Gedankengut beeinflusst. Es fand zweifellos ein missions- und diakoniethologischer Austausch statt, entscheidend in Gang gebracht durch bewußt geschaffene Strukturen, die z.T. faktisch Personalunion bedeuteten (z.B. war Heinrich-Hermann Ulrich, der langjährige Direktor der theologischen Hauptabteilung im Diakonischen Werk der EKD, zugleich Generalsekretär der Arbeitsgemeinschaft Missionarische Dienste und hatte in dieser Doppelfunktion faktisch eine Mittlerfunktion inne).

Der diakonie- und missionstheologische Austausch legte sich zudem sicher auch nahe durch z.T. neue Erfahrungen und Ansätze in der diakonischen Arbeit, etwa in der Suicidprophylaxe oder der Drogentherapie; dort etwa zeigte sich, daß Gemeinschaftserfahrungen und sinngebende Elemente für einen therapeutischen

Prozeß konstitutiv sein können, daß Evangelium und Koinonia augenfällig etwas bewirken können, daß es tatsächlich fließende Grenzen zwischen Heil und Heilung geben kann. Auch einzelne moderne Seelsorgeansätze wurden unter dieser Maßgabe im diakonischen Raum adaptiert, etwa Scharfenbergs Modell "Symbolische Kommunikation" bzw. "Interaktion". Daß es in der praktischen diakonischen Arbeit Überschneidungen von einfachem Hilfehandeln und zumindest evangelistischen Elementen gibt, ist unbestreitbar; gleichwohl blieb grundsätzlich umstritten, ob Diakonie heimlich oder offen in den Dienst missionarischer Interessen gestellt werden darf. An dieser Frage scheiden sich die Geister. Die Kompromißformel besagt, daß zumindest Möglichkeiten des Glaubens nicht verbaut werden sollten; zumindest ein Offenhalten der diakonischen Situation für religiöse Erfahrungselemente erscheint notwendig, um den diakonischen Anspruch nicht zu konterkarieren.

Hinsichtlich der Konzepte diakonischer Arbeit bedeutet dies, daß sie im allgemeinen eine doppelte Plausibilität haben: Sie sind sowohl theologisch, als auch sozialwissenschaftlich begründet, sind im allgemeinen so aufgebaut, daß die Argumentation auf der einen Ebene die auf der andern stützt. Zumindest als Anspruch bilden sie das gesellschaftlich singuläre Modell eines Sozialfachwissen-Glaubens-Verbundes ab.

Daß theologische Argumentation nicht automatisch ein Votum für eine missionarische Diakonie ist, liegt nach dem bisher Gesagten auf der Hand. Für den schon zitierten H. Krimm ist die Diakonie eine Urfunktion der Kirche und bedarf keiner zusätzlichen Legitimation durch Mission; er schließt freilich missionarische Wirkungen nicht aus, auch nicht missionarische Inhalte.

Nach dem prozeßtheologischen Diakonie-Ansatz von Arnd Hollweg liegt das Sinn-Potential diakonischen Handelns in diesem Handeln selbst, wie sich überhaupt Theologie "an dem Prozeß selbst" orientieren müsse, "an der Geschichte Gottes mit den Menschen, durch welche Gott am Leben des ganzen Menschen in allen Bezügen seiner geschichtlich-sozialen Lebenswelt partizipieren will". Er definiert Diakonie als "soziales Handeln durch Partizipieren an der helfenden Beziehung Gottes zur Welt".

Dem entgegen steht z.B. der interessante Versuch von Hartwig Grubel, den alten diakonisch-missionarischen Ansatz der IM mit neueren kirchensoziologischen Ansätzen in Beziehung zu setzen: So argumentiert er, im Grunde entsprechen bei heutiger Adaption der IM-Ansatz etwa der Maßgabe von Karl-Wilhelm Dahm, aufgaben- und wertorientierte Elemente planvoll miteinander zu verbinden (wobei er unter Wertorientierung sinnstiftende geistliche Erfahrungen versteht, die planvoll in den diakonischen Prozeß eingebracht werden müßten). Was Dahm auf das Pfarramt bezieht, wird hier ausgezogen auf den Diakonat. Beide haben auf verschiedenen Handlungsebenen das grundsätzlich selbe zu leisten. Damit schneidet er u.a. ein Problem an, das Jürgen Albert kürzlich behandelte, polemisch behandelte, indem er schrieb: Bisher sei alle Universitätstheologie im Grunde Pastoraltheologie - trotz der Behauptung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen; sie reduziere Theologie großteils auf das, was der Pfarrer als Mittel in seinem Beruf brauche; Ergebnis sei, daß immer, wenn von Gottes Wahrheit und Auftrag zu handeln sei, der Pfarrer in Person unentbehrlich sei. Diese "mit dem akademisch diplomierten Pfarrer identische Theologie muß natürlich Händel bekommen mit einer Diakonie, die sich gerade in den letzten Jahrzehnten immer weiter weg vom Einflußbereich der Pfarrer entwickelt hat" (Neubauer), was freilich nicht Theologielosigkeit der Diakonie bedeutet.

Es ist m.E. ein ganzes Stück weit gerade der z.T. heftigen Kontroverse um die Zuordnung von Diakonie und Mission zu verdanken, daß im diakonischen Raum das Interesse an der fachtheologischen Arbeit an den Wurzeln der Diakonie im Neuen Testament erheblich zugenommen hat.

Was Johannes Degen den Repräsentanten der unmittelbaren Nachkriegsdiakonie vorwarf, daß sie nämlich vor lauter - sicher großteils notwendigem - Aktionismus ausschließlich auf den geistigen Grundlagen geblieben seien, die sie halt hatten, daß sie den geschichtlichen Nullpunkt nicht genutzt hätten, um Diakonie neu zu begründen, theoretisch und praktisch, gilt sicher nicht mehr für die Diakonie-Theologie der Gegenwart, die so fruchtbar, aber halt auch so "pluralistisch" ist wie nie zuvor. Einige dieser neueren diakonietheologischen Ansätze sollen kurz vorgestellt werden:

> z.B. die Reich-Gottes-theologischen Ansätze von Wendland, Rich, Philippi, Moltmann u.a.; ein charakteristisches Moltmann-Zitat zur Veranschaulichung dieser Argumentation: "Diakonie ist ... nicht nur Notlinderung, Wundbehandlung und soziale Kompensation, sondern Vorwegnahme des neuen Lebens, der neuen Gemeinschaft und der freien Welt. Diakonie ist nicht nur am vorhandenen Leiden des Menschen orientiert, sondern zugleich damit am Reich Gottes, der wahren Zukunft des Menschen. Ohne die Reich- Gottes-Perspektive wird Diakonie zur ideenlosen Liebe... Ohne die Diakonie wird allerdings die Reich- Gottes-Hoffnung zur lieblosen Utopie..."

> z.B. die rechtfertigungstheologischen Diakonie-Ansätze, etwa bei Philippi, Albert, H. Grubel; für Philippi ist, wie K.-F. Daiber m.E. zutreffend zusammenfaßt, "die christozentrisch verstandene Lehre von der Diakonie die reformatorische Weise schlechthin, vom Wirken des gerechtfertigten Sünders in einer positiven Weise zu sprechen";

> z.B. die Diakoniebegründung mithilfe eines Leib-Christi-Konzepts, so Ulrich Bach im Anschluß an Käsemann; Bach hebt insbesondere darauf ab, daß es im diakonischen Prozeß in Wahrheit nicht Gebende auf der einen und Empfangende auf der anderen Seite gebe, sondern daß alle am diakonischen Prozeß Beteiligte Gebende und Nehmende zugleich seien; für ihn ist also das theologische Charakteristikum der Diakonie die Aufhebung der Trennung von Betreuern und Betreuten;

> z.B. die liturgisch-sakramentalen Diakonie-Begründungen, etwa von H. Schröer, Th. Schober oder W.Künneht; Schober z.B. setzt bei der exegetischen Erkenntnis ein, daß in der Urchristenheit eine planvolle Diakonieentwicklung bei der Abendmahlstradition ihren Ausgang nahm, und formuliert z.B.: "Im Sakrament des Altars läßt der Erzdiakon Jesus Christus selber ein... Solche Diakonie ist unlöslich verbunden mit der anbetenden Liturgie und dem hörbar vernehmbaren Zeugnis"; Diakonie geht demnach vom Altar aus und geht dorthin wieder zurück - als Danksagung;

> z.B. die biblisch-anthropologischen Diakonie-Ansätze, z.B. von Reinhold Lindner, der von der These ausgeht, Humanwissenschaften und theologische Anthropologie hätten eine gemeinsame Aufgabe, nämlich "das Menschsein des Menschen entfalten zu helfen", und der von daher Entwürfe von doppelter Plausibilität anstrebt (s.o.);

> z.B. die schon erwähnte prozeßtheologische Diakonie-Theorie von Arnd Hollweg;

> z.B. mein eigener Versuch in der Nähe zur kriteriellen Sozialethik: Ich versuche mit Hilfe neuerer Exegese am helfenden Handeln und am Zuwenden Jesu Kriterien für das zu gewinnen, was ein Helfehandeln zur Diakonie macht; offensichtlich hat alle Diakonie 1. ein leiblich-materielles Substrat, 2. eine soziale Funktion, 3. eine spirituelle Dimension (Theißen); Generalkriterium: das Nicht-Auseinanderfallen von Sinn und Funktion im helfenden Handeln;

> z.B. die wissenschaftstheoretisch angelegten Diakonie-Konzepte von Karl Fritz Daiber, der - unter Anleihen bei der Systemtheorie - die Theologie als eine Art Entscheidungstheorie in sozialwissenschaftlichen Zusammenhängen versteht; er ist einer der wenigen, die die Handlungsbedingungen neuzeitlicher Diakonie in die theologische Arbeit miteinbeziehen, der etwa fragt, wie Theologie auf der Ebene organisierten Helfehandeln überhaupt relevant werden kann;

> z.B. die diversen ekklesiologisch zentrierten Diakonie-Ansätze, z.B. von Hans-Christoph von Hase, dem es im diakonischen Zusammenhang primär um eine Theorie diakonischer Gemeinde geht, der Gemeindeforschung und Diakoniethorie unmittelbar miteinander verbindet;

> und dann eben die verschiedenen Reaktualisierungsversuche des IM-Ansatzes - Zusammengehörigkeit von Humanisierung und Verkündigung -, etwa bei H.-H. Ulrich.

Diese verschiedenen theologischen Diakoniebegründungen implizieren Unterschiedliches im Blick auf missionarische Möglichkeiten der Diakonie; um grob zu klassifizieren: Diese Möglichkeiten liegen für die einen eher auf der Ebene der religiösen Interpretation von Helfehandlungen im Lebenszusammenhang, für andere eher in der unverwechselbaren Gestaltung diakonischer Konzepte und Vollzüge oder auch in bestimmten Bedingungen, z.B. im Bedingungsrahmen Gemeinde.

Auch die spezielle Fragestellung nach der Zuordnung von Diakonie und Mission wird zunehmend bis an die Wurzeln verfolgt; die Frage, wie sich in Evangelien und Urchristenheit die Problematik Diakonie/Mission darstellt, findet bei Diakoniethologen immer mehr Interesse. Kurz einige Beobachtungen:

> Die Berichte von Jesu Diakonie, von seinen helfenden Handlungen, seinen Therapien und Exorzismen vor allem, hatten offenbar einen festen Platz in der missionarischen Praxis. Theißen stellt hierzu lapidar fest: "Wundergeschichten gehören zum Missionar." Er verweist etwa auf Mk 6,12; 2Kor 12,12; Hebr 2,4.

> Vergleichbares gilt wohl auch für die Abzielung der diakonischen Gleichnisse im Neuen Testament, speziell auch für den "Prototyp" Barmherziger Samariter. Nach Hengel, Gewalt u.a. ist das Gleichnis vom barmherzigen Samariter ausgesprochenermaßen im Kontext des lukanischen Interesses an der Samaritermission zu sehen.

> Diakonieberichte, Wunderberichte, sind schließlich - zumindest z.T. - Ätiologien, Gründungslegenden urchristlicher Gemeinden in Galiläa (so zB. Schille, Theißen u.a.).

Derartige Beobachtungen lassen den genuinen Zusammenhang von Diakonie und Mission in einem bestimmten Licht erscheinen: Offensichtlich mußte "etwas Diakonisches" geschehen, damit Gemeinde werden konnte. Gemeinde konstituiert sich



am Anfang wohl nicht nur als diakonische, sondern maßgeblich auch durch Diakonie.

Theißen z.B. handelt davon, daß die Sozialform christlichen Lebens und Fürsorgens ein ganz entscheidender missionarischer Faktor war in der Urchristenheit. Die exusia zur Diakonie, die Jesus an seine Nachfolger weitergegeben hat, muß ein entscheidendes Element früher Gemeindebildung gewesen sein. Um die Rolle der Therapiewunder bei der Gemeindebildung zu veranschaulichen, zitiert Theißen den Kirchenvater Origines: "Und bei den Christen, die sich auf wunderbare Weise zusammengeschlossen haben, wird man sehen, daß sie am Anfang mehr durch die Wunder als durch Ermahnungen bestimmt worden sind, die Sitten und Gebräuche der Väter aufzugeben und andere zu wählen, die von diesen ganz verschieden waren. Und sollten wir den wahrscheinlichen Grund für den Ursprung der christlichen Gemeinschaft aufführen, so werden wir sagen müssen, es sei nicht wahrscheinlich, daß die Apostel Jesu, Männer aus dem Volk und ohne Schulbildung, sich durch etwas anderes ermutigen ließen, den Menschen die christliche Lehre zu verkündigen, als durch (das Vertrauen auf) die ihnen verliehene Kraft..."

Der Zusammenhang von Diakonie und Gemeindebildung ist heute im übrigen nicht nur in den kommunitären Diakoniegruppen evident, sondern auch in vielen diakonischen Dienstgruppen mit nicht-kommunitärem Ansatz, aus denen Kirchengemeinden und kirchliche Regionen vielerorts ganz neue Impulse zur Gemeindewerdung der Parochie empfangen. Diakonie kann also Öffentlichkeitswirksamkeit haben, die heute z.T. auch planvoll betrieben wird: in Gestalt einer umfänglichen Öffentlichkeitsarbeit. Von ihr sagte Dietrich von Oppen einmal - sehr zum Ärger nicht weniger Diakonie-Praktiker - , sie sei ebenso wichtig wie die diakonische Arbeit selbst. Dieser Gedanke ist m. E. zutreffend, wenn diakonische Öffentlichkeitsarbeit (die vor allem auch durch diakonische Menschen selbst, keineswegs nur durch Medien betrieben wird) die soziale Wahrnehmung in einem christlichen Begründungszusammenhang fördert, wenn sie Teil einer sozialen Kommunikation ist. Das Zusammenkommen von Wert- und Aufgabenorientierung, von Sinn und Funktion, anhand wahrnehmbarer Diakonie ist m.E. ein sinnvolles Mittel gegen das gesellschaftstypische Phänomen der privatisierten Religion, überhaupt gegen die Privatisierung von Sinn. Diese Intention gehört für mich maßgeblich zum Verständnis dessen, was heute überhaupt mit Mission gemeint sein kann.

Erfahrungen geglückter diakonischer Öffentlichkeitsarbeit oder geglückter Gemeindediakonie lassen die Vermutung zu: Die soziale Wahrnehmung diakonischer Prozesse - oder noch besser: die Partizipation daran - kann den gesellschaftstypischen Bruch zwischen dem, was als persönlich tragfähig angesehen wird, und quasi Gesellschaftsfähigem überbrücken. Es ist ja einer der vielen Widersprüche, in denen die gegenwärtige Diakonie geschieht, daß das, was sie gegenüber einzelnen Hilfebedürftigen leisten soll (= etwa zur Lebenssinnfindung zu verhelfen), gesellschaftlich weithin nicht abverlangt wird. Die gesellschaftlichen und speziell die sozialstaatlichen Leistungserwartungen an die Diakonie sind funktionaler Art. Sie steht in manchen Arbeitsbereichen auch in der Gefahr, sich diesen Erwartungen anzugleichen. Wo derlei geschieht oder geschehen ist, hat Diakonie selbst wieder "innere Mission" nötig. Wo sie aber das, was sie für viele einzelne Menschen leistet - sinnstiftende Identitätserfahrungen in religiösem Kontext, kommunikativ und integrativ aufgebaut -, öffentlich macht, betreibt sie Mission. Weil dies alles nämlich nicht nur die Patienten und Klienten der Diakonie lebensnotwendig haben, sondern auch die, die nicht oder noch nicht oder in noch selbst beherrschbarer Weise an dieser Welt leiden.

