

Reihenfolge:

- > Evangelische Grundlegung der Diakonie – Schuld und Rechtfertigung als Herausforderung für eine sozial-diakonische Praxis der Kirche (1992)
- > Subsidiarität (1993)
- > Statement anlässlich des Unions-Jubiläums der Protestantischen Landeskirche der Pfalz (1993)
- > Die weltanschaulichen Grundlagen der Anonymen Alkoholiker (1986)
- > Der Stellenwert der Schuldfrage in der Geschichte der Suchtkrankenhilfe (1991)
- > Zur Problematik der Abtreibung und der Schwangerschaftskonfliktberatung (1987)
- > Die Zukunft sozialer Verantwortung der Kirche (1988)
- > Unterwegs zum Altwerden (1986)
- > Was ansteht: Künftige Anforderungen an die Diakonie als Verband (1988)
- > Stellungnahme zur Frage der Segnung eheähnlicher Lebensgemeinschaften (1991)
- > Die Tür zurück nach innen (1975)
- > Leitungsstrukturen und Organisationsmerkmale von Guru-Sekten (1976)

EVANGELISCHE GRUNDLEGUNG DER DIAKONIE SCHULD UND RECHTFERTIGUNG ALS HERAUSFORDERUNG FÜR EINE SOZIAL-DIAKONISCHE PRAXIS DER KIRCHE

Referat im Institut für Caritas-Wissenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg am 8. Juli 1992

Das evangelische Grunddatum, der articulus stantis et cadentis Ecclesiae, nämlich die Rechtfertigung des Menschen sola fide, ist auch im diakonischen Zusammenhang nicht spannungsfrei, nicht paradoxielos, zu haben. Wahrscheinlich tritt im diakonischen Zusammenhang die Spannungsqualität sogar besonders deutlich hervor. Die schwierige Plazierung der Diakonie im evangelischen Kirchenwesen hat vielleicht gerade damit zu tun.

Drei kleine Begebenheiten aus dem großen diakonischen Feld möchte ich an den Anfang stellen. Es sind ganz banale, alltägliche Widerfahrnisse; aber an ihnen lassen sich die Besonderheiten evangelischer Diakonie, aber auch ihre Probleme, die aktuellen und die grundsätzlichen, veranschaulichen.

Pfarrkonferenz in einem evangelischen Kirchensprengel. Ich habe einen unserer Beratungspsychologen miteingeladen zu einem Diakoniegespräch. "Was machen Sie da eigentlich - in dieser 'Beratung' oder wie Sie das nennen?" wird der in diakonischen Diensten stehende Psychologe gefragt. "Im Grunde will ich die Selbstheilungskräfte meiner Klienten aktivieren", antwortete er. Einige Sekunden Stille. Dann sagt ein Pfarrer: "Aber es gibt doch gar keine Selbstheilungskräfte!"

Weil sie ein frommes, pietistisch geprägtes Mädchen ist, wird sie Lernschwester in einem evangelischen Krankenhaus. Beim ersten Praxistag sagt ihr einer gönnerhaft: "Also, Mädchen, vergessen Sie alles, weshalb Sie hergekommen sind..." "Schlagartig" erfährt sie: gefragt ist nicht ihr christliches und soziales Ethos, sondern ihre möglichst reibungslose Einpassungsfähigkeit in einen präformierten therapeutischen Prozeß. Sie bleibt in der Ausbildung, schließt sich aber wenige Wochen später einer freikirchlichen Gruppe an.

Dienstlicher Besuch in einer diakonischen Kurklinik. Drei sitzen am Tisch: der Direktor der Einrichtung, der von Beruf Pfarrer ist, der Leitende Arzt und ich. Wie das Gespräch beginnen? Sagt der Arzt: "Herr Direktor, Sie sind doch der Pfarrer! Machen Sie doch ein paar allgemeine Worte; unsere Arbeit stelle ich dann schon vor."

Extra nos

Mit dem Begriff "Selbstheilungskräfte" kann man in lutherischen Kreisen erheblichen Protest provozieren. Schließlich war ein wichtiger Begründungsaspekt der Reformation Luthers Auseinandersetzung mit einer Theologie, die zwar die Sünde kannte, die aber doch auch einen "von der Sünde nicht tangierten Anknüpfungspunkt für Gottes Heilshandeln im Menschen retten wollte" (H.-M. Barth). Luther hat auch noch diesen letzten heilen Punkt im Menschen ausgestrichen. Das Gute im Menschen, das nur in rechter Weise zur Wirkung gebracht werden muß, gibt es nicht. Der Mensch ist vor Gott wesenhaft Sünder und kann etwa auch durch gute Werke nicht gut werden. Unser Schaden, so schrieb er, liege "nicht an den Werken, sondern an der Natur". Heilung kann daher nur extra nos kommen, gehört nicht zu unseren Möglichkeiten. Heilung und Selbstheilungsinteresse sah er ohnehin zu nahe beieinander; er sah den Menschen, der bis zu seinem

Lebensende damit beschäftigt ist, sich vor Gott und vor allem auch vor sich selbst zu rechtfertigen - auch durch gute Werke an Armen und Elenden. Dieses Selbstheilungs- oder Heiligungsinteresse verdeckt die Gnade, meinte Luther.

Er stellt den scheinbar heileren Menschen direkt zu dem unheilen; beide sollen sagen: wir sind nicht liebenswert, aber einer liebt uns aus Gnade. Grundlegend: die Einsicht in die gemeinsame abgrundtiefe Verlorenheit. Diakonie, z.B. ein helfendes Gespräch, bedürfte von daher eines "Nullpunktes": Ich kann im Grunde dich nicht retten, du kannst eigentlich mich nicht retten. Ich kann mich selbst nicht retten, du dich auch nicht. Wir werden uns aneinander unserer Verlorenheit bewußt, ich begegne mir in dir und und du begegnest dir in mir als hoffnungslos Verirrter. Erst in der Bejahung der Gnadenbedürftigkeit kann die creatio ex nihilo, das Wunder der Gnade Gottes, eintreten. Luther: "Wo gelangt denn der hin, der in Gott hinein hofft, wenn nicht in sein eigenes Nichts? Wohin aber sollte der entschwinden, der ins Nichts entschwindet, wenn nicht dahin, woher er kam? Er kam ja aus Gott und aus dem eigenen Nichts. Darum kehrt zu Gott zurück, wer ins Nichts zurückkehrt. Es kann nicht etwa auch noch außerhalb der Hand Gottes fallen, wer außerhalb seiner selbst fällt. Stürze also hindurch durch die Welt - wohin stürzest du dann? Doch in die Hand und den Schoß Gottes" (WA 5,168).

Das ist die Kernerfahrung auch der evangelischen Diakonie: im gemeinsamen Nullpunkt fallen wir in Gottes Gnade, der gerade so aus Sinnlosem wieder Sinnhaftes entstehen läßt. Aus Ende Anfang. Noch einmal Luther: "Wer so an sich selbst verzweifelt, dem kann Gott nichts anders als gnädig sein durch Christus und ihm alles Gute schenken".