Umfassende Therapie! Erinnernd an den johanneischen Christus, der nicht nur die Blindheit des Blindgeborenen heilt, sondern in dieser Heilung auch die Blindheit derer, die fragten: Meister, wer hat gesündigt, dieser oder seine Eltern, daß er blind geboren ist ?' Erinnerung auch daran, daß die Diakonie Jesu, wo sie geschieht, ein neues Menschenverständnis, ein neues Gottesverständnis und ein neues Gemeinschaftsverständnis bringt.

Die Diakonie ist desto diakonischer, je mehr sie in diesem Sinne missionarisch ist: Dann ermöglicht sie z.B. ihren Patienten und Klienten, die sonst weithin von sozialer Kommunikation abgeschnitten sind, Teilhabe an sozialer Kommunikation - und über diese können auch andere sozialer werden. Und reflektierter. Und ggf. frömmer.

Lassen Sie mich abschließend das, was ich nun als Konglomerat aus neuerer Kirchengeschichte, Volksmissionsgeschichte, Diakonik, Exegese und bescheidener Religionssoziologie dargeboten habe, strukturierend zusammenzufassen versuchen.

1. Diakonie ist - ob mit oder ohne missionarische Abzielung - ein Mandat Christi und von allem Anfang an Lebens- und Wesensäußerung von Kirche.

2. Missionarisches kann im diakonischen Vollzug zunächst auf individueller Ebene zum Tragen kommen, wirkt dann aber - fast zwangsläufig - in Prozessen sozialer Wahrnehmung und Kommunikation darüber hinaus. "Individuelle Ebene" meint im einzelnen z.B. den einzelnen Hilfebedürftigen, dem zur Lebenssinnfindung verholfen wird, oder z.B. den nichttheologischen Diakonie-Mitarbeiter, dem etwa die Diakonie-spezifischen Konzepte von doppelter Plausibilität dazu verhelfen, eine Brücke zwischen beruflicher und umfassender Identität zu finden; oder z.B. auch den einzelnen ehrenamtlichen Helfer aus der Kirchengemeinde oder auch nicht aus der Kirchengemeinde, der unter diakonischer Anleitung qualifiziert zu helfen lernt und im Hilfehandeln ganz neue Lebenssinn-Perspektiven auch für sich selbst gewinnen kann.

3. Missionarische Wirkungen der Diakonie werden m.E. vor allem dann erschwert oder unmöglich gemacht, wenn die Diakonie auf etwas Funktionales reduziert wird, wenn ihr genuines Sinnpotential nicht zum Tragen kommt. Dies kann durch Selbstreduktion geschehen: wenn Diakonie-Mitarbeiter selbst kein Verhältnis zum umfassenden Anspruch der Diakonie haben oder wenn sie als Christen ihr Christentum privatisieren und aus den sozialtechnischen Vollzügen heraushalten. Funktionale Reduktion der Diakonie kann auch aufgenötigt werden: nicht nur durch den Staat, sondern auch durch die Kirche, dort z.B., wo in ein und demselben Handlungsfeld Kirche und Diakonie gleichzeitig tätig sind, Pfarrer und z.B. Sozialarbeiter der Diakonie (etwa im Strafvollzug oder im Krankenhaus); dort passiert es nicht selten, daß für den Theologen Sinn, Wert, Norm reklamiert werden - und der "Diakoniker" soll sich auf seine bloße Funktion beschränken. Hier kommt es zum Zerbruch von Sinn- und Funktionspotential der Diakonie: was weithin bedeutet, daß Diakonie nicht missionarisch (im o.g. Sinne) sein kann.

So ungewohnt es klingen mag, so sehr bestätigen es die Erfahrungen im diakonischen Raum: Wenn man eine missionarische Diakonie will, muß man sie auch missionarisch sein lassen wollen...

## **DIAKONIE UND LITURGIE**

(für das Diakonische Werk in Hessen und Nassau, 1988)

### **1. Wovon zu reden ist, wenn "Diakonie" und "Liturgie" gesagt wird**

Jesu Zeitgenossen warteten auf das Reich Gottes, auf das messianische Reich, das der Römerherrschaft und überhaupt aller gottlosen Herrschaft in der Welt ein Ende machen würde. Jesus heilt Menschen und sagt: Jetzt ist das Reich Gottes mitten unter euch. So ist es unter euch, als Dienst an den Ärmsten, als Diakonie. Diakonie ist der Vorgriff des Christus Diakonos auf die erlösende Zukunft. Das endgültige Heil wirft im diakonischen Handeln schon seine Schatten voraus. Die Herrschaft der Not, des Todes und des Teufels ist bereits entmachteter. Punktuell zeigt sich das. Wenn Kranke geheilt werden, Not beseitigt, Hunger gestillt wird, dann bricht das Neue in die Welt ein. Deswegen fragt der Menschensohn-Richter am Ende nicht nach dem "abstrakten" Glauben, sondern nach dem Glauben, der sich in Liebe äußert: Was ihr getan habt einem unter meinen geringsten Brüdern...

Die ersten christlichen Gemeinden hatten eine diakonische Struktur. Die neuere frühkirchengeschichtliche Forschung - ich denke etwa an die Arbeiten von Schille oder Theissen - rechnet der neuen Sozialform DIAKONISCHE GEMEINDE eine erheblich größere Bedeutung an der Attraktivität und Faszination des urchristlichen Christentums zu, als das früher gesehen wurde.

Der Bezugsbegriff ist die Leiturgia: ein ungemein komplexes Wort; es bedeutet in urchristlicher Zeit sowohl das Kultische als aber auch das ganze Leben der Christen (einschließlich ihrer staatsbürgerlichen Existenz; d.h., leiturgia ist auch ein "politischer" Begriff); intentional steckt das Element der Dankbarkeit Gott gegenüber in diesem griechischen Wort; es meint aber auch das Sozialverhalten, sozusagen den Alltagsgottesdienst; auch die explizite diakonische Tendenz ist dem Wort leiturgia eigen: es meint u.a. den Armendienst; schließlich hat es sogar noch eine kosmische Dimension, bedeutet den himmlischen Gottesdienst, den Engeldienst.

In dem Wort leiturgia wird der Dienstbegriff vergeistigt und der Gottesdienstbegriff lebenspraktisch. Der Liturg und der Diakon rücken in unmittelbare Nähe zueinander.

### **2. Von der diakonischen Funktion der Leiturgia**

Der Gottesdienst der heidenchristlichen Gemeinde in Korinth muß etwa so ausgesehen haben: Zungenredner erhoben sich, sprachen von ihren Eingebungen und von der geheimnisvollen Zukunft. Während der eine noch redete, sprangen auch andere auf und begannen, in Zungen zu reden; wieder andere fingen an, die Zungenreden zu deuten. Viele redeten laut durcheinander. Kranke wurden hereingebracht, und mit inbrünstigen Gebeten versuchten einige, Dämonen auszutreiben.

In seiner Auseinandersetzung mit den Korinthern argumentiert Paulus: "In der Gemeinde will ich lieber fünf verständliche Worte reden, um auch andere zu belehren, als zehntausend Worte in der Zungenrede" (I.Kor. 14,19). Nicht, daß Paulus ein "geistloser" Christ gewesen wäre! Er bekennt sich zu seiner visionären Weisheit (z.B. I. Kor. 2.6ff; 2. Kor. 12,1 ff). Das Enthusiastische gehört so sehr zu seiner Persönlichkeit,

daß ihm Kritiker vorwerfen, er sei von Sinnen (2.Kor. 5,13). Aber um der anderen und um der Gemeinschaft des Gottesdienstes willen bündigt er das Enthusiastische, will es gebündigt sehen. Zwei große Gedanken wirft er in den aufgeregten Gottesdienst: GEMEINSCHAFTSSINN und ORDNUNG. Im Gottesdienst soll eine Ordnung sein, damit Gemeinschaft sein kann. Gott ist kein Gott der Unordnung. Dieser Einsicht ist die leiturgia als Gottesdienstordnung oder als geordneter Gottesdienst zugeordnet. Von Anfang an steht also der christliche Gottesdienst in einem Spannungsfeld, und von Anfang an löst die leiturgia eine Spannung: Einerseits soll im Gottesdienst ein Wissen und die Vergewisserung von der Komplexität, von den großen Zusammenhängen, in die uns Gott stellt, vermittelt werden, im Grunde die ganze Fülle der Verheißung, der Heilsgeschichte, des Evangeliums; andererseits gelingt gottesdienstliche Gemeinschaft nur durch Strukturierung, durch Konzentration auf einiges aus dem Komplexen.

Die Liturgie schafft den Ausgleich zwischen Komplexität und Zuträglichem, vermittelt zwischen der ganzen Fülle religiöser Erfahrungsmöglichkeiten und den Wahrnehmungsmöglichkeiten des Menschen (in der Sprache des Religionssoziologen geht es um die "gnädige" Reduktion von Komplexität; vgl. Niklas Luhmann). Insofern ist es nicht verwunderlich, daß dem Liturgiebegriff etwas Diakonisches eignet.

Die Liturgie hat etwas genuin Diakonisches. Und jede Gottesdienstordnung, die in der langen Christentumsgeschichte entworfen und praktiziert wurde, löst die o.g. Grundspannung für die Gemeinde auf je eigene Weise, ist geordnete Komplexität, dem Menschen zugute, der möglichen Erfahrbarkeit des Heils zugute.

### **3. Der erste Sitz der Diakonie im Leben der Gemeinde**

Es ist kein Zufall, daß in den Evangelien innerhalb der Passionstradition der Diakonie-Begriff besonders häufig vorkommt. Ein Blick in eine Konkordanz kann dies unschwer erweisen. Über das hinausgehend, was ich eingangs sagte, werden Jesu Leiden und Sterben und Auferstehen als Diakonie, als Jesu Dienst uns zugute, gedeutet. Die kühn-ste Korrektur der alten messianischen Erwartung!

Im Abendmahlsgottesdienst, im Sakrament des Tisches, wird in den ersten christlichen Gemeinden Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu aktualisiert. Deswegen hat die Diakonie der Gemeinde hier ihren ersten "Sitz im Leben". Die Armenspeisungen, die früheste Form gemeindlichen Armendienstes, findet im Abendmahlsgottesdienst statt. Diakonie geht gleichsam vom Altar aus und geht dorthin wieder zurück - als Danksagung.

Die theologische Fachliteratur, die sich dieses Themas annahm, hat unzweifelhaft nachgewiesen, daß der Diakonie-Komplex viel unmittelbarer zum Zentrum christlichen Heilsgeschehens gehört, als dies unsere idealistisch-theologische Tradition glauben machen will (vgl. Theißen, Schottroff, Philippi, Seibert, Albert, Bach u.a.).

### **4. Das Gebet als Diakonie**

Das Gebet gehört zur leiturgia - und zur Diakonie. Die modernen Kommunikationswissenschaften haben komplexe Beziehungen zwischen Sprechen, Denken, Gefühl, Willen und Tun nachgewiesen. Der auch in der theologischen Tradition häufig bemühte Gegensatz zwischen Sprechen und Tun erweist sich in diesem Zusammenhang als theoretisch und z.T. als konstruiert: Sprechen kann sehr wohl als eine abgekürzte Form des Tuns verstanden werden. Im Extremfall kann Gesprochenes zum Tatersatz werden. Diese modernen Einsichten in Sachen Sprachverständnis

decken sich m.E. mit biblischen Auffassungen: Im ersten Mosebuch fallen im Schöpfungsbericht Gottes Sprechen und Tun zusammen.

Das liturgische Gebet ist eine Sprachform, die Verschiedenes sein kann:

- ein Befragen Gottes in der Form der Bitte,
- eine Auseinandersetzung, ein Ringen mit Gott, ja eine Anklage,
- ein Eintreten für andere vor Gott in der Form der Fürbitte,
- ein Schrei, ein Ruf um Hilfe,
- Eingeständnis von Schuld, ein Sündenbekenntnis,
- Bekenntnis des Glaubens als Ausdruck des Einverständnisses (u.a. nach G. Ruhbach).

Das Gebet ist selbst Diakonie, es handelt - in dreifacher Weise -

- vom Dienst Gottes an uns, von Gottes Diakonie, die unserer vorausgeht,
- vom Dienst gegenüber anderen Menschen, die ich Gott darbringe,
- vom Gottes-Dienst: weil hier auch Hören, Antworten und Hingabe des Glaubens geschehen können.

Das Gebet, speziell auch das liturgische, ist DIAKONISCHES SPRACHGESCHEHEN.

## **5. Diakonie-Präsenz in der Liturgie**

Diakonie-Präsenz ist thematisch und personal gemeint. Einsetzend bei letzterem, will ich erinnern an einen Vorgang, wie er im 6. Kapitel der Apostelgeschichte geschildert wird. Dort finden wir die Überlieferung von der Einsetzung der sieben zu Tische dienenden Männer - ein Vorgang, der als Urzelle diakonischen ÄMTERWESENS gesehen werden muß. Zweierlei geht aus dieser Schilderung hervor: die klare Unterscheidung zwischen der Verkündigung und der praktischen Hilfe einerseits; andererseits ist hier ein Modell liturgischer Verzahnung von beidem; Diakonie und Verkündigung gehören zunächst liturgisch zusammen. Das Gebet ist die Aussendung; der Aussendungscharakter der Diakonie weist auf einen unaufgebbaren Zusammenhang hin: diakonisches Handeln ist STELLVERTRETENDES Handeln für die christliche GEMEINDE. Deshalb bedarf die Diakonie der Einbindung in die Praxis der gemeindlichen Versammlung. Zusammenhanglos geschehende Diakonie nimmt die Gemeinde aus ihrer Verantwortung.

Zu den Rechten und Pflichten des diakonischen Amtes gehörten nicht nur soziale, karitative, pflegerische Tätigkeiten, sondern auch Rechte und Pflichten im gottesdienstlichen Bereich. Bereits im 2. Jahrhundert hatte sich der liturgisch-diakonische Charakter des Gottesdienstes dergestalt gefestigt, daß es zu Funktionsteilungen zwischen Liturg und Diakon kam. Diakone verantworteten die Lesungen, assistierten bei der Spendung, leiteten den Gemeindegang und die Gebete, sie übten offiziell die "stille Wache über der Ordnung" des Gottesdienstes; oft predigten sie.

Es war wohlbegründet, daß im Gottesdienst nicht einer allein amtiert sollte. Der Vielfalt gemeindlicher Lebenswirklichkeit und Wirksamkeit sollte die Vielfalt der von ihr beauftragten Personen entsprechen - und sie alle sollten sich im gemeinsamen Dienst um den Tisch des Herrn versammeln. Eine frühe Gestalt allgemeinen Priestertums, das

den Streit um die liturgische Amtsanmaßung noch nicht kannte.

In Gemeinden und Kirchen mit dezidierter reformierter Tradition gibt es dieses Miteinander von Liturg und Diakon durchaus noch, z.B. in unserer unmittelbaren Nachbarschaft, in Holland. Dort ist die diakonische Kompetenz der liturgischen Stücke schon personal gewährleistet: vor allem die Fürbitten und die Kollektenempfehlungen kommen aus unmittelbarer Betroffenheit, aus den Erfahrungen im Dienst gemeindlicher Diakonie.

Wenn man bedenkt, wieviele Menschen allein in unserer Landeskirche in diakonischen Berufen arbeiten: über 16.000! In wievielen Kirchengemeinden wohnen Diakonie-Mitarbeiterinnen und -mitarbeiter: Heimleiter, Sozialarbeiter, Krankenpfleger /-innen, Psychologen, Ärzte, Kindergärtnerinnen, Entwicklungshelfer, aber auch Handwerker (die z.B. in Werkstätten für Behinderte arbeiten), Buchhalter u.v.a.! Wieviel diakonische Erfahrung wird für unsere Gottesdienste nicht in Anschlag gebracht! Wieviele diakonische Impulse aus der Unmittelbarkeit des Dienstes heraus liegen brach, werden nicht "abgerufen"!

Die empirischen Untersuchungen über die Situation und die Perspektiven unserer Kirche zeigen, daß die Kirchenmitglieder eine sozial engagierte und gesellschaftlich kompetente Kirche wollen. Dieselben Studien zeigen aber auch, daß viele an der sozialen Kompetenz der Kirche zu zweifeln beginnen; viele zweifeln daran, ob es ausreichend war, ihr soziales Gewissen in gewisser Weise an die Pfarrerschaft zu delegieren. Daher wandert - vor allem bei jüngeren Menschen - viel Engagement ab, wandert aus der Kirche aus.

Was ich meine: Es wäre höchste Zeit zu bedenken, wie die soziale Kompetenz so vieler, die in Diakonie erfahren sind, gottesdienstlich genutzt werden kann.