Dieser rechtfertigungstheologische Diakonie-Ansatz findet sich in säkularer Beschreibung mannigfach wieder: wenn z.B. Carl Rogers im Vorwort seines Buches "Client Centered Therapy" analoge Wirklichkeit beschreibt. Bei ihm klingt es so: "Es (das Buch) handelt... von dem Klienten und mir, wie wir mit Verwunderung die starken ordnenden Kräfte erleben, die in diesem ganzen Vorgang sichtbar werden, Kräfte, die tief zu wurzeln scheinen im Universum... Es handelt... 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". Gelegentlich wird in der Gegenwartsliteratur nicht ganz klar, ob hier Rechtfertigungstheologie rechtfertigende Empirie vorliegt oder säkularisierte Wirkungsgeschichte der Reformation.

Vor der Radikalität des lutherischen Gedankens erscheinen manche Motive und manche Methoden des Helfens heute als neue Gestalten der Selbstrechtfertigung und der neuen Werkgerechtigkeit. Die neuere Helfer-Motivforschung hat solche Verdikte allerdings empirisch gestützt; vgl. das von W. Schmidbauer als "Helfersyndrom" definierte narzißtische Funktionalisieren Hilfebedürftiger durch Helfer; Originalton Schmidbauer z.B.: "Die Gesellschaft verwandelt das undifferenzierte 'Material' des Kindes in den potentiellen Helfer, indem sie ihm auf der einen Seite ein Stück kindlicher Geborgenheit, Nähe und Wärme nimmt und ihm auch Ausgleichsmöglichkeiten im späteren Leben entzieht. Als Lösung' bietet sie Prestige, ein erhöhtes Maß an emotionaler Kontrolle der Umwelt und eine vermeintlich sichere, 'technisch' abgestützte Form der emotionalen Beziehungen an. Der Alkoholiker und der Fixer berauschen sich an ihrem Stoff, der Sozialarbeiter und der Suchtkrankentherapeut an ihrem Helfersein..."

Ähnlich, wenn auch z.T. nicht so kraß, H.-E.Richter ("Wer eine soziale Tätigkeit wählt, sucht Kommunikation und eine Vervollständigung seiner selbst") oder M.Balint (die häufigsten Perversionen des Helfens bestünden darin, daß Helfer aus Hilfebedürftigen entweder Kinder oder Idole oder Opfer machten).

Hier bricht die Frage nach der Relation von Rechtfertigung und Heiligung auf. "Wenn wir nun alles Vertrauen auf uns selbst geworfen haben und uns allein auf die Gewißheit um seine Güte verlassen, dann sind wir tüchtig, Gottes Gnade zu erfassen und festzuhalten: Da vergessen wir - wie Augustin sagt - unsere eigenen Verdienste und ergreifen Christi Gaben" (Calvin, Predigt 174,2) - wenn wir nun solchermaßen unsere unverdiente Bejahung durch Gott bejahen können: wie verhält sich unser Tun dazu? Was sind dann unsere "Werke"? In reformatorischem Verständnis nicht so sehr Folge, sondern eher sichtbarer Ausdruck der Rechtfertigung, ihre Gestalt. Wie die guten Früchte eines guten Baums (WA 7,32: weshalb ein Christ keines "Lehrers guter Werke" bedürfte, wie Luther in "Von der Freiheit eines Christenmenschen" schreibt).

Dem angelsächsisch und speziell dem pietistisch geprägten Protestantismus war dies zu wenig konkret. J.Wesley u.a. mahnten das Element Heiligung explizit an, weil ohne dessen Einbringung die Gefahr der "billigen Gnade" zu groß werde (wenn man weiß, daß man durch Gutes-Tun nicht besser werden kann, entfällt für viele auch der Anreiz dazu).

Von daher ist es durchaus kein Zufall, daß es "erweckliche Lutheraner" wie vor allem J.H.Wichern waren, die die neuzeitliche evangelische Diakonie maßgeblich geprägt haben; die evangelische Liebestätigkeit des 18. und 19. Jahrhunderts hat wesentliche, zusätzliche Impulse erhalten aus den Erweckungs- und

Heiligungsbewegungen. Populäre Rettungstheologie, wie sie etwa das Blaue Kreuz, ein früher ev. Abstinenzlerbund, vertraten (du kannst als Trinker den Rettungsring, den dir Jesus zuwirft, ergreifen, kannst es aber auch unterlassen und so verlorengelassen), war eingefleischten Lutheranern suspekt; sie hielten es z.T. für einen Rückfall hinter reformatorische Positionen, Einengung der göttlichen Gnadensouveränität.

Integrierende Formeln sind im Protestantismus nötig, um theologisch auszubalancieren und um diakonische Praxis umfassend zu begründen (wie z.B. durch den ebenfalls pietistisch beeinflussten A.Köberle: "Werkeifriger Stolz ist für den Glauben so gefährlich wie die Trägheit, die jedem Dienst ausweicht. Die verdiensthungrige Anstrengung büßerischer Entsinnlichkeit kann das Herz so verhärten wie die entfesselte Sinnlichkeit des Fleisches. Der Kampf gegen die toten Werke ist so wichtig wie der gegen den toten Glauben. Ist die Rechtfertigung fortwährend dem Mißverständnis und der Gefahr des Quietismus ausgesetzt, so die Heiligung den Abgründen der Selbstgerechtigkeit").

Positiv festzuhalten bleibt: rechtfertigungstheologische Diakoniebegündung kann das bis heute in mannigfacher Form beibehaltene Gefälle zwischen Helfern und Hilfebedürftigen wegschaffen, wür-de insoweit auch "passen" zum Helfen unter demokratischen Verhältnissen. Diakonisches Helfen stellt im Grunde dar, wie wir zutiefst zusammenhängen: als Sünder wie als von Gott Gerechtfertigte (die Bedeutung dieses gegenseitigen Erkennens in der Tiefe für den modernen therapeutischen Prozeß findet man mannigfach in einschlägiger Fachliteratur dargestellt, z.B. beim Schweizer Systemtherapeuten G.Guntern: "Der Therapeut spiegelt sich im Gesicht des leidenden Patienten, und im Prozeß des Verstehens und Helfens ist er nicht immer fähig festzustellen, wo die Grenze zwischen Beobachtungsobjekt und beobachter liegt, oder - anders gesagt - er ist nicht immer fähig, die strukturelle Trennwand zwischen 'du' und 'ich' aufrecht zu erhalten").

Andererseits: die Vielzahl moderner "Sozialtechniken" nährt auch immer allzu leicht den lutheranischen Verdacht der Selbsterlösung und der sozialtechnischen Selbstsicherung - und begründet so eine gewisse Reserve bis heute.

Besagte Reserve ist freilich auch angebracht: die das Rechtfertigungsgeschehen heraufführende Vorschaltung des Wort-Amtes war in der Tat im diakonischen Verständnis nicht mehr unbedingt notwendig. Indem Wichern Rechtfertigungstheologie mit dem anderen reformatorischen Modell "Priestertum der Gläubigen" in neuer Weise verband, begründete er eine neue Handlungsform und eine neue scientia practica. In der Tat konnte nunher die P r a x i s des gerechtfertigten Sünders von der kirchlichen Institution abgelöst werden und sich gegenüber Staatskirche und (prot.) Staat verselbständigen. Nicht zuletzt dieser Mündigkeitsprämisse verdankt die Diakonie seit den Tagen der Inneren Mission ihre Innovationskraft, ihre Ausbreitung, ihre soziale Gestaltungsfähigkeit. Noch einmal: der zuvor von der Kirche und ihrer Theologie transportierte Rechtfertigungsgedanke ist fundamental für die neuzeitliche Diakonie, aber sie emanzipiert sich vom seitherigen ausschließlichen Transportmittel.

Sinn-Bedürftigkeit

Der Zugang zu Rechtfertigungserfahrungen ist dem Menschen - nach reformatorischer Lehre - vor allem dann verschlossen, wenn er die incurvatio in se lebt, die Verschließung in sich selbst; so verfällt der notwendig nach Sinn fragende und Sinn-bedürftige Mensch dem Abgrund der Sinnlosigkeit.

Die Sinndimension des Diakonischen kann keine zusätzliche sein, eine, die noch additiv hinzukommt; sie will sich im diakonischen Handeln "inkarnieren"; diakonisches Handeln ist in sich "sinnhaftig". Helfer wie Hilfebedürftige sollen in Sinn-Erfahrungen "hineingezogen" werden. Nicht-Sinn, Sinn-Vorenthaltung, gerät im protestantischen Denken - vor allem wiederum in seiner pietistischen Ausformung - in die Nähe von "Sünde".

Hier liegt die Tiefendimension des Problems, mit dem die eingangs erwähnte Lernschwester konfrontiert wird. Und zwar in einem christlichen Haus der Hilfe. Sie erlebt unmittelbar ein Spezifikum unserer gesellschaftlichen Evolution: das Auseinandertreten von Sinn und Funktion; beides ist voneinander ablösbar geworden. Die Lernschwester ist in ihrer Funktion gefragt; ihr Ethos spricht ihr keiner ab, aber sie muß es anderweitig realisieren, in ihrer Privatwelt. Und weil das persönlich Tragfähige immer weniger "gesellschaftsfähig" ist, entsteht allgemein das, was die Soziologen "privatisierten Sinn" oder auch "privatisierte Religion" nennen. Religiöse Sinngebungsversuche retten sich zunehmend in und an die Ränder der Kirchen, in Kleingruppen, in kleine Lebenswelten mit religiöser Paßform. Eine volkskirchenschädigende Tendenz, die in kirchlichen Einrichtungen zumindest z.T. mitbefördert wird.

Diakonische Großorganisationen zeigen vor allem diese Systemproblematik. In modernen Krankenhäusern z.B. gibt es neben dem medizinischen System das pflegerische, das wirtschaftliche, das verwaltungsmäßige, das hauswirtschaftliche, z.T. auch ein sozialarbeiterisches und ein seelsorgerliches. Und alle Systeme haben erheblich andere Systemlogiken, laufen, relativ unverbunden, nebeneinander. N.Luhmann glaubt

nachgewiesen zu haben, daß die unzähligen gesellschaftlichen Systeme und Subsysteme je ihre eigene Autonomie hätten oder beanspruchten - und daß ihr Zu-sammenspiel im Grunde nur dadurch gewährleistet sei, daß die Sinnfrage permanent ausgeklammert würde.

Die Aufgabe ist in ihrer umfassenden Bedeutung eigentlich erst seit kurzem Blick: es wird darüber nachzudenken sein, inwieweit sozialstaatliche Bedingungen und die industriellen Hilfeformen die incurvatio in se beinahe aufnötigen.

Diese systemische Gefährdung der Diakonie betrifft nicht nur den institutionell-organisatorischen Bereich.

Wort-Amt

Das Wort als belehrender, ermahrender, ja sakramentaler Akt begründet das Wortamt. Der Theologe hat als Christ zu reden, und Gott hat der Gegenstand der Theologie zu sein. "Was Luther entdeckt hat, ist zunächst die Theologie des Wortes und im Zusammenhang damit die Bedeutung des Glaubens. Das Wort zeigt nicht einfach den Weg zur Gerechtigkeit und beschreibt diesen nicht nur, sondern es ist das Mittel, wodurch Gott den Menschen rechtfertigt, weil es den Glauben weckt" (E. Bizer).

Was geschieht mit dem Pfarrer in der eingangs erzählten Begebenheit? Sein medizinischer Direktor "gibt", "erteilt" ihm in gewisser Weise das Wort, reduziert ihn dabei auf das Wort, auf das Sprechen. Zugleich muß man fragen: welche Bedeutung hat sein Wort, hat sein Sprechen, im Blick auf die faktische Arbeit in der Klinik? Ich glaube, wir haben hier ein Beispiel für das Auseinandertreten von Sinn und Funktion auf personaler und konzeptioneller Ebene. Es ist unbestritten, daß im Bereich evangelischer Diakonie viele glaubwürdige Theologinnen und Theologen Leitungs- oder Begleitfunktionen innehaben. Die Frage stellt sich allerdings: was können sie bewirken in modernen Sozialsystemen mit Arbeitsteiligkeit und weitgehender Systemautonomie? Wie muß Theologie beschaffen sein, um überhaupt in sozialpolitischen, sozialwissenschaftlichen, sozialstrukturellen Zusammenhängen kommunikabel zu werden?

Auf personaler Ebene geschieht weithin dasselbe wie auf konzeptioneller. Dort ist eine deutliche Neigung zu Konzepten aus "sekundärer Addition" festzustellen. Typische Konzepte der Diakonie sehen so aus: zuerst kommt eine theologische Begründung der jeweiligen sozialen Arbeit, dann gibt es in der Regel einen Bruch, und unverbunden wird ein Beraterisches, sozialarbeiterisches o.ä. Konzept entfaltet. Unverbundene, isoliert stehende Theologie formuliert Sinn; wenn es um die praktische Funktion geht, brechen Denken und Sprache der Theologie ab, sozialwissenschaftliche Sprache hebt an, und sie hat keine Begriffe für Sünde und Gnade und Vergebung; vielleicht steht ihr auch nicht der Sinn danach.

Dieses Problem hat eine allgemeine und eine spezifisch protestantische Dimension. Der evangelischen Theologie geht das Überbau-Element des katholischen Wirklichkeitsverständnisses ab: nach katholischem Verständnis gibt es eine "Hinordnung der Natur auf ewiges Leben"; Gegebenheiten und Erkenntnisse der "Welt" können einfacher sinnhaft in eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit integriert werden. Das sachgerechte Zusammenbringen theologischer und sozialwissenschaftlicher Kategorien ist im ev. Bereich ein vergleichsweise schwieriger Vorgang, erfordert z.B. wissenschaftstheoretisches Arbeiten. Die älteren Theorien tragen kaum mehr: Z.B. die sog. Indienstnahme-Theorie, vor allem von E.Thurneysen entwickelt im Blick auf die Verwendung von Psychologie in der ev. Seelsorge. Thurneysen lehrte, die Theologie solle die Psychologie als "Hilfswissenschaft" in den Dienst nehmen. Wie Israel das Gold Ägyptens mit sich geführt habe, so solle Theologie die Schätze der Psychologie mit sich führen. Wissenschaftstheoretisch legitim war diese Theorie noch nie. Man kann nicht ein anderes wissenschaftliches System mit eigener Systemlogik einfach für sich adaptieren, funktionalisieren und damit seinen Sinn umformulieren, in einen anderen Sinnzusammenhang stellen. Damit wird regelmäßig der Sinn des dominanten wie des "gebrauchten" Systems alteriert. Weil dieses Faktum negiert wurde, hat sich im Bereich kirchlicher Sozialarbeit die Autonomie der Sozial- und Humanwissenschaften weithin hinter dem Rücken derer, die sie vermeintlich in den Dienst nahmen, durchgesetzt - die Fremdbestimmung geschieht im stillschweigenden einvernehmlichen Nebeneinander. Einen etwas weiterführenden Ansatz hat K.-F. Daiber entwickelt: aufgrund der Frage, welche tatsächliche Funktion Theologie im sozialen Prozeß haben könnte und sollte, entwirft er das Modell "Theologie als Entscheidungstheorie im sozialen Prozeß"; d.h., die Theologie habe Kriterien dafür zu erarbeiten, welche sozialwissenschaftlichen Methoden u.ä. im diakonischen Bereich angemessen sind.