Eine weitere Chance für die soziale Relevanz unserer Gottesdienste besteht darin, daß die Diakonie seit Jahren damit begonnen hat, sich gottesdienstlich-liturgisch zu artikulieren. Nahezu alle Themen der Diakonie gibt es "für den gottesdienstlichen Gebrauch". Die Reihe "danken und dienen" enthält solche sprachlichen Umsetzungen, leistet diesen Dienst seit vielen Jahren schon (z.B. die Zeitschrift "Weltweite Hilfe" des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau veröffentlicht seit Jahren liturgische Texte zu den jeweiligen aktuellen Problemen der Diakonie, z.B. von H.-G. Beutler). In der Diakonie gibt es geistliches Leben; viele Texte zeugen davon, sie könnten helfen, die Liturgie zu be-reichern, ja, sie sozial kompetent und relevant zu machen. Wir in der Diakonie sind der Überzeugung, daß nicht nur viele einzelne Menschen in unserer Gesellschaft, sondern auch unsere Gottesdienste in gewisser Weise der Resozialisierung bedürfen.

\*\*\*

## **VON DER UNBEKANNTEN GRUNDLAGE UNSERER DIAKONISCHEN ARBEIT**

### **- GESCHICHTE UND ZUKUNFT DES SUBSIDIARITÄTSPRINZIPS**

Festvortrag anlässlich der Festveranstaltungen zum 140-jährigen Jubiläum des Diakoniezentrum Pirmasens am 10.11.1993

Ich möchte diesen Vortrag beginnen wie einen Gottesdienst. Die ersten Verse des 107. Psalms lauten: *"Danket dem Herrn; denn er ist freundlich, und seine Güte währet ewiglich. So sollen sagen, die erlöst sind durch den Herrn, die er aus der Not erlöst hat... Die irre gingen in der Wüste, auf ungebahntem Wege, und fanden keine Stadt, in der sie wohnen konnten, die hungrig und durstig waren und deren Seele verschmachtete... und er führte sie den richtigen Weg, daß sie kamen zu der Stadt, in der sie wohnen konnten..."*

Eines der schönsten Danklieder der Bibel handelt vom Wohnen. Nach einem langen oder unsicheren Weg sicher wohnen können: Inbegriff des Heils und des Segens. Nach vielen Ungeborgenheiten oder nach allen Irrungen und Wirrungen des Lebens gut behaust sein, daheim sein können: ein Grund zu sagen "Danket dem Herrn..."

Dieser Tage wird unter Ihnen viel darüber nachgedacht und gesprochen, wie im letzten Jahrhundert unbehauste Kinder behaust wurden, aber z.B. auch darüber, wie alte Menschen künftig leben und wohnen werden. Ich möchte das Nachdenken über das sichere Wohnen von Anfang an mit dem Dank verbinden - wie in dem Psalm, der aus urtümlichen Zeiten zu uns herüberklingt. Und zu denken gibt.

In festen Häusern wohnte das Gottesvolk erst im Gelobten Land, am Ziel eines langen Weges. Der Glaube, von dem noch wir zehren, der Glaube Abrahams und Isaaks und der anderen Stammväter, war ursprünglich Nomadenglaube, und die ersten Gebete des Klagens wie des Dankens erklangen unter offenem Himmel und wurden vom Steppen- und Wüstenwind weitergetragen. *"Der Herr gebe dir weiten Raum !"*, war der Segenswunsch jener Tage. Die Nomaden zogen der Vegetation hinterher; Aufblühen und Verblühen der Schöpfung, Aufbrechen und Versiegen der Quellen gaben die Richtung an. Und die Juden vergaßen nie ihr ursprüngliches Unterwegsgewesensein und die unendlich wichtigen Erfahrungen, die sie dabei machten. Auch mit ihrem Gott.

Man muß aufpassen, daß man geistig nicht festsitzt, zur geistigen Provinz wird, wenn man feste Häuser baut und allzu seßhaft wird. Es war die die Wege-, die Wanderungs- und später eine neuerliche Auszugstradition, der Exodus, die den jüdischen Glauben vor Unbeweglichkeit bewahrten (und vor der Illusion, wir hätten hier eine bleibende Stadt).

Als sie feste Häuser bauten, hatten sie das Wanderleben als Kleinviehnomaden hinter sich. Sie haben den Hirtenstab mit dem Pflug, das Zelt mit der Hütte vertauscht, und sie haben ihr Vieh angepflockt und eingezäunt - und haben so zum ersten Mal ein Stück Erde als Eigentum beansprucht, als Eigentum reklamiert, Besitzrecht behauptet. Mit den Häusern beginnt eine sehr grundsätzliche Landnahme und Weltinbesitznahme.

Zelte, die mußten noch auf Sand gebaut sein, um die Pflöcke im lockeren Sand versenken zu können und um danach rasch abbauen und weiterziehen zu können. Als sie anfangen, feste Häuser zu bauen, wurde ihnen alles, was auf Sand gebaut ist, verdächtig. Häuser brauchen einen anderen Grund.

Das können wir heute wohl kaum mehr nachempfinden: diesen Kulturbruch, der mit dem Seßhaftwerden kam, mit dem Hausbauen. Uns scheint Häuserbauen ganz normal und fast schon natürlich zu sein. Es war nie natürlich, und es ist in vielen Ecken und Enden

der Welt noch immer nicht normal.

Zu eigentlich erst erstaunlich später geschichtlicher Stunde begannen die Menschen mit dem Hausbauen. Es gibt manche gelehrte Theorie darüber, was die Menschen wohl dazu brachte.

Manche Wissenschaftler sagen (und das ist die vielleicht gelehrteste Theorie): Der Mensch mußte sich seiner erst bewußt werden, die Trennung zwischen äußerer und innerer Welt vollziehen können, wissen, daß er zwar zum einen Natur ist, Staub, wie er ihn bei seinen Wanderungen unter den Füßen hatte, und wissen, daß er selbst wieder zu Staub wird; zugleich mußte er, andererseits, begonnen haben zu ahnen, daß er einer anderen, höheren Ordnung angehört, die zum Himmel strebt. Vorher hatte die Welt kein Außen und kein Innen. Jetzt lernte der Mensch zu trennen in zwei Sphären. Und dieses Trennen-Können soll es ermöglicht haben, sich einen Raum auszusparen in der Welt, einen Raum, in dem nichts anderes war außer einem selbst, wo das beanspruchende, vereinnahmende Anbränden der Welt aufhören kann. Das Haus: eigentlich ein umbauter Hohlraum, ein künstlicher Hohlraum, eine Leere, die wir der Welt abzwängen. Das Haus: ein Ort, um also in der Welt die ganze Welt von uns abfallen lassen zu können. Es gibt schlimme Tage, an denen man, wenn man die Haustür hin-ter sich zuwirft, diese archaischen Gefühle sehr wohl nachvollziehen kann.

Vielleicht war das also der Grund der Häuser: der Mensch hat die Offenheit der Welt, auch *seine* ungeteilte Offenheit zurWelt hin, nicht mehr ausgehalten. Das Haus wird zu einer Art Grenze.

Ja, sagen andere Fachleute, dieses Aufwachen zu neuem Bewußtsein, das war, als sie vom Baum der Erkenntnis aßen und zu einer der größten Kulturleistungen fähig wurden: zur Scham. Die Scham rückte sie weit weg von den Tieren, wurde zu einem wichtigen Teil des Zauns zwischen Wildnis und Zivilisation. Häuser bauten sie, um sich zu bedecken, zu verhüllen, um ihr Zeugen und ihr Sterben zu verhüllen, als sie definitiv wußten, daß sie zur Lust verurteilt sind, wie sie zum Sterben verurteilt sind.

Tatsächlich war das alte israelitische Haus eine Behausung für die Lebenden und die Toten. Von Samuel oder Joab z.B. berichtet die Bibel (1Sam 25,1; 1Kön2,34), wie sie in ihrem Haus in der Nähe der Feuerstelle begraben wurden. Das Bett über der Erde u n d das Bett unter der Erde, beide wurden vom bergenden Haus überspannt. Wo der Mensch sich zum Schlafen hinlegte, zum kleinen Geschwister des Todes, dort legte er sich auch zum Sterben hin. Und wenn er gestorben war, wurde er nur ein wenig tiefer hineingelegt. Der Tote und der Tod hatten nichts Schreckliches, und man konnte getrost mit ihm - als Grundlage gewissermaßen und unter einem Dach mit ihm - leben, lieben, zeugen und seinerseits sterben.

Vielleicht baute einstmals der Mensch sein Haus, so glauben manche, vor allem, um sein Feuer am Brennen zu halten: um einerseits das Feuer zu domestizieren, damit es nicht ausufert, nicht zum Flächenbrand werden kann, um es zu begrenzen eben; und um es andererseits zu schützen. Tatsächlich war auch im alten Israel der Herd das Herzstück des Hauses; und es scheint, daß die Häuser im Grunde um die Feuerstelle herum gebaut wurden. Eigentlich eine sehr schöne Vorstellung: jedes Haus mit einem wärmenden Zentrum, mit einem heißen Herz! Ich wünschte, jedes unserer Häuser hätte ein solches.

Als protestantische Christen letztes Jahrhundert überlegten, wie der Not beizukommen



ist, da fiel ihnen auch das ein: das Modell Haus, das Haus um ein wärmendes Zentrum herum. Die Industrialisierung war mit der Gewalt einer Riesenwelle über große Teile Europas geschwappt, die Menschen verließen scharenweise ihre Dörfer und zogen in die eskalierenden Industriemetropolen, manche zogen ganz weit weg in eine "neue Welt"; mit den alten landwirtschaftlichen und handwerklichen Arbeitsformen zerfielen die alten Lebensformen, die Familie, die alten verwandtschaftlich-nachbarschaftlichen Solidargebilde, die alten Sicherungs- und Versorgungssysteme; auch die Lebenswelt Haus zerbrach für immer mehr Menschen; in den Städten gab es allenfalls noch kleine Wohnungen. In den neuen Industriezentren lag die Not auf der Straße: große und kleine Menschen, unbehauste, unversorgte, invalide, also auch beschädigt durch eine Arbeitswelt, die noch ohne soziale Sicherungssysteme war, ohne Kranken- oder Unfallversicherung. Vielen blieb nur Gewalt und besinnungslos machender Rausch oder auch das Sich-Prostituieren.

Was den Christen damals einfiel, war gescheit und für damalige Zeiten sehr modern; sie gründeten Hilfsvereine, so auch den "Protestantisch-evangelisch-christlichen Unterstützungsverein zu Pirmasens"; das Recht, Vereine zu gründen, war in der bürgerlichen Revolution 1848 den Obrigkeiten abgetrotzt worden; es war eine erste freie bürgerliche Vergemeinschaftungsform. Diese Hilfsvereine brachten die Mittel auf für Hilfen, die sich an dem orientierten, was Menschen verloren hatten: neue, andere Häuser für die unbehaust Gewordenen; und eine neue Familie für die, die ihre verloren hatten: in den Rettungshäusern gab es Hausväter und -mütter, gab es Brüder und Schwestern.

Auf dem Haus- und Familienprinzip beruhend, getragen von Vereinen, freien wohlthätigen Zusammenschlüssen, im ersten Verband in Deutschland überhaupt, der Inneren Mission, zusammengefaßt mit den anderen evangelischen Hilfeeinrichtungen, so die Wurzel der späteren freien Wohlfahrtspflege bildend: dergestalt formte sich die Diakonie des 19. Jahrhunderts aus.

Gegen Ende des Jahrhunderts setzten unter Bismarcks Regie erste sozialstaatliche Entwicklungen ein, und als dann mit der Weimarer Republik der erste deutsche Sozialstaat entstand, gab es einen neuartigen "Regelungsbedarf": im Sozialstaat sollte der hilfebedürftige Mensch kein almosenempfangender Untertan mehr sein, auch nicht nur angewiesen auf die christliche Barmherzigkeit, sondern eben ein Bürger in Not, dem bei der Überwindung seiner Schwierigkeiten geholfen werden sollte, der also einen Anspruch auf Hilfe haben sollte; andererseits hätte der Staat ohne die vorhandenen sozialen Initiativen der mittlerweile immer zahlreicher gewordenen Hilfeverbände seine sozialen Absichten nie und nimmer auch nur ansatzweise realisieren können. Also mußte ein Prinzip gefunden werden, durch das die freien Initiativen, die auf privater und christlicher Grundlage entstanden waren, also auf der Basis freiwilliger Verpflichtung zur Hilfe, verbunden werden konnten mit dem Staat und seiner sozialen Leistungsgarantie. Einerseits sollte das private und kirchliche Engagement nicht erstickt werden durch staatliche Reglementierungen, durch Behördenbürokratie, andererseits mußte durch den Staat dafür gesorgt werden, daß z.B. die Hilfen vergleichbar sind - gewisse Standards sollten sein. Und es mußte staatlicherseits gewährleistet werden, daß auch dort geholfen wurde, wo sich aus Bürgerschaft und Kirche vielleicht keine Hilfsvereine gebildet hatten.

Als es also darum ging, wie das Miteinander und das Zusammenspiel von privater und öffentlicher Wohlfahrtspflege ausgestaltet werden sollte, hatte die evangelische Innere

Mission kein Gestaltungsprinzip zur Verfügung, das ebenso theologisch wie politisch tragfähig war. Damals brachten die katholische Centrumspartei und die Caritas ihr Subsidiaritätsprinzip politisch äußerst erfolgreich ins Gespräch und setzten es sozialrechtlich partiell durch.

Bis heute sind die meisten Arbeitsfelder und Arbeitsplätze in der freien Wohlfahrtspflege, so auch in der Diakonie, Abkömmlinge dieses katholischen Sozialprinzips. Es kommt in der Fürsorgepflichtverordnung von 1924 erstmals vor, wurde von den Nazis abgeschafft und in Adenauers letzter Legislaturperiode wieder eingeführt: 1961 in Bundessozialhilfegesetz/BSHG und Jugendwohlfahrtsgesetz/JWG. In beiden Gesetzen kommt der Begriff Subsidiarität zwar nicht vor, aber es gab dort die bewußten Sätze: "Wird die Hilfe im Einzelfall durch die freie Wohlfahrtspflege gewährleistet, sollen die Träger der Sozialhilfe von der Durchführung eigener Maßnahmen absehen...." (§ 10, 4 BSHG) u.ä.

Das Subsidiaritätsprinzip wurde durch Leo XIII der Sache nach erwähnt, von Pius XI in "Quadragesimo anno" 1931 ausformuliert und von Pius XII in der Sozialenzyklika "Mater et magistra" neuerlich empfohlen. In der Formulierung von Pius XI: es "muß doch allzeit unverrückbar jener oberste sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln und zu deuteln ist: wie dasjenige, was der Einzelmensch aus eigener Initiative und mit seinen eigenen Kräften leisten kann, ihm nicht entzogen und der Gesellschaftstätigkeit zugewiesen werden darf, so verstößt es gegen die Gerechtigkeit, das, was die kleineren und untergeordneten Gemeinwesen leisten und zum guten Ende führen können, für die weitere und übergeordnete Gemeinschaft in Anspruch zu nehmen...."

Diese Definition wurde u.a. aus dem Naturrecht begründet: "Der Mensch ist älter als der Staat" und "Die häusliche Gemeinschaft geht begrifflich und sachlich der staatlichen Gemeinschaft voraus", heißt es in Quadragesimo anno Nr. 49; die kleinen Vergemeinschaftungen, vor allem die Familie, sind der Natur nach früher als der Staat, also auch ihr naturgegebenes Recht auf Eigenständigkeit und Eigentätigkeit. Der Staat ist in dieser Logik ein Rahmengebilde mit gewissen Ordnungsfunktionen, *nur* ein Rahmengebilde, dessen "natürliche Träger" die Stände, die kleineren Gesellschaften sind. Der Staat, so der Papst im gesellschaftsanalytischen Teil seiner Enzyklika, eignet sich alles an, auch aus wesensfremden Gebieten, z.B. der Bildung und der Wirtschaft, zerschlägt dabei "das einst blühende und reich gegliederte, in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Leben..., bis schließlich fast nur noch der einzelne Mensch und der Staat übrigblieben" (Q.a. N.r 78). Was einmal dazwischen war, zwischen individuellem und Staat, z.B. ständische Ordnungen, ist vornehmlich von Liberalismus, Sozialismus und Totalitarismus "ertötet" worden. Daher eine gewisse Affinität zum Verein als einer Zwischengröße.

Festgehalten werden soll: mit dem Vorrang der jeweils kleineren Vergemeinschaftung soll dem Staat durchaus etwas genommen werden, weil ihm nach katholischer Auffassung etwas genommen werden *muß*, weil er sonst total wird und ursprüngliche Lebensformen zerstört. Staatsfreie Räume sollen bewußt wiederhergestellt werden. Neben manchen m.E. recht sympathischen Elementen dieses Prinzips wurden von Kritikern aus Politik, Sozialwissenschaft und ev. Theologie die problematischen Prämissen des Prinzips gesehen: das Prinzip geht aus von einer ständisch gegliederten Gesellschaft und einer von geschlossenen Lebenskreisen aus Person, Familie, Kommune und Staat gebildeten Gesellschaft. Und diese statischen Strukturen waren

beim Politischwerden des Prinzips eigentlich schon gar nicht mehr vorhanden.

Dem Subsidiaritätsprinzip liegen die theologisch-sozialethischen Kategorien des Personal- und des Solidaritätsprinzips zugrunde, also die Deklaration des Vorrangs des einzelnen (und der Kirche!) vor allem Staatlichen und die Deklaration der gegenseitigen Sozialpflichtigkeit zwischen individuellem und Gesellschaft. Bei der Wahrnehmung sozialer Aufgaben hat demnach die jeweils personnähere Gruppierung eine Erstzuständigkeit; und die umfassenderen Institutionen (Kommunen, Staat) sind verpflichtet, den personnäheren dabei zu helfen, ihre Aufgaben wahrzunehmen.

Die Parteien und Verbände, die weltanschauliche Probleme mit dem Subsidiaritätsprinzip und dem darin deklarierten Vorrang von Person und Kirche vor allem staatlichen Handeln hatten und haben, handhaben es - nachdem Verfassungsklagen 1967 abgewiesen worden waren - einfach als formales Regelungsprinzip, als Nachrangprinzip. Also wie ein Formalprinzip - das es im Grunde nicht war.

Für die evangelischen Abgeordneten der CDU und für andere Gruppierungen des Bundestags war seinerzeit das *Wahlrecht des Hilfeempfängers* das Zentrale, die damit verbundene Nötigung zu profiliertem, unterscheidbarem, konkurrenzfähigem Sozialhandeln. Also nicht nur auf dem Prinzip selbst, sondern auch auf seinen Interpretationen beruht die seit 1961 erfolgende Expansion der sozialen Arbeit der freien Wohlfahrtspflege.

Die beiden Gesetze haben einiges bewirkt. Das Prinzip der *Individualisierung* gehört m.E. auf die positive Haben-Seite: weg von der normierten 0815-Hilfe hin zur Rücksichtnahme auf individuelle Besonderheiten; dieses Konzept erlaubt auch Helfen in Zusammenhängen, hat moderne Ansätze der Sozialarbeit entstehen lassen. Das Achten auf eine *familiengerechte Gestaltung* der Hilfe ist ein sicher ebenfalls positiv gemeintes Element. Folgenreich waren die Gesetzesformulierungen über die *Beratung in sonstigen sozialen Angelegenheiten*: hieraus ist ein ganzer Strauß spezieller Beratungsfelder erwachsen; eine eigenständige Berufsentwicklung wurde da eigentlich angestoßen. Und schließlich ist aus beiden Gesetzen ein Verlässlichkeitsfeld der Hilfe erwachsen, ein Gesamtsystem aus öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege und auch privaten Initiativen. Dieses Feld wird selten als ganzes gesehen, aber dieser soziale Neokorporatismus zwischen Staat und Verbänden hat etwas von Verlässlichkeit und Kalkulierbarkeit der Partner, befreite von einem dauernden Begründungszwang für soziales Handeln, vom Zwang, ständig zu zeigen, daß man Vertrauen verdient; und hilfebedürftige Menschen finden in dem Feld, was sie je am meisten brauchen. In einer originellen Untersuchung kam Klaus Deimer 1991 zu Beobachtungsergebnissen, die sich vereinfachend so zusammenfassen lassen: Hilfesuchende holen sich bei der öffentlichen Wohlfahrtspflege bevorzugt Information und Geld, bei den Selbsthilfeinitiativen u.ä. Zuneigung und Status und bei der freien Wohlfahrtspflege, so auch der Diakonie, die Dienstleistung. Dieses Gesamtsystem bildet im Leben gefährdeter Menschen einen wichtigen Hintergrund.

Allerdings, und das wäre kritisch anzufügen, hat die Verlässlichkeitsstruktur gelitten. Zum Beispiel: seit Anfang 1991 bestand ein neues Kinder- und Jugendhilfegesetz, für dessen Realisierung eine Anpassungs- und Übergangsfrist bis 1994 vorgesehen war. Bereits nach etwas mehr als einem Jahr nach Inkraftsetzung lagen weitgehende Änderungsvorschläge des Bundesrates vor, die nicht nur die faktische Arbeit auch der

Diakonie betrafen, sondern bereits wieder Grundsatzfragen berührten - wie die Positionsschwächung der Jugendhilfe im Jugendgerichtsverfahren oder die Wiederabschwächung des gesetzlich geregelten Vorrangs für seelisch behinderte Kinder und Jugendliche usw.

Ähnlich mit dem seit 1.1.1992 geltenden Betreuungsgesetz, das weithin gar nicht zu finanzieren war, für das Landesausführungsgesetze noch fehlten. Kurz: Verbindlichkeit und Verlässlichkeit im sozialen Feld sind für immer kürzere Zeiträume gegeben. Das heißt aber: es gibt immer kürzere Reaktionszeiten der Verbände auf politische Modelle und deren Wiederänderung. Und es gibt immer kürzere Erprobungszeiten für die Mitarbeiterschaften, ein ständiges Anpassungswissen ist zu erbringen.

Insgesamt konnten - trotz vieler positiver Elemente des subsidiären Neokorporatismus - weder Sozialstaat noch Verbände verhindern, daß Sozialhilfe, die ein letzter Ausfallbürge in Not sein sollte, vielfach zu einer Art Regelversorgung geworden ist, oder daß die Selbstheilungskräfte der Familie sichtlich immer schwächer werden, oder daß die Wahlfreiheit des Hilfeempfängers, die ein wichtiger Zustimmungsgrund zu den Gesetzen von 1961 war, immer weiter eingeschränkt wird.

Im höchsten Grade bedenklich auch: daß der Gesetzgeber - wie bei der letzten BSHG-Neuformulierung - überfallartig eine Situation schaffen kann, die faktisch ein Preisdiktat bedeutet. Ohne Einbeziehung der Verbände in die Diskussionen, den § 10 BSHG ignorierend, damit das partnerschaftliche Element der Subsidiarität zutiefst verletzend, wurde durch den neuen § 93 einfach das Selbstkostendeckungsprinzip abgeschafft. Das ist an sich schon höchst problematisch. Hinzu kommt: Ob die ebenfalls neue Heimmindestpersonalverordnung in Einklang zu bringen ist mit der 93-BSHG-Neufassung, ist eine offene Frage. Das heißt: ein weiteres Problem, zusätzlich zu den schon genannten, ist die vielerorts aufbrechende Frage nach so etwas wie einer inneren Stimmigkeit. Die Handhabung der Subsidiarität zeigt erheblich krisenhafte Momente.

Und es gibt Grundfragen, die aufgebrochen sind. Alle großen Verbände der freien Wohlfahrtspflege, auch die Diakonie, haben in den letzten anderthalb Jahrzehnten grundsätzliche Legitimationsprobleme in und mit diesem Prinzip.

*Problem 1:* Die Abhängigkeit von staatlicher Politik und Verwaltung nahm ständig zu. Vor allem dadurch, daß die Aufgabenbestimmung für soziale Arbeit progressiv auf den Staat überging (im Unterschied etwa zu den Anfängen der neuzeitlichen Diakonie, als die Diakonie noch tatsächlich pionierhaft tätig sein konnte). Die Relation zwischen öffentlicher Finanzierung und Bedeutung der Eigenmittel der Träger (die aus kirchlicher Sicht z.B. immer noch sehr erheblich sind) verschob sich irreversibel; mit dem weitestgehenden Übergewicht öffentlicher Finanzierung wurden die öffentlichen Ansprüche auf Kontrolle und Steuerung ausgeweitet: durch den Bund, die Länder, die Kommunen, durch örtliche und überörtliche Sozialhilfeträger, durch Sozialversicherung, insbesondere auch durch Krankenkassen; hinzukommen z.T. repressive Gesetzesauslegungen und -anwendungen, etwa durch Landeswohlfahrtsverbände o.ä.

*Problem 2:* Die Unterschiede zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege wurden zunehmend eingeebnet; u.a. durch die horrende Bürokratisierung im praktischen Vollzug sozialer Arbeit. Diese Bürokratisierung kam zum einen aus der stattgehabten Verrechtlichung aller sozialen Arbeitsfelder, zum andern aus der Bürokratisierung bei

den Wohlfahrtsverbänden selbst - und schließlich aus der weithin uneingestanden Funktion, die soziale Arbeit faktisch auch hat: sie dient u.a. auch der sozialen Kontrolle, nimmt z.T. ordnungspolitische Funktionen für den Staat wahr.

*Problem 3:* Auch die Unterschiede zwischen den Diensten und Einrichtungen der einzelnen freien Verbände untereinander wurden ein ganzes Stück weit eingeebnet: z.B. dadurch, daß es zu immer stärkerer Angleichung der Mitarbeiterschaften kam, etwa in der Motivation, wo z.B. spezielle christliche Wertorientierungen in konfessionellen Verbänden oft ersetzt sind durch allgemeine professionelle Standards. Gleichartig ausgebildete und motivierte Mitarbeiterschaften und gleichartige Regulierungsorganisation begünstigen das Entstehen ähnlicher oder gleicher Arbeitskonzepte in z.T. weltanschaulich ganz verschieden geprägten Verbänden - was der subsidiären Begründung sozialer Arbeit und damit ihrer spezifischen bundesrepublikanischen Legitimation ein Stück den Boden entzieht. In letzter Zeit ist die eigentliche Austauschbarkeit der Einrichtungen ein häufig gehörtes Argument beim Mittelzuteilungspoker.

Zur Zeit gehen beide Partner nicht immer gut um mit dem Subsidiaritätsprinzip, Staat und freie Verbände, obwohl es nach wie vor z.B. ca. 90% der diakonischen Arbeit rechtlich und wirtschaftlich begründet. Und bei beiden Partnern gibt es gewiß unterschiedliche Gründe: seitens der Verbände könnte er darin bestehen, daß dem subsidiär begründeten System die Tendenz eigen ist, über die eigenen Verhältnisse zu leben; und ich meine nicht nur die wirtschaftlichen, sondern auch die motivationalen.

Seitens des Staates hat das immer häufigere Unterlaufen des Prinzips sicher damit zu tun, daß zwei Säulen unseres sozialen Sicherungssystems, wie es um die Jahrhundertwende herum entstand, immer rascher abbröckeln: der Generationenvertrag und die Koppelung des sozialen Leistungssystems an Erwerbstätigkeit. Die gegenwärtig berufstätige Generation muß soziale Transfermittel für 4 Generationen erarbeiten und bereitstellen. Der Trend geht zum 5-Generationenvertrag. Die generative Solidarlogik geht schon jetzt nicht mehr auf, künftig noch weniger.

Und die Inanspruchnahme sozialer Leistungen in den wichtigsten und teuersten Bereichen, nämlich Kranken-, Renten- und Arbeitslosenversicherung, ist an Erwerbstätigkeit gebunden. Bei steigender Massenarbeitslosigkeit geht auch dieses System nicht mehr auf. Dem Sozialstaat bröckeln zwei der wichtigsten Säulen weg. Kurt Biedenkopf sagte letztes Jahr, er fürchte mittelfristig eine "Altersarmut in bisher nicht vorstellbarem Ausmaß".

Die Diakonie wäre gut beraten, das Thema Subsidiarität wieder an einer gehobeneren Stelle ihrer Tagesordnung zu plazieren. Ihr Interesse müßte es sein,

- > die Logik und die Standards der subsidiär begründeten sozialen Arbeit zu erhalten, auch die weltanschaulichen Grundlagen nicht zu gefährden,
- > zugleich eigene Phantasie zu bemühen bei Überlegungen zu neuen Finanzierungsgrundlagen,
- > der Ausgestaltung der im Maastricht-Vertrag verankerten europäischen Subsidiarität höchste Aufmerksamkeit zu widmen.

Nach Art 3 b Abs. 2 des Maastrichter Vertrags wird die Europäische Gemeinschaft in Zusammenhängen, die nicht in ihre ausschließliche Zuständigkeit fallen, insofern subsidiär tätig, als sie nur tätig wird, wenn die Ziele der betreffenden Maßnahmen auf der Ebene des jeweiligen Mitgliedstaates nicht ausreichend erreicht werden können, von daher eher auf Gemeinschaftsebene erreicht werden können. Kurz: die Gemeinschaft ist dann zum Tätigwerden berechtigt, wenn sie eine beabsichtigte Maßnahme besser regeln kann als die Länder für sich. Durch die Plazierung im Maastricht-Vertrag wird Subsidiarität zu einem durchaus zentralen Verfassungsprinzip der politischen Union der EG-Staaten. Zugleich hatte, darüber sind sich die Experten weithin einig, die Einbringung der Subsidiarität im letzten Augenblick (durch deutsche Intervention) auch strategische Bedeutung: die Menschen in den EG-Staaten sind im Blick auf das Unternehmen "Europa" erheblich unsicher, und die Subsidiarität wird in der Vertragspräambel als eine Art Bürgernähe offeriert. Ob diese verbindliche Subsidiaritätsregelung im Maastrichter Vertrag die freie Wohlfahrtspflege überhaupt betrifft, also eventuell die gewohnte Nachrangigkeit staatlichen Handelns gegenüber freien Verbänden und Organisationen betrifft, oder ob Subsidiarität nur auf das Verhältnis Gemeinschaft-Mitgliedstaaten bezogen sein soll, ist einfach noch nicht klar, geht aus den bisherigen Texten nicht eindeutig hervor - was eigentlich eine unerträgliche Situation ist. Vielleicht bedeutet der Vertragspassus, und auch dies wird von Experten für möglich gehalten, sogar die möglichst weitgehende Verdrängung sozialer Anliegen aus dem Zuständigkeitsbereich der Gemeinschaft.

Betroffen wird die Diakonie auf jeden Fall von anderen europäischen Maßgaben. Nach dem Urteil des Europäischen Gerichtshofes von 1991 sind Tätigkeiten von Religionsgemeinschaften, sofern sie anderen gewerblichen Tätigkeiten, also z.B. im Dienstleistungsbereich, vergleichbar sind, Teile des Wirtschaftslebens. Das ist beunruhigend, paßt so gar nicht zu unserer bundesrepublikanischen Soziallogik. Diakonie könnte unter den Druck geraten, zum Teil eines rein an wirtschaftlichen Maßgaben orientierten Marktgeschehens zu werden. Auch das von der EG-Kommission erarbeitete Europäische Vereinsstatut, das eindeutig auf Wirtschaftsvereine zugeschnitten ist, weist in diese Richtung. Es wird ein transnationales Vereinswesen geben, grenzüberschreitende Aktivitäten sind gewollt. Wettbewerbsfähigkeit könnte ein zentrales Prinzip der sozialen Arbeit werden. Zusammengenommen mit der fast rein wirtschaftlichen Sichtweise der gemeinnützigen Tätigkeiten, läßt sich bei pessimistischer Sicht eine Spaltung der Diakonie befürchten: in eine Marktdiakonie, die sich unter erwerbswirtschaftlichen Bedingungen behaupten kann gegen nationale und wohl auch internationale Anbieterkonkurrenz, und eine Art Basisdiakonie, vielleicht mischfinanziert durch Eigen- und Fremdmittel, vielleicht eher wieder eine "Diakonie von unten", vielleicht wieder in überraschender Nähe zu dem, was das Protestantische Waisenhaus zu Pirmasens früher war.

Es gibt auch gewichtige Bremsversuche gegen solche Entwicklungen: die Sonderkonferenz der europäischen Arbeits- und Sozialminister hat betont, die Alten-, Jugend-, Behinderten-, Familien- und Gesundheitspolitik eignen sich nicht für europäische Einheitsregelungen, diese Hilfen müßten doch wohl eher lokalen Besonderheiten gerechtwerden.

Hoffnung für "unsere" Subsidiarität?

Gefahr durch europäische Subsidiarität?

Es wird noch spannend werden: mit ihr und uns.

Ich hatte begonnen wie in einem Gottesdienst, mit dem 107. Psalm. Mit der noch völlig offenen Schlußfrage konfrontiert, wie gut behaust die Diakonie in Europa sein wird, schließe ich mit Worten dieses Psalms: "...und er führte sie den richtigen Weg, daß sie kamen zu der Stadt, in der sie wohnen konnten."