Andere Konzeptionalisten der Diakonie vertreten z.B. den Kompatibilitätsansatz: danach muß das diakonische Konzept so beschaffen sein, "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" (E.Herms) sind, denn "nur unter dieser Voraussetzung ist einsehbar, daß und wie tatsächlich beide Erkenntniszusammenhänge sich von ihren Prinzipien her gegenseitig implizieren; daß und wie sie als jeweils aspektbezogene differente

Beschäftigung mit derselben Wirklichkeit so aufeinander bezogen werden können, daß sie sich nicht gegenseitig dominieren, sondern eben konkretisieren" (ders.).

Die Bedeutung des Sprachproblems in der Diakonie ist vor diesem Hintergrund beträchtlich. Untersuchungen (z.B. von I.Lukatis/U.Wesenick) im diakonischen Raum haben belegt: z.B. Sozialarbeiter und ihre pastoralen Dienstvorgetzten

- > sprechen fast durchgängig eine unterschiedliche Sprache, haben auf kommunikativer Ebene erhebliche Probleme, die, wenn sie eskalieren, in der Regel personalisiert werden;
- > hinter den unterschiedlichen Sprachen stehen unterschiedliche Menschen- und Gemeinschaftsverständnisse; z.T. kommt es zwischen Theologie und Sozialarbeit zu "Geltungskonflikten" (K.-F.Daiber);
- > auch die unterschiedlichen Erfahrungen unterschiedlicher Arbeitsformen und -bereiche mit unterschiedlicher Klientel vertiefen die sprachliche Diskrepanz.

Eine Kirche des Wortes kommt in der neuzeitlichen Diakonie also in einige Kalamitäten, da die "in den Dienst genommenen" Sozialsysteme auch verschiedene Sprachsysteme haben. Dieses Problem bleibt kein innerdiakonisches, es betrifft auch das Kirchen-Diakonie-Verhältnis: hier die Kirche, die das Wort "hat" und Sinn setzt - und da die Diakonie, die "f ü r die Evangelische Kirche" soziale Aufgaben erledigt (im Diakoniesgesetz der EKD ist das Delegationsprinzip artikuliert!).

Offenes Ende

Vielleicht hat Sie überrascht, daß ich zu den für die Diakonie lebensnotwendigen reformatorischen Einsichten gleich auch die Spannungsfelder gestellt habe. Ich gehe dabei von der Einsicht aus, daß die Reformation die Verweltlichung der Welt massiv in Gang gesetzt hat, die Mündigkeit des Menschen und der Systeme gefördert hat, und daß Entwicklungen, die sie gefördert hat, jetzt auf die Kirche zurückfallen. Und zwar vor allem und in besonderer Wahrnehmbarkeit im Zusammenhang mit dem diakonischen Bereich. Wäre die Kirche sozusagen bei sich geblieben, hätte sie auf Mitgestaltung der sozialen Wirklichkeit verzichtet, hätte sie sich diesem Paradox weniger ausgesetzt. Die Neigung dazu war, in kirchengeschichtlicher Optik, immer wieder einmal da. Die Liebe, der diakonische Impuls, war stärker. Paradoxe Gnade, das Aushalten paradoxer Situationen - und zwar weithin ohne rituelle o.ä. Entlastungen, wie sie Katholiken haben - gehören zum Grundbestand evangelischen Glaubens. Da wird nur institutionell "durchgespielt", was die Religionspsychologie aus dem Feld persönlicher protestantischer Lebensgestaltung analog kennt: wo die Paradoxien und Spannungen durchgehalten und in Gnadengewißheit aufgefangen werden, machen sie relativ häufig initiative, dynamische und kreative Menschen; wo nicht, depressive und im Extrem "gottesvergiftete" (T.Moser) Menschen. Insofern gehört für mich die Problemanzeige gleich neben die positive Darstellung. Reformation war sicher - und ist in den Folgen noch - eine Form von Befreiung; sie kann aber auch Vereinsamung werden.

Das Gespräch um Schuld und Rechtfertigung mag zeitweilig sozialstaatlich überdeckt gewesen sein; zuendegeführt wurde es nie. Es bricht sporadisch, episodisch, auf; zuletzt etwa im Rahmen der neu entbrannten Diskussion darüber, ob etwa Sucht Krankheit oder doch nicht Krankheit ist, also doch eher Schuld ist. Angesichts dieser aktuellen Diskussion gerate ich als Protestant neuerlich in ein Schuldparadox: Ich würde den Schuldbegriff eigentlich gern draußen vorhalten, weil ich annehme, daß seine Renaissance damit zu tun hat, daß der Sozialstaat im Begriffe ist, sich zurückzunehmen; er braucht wieder Selber-Schuldige, die stärker herangezogen werden können bei den Lasten ihrer Behandlung. Ich möchte wiederum nicht verzichten auf den Schuldbegriff, weil ich sonst nur noch Objekt irgendwelcher auf mich einwirkender Kräfte und Vorgänge bin; daß ich schuldig werden kann, ist ein Stück paradoxer Autonomie; und wenn einer inmitten der Entmachtung durch Suchtmittel Schuld einsehen kann, ist's ein erster Akt neugewonnener Freiheit, der alle Hoffnung birgt.

Für das Selbstverständnis diakonischer Gemeinschaftsbildung im 19. Jh. war der Schuldgedanke in noch anderer Weise konstitutiv: die Bruder- und Schwesternschaften, die Diakonen- und Diakonissenschaften, verstanden sich nicht nur als Dienstgemeinschaft (im Dienst am Hilfebedürftigen, im Gottes-Dienst, im Dienst an den Mit-Dienenden, an der Hilfgemeinschaft), sondern auch explizit als Schuldgemeinschaft, verstanden ihre Diakonie als den gemeinschaftlichen Dienst begnadigter Sünder.

Vielleicht noch ein aktuelles Paradoxon zum Abschluß dieser Gedankenführung. In der Optik ihrer Mitglieder legitimiert sich die ev. Kirche z.Z. entscheidend durch ihre diakonischen Leistungen. Die Kirche, die maßgeblich aus dem Konflikt mit einer religiös begründeten Leistungsethik hervorgegangen ist, unterliegt selbst wie nie zuvor der leistungsethischen Beurteilung...