\*\*\*

## **EVANGELISCHE SCHULENTAGE**

### **Ein didaktisches Konzept im Schnittpunkt von Haupt- und Berufsschulreligionspädagogik und außerschulischer gemeindlicher Gruppenarbeit mit Jugendlichen**

(für die Evangelische Fachhochschule Darmstadt, 1986)

#### ***Schulentage: Statuspassage-Hilfe durch Gemeindepädagogen/-innen***

Der Übergang zwischen Hauptschule und Berufsschule bzw. Lehrzeit ist eine kritische Phase im Leben vieler Hauptschülerinnen und -schüler: wegen der Fülle neuer Anpassungsforderungen durch Arbeitswelt und Berufsschule, aber auch wegen der sozialpsychologischen Entwicklungs- und Plazierungsprobleme in diesem Lebensstadium. Im katholischen Bereich gibt es seit längerem gut frequentierte und offenbar erfolgreiche Angebote von sog. Schulentagen (die eigentlich richtiger "Schulübergangstage" o.ä. heißen müßten): ein Lebenshilfeangebot der Kirche auf überwiegend gruppenpädagogischer Basis, das im Schnittpunkt von

HAUPTSCHUL-RELIGIONSPÄDAGOGIK,  
BERUFSSCHUL-RELIGIONSPÄDAGOGIK

und AUSSERSCHULISCHER, GEMEINDLICHER GRUPPENARBEIT MIT  
JUGENDLICHEN

angesiedelt ist bzw. (im Blick auf die Zielgruppe) in der klassischen Statuspassagen-Situation zwischen Schülersein und Lehrlingsein (oder auch Ausbildungslossein).

Diese Statuspassage ist durch BRÜCHE gekennzeichnet: aus einer Schulkonzeption mit sinn- und werthafter Integrationszielen kommend, werden die Jugendlichen nun mit den weithin ganz anderen Spielregeln der Arbeitswelt konfrontiert - und mit einer überwiegend auf technische, funktionale Integration ausgerichteten Berufsschule (A 1). Zugleich erleben viele Jugendliche von dieser Übergangssituation an den Bruch zwischen persönlich adaptierter Jugendkultur und verschärften Leistungserwartungen (A 2). Schon von dieser Situation her ist ein spezielles kirchliches Angebot - ein orientierendes, stabilisierendes und emanzipierendes - sinnvoll (zumal die Auszubildenden, die statistisch etwa 2/3 der Jugendlichen ausmachen, von den sonstigen Angeboten evangelischer Jugendarbeit weithin nicht erreicht werden).

Zwei Modelle, ein MAKRO- und ein MIKROMODELL, haben sich im katholischen (und z.T. im ökumenischen) Raum seit über 15 Jahren am besten bewährt: Das Makromodell, auf mehrere Tage bis zu einer Woche angelegt, beansprucht, den Jugendlichen in dieser Übergangssituation "Hilfen zu geben, ein eigenständiges Lebenskonzept zu

entwickeln" (A 3); das pragmatische Mikromodell, das meist nur 1-2 Tage beansprucht (dafür z.B. auch häufiger angeboten werden kann), bezieht sich in der Regel thematisch ganz auf den Eintritt ins Berufsleben, vermittelt Hilfen für das Bestehen von Einstellungstests und Übung in Vorstellungsgesprächen etc. (A 4). Schulendtage verbinden Elemente von Gruppen- und Freizeitpädagogik (A 5) und von Religionspädagogik, die in der Nähe des therapeutischen bzw. sozialisationsbegleitenden Religionsunterrichts liegt (A 6). In diesem grundsätzlich pädagogischen Ansatz sind die wesentlichen Unterschiede zu den früheren, manchmal noch immer üblichen "Einkehrtagen für Schüler" o.ä., für die in einigen Bundesländern schulfreie Tage vorgesehen sind, begründet.

Das im folgenden entwickelte Modell "Evangelische Schulendtage" entwirft ein spezielles Arbeitsfeld für GEMEINDEPÄDAGOGEN/-INNEN:

> weil es die für den gemeindepädagogischen Ansatz geforderte Verzahnung verschiedener Lebens- und Lernräume (A 7) schafft, damit der "Erschließung neuer Arbeitsbereiche" (A 8) dient und so die Gemeindebildung durch das Wahrnehmen "übergreifender Aufgaben" (A 9) fördert;

> weil der methodische Ansatz (den man z.B. als Religionsunterrichts-bezogene Jugendarbeit auf gruppenpädagogischer Basis definieren könnte) dazu dient, den Religionsunterricht an der Hauptschule in gewisser Weise zu resümieren, und zugleich auf die religionsunterrichtliche Erarbeitung von Lebensfragen im Religionsunterricht der Berufsschule neugierig macht - und das Ganze in ein gemeindepädagogisches Konzept integriert, und zwar mit Abzielung auf die Initiierung nicht-mittelständischer Jugendarbeit in der Kirchengemeinde (A 10);

> weil Gemeindepädagogen/-innen am ehesten die gerade in Statuspassagesituationen hilfreiche personale Kontinuität gewährleisten können: als möglicherweise Religionsunterricht-Erteilende in Haupt- und/oder Berufsschule und zugleich Verantwortliche für Jugendarbeit in der Gemeinde;

> weil diese Kontinuität ggf. auch konzeptionell durchzuhalten wäre: Das den Schulendtagen zugrunde liegende Curriculum (s.u.) ließe sich unschwer in ein "Curriculum Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen" entwickeln (durch Ersetzen des dritten Bedingungsfeldes durch den "Ort" des Religionsunterrichts: die Berufsschule, ihre Strukturen und Funktionen usw.) - was nicht zuletzt unter dem Gesichtspunkt der Arbeitsökonomie (und auf Theorieebene unter dem Aspekt der Ganzheitlichkeit) für Gemeindepädagogen/-innen interessant sein könnte (Anschlußkonzept).

### ***Die Bedingungsfelder (= Determinanten) eines Curriculums "Evangelische Schulendtage"***

Die Intentionen/Ziele und Themen evangelischer Schulendtage ergeben sich aus dem Zusammenspiel dreier Determinanten: "JUGEND" (= als Chiffre für die Situation von Jugendlichen in der Statuspassage), "RELIGION" (= als Chiffre für einen theologisch reflektierten Deutungszusammenhang bzw. Bezugsrahmen) und "ORGANISATION" (= als Chiffre für die Bedingungen, unter denen die Veranstaltung durchgeführt wird).

## **1. Jugend**



1.1 Die jungen Menschen befinden sich Mitte/Ende der Identitätsfindungsphase (A 11) und mitten in der Phase der "Plazierungsprobleme" (A 12) - und zwischen beidem besteht ein enger Zusammenhang. Die Plazierungsproblematik enthält die Chance eines gesellschaftlichen Einstiegs und das Risiko eines Abstiegs oder sogar Ausstiegs. Dabei sind die Chancen und Risiken nur z.T. in persönlicher Einstellung, Leistungsbereitschaft und -fähigkeit usw. des Jugendlichen begründet (= "objektive" Probleme des Arbeitsmarktes!).

1.2 Die Anforderungsprofile seitens der Arbeitswelt haben sich in den letzten Jahren im Zusammenhang mit neuen Technologien verändert. Die jetzt am stärksten abverlangten Fähigkeiten und Eigenschaften sind (A 13): Fähigkeit zu abstraktem und analytischem Denken, Bereitschaft zum Lernen und Weiterbilden, Kommunikationsfähigkeit, Sozialfähigkeit, Fähigkeit zu planerischem Denken, Entscheidungsfähigkeit, Wille und Fähigkeit zur Teamarbeit usw. Im Blick auf moderne Technologien wird z.B. handwerkliches Geschick nicht mehr so stark gefragt wie Konzentrationsfähigkeit, Genauigkeit, Verlässlichkeit.

Wer diesen Anforderungsprofilen nicht entsprechen kann, läuft Gefahr, in den sekundären oder gar tertiären Arbeitsmarktbereich abzudriften (vgl. die Tendenz zur dauerhaften Spaltung des Arbeitsmarktes in einen "primären" Bereich stabiler Dauerarbeitsverhältnisse, einen "sekundären" Bereich kurzfristiger Reservearbeitsplätze und einen grauen "dritten" Arbeitsmarkt; A 14).

1.3 In den statistisch erhobenen Betroffenheitsprioritäten der Jugendlichen spiegeln sich die Probleme in der Statuspassage wider: 1) Arbeitslosigkeit, 2) Alkohol, Drogen, 3) Leistungsdruck (A 15).

1.4 Sozialaempirisch lassen sich bei der Jugend bestimmte, gegenüber früher veränderte Problemverarbeitungsformen (A 16) nachweisen: a) eine Tendenz zu stärkerem Freund-Feind-Denken, b) eine wachsende Neigung zur Kompromißfeindlichkeit, c) ein Streben nach "radikalen" Lösungen, d) der Wunsch nach "direkter" Aktion, nach Expressivität.

1.5 Das Familien-Positioning der Jugendlichen hat sich verändert (A 17): es werden die weitestgehende Abdankung der Eltern als Vorbilder und der Verfall elterlichen Orientierungswissens beobachtet, auch: ein deutlicheres Informations- und z.T. Bildungsgefälle zwischen Eltern und Jugendlichen sowie sich umkehrende psychische Abhängigkeiten.

1.6 Das gesellschaftliche Positioning der Jugendlichen hat sich verändert: vor allem wird ein neuartiger Zusammenhang zwischen

- Privatisierungsneigung,
- Zukunftspessimismus und
- Bereitschaft zu Engagement beobachtet.

Das paradoxe Lebensgefühl ist offenbar typisch für das Leben in "Übergangsgesellschaften" (A 18).

## **2. Religion**

2.1 Als mögliches theologisches Bezugsmodell legt sich die sozialgeschichtliche bzw. soziologisch orientierte Bibelauslegung (A 19) nahe: wegen des Ausgangs der theologischen Argumentation bei der sozialen, sozialpsychologischen Situation im

Palästina zur Zeit Jesu. Bei den Vertretern/-innen dieser theologischen Position besteht Übereinstimmung darüber, daß die Lage zur Zeit Jesu durch soziale Auflösungs- und Desintegrationserscheinungen gekennzeichnet war, daß sich Phänomene einer typischen Übergangsgesellschaft zeigten.

Zukunftspessimismus, ja apokalyptische Gestimmtheit war bestimmend für die geistige Verfassung, die sich im wesentlichen in drei religiösen Reaktionsmustern ausdrückte: die einen, die Pharisäer, versuchten durch Bußübungen u.ä., das Kommen Gottes zu beschleunigen, andere, z.B. die Qumranleute, entzogen sich durch Weltflucht, suchten das Gottesreich in der gesellschaftlichen Desintegration; wieder andere, z.B. die Zeloten, griffen zu den Waffen, um das Gottesreich herbeizukämpfen, suchten Gewaltlösungen.

Die soziale Lage war gekennzeichnet durch ein extrem starkes Anwachsen der Zahl der Absteiger (Tagelöhner) und Aussteiger (in subsidiver Form: Bettler; in aggressiver Form: Räuber- und Bandenwesen).

Es gibt m.E. nicht wenige Anknüpfungspunkte zwischen damaliger Situation und heutigem Lebensgefühl bei vielen Menschen, vor allem bei Jugendlichen.

In sozialpsychologischer Betrachtungsweise waren Jesus und die Mitglieder der frühen Jesusbewegung eine ANTWORT auf diese Situation, auf gesellschaftliche Apathie und Gewalt. Jesus war Antwort, indem er wieder VERTRAUEN IN DIE ZUKUNFT herstellte und Menschen neue, ERMUTIGENDE ERFAHRUNGEN MIT GOTT und VERLÄSSLICHE ERLEBNISSE MIT MENSCHEN ermöglichte.

2.2 In praktisch-theologischer Reflexion gewonnene "Lebens-Mittel" gegen Zukunftspessimismus, Apathie und Gewalt sind nach K.-P.Jörns (aufgrund seiner Erfahrungen in der antisuicidalen Arbeit; A 20) vor allem:

- Liebe empfangen und geben,
- in offenen Kommunikationsprozessen leben,
- glauben und hoffen können,
- die Bibel, Literatur und speziell Märchen kennen,
- Humor haben (psychisch entlastende Angebote),
- Widerstände als hilfreich erkennen,
- Leidensfähigkeit entwickeln,
- Zeitgefühl und Zeitumgang üben.

2.3 Als theologisches Interpretationsmodell der Identitätsfindungs-, Ablösungs- und Reifungsproblematik kommt der alttestamentliche Paradies- und Sündenfallmythos in Betracht (A 21): in sozialpsychologischer Interpretation enthält er das Element der "AUSSTOSSUNG ZUR REIFE" (Meves) und enthält im Rahmen der existentiellen Spannungsfelder Gott-Mensch, Frau-Mann, Leben-Tod Aspekte der für die Identitätsfindungsphase charakteristischen Phänomene Autoritätskonflikte (= Sein-Wollen wie Gott), Sexualität (= Erkennen der Nacktheit; Thematisierung der Fortpflanzung), Endlichkeitsbewußtsein (= Sterblichkeit wird zum Thema), Schuldgefühle (= wegen Verstoßes gegen die väterliche Autorität), Ablösung (= Exodus aus dem Paradies), Anpassungs- und Rollenproblematik (= z.B. Arbeiter- und Frauenrolle), Ich-Identität (= Wissen, was gut und böse ist; "Der Mensch", sagt Gott, "ist geworden wie unsereiner").

### **3. Organisation**

3.1 Schulentage sind ein Angebot der Kirchengemeinde oder einer umfassenderen kirchlichen Organisationsgröße (Gemeindeverband etc.) an konfirmierte Schülerinnen

und Schüler der Hauptschul-Abgangsklasse. Die letzte "geregelt" Begegnung mit der Kirche liegt also in relativer zeitlicher Nähe: "Konfirmationserfahrung ist für die Mehrheit der Evangelischen eine Grunderfahrung mit der Kirche. Was Kirche ist, was sie für einen Menschen bedeutet, was er von ihr erwartet, wird hier zum guten Teil entschieden. Freilich ist dabei zu bedenken, daß die Konfirmation ein mehrwertiges Ereignis ist" (A 22). Die bis dato "wichtigste Maßnahme innerkirchlicher Sozialisation" (A 23) hat - gerade unter den Nicht-Mittelschicht-Jugendlichen - eher ambivalente Folgen: "Scharfe Kritik am Konfirmandenunterricht ist nicht vorherrschend. Eine hohe existenzielle Relevanz hat er aber für die Mehrheit ebenfalls nicht... Hohe Zustimmung findet...vor allem das Gruppenerlebnis, überhaupt der Erlebnisaspekt des Konfirmandenunterrichts, außerdem seine informative Seite" (A 24).

An diese Erfahrung knüpft das kirchliche Angebot Schulentage an. Schulentage haben so die Chance, an positive Kirchenerfahrungen anzuschließen - und negative evtl. zu bearbeiten.

3.2 Schulentage sind ein Angebot der Kirche im Freizeitbereich an Schülerinnen und Schüler, die am Religionsunterricht der Hauptschule teilhaben. Welchen Ausgang Berufsschul-Religionsunterricht in der Regel hat, läßt sich offenbar nicht exakt belegen (A 25); "neutralisierte Religion" scheint zu überwiegen. Das Schulentage-Angebot legitimiert sich von daher durch die abgesicherte Erfahrung, daß die Ansprechbarkeit für religiöse Inhalte außerhalb der schulischen Unterrichts-atmosphäre deutlich größer ist (A 26), daß soziales Lernen eher möglich ist, das "Sich-Einlassen und Aus-sich-Herausgehen im Gespräch, in gemeinsamer Aktion, Interaktion und Reflexion" (A 27).

Schulentage haben als kirchliche Veranstaltung im Freizeitbereich die Chance, die gewohnte und zur Teilhabe an der kirchlichen Praxis erfahrungsgemäß nicht sonderlich motivierende schulische Religionsvermittlung noch einmal aufzubrechen (eine solche Erfahrung ist sicher auch im Vorgriff auf den Berufsschul-Religionsunterricht wichtig und evtl. nötig: wegen der dortigen Gewichtung zuungunsten sozialer Lernvorgänge; A 28).

3.3 Die Teilnehmer/-innen an Schulentagen lernen eine kirchliche Mitarbeiterschaft, die ihnen ggf. aus dem Religionsunterricht bekannt ist, in Handlungsfeldern kennen, die während der Konfirmandenzeit weithin den Pfarrern vorbehalten waren (Konfirmandenfreizeit), lernen evtl. überhaupt eine gewisse Anzahl von kirchlichen Berufen kennen, wenn das Projekt in KOOPERATION und auf TEAMLEITUNGSBASIS durchgeführt wird - und lernen mit diesen Berufsprofilen die Kirche neu und anders kennen (jenseits der Pfarrer- und ggf. der Religionslehrerbezogenheit). Von daher sind dann überhaupt eher neue Erfahrungen mit Gemeinden und gemeindlichen Gruppen möglich.

3.3.1 Kooperationspartner (institutionelle wie personelle) bei Trägerschaft, Planung und Durchführung können sein: die Ev.Dekanatsjugendarbeit, Stadtjugendarbeit, das Amt für Jugendarbeit, das Amt für Industrie- und Sozialarbeit, aber auch die Hauptschule, die Berufsschule, die Berufsberatung beim Arbeitsamt; auch: Werke und Verbände wie das EJW, der CVJM oder Jugend-Selbsthilfe-Initiativen der Diakonie o.ä.

3.3.2 Teamleitung (z.B. durch 1 Gemeindepäd, 1 Sozialpäd. oder 1 Sozialesekretär o.ä., 1-2 Studierenden des Fachbereichs Kirchliche Gemeindepraxis) hat für Jugendliche in der o.g. Statuspassage Modellcharakter: zur generellen Orientierung (Teamfähigkeit

wird am Arbeitsplatz zunehmend verlangt) und weil sie in der Teamleitung erleben, wie Leitungspersonen von verschiedenem Wesen und unterschiedlicher Kompetenz miteinander planen oder miteinander suchen. Verhaltensmuster für menschliches Miteinander-Umgehen können hier vorgeprägt sein.

3.3.3 Die Finanzierung erfolgt aus mehreren Quellen: aus gemeindlichen und/oder Gemeindeverbandsmitteln, z.T. aus den Etats der Stadt- und Dekanatsjugenarbeit oder der kirchlichen Industrie- und Sozialarbeit, bei Integration in ein Jugendarbeitslosigkeitsmodell o.ä. sind u.U. auch Zuschüsse der Diakonie möglich. Wo in Landesschulgesetzgebung "Schülerseminare", "Bildungsseminare" oder "Gemeinschaftstage" vorgesehen sind, stehen Jugendplan-Mittel zur Verfügung. Ein kleiner Eigenbeitrag der Teilnehmer/-innen ist sinnvoll.

3.4 Ein gruppenpädagogischer Ansatz scheint angeraten: er trägt zum einen der außerschulischen Durchführungssituation zu Genüge Rechnung, ist aber doch auch so pädagogisch, daß inhaltliche, methodische u.a. Rückgriffe auf frühere Lernerfahrungen und Vorgriffe auf den künftigen Berufsschul-Religionsunterricht möglich sind.

Die klassischen Arbeiten zur Gruppenpädagogik zusammenfassend (A 29), liegen die Vorteile dieses Ansatzes in vier Bereichen:

- a) Die Interaktionschancen des einzelnen werden erhöht und damit z.B. auch die Förderung kommunikativ beeinträchtigter Jugendlicher.
- b) Die Fähigkeiten des kritischen Überprüfens von Inhalten und Gegebenheiten werden entwickelt.
- c) Produktive, kreative Denk- und Arbeitsprozesse werden verstärkt angestoßen.
- d) Wechselnde Identifikationen werden möglich - und die Entwicklung von Sensibilität für den andern.

Die hierbei gemachten Erfahrungen können also Modellcharakter für künftige Erfahrungen, für künftiges Lernen (in der Hauptschulklasse, in der Berufsschulklasse und im Betrieb) haben.

### ***Intentionen/Ziele evangelischer Schulentage***

Aus dem Zusammenwirken der drei Determinanten "Jugend (in der Statuspassage)", "Religion" und "Organisation" ergeben sich m.E. vier Globalziele:

1. Die Jugendlichen sollen ihre Befindlichkeit, ihre Situation ARTIKULIEREN und REFLEKTIEREN können, vor allem die speziellen STATUSPASSAGEN-PROBLEMATIKEN (Selbstverständigungsaspekt).
2. Die Jugendlichen sollen in kleinen HANDLUNGSSCHRITTEN lernen können, wie mit ungewohnten ANFORDERUNGEN IN BERUFSSCHULE UND LEHRE umgegangen werden kann.
3. Die Jugendlichen sollen ERKENNEN (kognitiver Aspekt) und ERLEBEN (affektiver Aspekt) und - soweit irgend möglich - ERLERNEN (instrumentaler Aspekt), was gegen APATHIE, FLUCHTGEDANKEN und NEIGUNG ZU GEWALT LÖSUNGEN hilft: die "Lebens-Mittel"
  - a) des Gruppenprozesses,
  - b) des schöpferischen Spielraums im Freizeitzusammenhang,
  - c) des christlichen Glaubens.
4. Die Jugendlichen sollen zu fortführenden PLANUNGEN ermutigt werden: z.B. zur

SELBSTORGANISATION einer stabilisierenden und emanzipierenden Gemeinschaftsform im gemeindlichen Zusammenhang.

### **Anmerkungen**

1. vgl. R.Oerter, Moderne Entwicklungspsychologie, 13. Aufl. 1973, spez. 287-295
2. vgl. H.v.Recum, Wertwandel, Schulleiter-Handbuch Bd. 36, 1985
3. A. Möser/G.Pahlke, Schulentagsarbeit als Antwortversuch auf die Situation Jugendlicher, Schwalbacher Blätter 1/1984, 32; vgl. auch Konzeption der Schulentagsarbeit im Erzbistum Paderborn, o.J.
4. vgl. Bericht "Schulentage '85" in d.Zeitschrift WIR für die Kath.u.Ev.Jugend Ffm., Nr. 3/4-86, 11 ff.
5. H.-G.Pust, Freizeitorientierte Gemeindearbeit, in: ders. (Hg.), Kirche und Freizeitpolitik, 1979, 83 ff.
6. D.Stoodt, Umstrittene Therapie, in: Der ev.Erzieher 25(1973), 215 ff.
7. Kirchenkanzlei der EKD (Hg.), Zusammenhang von Leben, Glauben und Lernen. Empfehlungen zur Gemeindepädagogik, 1982, 50
8. aaO 54
9. aaO
10. vgl. hierzu H.-N.Caspary (in einem Votum vor der Frühjahrssynode der EKHN 1986 wies er auf die Notwendigkeit der Rückbindung des Religionsunterrichts an die Gemeindearbeit hin)
11. E.H.Erikson, Identität und Lebenszyklus, 1973 - mit Zustimmung zu K.E.Nipkows Kritik (in: Grundfragen der Religionspädagogik Bd. 2, 1975, 115) an Eriksons zeitabgehobener Theorie gesetzmäßig auftretender menschlicher Entwicklungskrisen: weshalb die Eriksonsche These von vornherein im Zusammenhang mit der Statuspassage-Konzeption von Aussagen über soziale Positionings flankiert wird.
12. W.Neidhart, Konfirmandenunterricht in der Volkskirche, 1964
13. U.Manz, Auswirkungen des Einsatzes neuer Technologien auf die Beschäftigtenstruktur, in: Institut für Arbeitsmarkt- und Berufsforschung (Hg.), Forschungspreis 1979 der Bundesanstalt für Arbeit, 1980; und: U.Frenzel, Technik in den achtziger Jahren - Technologische Entwicklungen und ihre Auswirkungen auf Arbeitsplätze und Arbeitskräfte, apz 47/1981
14. C.F.Büchtemann, Bewältigung der Arbeitsmarktkrise?, apz 4/1985, 32ff.
15. Jugendwerk der Deutschen Shell (Hg.), Jugendliche + Erwachsene '85. Generationen im Vergleich, Bd. 1, 1985, 12
16. W.Gagel, Die neuen sozialen Bewegungen als Herausforderung des politischen Unterrichts, apz 50/1984, 35 ff.
17. Shell-Studie, aaO 18f.
18. aaO 27; zur Charakteristik der Gegenwartsgesellschaft vgl. v.Recum, aaO 56: "Es spricht viel dafür, daß sich die hochindustrialisierte Gesellschaft in zwei Teilgesellschaften aufspaltet: In einen weiterhin an den industriegesellschaftlichen Zielen und Normen orientierten Teil und in eine anti-industrialistische Gesellschaftsformation postmaterialistischen und sozial-ökologisch-alternativen Zuschnitts. Aus dem konfliktreichen Wechselspiel der beiden Teilgesellschaften entsteht die für die Gegenwart typische Übergangsgesellschaft, die nicht mehr die 'alte' Gesellschaft ist und noch nicht die 'neue'."
19. vor allem G.Theissen, Soziologie der Jesusbewegung, ThExh 194, 1978
20. K.-P.Jörns, Nicht leben und nicht sterben können, 1979
21. vgl. J.Hemleben, Das verlorene Paradies, in: J.Illies (Hg.), Die Sache mit dem Apfel.

- Eine moderne Wissenschaft vom Sündenfall, Herder 447, 1975, 127 ff.; C.Meves, Austreibung als Anstoß zur Reife, aaO 56 ff.
22. H.Hild (Hg.), Wie stabil ist die Kirche?, 1974, 159
23. aaO 161
24. aaO 154
25. W.Prawdzik, Art. Schülermeinungen, in: J.Glötzner (Hg.), Religionsunterricht, Kritische Stichwörter 12, 1981, 265 ff.
26. K.Flurer, Art. Schülerseminare, in: J.Glötzner (s. A 25), 282
27. aaO 283
28. z.B. R.Jakobi, Angst vor Versagen - Hoffnung verändert!, Schönberger Hefte 4/1985, 24: nennt die Erschwernisse der z.T. großen Alters- und Interessenunterschiede, die terminlichen Diskontinuitäten (der von ihm geschilderte Religionsunterricht an einer Berufsschule findet alle drei Wochen statt) - was es fast unmöglich macht, ein fortlaufendes Thema über mehrere Stunden zu behandeln. So muß für viele Regionen angenommen werden, daß die Berufsschule doch nur überwiegend die technische und funktionale Integration junger Menschen betreibt - trotz der zwischen Sinn und Funktion ausbalancierten Berufsschultheorie: "a) Orientierung am Berufsbild - Erziehung zu beruflicher Fähigkeit, b) Wissenschaftsorientierung - Ausrichtung auf absehbare berufliche und gesellschaftliche Veränderungen in der Zukunft, c) Orientierung am Bild des verantwortlich handelnden Bürgers - Erziehung zu kritischer Mündigkeit und gesellschaftlicher Urteilsfähigkeit, d) Orientierung an der Menschenwürde des einzelnen - Hilfe zur Selbstfindung, Selbstverwirklichung und Selbstkritik", vgl. O.Krafft f.d.Lehrplanausschuß, Lehrplan für den evangelischen Religionsunterricht der Berufsschule, 1974, 10
29. E.Meyer, Gruppenunterricht. Grundlegung und Beispiel, 6. Aufl. 1972; vgl. auch zahlreiche Beiträge der von E. Meyer bei Quelle & Meyer herausgegebenen Reihe "Gruppenpädagogik - Gruppendynamik" wie z.B. D.Warwick, Team Teaching, Bd. 5; B.Eckstein, Gruppenzentrierter Unterricht, Bd. 9; J.Fengler, Verhaltensänderung in Gruppenprozessen, Bd. 14 u.a.m.

\*\*\*

## **HAUPT- UND EHRENAMTLICHE MITARBEITER IN DER EVANGELISCHEN ALTENHILFE - ERGÄNZUNG ODER KONKURRENZ ?**

(Referat Hannover 1984)

### **1. Die Qualität der Altenhilfe könnte sich wandeln - und damit (vielleicht) auch die Rolle der ehrenamtlichen Mitarbeiter**

#### 1.1 Altersbedürfnisse und die Organisation von Altenhilfe

Wenn die Koryphäen der Gerontologie recht haben, dann hat "erfolgreiches Altern" (K.W. Boetticher) vor allem drei Bedingungen: hinreichend intakte Physis, geistige Beweglichkeit und uneingeschränkte soziale Kommunikation. Vorab signalisieren

Begriffe wie "erfolgreiches Altern", daß es anscheinend gar nicht so selbstverständlich ist, unter derlei günstigen Bedingungen alt zu werden. Was selbstverständlich sein müßte, wird seit längerem schon zum Erfolg deklariert - letztlich auch zu einem Erfolg derjenigen, die für alte Menschen planen, Absprachen treffen, finanzieren, bauen: Denn so selbstverständlich ist auch deren reibungsloses Zusammenspiel anscheinend nicht.

Doch wir wollen nicht vorschnell in die pragmatischen Problemfelder einsteigen; eine eher grundsätzliche Überlegung scheint noch notwendig: Genau besehen, sind die drei "Lebens-Bedingungen" für alte Menschen (hinreichend intakte Physis, geistige Beweglichkeit und uneingeschränkte soziale Kommunikation) ja keine anderen, als sie auch schon jüngere Menschen brauchen, um in diesen Zeiten ihr Leben zu bestehen. Die grundlegenden Lebensbedürfnisse im Alter sind also grundsätzlich gar keine Sonderbedürfnisse. Es wäre gut, dieser Einsicht noch ein wenig nachzugehen; denn die Altenhilfepraxis ist weithin so strukturiert, als gelte es, Sonderbedürfnisse zu befriedigen. Wir stehen ständig in der Gefahr, das Alter zu einer besonderen menschlichen Daseinsform zu deklarieren, für die eigene, besondere Institutionen, Räume, Formen, schließlich auch - der Logik unserer Verhältnisse folgend - eigene Industrien (für Altenmode, -lektüre, -touristik usw.) geschaffen werden müssen. Mit anderen Altersgruppen, z.B. mit Kindern, verfahren wir übrigens entsprechend. Der Gedanke ist nicht von der Hand zu weisen, daß durch eine derartige Betrachtungs- und Verfahrensweise sublimale Absonderungen aus dem gesellschaftlichen Leben gefördert werden: Nicht nur die Absonderung der alten Menschen aus der sonstigen Lebenswelt; sondern: jedes Lebensstadium wird auf seine Weise aus Zusammenhängen herausgenommen, jeder von jedem abgesondert, die eine Generation von der anderen "wegverwaltet". Das häufig thematisierte Problem des isolierten Alterns und Alters ist also gar kein altersspezifisches, sondern ein allgemeines, das neben den Politikern vor allem auch der christlichen Gemeinde zum Nachdenken aufgegeben ist.

Das zentrale gesellschaftliche Problem besteht wohl darin, daß das, was für Menschen längst als wünschenswert erkannt ist, unabweisbare "Lebens-Mittel", nicht mehr von alleine entstehen kann, sondern offenbar organisiert werden muß; das Lebensnotwendige ist offenbar nicht mehr das Normale, stellt sich weitgehend nicht mehr von selbst ein - und stellt sich, wie die Sozialwissenschaften, vor allem die kritischen Sozialwissenschaften, zeigen, immer weniger ein, je totaler ein Problem geplant und organisiert wird. Hilfe, auch Altenhilfe, ist eben niemals nur Reaktion oder Entsprechung auf bestimmte Notlagen und Krisensituationen oder ähnliches, sondern prägt von einem bestimmten Entwicklungsschritt an auch die Interpretation und den Anspruch einer Notlage und einer Krisensituation mit. Die Art, wie geholfen wird, prägt auch ein Stückweit das Gesicht der Hilfebedürftigkeit.

Und das ist nicht weiter bedenklich, wenn einer diakonischen Altenhilfe ein tatsächlich diakonisches Konzept zugrundeliegt, das sich am Menschen als einem sozialen Wesen und einer leib-seelischen Ganzheit, geistfähig und sinnbedürftig, orientiert. Um der Offenheit willen wird freilich gesagt werden müssen, daß in vielen stationären Einrichtungen der Altenhilfe das ganze Konzept in einer Hausordnung besteht.

## 1.2 Was an Bedürfnissen nicht einfach organisatorisch befriedigt werden kann

Zu dieser Ganzheitsschau, so sie Niederschlag in einem Konzept der Altenhilfe gefunden hat, gehört freilich manches, das man zwar planvoll anstoßen, aber doch nicht nur einfach organisieren kann: Alte Menschen sind oft besonders zeit- und

zukunftsunsicher und brauchen daher Menschen, die für sie Zeit haben, sich für sie Zeit nehmen können; ohne diese Qualität "Zeit" ist zwar allerlei Abwechslung möglich; aber zu Vertrauen und Sinn erschließenden Beziehungen kommt es so noch nicht. Das Alter, so sagt die Altersforschung, sei das Stadium der Lebensinterpretation; Erfahrungen von Solidarität sind offenbar für das Gelingen einer persönlichen Lebensbilanz maßgeblich mitentscheidend; also brauchen alte Menschen so etwas wie eine Gemeinde, Gruppen, einzelne Menschen, die sich auf die Alten einlassen und sich in dieser Beziehung unbefangen mit ihrem eigenen Altwerden, ihrer eigenen Angst vor diesem Altwerden und dem Sterben "symbolisch" auseinandersetzen.

Was an Rationalität einzubringen ist, wurde vor allem in neueren Altenhilfeprojekten voll eingebracht; was technisch machbar war, wurde weithin getan; was immer an Kooperation der Planungspartner möglich war, ist weitgehend geschehen: Eigentlich alles in erstaunlichem Umfang. Was nun noch hinzukommen muß, um aus imposanten Ideen und ihrer oft auch baulich ebenso imposanten Verwirklichung etwas Diakonisches werden zu lassen, das muß von vielen getragen, gewollt, erarbeitet, erlebt und erbeten sein. Dies aber ist dann kein ausgesprochenes Professionellen-Metier mehr allein.