Daß lutherisches Staatsverständnis (ausgedrückt z.B. in seiner Zwei-Reiche-Lehre) bis heute in der Konkretion der Diakonie nachwirkt, sei der Vollständigkeit halber angehängt:

> Diakonie im 19. Jahrhundert entstand weithin auf der Basis der neuen, in der Bürgerlichen Revolution der Obrigkeit abgetrotzten Rechts- und Vergesellschaftungsform des Vereins; und das ist bis heute weitgehend so geblieben - mit allen Konsequenzen für den Status im sozialen Rechtsstaat (Gemeinnützigkeit usw.);
> die evangelischen Kirchentümer in Gestalt zahlreicher als Staatskirchen entstandener Landeskirchen bilden bis heute die organisatorische Folie für Diakonie: alle Landeskirchen haben sich via Kirchenrecht ein Diakonisches Werk zugeordnet; wir haben eine Diakonie d e r Kirche; eine diakonische Kirche ist vielleicht erst noch im Werden;
> die vom lutherischen Staatsverständnis stark geprägten Entscheidungen des einflußreichen Sozialprotestantismus im 19. Jahrhundert gegen sozialrevolutionäre Wege und für sozialpolitische Ausgleichspolitik hat die deutsche Sozialstaatsentwicklung entscheidend vorangebracht. Aber auch hier ist ein Paradoxon zu konstatieren: als nach starker Einflußnahme der Inneren Mission (vor allem auf Bismarck) nach dem 1. Weltkrieg der erste deutsche Sozialstaat entstand, hatte der Protestantismus kein spezifisches sozialpolitisches Gestaltungsmittel, -prinzip, zu Hand. Er begab sich unter die Fittiche des Subsidiaritätsprinzips... Dort ruht er bis heute.

SUBSIDIARITÄT

Referat am 3.2.1993 in Mainz in der Vertretung der ev. Landeskirchen bei der rheinland-pfälzischen Landesregierung
vor SPD-Fraktion und Min.präs. Beck

1. Reminiszenzen

Bonn 1961: kurz vor Ende der 3. Legislaturperiode. Die CDU/CSU-Mehrheit verabschiedet das Bundessozialhilfe- und das Jugendwohlfahrtsgesetz. Keines der Gesetze enthält das Wort Subsidiarität, aber man kennt 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 Abs. 4 BSHG).

"Die Träger der Sozialhilfe sollen die Verbände der freien Wohlfahrtspflege in ihrer Tätigkeit auf dem Gebiet der Sozialhilfe angemessen unterstützen" (§ 10 Abs. 3).

Zum ersten Mal werden in einem das Soziale betreffenden Gesetz neben den Wohlfahrtsverbänden die "Kirchen und Religionsgemeinschaften" erwähnt, mit denen die Behörden "zusammenarbeiten und dabei deren Selbständigkeit in Zielsetzung und Durchführung der Aufgabe achten" sollen (§ 10 Abs. 2).

Und so heißt es dann im § 93 Abs. 1: "Die Träger der Sozialhilfe sollen darauf hinwirken, daß die zur Gewährung von Sozialhilfe geeigneten Einrichtungen ausreichend zur Verfügung stehen. Sie sollen eigene Einrichtungen nicht neu schaffen, soweit geeignete Einrichtungen der in § 10 Abs. 2 genannten Träger der freien Wohlfahrtspflege vorhanden sind, ausgebaut oder geschaffen werden können."

Generell ist für die Sozialhilfe maßgebend, daß sie bei fehlendem oder unzureichendem Einkommen dann gewährt wird, wenn alle anderen Möglichkeiten der Einkommensbeschaffung ausgeschöpft sind. Das Gesetz spricht vom "Nachrang der Sozialhilfe".

Die Katholische Nachrichtenagentur war begeistert: in den neuen Gesetzen seien "staatspolitische Forderungen der deutschen Katholiken" verwirklicht.

Der Katholik W. Dirks schrieb etwa gleichzeitig in den Frankfurter Heften, die beiden Gesetze machten die Bundesrepublik "zum Nachtwächterstaat des Liberalismus".

Paul Nevermann brachte es seinerzeit für die SPD auf den Punkt: die "Bindungen der Bürger zu ihrer Stadt werden unterbrochen, wenn die Stadt nicht selbst mit ihren eigenen Institutionen in Kontakt mit den Bürgern bleibt".

Merkwürdige Koalitionen entstanden. Sozialdemokraten, Liberale, linke Katholiken und rechte Protestanten wollten mehr Staat und weniger Subsidiarität. Im (ev.) Deutschen Pfarrerblatt schrieb seinerzeit Wolfg. Borowsky: "Für uns hat es zu heißen: Wo die Familie versagt, muß der Staat einspringen; wo der Staat bzw. die Gesellschaft versagt, ist die Kirche zur Hilfe aufgerufen... Grundsätzlich hat in der sozialen Hilfe die zeitliche und materielle Rangstufe Staat - Kirche zu gelten". Ein Theologe des Ev. Hilfswerks, H.C. von Hase, entgegnete, da sei Borowsky der Fehlinterpretation der Zweireichelehre Luthers aus dem 19. Jh. aufgesessen, wo man häufig übersehen habe, daß der "weltliche Stand der Christenheit", Fürst, Staat, Hausvater, keineswegs mehr per se christlich und Glieder eines "Corpus Christianum" waren - und nur unter dieser Bedingung sei die andere Reihenfolge theologisch verantwortbar.

Überhaupt vermittelten die Chefdenker der beiden evangelischen Verbände Innere Mission und Evangelisches Hilfswerk im allgemeinen und den evangelischen Abgeordneten der CDU/CSU im besonderen Bemerkenswertes, als diese rückfragten, ob da nicht vielleicht doch ein bißchen viel Nell-Breuning und ein bißchen wenig protestantisches Gedankengut in den beiden Gesetzentwürfen drin sei. Sie fanden den Stein

der Weisen: die eigentlich gar nicht so richtige Subsidiarität, die also eher uneigentliche Subsidiarität in den beiden Gesetzen.

Die eine Argumentationslinie verlief etwa so: es handle sich grundsätzlich um gar nicht s o v i e l Neues; bereits in der alten Fürsorgepflichtverordnung von 1924 habe es geheißen: "Die Fürsorgeverbände sollen eigene Einrichtungen nicht neu schaffen, soweit geeignete Einrichtungen der freien Wohlfahrtspflege ausreichend vorhanden sind". Überhaupt, und da wurde dann gern der prominente Prof. Hans Muthesius zitiert, sei für das vorherige Fürsorgerecht der klassische Subsidiaritätsbegriff viel eher anwendbar, denn dort sei es tatsächlich um das Rangverhältnis der Ansprüche des einzelnen gegen verschiedene Verpflichtete gegangen. Jetzt gehe es doch lediglich um die Stellung der verschiedenen Träger zueinander und die Verteilung der Aufgaben zwischen ihnen. Dazu der im evangelischen Raum gewichtige Paul Collmer: "Die Verteilung der Aufgaben wird auf der örtlichen Ebene von mannigfachen Faktoren beeinflusst und auch durch die Erweiterung der bisherigen Bestimmung über die Schaffung von Einrichtungen nicht in ein bestimmtes Rechtsverhältnis gebracht, das man als Subsidiaritätsprinzip werten könnte." Eher handle es sich um "Schutzbestimmungen" über die Tätigkeit der freien Wohlfahrtspflege.

Eine andere Argumentationslinie verlief etwa so: das Recht freier Träger, in der Sozialhilfe mitzuwirken, werde in den neuen Gesetzen eigentlich in einen unmittelbaren Zusammenhang mit den Wünschen und Rechten des Hilfesuchenden gestellt. Vorrangig sei also die Wahlfreiheit des Hilfesuchenden, nicht aber das Recht freier Träger, eine Betreuung zu übernehmen. Also sei es gar nicht soweit her mit Subsidiarität im eigentlichen Sinne; alle Rechte der freien Träger fänden ihre Grenze an dem Wahlrecht des Hilfeempfängers. Noch einmal H.C. von Hase, der schrieb, "daß die letzte Verantwortung vor dem Volk und seiner gesetzlichen Vertretung, die Verfügung über öffentliche Mittel für diesen Zweck, die Sorge für das Vorhandensein der nötigen Einrichtungen, die Prüfung der Mitarbeiterausbildung, der Unterbringung und Behandlung Pflegebedürftiger eindeutig bei den öffentlichen Trägern: Kommune, Landkreis und Land liegen. Damit ist der Staat eindeutig im >Vorrang<, ist Ranghöchster... In einem demokratischen Staatswesen besagt dieser Vorrang jedoch niemals, daß der Staat deshalb unmittelbar und direkt bis dort hindurchgreifen müsse, wo der Bürger mit seinen Mitbürgern zu tun hat..."

Also: da sei kein eigentlicher Vorrang bei Verbänden und Kirchen, denn "die Kirche will nicht die öffentlichen Mittel für soziale Aufgaben kontrollieren und nicht die Maßstäbe für Fürsorge festlegen und überwachen. Ein solcher wirklicher Vorrang der Kirchen ist auch in den Gesetzen nirgends angedeutet."

Das Argumentationsmodell: die in gewisser Weise treuhänderisch für die Allgemeinheit tätige gesellschaftliche Gruppe, die angesichts des neuen Rechtsgrundsatzes der Individualisierung, d.h. des Eingehens auf die persönliche Notlage und deren jeweilige Gegebenheiten, jene Flexibilität und Handlungsnähe aufbringt, die man Behörden kaum zutrauen könne.

Bis heute vermeidet es die theologische Fachargumentation im evangelischen Raum, den Begriff Subsidiarität zu adaptieren; wenn er verwendet wird, dann mit der Intention der Distanzierung und der Differenzierung.

Erst vor wenigen Wochen formulierte Trutz Rendtorff: "Auf der Grundlage der Kooperation von Sozialstaat und Diakonie muß die Position der Diakonie als eine beschrieben werden, die eine wesentlich stellvertretende Funktion für das staatliche Gemeinwesen und im Gemeinwesen wahrnimmt, aber eben als freier Träger. Die Freiheit ist deswegen nicht die Freiheit des Privatmannes, sondern die Freiheit, die einem freiheitlich verfaßten Gemeinwesen entspricht. D.h., die freie Trägerschaft muß, und das ist der entscheidende Punkt, nicht gegen den Staat zur Geltung gebracht werden, sondern kann und soll aus dem an Freiheit orientierten Grundmuster des demokratischen Staates abgeleitet werden; nicht nur und nicht ausschließlich - christliche Diakonie ist nicht durch staatliche Aufgabenverwaltung begründet... Das Subsidiaritätsprinzip bringt als Begriff dies alles nur unvollkommen zum Ausdruck. Richtig wäre es, von einem an Freiheit orientierten Gemeinwohlpluralismus zu sprechen, der in Ordnung und Gesinnung von einem statischen staatlichen Zentralismus im Interesse des Gemeinwesens unterschieden ist und der freien, frei gestalteten Wahrnehmung sozialer Verantwortung verpflichtet ist".

Aus Äußerungen wie diesen geht m.E. exemplarisch hervor, wie in der ev. Theologie über den gesellschaftlichen Beitrag der freien Wohlfahrtspflege im allgemeinen und den der Diakonie im besonderen abgehandelt wird. Es kann darauf verwiesen werden, daß die großen evangelischen Hilfeimpulse und -einrichtungen von Anfang an als Beitrag zur sozialen Frage mithilfe auch staatlicher Alimentierung aufgebaut wurden, von den ersten Bürgervereinen, frei organisiert in der Inneren Mission; die mit dem obrigkeitlichen Staat eng verbundene Staatskirche war daran kaum beteiligt. Das ist wichtig: die typisch evangelische Diakoniegeschichte der Neuzeit steht dem werdenden Sozialstaat, gerade auch als säkularem Sozialstaat, nicht genuin kritisch gegenüber, sondern hat maßgeblich an seiner Werdung mitgewirkt: weil es mit nebenstaatskirchlicher Diakonie anfang und weil protestantische Wirklichkeitssicht die Weltlichkeit der Welt und so auch die Bedeutung des weltlichen Amtes der Obrigkeit theologisch und ethisch anders zu schätzen wußte als die päpstlichen Sozialzyklen, die Subsidiarität propagierten.

Das ist vielleicht aber auch eine kleine protestantische Tragödie, erklärt zumindest manche Selbstzweifel: im frühen Registrieren und Bearbeiten der sozialen Lage im letzten Jahrhundert war die evangelische Innere

Mission nicht nur die erste umfassende gesellschaftliche Hilfeorganisation, sondern auch der erste eigentliche Verband in Deutschland, 50 Jahre bevor sich die Caritas eine Verbandsstruktur gab. Aber als es dann darauf ankam, die verbandliche Arbeit mit dem werdenden neuen Sozialstaat zu verbinden, einen Modus für das Miteinander zu finden, hatte die Innere Mission kein sozialpolitisches und sozialrechtlich kompatibles Prinzip für diese Verbindung. Zentrums-partei und Caritas nahmen die Innere Mission sozusagen huckepack auf ihr Subsidiaritätsprinzip; und da sitzt die evangelische Wohlfahrtspflege noch immer: der einstige Vorreiter sitzt halt mit drauf. Relativ sicher, aber sichtlich leicht gequält; theologisch - in gut protestantischer Manier - immer auf dem Sprung, aber äußerlich eisern sitzenbleibend.

Mittlerweile habe sich viele auf dem Prinzip niedergelassen, auch solche, die es niemals tun wollten. Es gibt, genauer betrachtet, zwei Gruppen: die einen tun so, als ob es keine Subsidiarität wäre; die andern tun so, als ob es Subsidiarität wäre; und beide ahnen, daß sie nicht ganz rechthaben.

Es scheint mir möglich, sogar wahrscheinlich, daß dieses merkwürdige Syndrom demnächst europaweit grassiert. Bevor ich mich dazu äußere, möchte ich zwei Reflexionen dazwischenschalten: Wie könnte ich - als ev. Theologe mit diakonischer Insider-Erfahrung - über 30 Jahre Erfahrungen mit uneigentlicher Subsidiarität zusammenfassen? Und: Welchen Realitätsbezug hätte eigentliche Subsidiarität?