1.3 Die seitherige Prämisse "Alles kann bezahlt werden" wird hinfällig

Für die freien Träger von Einrichtungen vor allem der Jugend- und der Altenhilfe brachte das Haushaltsbegleitgesetz gleich drei empfindliche Einschränkungen:

Der offenen Hilfe soll Vorrang vor der Unterbringung im Heim, in Anstalten oder gleichartigen Einrichtungen eingeräumt werden (§ 3a).

Der Sozialhilfeträger ist zur Kostenübernahme der Hilfe in einer Einrichtung nur bei Bestehen von Pflegesatzvereinbarungen verpflichtet, wobei "den Grundsätzen der Wirtschaftlichkeit, Sparsamkeit und Leistungsfähigkeit Rechnung getragen" werden muß (§ 93 Abs. 2).

Außerdem soll den Wünschen des Hilfeempfängers in einer stationären Einrichtung nur entsprochen werde, wenn dies im Einzelfall wegen fehlender oder nicht ausreichender anderer Hilfen erforderlich ist; bei "unverhältnismäßig hohen Mehrkosten" braucht den Wünschen nicht entsprochen zu werden (3 Abs. 2).

Die Konsequenzen dieser neuen Regelung für die freie Wohlfahrtspflege, insbesondere für die Einrichtungsträger, sind noch gar nicht überschaubar. Was feststeht, ist lediglich, daß hier die stationäre Hilfe erstmals per Gesetz grundsätzlich in Frage gestellt ist. Gefährliche Einschnitte in das soziale Netz! Eigenartigerweise ist kein Sturm der Empörung bei den Helfern und ihren Interessenverbänden zu vernehmen, eher vornehmes Schweigen oder auch eine seltsame Hilflosigkeit - oder alles in einem.

Diese Passivität ist m.E. nur Ausdruck einer umfassenderen Passivität, mit der auch schon die erheblichen Verschiebungen in der Altenhilfe in jüngster Zeit hingenommen wurden, denn schon seit geraumer Zeit ist die Altenhilfe im Begriffe, ihre Qualität zu verändern, nämlich immer stärker in Richtung Pflegeheim. Unser differenziertes Drei-Stufen-System - Wohn-, Heim- und Pflegeeinrichtung - ist bedroht. In unserem Kirchengebiet sind bereits mancherorts Kapazitäten längst nicht mehr ausgeschöpft. Alte Menschen bekommen zunehmend auf der Behörde gesagt: Wir versorgen euch ambulant. Alte Menschen werden immer länger in ihrer häuslichen Umgebung belassen. Ins Heim kommen sie dann wirklich erst, wenn zuhause nichts mehr geht. Meist kommen die alten Menschen dann in einem Zustand, in dem sie keine sozialen



Bindungen mehr in der Einrichtung aufbauen können. Oder sie kommen gleich als Pflegefälle.

Ursache für das behördliche Verhalten ist im wesentlichen das Kostenargument. Dieses Argument, das immer häufiger gegen Träger stationärer Altenhilfeeinrichtungen verwandt wird, ist freilich insofern ungerecht, als es ja die Sozialgesetzgebung vor allem des letzten Jahrzehnts war, die der totalen Professionalisierung Vorschub leistete, immer höhere Qualifikationsanforderungen formulierte, auch die Überzeugung festigte, alles könne bezahlt werden. Es ist kein Wunder, daß das Anspruchsdenken unter solchen Vorzeichen gewachsen ist, sowohl bei Klienten und deren Angehörigen als auch bei dem Pflegepersonal.

In diesem Kontext ein Umdenken herbeizuführen, scheint mir ungeheuer schwierig. Ein Umdenken in Richtung teilweiser Entprofessionalisierung. Ich empfinde es regelrecht als fatal, daß die Diskussion um ehrenamtliche Mitarbeit gerade in Zeiten, in denen die Kostengesichtspunkte alle anderen Argumente dominieren, so besonders intensiv geführt wird.

Daß die Behördenvertreter mit ihren Einsparungsbemühungen Ernst machen und in diesem - wie ich meine fatalen - Zusammenhang über verstärkte ehrenamtliche Mitarbeit nachdenken, ist für mich ganz unbestreitbar; argumentierte neulich bei einem Podiumsgespräch ein Sozialbeamter: Ihr seid doch so stolz darauf, daß in einigen eurer Krankenhäuser die Mütter während der Behandlungsdauer ihrer Kinder mit aufgenommen werden können; warum kann man in einem Altenheim nicht verstärkt die Familie mit heranziehen für einfachere Pflegedienste? Die Fachkräfte könnten sich dann auf die wirklich speziellere und spezialisiertere Pflege konzentrieren.

Es war mir ein ganz neues Verständnis, ein ganz neuer Aspekt von ehrenamtlicher Mitarbeit. Aber auch dort, wo in eher üblichen Bahnen argumentiert wird, ist seitens der öffentlichen Hand immer häufiger zu hören: Ihr hättet durch flexibleren Einsatz von Ehrenamtlichen der Professionalisierung der Altenhilfe entgegensteuern können - und damit auch der Kostensteigerung. Wie gesagt, ich halte dieses Argument für großteils ungerecht; gleichwohl enthält es eine Anfrage, der wir uns stellen müssen.

#### 1.4 Die sozialpolitischen Signale weisen in Richtung Verbundmodelle

Es wird höchste Zeit, daß wir nicht nur darüber nachdenken, welche sinnvolle Funktion Ehrenamtliche in stationären Einrichtungen der Altenhilfe haben können, sondern daß wir darüber nachzudenken beginnen und Konzepte zu erarbeiten beginnen, die das Zusammenspiel beinhalten zwischen stationären Einrichtungen, ambulanten sozialen Diensten und kirchengemeindlicher Gruppenarbeit. Sowohl bei ambulanten sozialen Diensten als erst recht in kirchengemeindlicher Gruppenarbeit haben Ehrenamtliche ja längst zum Teil sehr gewichtige Positionen inne. Die Öffnung der stationären Arbeit für nichtstationäre Hilfen bringt zwangsläufig mehr Kontakt zwischen Hauptamtlichen im stationären Bereich und Ehrenamtlichen, mehr Nötigung auch zur Kooperation. Die Signale im Bereich der Förderung durch die öffentliche Hand weisen momentan recht deutlich in Richtung Verbundmodelle. Ich glaube, daß Träger stationärer Altenhilfe, die vor diesen Tendenzen die Augen verschließen und in narzißtischer Selbstgenügsamkeit nicht über die gegenwärtige Situation hinausdenken, nicht gut beraten sind. Die Diskussion und die Arbeit an Verbundkonzeptionen könnte eines Tages aufgenötigt, aufgezwungen werden. Dann wäre es für besondere diakonische,

pionierhafte Ansätze zu spät.

Die unabweisbaren veränderten sozialpolitischen Tendenzen sind, wie ich schon mehrfach sagte, sicherlich kein Anlaß zu Jubel und enthalten manche gefährliche Entwicklung; andererseits könnte es sein, daß die theologische und empirische Größe "Gemeinde", von der her wir ja - so sagen wir es wenigstens im allgemeinen - unseren diakonischen Auftrag ableiten, tatsächlich auch für die professionelle diakonische Altenhilfe relevant wird.

Da und dort gibt es verifizierbare Erfahrungen mit Verbundsystemen. In der Realität solcher Verbundmodelle gewinnt das Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen eine zweifellos veränderte Qualität.

## **2. Ehrenamtliche Mitarbeiter - die durchleuchteten Wesen**

### **2.1 Ein wenig Sozialgeschichte des Ehrenamts**

Früher wurden die Ehrenämter obrigkeitlich verliehen und waren recht rentabel. Später war ehrenamtliches Helfen, wenn man es einmal funktional beschreibt, Ausdruck einer sozialen Differenz und in gewisser Weise ein Versuch ihrer "Wiedergutmachung". In den Familien, die etwas auf sich hielten (und die es sich leisten konnten), ging etwa die Dame des Hauses einer ehrenamtlichen sozialen Tätigkeit nach. Der Staat honorierte das beispielsweise durch Orden.

Heute, da die Hilfe durch organisiertes Sozialsystem geleistet wird und Hilfebedürftige einen Rechtsanspruch auf Hilfe haben, hat ehrenamtliche Arbeit auch für den Neutralbetrachter zunächst einmal so etwas wie eine Lückenbüsserfunktion, hat offensichtlich die Funktion, Lücken des organisierten Sozialsystems auszufüllen, das vorhandene Sozialsystem zu verbessern. In fast allen staatlichen und anderen Veröffentlichungen, so auch im internen Positionspapier der Bundesarbeitsgemeinschaft der Freien Wohlfahrtspflege, wird die ehrenamtliche Arbeit funktional und intentional nahezu ausschließlich der professionellen Arbeit zugeordnet, ist insofern nachrangig. Im gerade genannten Positionspapier wird die generelle Zuordnung zum Profi vor allem dort deutlich, wo den Ehrenamtlichen eine explizite Brückenfunktion zwischen Hilfebedürftigen und professionellen Helfern zugewiesen wird. Der Ehrenamtliche wäre demnach irgendwo "dazwischen". Hier scheint mir freilich sehr viel Wunschdenken auf seiten der - selbstverständlich professionellen - Verfasser dieses Positionspapiers zu sein.

Immerhin zeigen diese drei historischen, unterschiedlichen Verständnisse und Funktionen von ehrenamtlicher sozialer Arbeit, daß Ehrenämter unterschiedliches Sozialprestige vermitteln können. Es ist sicherlich kein Zufall, daß fast 50% der ehrenamtlichen Mitarbeit in sozialen Feldern nicht eigentlich als soziale Arbeit geschieht, sondern etwa als ehrenamtliche Leitungsarbeit in Gremien etc.

### **2.2 Der empirische Befund ist leicht ambivalent**

Laut Allensbach nimmt in unserer Bevölkerung die Bereitschaft zur ehrenamtlichen Mitarbeit insgesamt leicht ab; vor allem wird abnehmende Bereitschaft konstatiert, sich auf längere Zeit zu engagieren; zeitlich begrenzte Projekte sind offenbar attraktiver. Die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit - vor allem jüngerer Leute - ist offensichtlich

größtenteils davon abhängig, wie weit die Ehrenamtlichen in die Entscheidungsprozesse der Hauptamtlichen mit einbezogen werden. Ehrenamtliche wollen als Partner ernst genommen werden. Festzustellen ist auch, daß das Bedürfnis nach "symbolischer Belohnung" deutlich angewachsen ist; es entsteht zunehmend der Typus des nicht-mehr-ganz-ehrenamtlichen Mitarbeiters. Ich sagte vorhin, fast die Hälfte der ehrenamtlichen Mitarbeit im Bereich sozialer Tätigkeiten geschieht nicht als eigentlich soziale Arbeit; dort wo ehrenamtliche soziale Arbeit geschieht, ist eine Verlagerung zu beobachten: insgesamt ist der stationäre Bereich (so etwa das Krankenhaus, speziell aber auch Einrichtungen in der Behindertenhilfe) nicht mehr so attraktiv; dafür hat der Altenhilfebereich und in ihm vor allem die offene Arbeit (etwa in Selbsthilfegruppen, Clubarbeit etc.) an Attraktivität gewonnen; erheblich gesunken ist die Beliebtheit individuell-isolierter Hilfen (z.B. Pflegschaften oder direkte Patenschaften); anscheinend werden hier zu viele frustrierende Erfahrungen gemacht.

Zu erhärten ist schließlich noch, daß die Anleitung und die Fortbildung einzelner Gruppen von ehrenamtlichen Mitarbeitern heutzutage deutlich forciert geschieht und immer spezialisierter; es gibt Bereiche - ich greife als einen relativ extremen einmal die ehrenamtliche Mitarbeit in der Telefonseelsorge heraus -, in denen die Anleitung und Fortbildung der Ehrenamtlichen mindestens einer "Super-Volkshochschul-Ausbildung" entspricht. In diesen Bereichen unterscheidet sich die Qualifikation von Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen immer weniger.

Diesen genannten Trends sollte einerseits wohl Rechnung getragen werden, durch das Angebot zeitlich befristeter Mitarbeit, durch Formen partnerschaftlicher Zusammenarbeit; andererseits besteht sicher auch die Notwendigkeit, einigen der Trends entgegenzuwirken, etwa: mehr Menschen für soziale Probleme und für Möglichkeiten für ihre Überwindung zu interessieren, dem wachsenden Desinteresse an ehrenamtlicher sozialer Arbeit entgegenzuwirken.

### 2.3 Haben auch Ehrenamtliche so etwas wie ein Helfersyndrom?

Anscheinend nicht ganz so stark wie, wenn Schmidbauer recht hat, Menschen im helfenden Hauptberuf. Motivforschung unter Ehrenamtlichen hat eine verwirrende Fülle von Gründen für ihr Engagement ergeben: Überzeugung kommt ebenso oft vor wie schlichte Überredung (für einen Hauptberuf läßt man sich offenbar nicht ganz so leicht überreden), es finden sich komplexe religiöse Überzeugungen, aber auch spezielle Interessen an einer besonderen Zielsetzung einer sozialen Arbeit; mit das Entscheidendste scheinen die persönlichen Beziehungen zu sein: etwa Freundschaften mit haupt- oder ehrenamtlichen Mitarbeitern; stark ist offenbar auch das Motiv der Dankbarkeit aufgrund von Hilfen, die man selbst einmal früher erfahren hat. Daß auch bei relativ uneigennütigen Motiven ehrenamtliche Mitarbeit im sozialen Feld für den Ehrenamtlichen selbst einiges bringt, persönliche Befriedigung bis hin zu Sozialprestige, steht ebenfalls außer Frage.

Die Vielfalt der Motive spiegelt sich in dem Faktum wider, daß es eigentlich keine festen Regeln für die Gewinnung ehrenamtlicher Mitarbeiter im kirchlichen und sozialen Raum gibt. Ehrenamtliche bieten von sich aus ihre Hilfe an oder werden - im weitesten Sinn - angeworben; dieses Werben kann ganz systematisch geschehen, indem z.B. spezielle Gruppen speziell angesprochen werden: Jugendclubs, Konfirmandengruppen, Frauenkreise etc., wo z.T. ein partielles Vorinteresse an einer bestimmten Aufgabe angenommen werden kann oder besser geweckt werden kann; oder aber es werden

z.B. spezielle Berufsgruppen angesprochen, deren berufliche Qualifikation geeignet wäre, in einem bestimmten Tätigkeitsfeld besonders effektiv zu sein.

Motivation wie Findung zeigen also eine große Vielgestaltigkeit, was auf viele nutzbare Möglichkeiten und Ansatzpunkte hindeutet.

Daß das Ausmaß, in dem eine soziale Arbeit als sinnhaft, sinnvoll, erlebt oder vermutet wird, eine ganz entscheidende Rolle spielt bei Motivation und Sich-finden-Lassen, steht außer Frage. Privater Lebenssinn, der Versuch, durch ehrenamtliche Arbeit dem eigenen Leben zusätzlichen oder vertiefenden Sinn zu geben, und die notwendige Sinnhaftigkeit einer sozialen Arbeit verbinden sich miteinander und verstärken sich gegenseitig: privater Lebenssinn und sozialer Arbeitssinn. Hier liegt das oft verborgene Kompliment, das Ehrenamtliche den Hauptamtlichen machen, wenn sie ihre ehrenamtliche Mitarbeit anbieten. Sie würden sie nicht anbieten, wenn sie nicht das, was die Hauptamtlichen in einem bestimmten Zweig tun, als besonders sinnvoll betrachten würden, als eminent wichtig.

Der Sinnaspekt ist wichtig: Ehrenamtliche sind weit überwiegend Menschen, die sich mit gesellschaftlich vermittelter Orientierungslosigkeit und negativen Lebenserfahrungen nicht einfach abfinden. Sie könnten sich ebenso gut eine x-beliebige andere Freizeitbeschäftigung suchen; doch indem sie eine helfende Tätigkeit wählen, machen sie einen durchaus alternativen Gebrauch von der Freiheit, die pluralistische Gesellschaften anbieten, und signalisieren: Wir suchen in aller Freiheit eine menschliche Gemeinschaft, die hilft und trägt. Sie sind bereit, dafür hinzuzulernen - von den Fachleuten und von denen, die zu betreuen sind: Lernen, das nicht vom Leben und vom Lebenssinn abgeschnitten, verselbständigt ist.