2. Erfahrungen mit uneigentlicher Subsidiarität

2.1 Auf der positiven Erfahrungsseite steht für mich eine ganze Menge.

> Die beiden Gesetze haben nachhaltig die soziale Wahrnehmung verändert, die Wahrnehmung des hilfebedürftigen Menschen, der ein Leben führen können soll, "das der Würde des Menschen entspricht". Hier erscheint nicht mehr der hilfebedürftige Untertan, sondern ein Staatsbürger in Not, der einen Anspruch, sogar einen Rechtsanspruch, auf Hilfe hat. Dies kann theologische Anthropologie voll bejahen.

> Auch das schon erwähnte Prinzip der Individualisierung gehört m.E. uneingeschränkt auf die positive Haben-Seite: weg von der normierten 0815-Hilfe hin zur Rücksichtnahme auf individuelle Besonderheiten. Dazu gehört für mich auch das gesetzlich vorgesehene Achten auf eine familiengerechte Gestaltung der Hilfe.

Gerade das Individualismus-Konzept erlaubt das Helfen in Zusammenhängen, hat moderne Ansätze von Sozialarbeit entstehen lassen, die ein Zusammengehen von Sozialarbeit und Theologie erleichtern können: Sozialarbeit ist wie Theologie "dem verletzten Lebensganzen auf der Spur" (K.-D. Ulke); beide wollen Wege ausfindig machen, "die zu weniger verletztem oder verletztem Leben führen könnten"; beide brechen ein in das ganze Netzwerk gesellschaftlicher Verletzungen, weil unter uns "die Verletzung des einen... den andern verletzt".

> Folgenreich war die Bestimmung, daß als eine besondere Art der persönlichen Hilfe die Beratung in Betracht käme; und es wird differenziert zwischen einer Beratung in Sachen sozialer Leistungen usw. und einer Beratung in sonstigen sozialen Angelegenheiten. Hieraus ist ein ganzer Strauß spezieller Beratungsfelder erwachsen, eine eigenständige Berufsentwicklung mit einer besonderen Hilfe-Kompetenz. In diesem Ansatz steckt ein neues Verständnis von Hilfe, das nicht nur sozial und sozialpolitisch sinnvoll, sondern auch wieder theologisch begründet und wünschenswert ist. D. von Oppen hat es einmal so formuliert: die Beratungsarbeit müsse wissen, daß in ihrem Vollzug "a u c h Macht ausgeübt (wird). Aber jetzt ist es Macht, die beim Gegenüber Macht weckt und bildet: Macht zur Bewältigung des eigenen Lebens überhaupt und hier und jetzt zur Bewältigung der anstehenden Krise... Die Zielsetzung des Bundessozialhilfegesetzes bringt genau dies zum Ausdruck. Man kann das neue soziale Handeln geradezu als Macht weckendes Handeln bezeichnen." Hilfe-Vollmacht teilen, nicht für sich behalten, ist ein Grundzug neutestamentlicher Diakonie.

> Aus den beiden Gesetzen ist ein Verlässlichkeitsfeld der Hilfe erwachsen, ein Gesamtsystem aus öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege und privaten Initiativen. Dieses Feld wird selten als ganzes gesehen, aber hilfebedürftige Menschen finden darin, was sie je am meisten brauchen. Aufgrund der diesbezüglichen originellen Untersuchung von Klaus Deimer aus 1991 kann man, etwas vereinfachend, sagen: 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 einen wichtigen Hintergrund im Leben gefährdeter Menschen.

> Alles in allem kann man sagen, daß maßgeblich auch die beiden Gesetze von 1961 mit dem davon ausgehenden Zusammenwirken von Sozialstaat und freier Wohlfahrtspflege insgesamt einen Standard sozialer Hilfe erbracht haben, der quantitativ und qualitativ seinesgleichen in Europa sucht.

2.2 Neben soviel Positiva sehe ich auch einiges, das sich nicht wunschgemäß ergeben hat.

> Weder Sozialstaat noch Wohlfahrtsverbände haben gewollt und konnten verhindern, daß Sozialhilfe, die ein letzter Ausfallbürge in Not sein sollte, vielfach zu einer Art Regelversorgung geworden ist;

daß die Selbstheilungskräfte der Familie trotz aller Bemühungen sichtlich immer noch mehr abnehmen;

daß die Wahlfreiheit der Hilfeempfänger, die ein ganz wesentlicher evangelischer Zustimmungsgrund zu den Gesetzen von 1961 war, immer öfter eingeschränkt wird.

> Alle großen Verbände der freien Wohlfahrtspflege, so auch die ev. Diakonie, haben vor allem seit den letzten anderthalb Jahrzehnten Legitimationsprobleme.

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 übergang (im Unterschied etwa zu den Anfängen der neuzeitlichen Diakonie, als Diakonie noch tatsächlich pionierhaft tätig sein konnte). Die öffentliche Finanzierung wurde anteilig immer wichtiger - bei gleichzeitigem Bedeutungsrückgang der Eigenmittel der Träger (die freilich aus Kirchensicht immer noch erheblich sind); auch die Bedeutung der Eigenmittel der Hilfeempfänger nahm ab. Angewachsen sind bei alledem die öffentlichen Kontrollen und die Steuerung durch Gesetzgebung: durch den Bund, die Ländern, die Kommunen, durch örtliche und überörtliche Sozialhilfeträger, durch Sozialversicherung, insbesondere auch durch Krankenkassen; hinzu kommen gelegentlich als repressiv empfundene Gesetzesauslegungen und -anwendungen, etwa durch Landeswohlfahrtsverbände.

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 resultierte zum einen aus der stattgehabten Verrechtlichung aller sozialen Arbeitsfelder, zum andern aber auch aus der Bürokratisierung bei den Wohlfahrtsverbänden selbst - und schließlich aus der weithin uneingestanden Funktion, die Sozialarbeit faktisch auch hat: sie dient u.a. auch der sozialen Kontrolle und nimmt diese z.T. für den Staat wahr.

Problem 3: Auch die Unterschiede zwischen den Diensten und Einrichtungen der einzelnen freien Verbände untereinander wurden ein Stück weit eingeebnet. Z.B. dadurch, daß es zu immer stärkerer Angleichung der Mitarbeiterschaften kam, etwa in der Motivation, wo spezielle christliche Wertorientierungen oft ersetzt sind durch allgemeine professionelle Standards. Gleichartig ausgebildete und motivierte Mitarbeiterschaften begünstigen das Entstehen ähnlicher oder gleicher Arbeitskonzepte in z.T. weltanschaulich ganz verschieden geprägten Verbänden.

Kurz: die Befürchtungen, die manche Kritiker der beiden Gesetze von 1961 hatten, daß es nämlich durch das Subsidiaritätsprinzip oder das subsidiaritätsähnliche Prinzip zu einer Klerikalisierung der bundesdeutschen Gesellschaft kommen werde, haben sich so als nicht begründet erwiesen. Es ist eher - und das ist aus theologischer Sicht kein minderes Problem - zu einer Säkularisierung (oder vielleicht besser: Vergesellschaftung) diakonischer Arbeitsfelder gekommen.