An dieser Stelle wird deutlich, warum die Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit im großen Ausmaße für eine Gesellschaft ungeheuer wichtig ist. Zu ehrenamtlicher Mitarbeit bereite Menschen haben oft nicht nur einen unmittelbaren Zugang zu dem, was Helfen im sozialen Zusammenhang eigentlich ist, sondern auch zu dem, was Arbeiten eigentlich sein sollte. Die wissenschaftlichen Analytiker der Arbeitswelt stimmen weithin darin überein, daß die z.T. mit hohem ideologischen Anspruch verbrämten industriellen Arbeitsformen meist als keineswegs Lebenssinn stiftend erfahren werden, daß Sinnfindungsversuche deswegen immer stärker entöfentlicht, in privatistische Bereiche verlagert werden (wie ja auch die religiöse Sinnfindung: die Religionssoziologen sprechen vom Symptom der privatisierten Religion, ein typisches Symptom hochentwickelter Industriegesellschaften). Ehrenamtliche Arbeit ist, so gesehen, eine Gegenbewegung hin zur Re-Sozialisierung, zur Ent-Privatisierung von Arbeit und Lebenssinn. Ehrenamtliche Arbeit ist Wiederannäherung an das eigentlich soziale Potential von Arbeit und Helfen. Die empirisch erhobenen Motivationen zur ehrenamtlichen Arbeit lassen Erinnerungen wachwerden an den Beginn der sogenannten "zweiten Welle des sozialen Handelns" (von Oppen) nach 1945, wo die damals sogenannten Laien des Evangelischen Hilfswerks nach heutigen Standards oft fast Unglaubliches leisteten.

### **3. Das Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen: die Chance zur Resozialisierung der helfenden Arbeit**

Für die Hauptamtlichen in stationären Einrichtungen sind Ehrenamtliche in

mannigfacher Weise besonders wichtig. In neueren Untersuchungen mit professionellen Helfergruppen (W.Schmidbauer, H.E. Richter) wird festgestellt; daß viele von ihnen - eingebunden in Sachzwänge, Kontrollen und Vorschriften - den personalen Ansprüchen, die in ihrer Arbeit an sie gerichtet werden, häufig ausweichen oder ausweichen zu müssen glauben. Pragmatische "Entlastung" als Begründung des zusätzlichen ehrenamtlichen Engagements wäre angesichts dieses Befundes nicht nur zu wenig, sondern geradezu falsch. Ehrenamtliche sollen das routinisierte Ausweichen vor personalen Ansprüchen von Patienten und Klienten an die Helfer nicht noch dadurch verstärken, daß Patienten und Klienten nun ihre personalen Ansprüche stärker auf die Ehrenamtlichen verlagern können. Dieses Argument ist ja zur Begründung ehrenamtlicher Mitarbeit häufig zu hören. Ich meine, ehrenamtliche Mitarbeit sei in einem umfassenderen Sinn ein Element einer z.T. notwendigen Resozialisierung, Repersonalisierung helfender Arbeit: indem überhaupt die Kooperation von Haupt- und Ehrenamtlichen das Klima des Helfens verändert und insgesamt neue Kommunikations- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet.

### 3.1 Die Chancen liegen in Gemeinsamkeiten u n d Unterschieden

Ehrenamtliche sind im allgemeinen nicht so stark von der theoretischen Aufbereitung eines Stoffes, einer sozialen Aufgabe belastet. Hauptamtliche wurden ja bereits im Zuge ihrer Ausbildung im allgemeinen institutionell und fachlich ernüchtert, später dann auch durch die organisatorischen Bedingungen, durch Zuständigkeitsregelungen, Arbeitsteiligkeit usw. Die größere Freiheit des Ehrenamtlichen von derlei erinnert den Hauptamtlichen nicht selten an den Bruch zwischen seiner eigenen ursprünglichen Helfermotivation und seiner tagtäglichen beruflichen Praxis. Daß da manchmal fast so etwas wie Neid zutage treten kann, belegen Zitate Hauptamtlicher über die Rolle der Nebenamtlichen. In dieser Literatur gewordenen Zitaten scheint es häufig so, als ob die Hauptamtlichen gern tun würden, was die Ehrenamtlichen weithin machen. Aber, so wird geklagt, der mangelnden Zeit wegen geht das nicht. Die Verkürzung des Problems auf das Problem zeitlicher Belastung ist ebenso häufig wie kurzschlüssig: Es bleiben dabei die organisatorischen Voraussetzungen außer acht. In Kenntnis der oft unerfüllten personalen Ansprüche an die Hauptberuflichen durch die Patienten oder Klienten verbindet sich diese Eifersucht z.T. mit der Angst der Hauptberuflichen, Ehrenamtliche könnten ihnen Kompetenzen, Positionen oder einfach Sympathien der Heimbewohner entziehen. Dieses Gefühl zeitigt dann gelegentlich die Reaktion, die berufliche Kompetenz gegenüber dem Ehrenamtlichen um so stärker auszuspielen. Daher kommt es, daß das Nebeneinander von Haupt- und Ehrenamtlichen nicht selten zu einer nach außen gekehrten Betonung einer qualitativen Differenz führt, zur Herstellung eines demonstrativen Kompetenzgefälles.

Gemeinsam ist Haupt- und Ehrenamtlichen ein Existential allen Hilfehandelns: auch Helfer sind in gewisser Weise von den von ihnen betreuten Menschen abhängig. Tatsächliche oder vermeintliche Ablehnung durch die betreuten und tatsächliche oder vermeintliche "Erfolglosigkeit" helfender Zuwendung können Helfer erheblich destabilisieren - wie sie umgekehrt einige persönliche Stabilisierung erfahren, wenn sie von ihren Patienten oder Klienten angenommen werden. Helfer, haupt- und ehrenamtliche, erfahren im Hilfevollzug, daß sie tatsächlich nicht die souveränen Macher eines therapeutischen Prozesses oder gar Erfolges sein können. Hierin liegt u.a. die Problematik des Wunsches vieler zu ehrenamtlicher Mitarbeit bereiter Menschen, sich nach Möglichkeit nur kurz befristet, dafür vielleicht öfter, an eine Aufgabe zu binden: diejenigen, die nur kurzfristig bei Langzeitkranken etwa im

Pflegeheim oder in der Psychiatrischen Klinik arbeiten (z.B. Studierende während der Semesterferien), erleben ihren Einsatz häufig als frustrierend, weil sie an ihr Helfen zu hohe Erwartungen hatten und nicht die Zeit hatten, ihre Erwartungen zu korrigieren. Die Situation von Haupt- und Ehrenamtlichen ist also trotz dieses gleichermaßen erlebbaren Existentials allen Helfens wiederum auch unterschiedlich: die Ehrenamtlichen können jederzeit aufhören, wenn sie die Spannung, die aus der Auch-Abhängigkeit von Patienten entstehen kann, nicht aushalten; beim Hauptamtlichen steht die persönliche und berufliche Existenz auf dem Spiel, wenn er keine Lösungen entwickeln kann. Der Hauptamtliche ist einerseits ungleich stärker institutionell gesichert als der Ehrenamtliche, ist aber auch stärker eingebunden und weniger frei.

Dieses Faktum des unterschiedlichen institutionellen Einbindungsgrades kann sich mannigfach als Konflikt äußern:

- es erleichtert dem Ehrenamtlichen ggf., den eventuellen Widerspruch zwischen eigenen Erwartungen und unbefriedigenden Erfahrungen unkritisch dem System organisierter Hilfe zuzuschreiben;
- es erleichtert dem Ehrenamtlichen ggf. ebenso, die Erfahrung, evtl. nicht zu einem besseren Klima des Helfens beigetragen haben zu können, unkritisch zu personalisieren, Personen anzulasten (der Ehrenamtliche begegnet nämlich, von außen kommend, Helfern, die oft unter dauerhaften beruflichen Alltagsbelastungen stehen; der Ehrenamtliche beurteilt sie häufig mit Hilfe der Kriterien seines Alltags, der ein anderer ist).
- Es erleichtert es dem Hauptamtlichen ggf., unkritisch die durch die Ehrenamtlichen hereingetragene Unruhe zu beklagen (Ehrenamtliche haben es oft an sich, relativ bald in den Einrichtungen Dinge zu entdecken, die geändert werden müßten und könnten).
- Es erleichtert es ggf. den hauptberuflichen Mitarbeitern einer Hilfeeinrichtung, ehrenamtliche Mitarbeiter von vornherein unkritisch auf Funktionen zu reduzieren: z.B. auf unauffällige, nicht störende Entlastungsdienste (wodurch dann wiederum die Bereitschaft vieler, sich ehrenamtlich zu engagieren, eingeschränkt wird). Die organisationsgerecht gewordenen Hauptamtlichen schaffen sich in diesem Fall ein ebenfalls organisationsgerechtes ehrenamtliches Pendant.

Zusammenarbeit kann gelingen, auch ohne sie entweder rein technologisch zu lösen oder sie in Form eines Konflikt vermeidenden Nebeneinanders zu organisieren. Grundbedingung ist, daß Hauptamtliche auf die Zusammenarbeit mit Ehrenamtlichen und Ehrenamtliche auf die Zusammenarbeit mit Hauptamtlichen sachgerecht vorbereitet werden.

Daß Ehrenamtliche Zurüstung und Begleitung brauchen, für die es erprobte Formen gibt, muß hier nicht weiter ausgeführt werden.

Ebenso wichtig wie die Zurüstung der Ehrenamtlichen ist die Erweiterung der Einsicht der Hauptberuflichen im Blick auf die Notwendigkeit der Ehrenamtlichen. Die Beobachtung, daß viele Hauptamtliche die Ehrenamtlichen "eigentlich" nicht wollen, sondern eher notgedrungen als Folge des An-die-Grenze-Kommens mit den eigenen Kapazitäten hinnehmen, zeigt, woraufhin diese Bewußtseinerweiterung gerichtet sein muß. Die Hauptamtlichen müssen vorab lernen, daß die Bereitschaft zu ehrenamtlicher

Mitarbeit Ergebnis einer grundsätzlich begrüßenswerten und im Grunde auch die Arbeit der Hauptamtlichen bestätigenden sozialen Wahrnehmung ist. Davon war schon die Rede im Zusammenhang mit dem Sinnpotential ehrenamtlicher Arbeit. Gäbe es keine Bereitschaft zu ehrenamtlicher Mitarbeit, wäre dies ein außerordentlich ernstes Symptom für die totale öffentliche Wirkungslosigkeit der Arbeit in helfenden Einrichtungen, für die soziale Isolation sozialer Arbeit selbst.

Ehrenamtliche sind zunächst ein Stück Umwelt, stellen Umwelt dar. Sie repräsentieren Öffentlichkeit und stellen Öffentlichkeit her. Wo Öffentlichkeit als störend empfunden wird, stimmt etwas mit dem eigenen Arbeitsverständnis nicht: Soziale Arbeit, die nicht öffentlich darstellbar und damit öffentlich nicht relevant ist, folgt nur noch der Logik industrieller Arbeitsnormen, enthält nur noch ein privatistisches Sinnpotential, lebt aus Selbstgenügsamkeit oder gewinnt Sinn lediglich noch in der partikularistischen Gruppensolidarität der professionellen Helfer. Ehrenamtliche leisten nicht nur in der Umwelt einer stationären Einrichtung, in der Gemeinde, in der Gesellschaft überhaupt einen Beitrag, Vorurteile und Fremdheit zwischen Hilfebedürftigen und Allgemeinheit, zwischen helfenden Einrichtungen und Umwelt zu überwinden, sondern sie sind an sich Bestandteil der Sinnstruktur einer sozialen Arbeit, die dem Anspruch, Diakonie zu sein, gerecht werden will.

### 3.2 Haupt- und Ehrenamtliche können, zusammen mit ihren Klienten, Gemeinde realisieren

Die Zusammenarbeit zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen in stationären Einrichtungen kann Gemeindewirklichkeit erweitern oder helfen, sie zu konstituieren: sicher eher durch Einsatz von gemeindlichen Gruppen als beim Einsatz "einsamer" Ehrenamtlicher ohne Zusammenbindung mit anderen Haupt- und Ehrenamtlichen. Das heißt: das gemeindliche Grundmuster sollte schon in der Sozialform der ehrenamtlichen Arbeit und in der Zusammenarbeit abgebildet sein. Hierzu können auch die stationären Einrichtungen und ihre Hauptberuflichen einen wichtigen Beitrag leisten, indem sie Gruppenbildung ermöglichen, Gemeinschaftsformen für die Ehrenamtlichen nicht erschweren, sondern erleichtern oder regelrecht anbieten. Erfahrungen mit kirchengemeindlichen Heimb Besuchsdiensten und - noch stärker - mit gemeindlichen Partnergruppen oder Initiativgruppen haben gezeigt, daß eine umfassende Heim-Gemeindespiritualität entstehen kann. Hier geschieht dann mehr als nur ein organisierter Austausch zwischen Gemeinde - "Welt" und Heim - "Welt". Mehr als ein freilich auch schon begrüßenswertes Anwachsen von Solidaritätsgefühlen (im Sinne von "wir sitzen halt doch alle in einem Boot"), sondern hier wird ein Beitrag zur Herstellung der gottgewollten sinnhaften Einheit der Weltwirklichkeit - wie anfängerhaft auch immer - geleistet. Hier tut sich ein Zugang zu anthropologisch-sozialen Grunderfahrungen auf, wie sie in der Bibel überliefert sind: die Erfahrung der Gegenseitigkeit der Liebe wird möglich ("Keiner ist nur Belastung für die anderen und keiner nur Lastenträger", U.Bach). Etwa diese Erfahrung der Zusammenarbeit im Zusammenleben von Kranken, Haupt- und Ehrenamtlichen in diakonischen Einrichtungen ist transformierbar, verallgemeinerungsfähig, kann zu einer neuen, christlichen, sozialen Grundorientierung für menschliches Zusammenleben überhaupt werden. Was in der Dienstgemeinschaft erfahren werden kann, wird zur Grundlage neuer Gemeinschaftserfahrungen überhaupt: Nur dann ist Dienstgemeinschaft m.E. ein sinnvoller Begriff, wenn er auch ein Lernfeld für umfassende Daseinsgestaltung beschreibt.

Oder die für professionelle Helfer häufige und häufig leidvolle Erfahrung "jeder Helfer

gewinnt und verliert durch sein Helfen" ist in weltlichen, säkularen Erklärungs- und Handlungstheorien nur unzulänglich zu erfassen (man vergleiche nur einmal den unterschiedlichen Ausgang der Beschäftigung mit dieser Frage bei Schmidbauer und Richter; der eine kann sie nur unter dem Gesichtspunkt Pathologie, der andere nur als Normalität erfassen - dabei, so scheint mir, ist diese Erfahrung weder das Übliche noch zwangsläufig etwas Krankhaftes). In einem gemeindlich- spirituellen Kontext des Helfens läßt sich - auf christologischem Hintergrund - erfahren, daß diese Gegensätze im Hilfeprozeß sich auflösen können, im Grunde also gar keine Gegensätze sind: Gewinn und Verlieren.

Es liegt also viel daran, es steht eigentlich viel auf dem Spiel - im Grunde der ganze diakonische Anspruch helfender Einrichtungen - je nachdem in diakonischer Theorie und Praxis das Verhältnis von haupt- und ehrenamtlicher Arbeit bestimmt wird, die Zuordnungsfrage gelöst wird. Die alternativen Fragen sind ganz klar: Ist die Arbeit von Ehrenamtlichen in stationären Einrichtungen etwas funktional Entlastendes? Kann und darf sie nicht mehr sein? Oder ist sie eine selbständige, eigenwertige Ausformung christlichen Lebens und Dienstverständnisses? Ist sie etwas Selbstorganisiertes (freilich unter Berücksichtigung des Organisationsgefüges der Einrichtung)? Oder etwas, das der Ableitung von der bestehenden sozialen Arbeit im Grunde nicht bedarf, wenn auch der Abstimmung? Oder auf der Praxisebene: Ist Einzeleinsatz von Ehrenamtlichen sinnvoll - oder nur der Gruppeneinsatz? Soll der Gruppencharakter nur bei speziellen Gruppengesprächen zum Tragen kommen oder aber durchgängig in der Arbeitsplanung?

Kriterium für diakonische Theorie und Praxis sollte m.E. sein: Ehrenamtliche Mitarbeiter sollen so gesehen und eingesetzt werden, daß ihre Arbeit zur Gemeindewerdung aller in der Einrichtung Lebenden und Arbeitenden beitragen kann.

### 3.3 Noch einmal zurück zur Eingangsargumentation

Auch Einrichtungen der Altenhilfe - seien sie noch so modern - können auf sublimen Weise Absonderungsprozessen Vorschub leisten: Einerseits erscheint es fachgerecht, andererseits hat es etwas Absonderndes, wenn das Alter zu einer besonderen menschlichen Daseinsform deklariert wird, das besondere Institutionen und besondere Menschen mit besonderer Ausbildung braucht. Was für eine Wohltat in diesem Zusammenhang: die Ehrenamtlichen als ganz normale Menschen!

So gesehen, müssen wir über das Miteinander von Haupt- und Ehrenamtlichen gar nicht primär unter dem Druck aktueller sozialpolitischer Trends und wirtschaftlicher Argumentation nachdenken, sondern in der unter Christen möglichen Freiheit, sich als Gemeinde zu verstehen und zu organisieren.