3. Was mit Subsidiarität eigentlich gemeint war

Das Subsidiaritätsprinzip geht in der Sache auf Aristoteles zurück, wurde von der Scholastik weitergebildet und in der Neuzeit durch Leo XIII ("Rerum novarum") der Sache nach erwähnt, durch Pius XI ("Quadragesimo anno") 1931 zum ersten Mal ausformuliert und von Pius XII ("Mater et magistra") neuerlich empfohlen.

Das Subsidiaritätsprinzip wurde - wie die Kommentatoren feststellen - in auffällig feierlichem Sprachstil in Q.a. Nr. 79 definiert:

Es "muß doch allzeit unverrückbar jener oberste sozialphilosophische Grundsatz festgehalten werden, an dem nicht zu rütteln noch 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; zugleich ist es überaus nachteilig und verwirrt die ganze Gesellschaftsordnung. Jedwede Gesellschaftstätigkeit ist ja ihrem Wesen und Begriff nach subsidiär; sie soll die Glieder des Sozialkörpers unterstützen, darf sie aber niemals zerschlagen oder aufsaugen."

Diese Definition wurde 1. in der Sache aus dem Naturrecht begründet und 2. im Blick auf die Aktualität aus einer Zeitanalyse.

3.1 Naturrecht: "Der Mensch ist älter als der Staat" und "Die häusliche Gemeinschaft geht begrifflich und sachlich der staatlichen Gemeinschaft voraus" (Q.a. Nr. 49). Die kleinen Vergemeinschaftungen, vor allem die Familie, sind der Natur nach früher als der Staat, also auch ihr natur-gegebenes Recht auf Eigenständigkeit und Eigentätigkeit. Der Mensch ist sowohl Person als auch Gesellschaftswesen. Das Subsidiaritätsprinzip muß die notwendige Vermittlung leisten zwischen Personalprinzip (= Vorrang der Person - und der Kirche - vor gesellschaftlichen Organisationen und dem Staat) und dem Solidarprinzip (= der Mensch ist auf Gemeinschaft angelegt und lebt von dieser wie diese von ihm; Konsequenz: gegenseitige Sozialpflichtigkeit).

Der Staat ist ein Rahmengebilde mit Ordnungsfunktion, dessen "natürliche Träger" die Stände sind. Das Subsidiaritätsprinzip steht im Grunde als Ausdruck dieses Rahmen-Modells: "Die jeweils höheren und weiteren Gesellschaften müssen gegenüber den von ihnen erfaßten kleineren wie-derum den Rahmen abgeben, in dem diese sich sinnvoll entfalten können."

3.2 Gesellschaftsanalyse: Pius XI konstatiert, menschliches Gemeinschaftsleben sei völlig entstellt und formlos geworden, er sieht "Vermassung" und "Vermachtung" des Staates und der Wirtschaft und stellt fest, "daß das einst blühende und reich gegliederte, in einer Fülle verschiedenartiger Vergemeinschaftungen entfaltete menschliche Leben derart zerschlagen und nahezu ertötet wurde, bis schließlich fast nur noch der einzelne Mensch und der Staat übrigblieben" (Q.a. Nr. 78). Was ein-mal dazwischen war (ständische Ordnungen u.ä.), ist vornehmlich von Liberalismus, Sozialismus, Totalitarismus zerschlagen (beim bedeutenden kath. Nationalökonom Hch. Pesch wird Subsidiarität regelrecht zum Kampfbegriff gegen Liberalismus und

Sozialismus (SPD und FDP fühlten sich 1961 immer noch gemeint und angegriffen und reichten Verfassungsklage gegen BSHG und JWG ein).

Angesichts dieser Situation bedarf es einer Weisheit aus der christlichen Gesellschaftslehre, "die aus den Quellen des gesunden Naturrechts und der christlichen Offenbarung ihre Normen empfängt" (Link); das heißt aber auch: die naturrechtliche Argumentation kann durch Vernunft eingesehen werden, was die Offenbarungsebene angeht, liegt das Recht zur verbindlichen Auslegung bei der Kirche.

Schon in *Rerum novarum* (Nr. 38) spielten Vereine und Vereinsfreiheit eine wichtige Rolle beim Bedenken eines "Dazwischen" zwischen Einzelmensch und Staat. Link benennt 1955 biologische, räumliche und berufliche Größen:

"Der innere Aufbau des Staates muß sich demgemäß in kleinere Formen von Vergemeinschaftungen gliedern. So entstehen aus biologischen Gegebenheiten und Verhältnissen Ehe, Familie, Sippe, Stamm, aus räumlichen Gemeinde, Gau, Land, aus beruflichen Berufsstände und Zünfte. Sie alle müssen jeweils mit Autonomie in ihrem Bereich ausgestattet sein."

Dies soll der Wiederbelebung staatsfreier Räume dienen:

"Hier hat also die Reform anzusetzen durch Bildung von Ständen, von autonomen Körperschaften, die den zentralisierten Staat wieder dezentralisieren und den vermachteten wieder entflechten, ihn wieder naturgemäß, organisatorisch und funktionell, aufgliedern. Dadurch wird zunächst der entstandene Hohlraum zwischen den Einzelmenschen und dem Staat wieder ausgefüllt durch entsprechende Gliederungen. Der Mensch steht dann nicht mehr unmittelbar in der Masse dem Staat gegenüber, sondern in seiner jeweiligen Gliederung territorialer oder funktionaler Art. Diesen Gliederungen werden die Aufgaben übertragen, die sie ihrer Natur nach mit eigenen Kräften leisten können. Damit aber werden dem Staat diejenigen Aufgaben wieder genommen, die ihm wesensfremd sind. Zugleich wird ihm auch die Macht genommen, die er gerade in den ihm wesensfremden Gebieten, etwa der Bildung, der Wirtschaft usw., sich angeeignet und ausgeübt hat. Dadurch wird seine Kompetenz wieder auf seine Rahmennatur beschränkt. Er kann sich seinen Aufgaben widmen, die in seine ausschließliche Zuständigkeit fallen, weil er ihnen allein gewachsen ist: durch Leitung, Überwachung, Nachdruck und Zügelung, je nach Umständen und Erfordernis" (ders. in Auslegung von Q.a. Nr. 80).

3.3 Diese Ausführungen mögen zum einen den umfassenden Charakter des Subsidiaritätsprinzips erklären, das sowohl zwischen Person- und Solidarprinzip vermittelt als auch die Räume füllen und mit Leben versehen will zwischen einzelnen und Staat; zum andern mögen sie etwa die besondere Affinität zwischen Subsidiarität und Verein (freie Wohlfahrtspflege: in Vereinsform) erklären.

Es mag auch deutlich geworden sein, warum bei aller Sympathie für einzelne Elemente

- der Mensch soll wieder in dem Staat beheimatet werden, der ihm keine Heimat mehr sein kann;
- die "einsame Masse" soll wieder eingebunden werden;
- staatsfreie Räume sollen gerettet bzw. wiederhergestellt werden;
- das ganze Prinzip hat eine auf Ausgleich bedachte Tendenz usw.

Subsidiarität, wie sie gemeint war, nicht durchzuhalten ist: wir haben weder eine ständisch gegliederte Gesellschaft noch eine von geschlossenen Lebenskreisen aus Person - Familie - Kommune - Staat.

Deswegen halten kritische Sozialforscher der Gegenwart Subsidiarität z.T. für eine "Worthülse" oder einen "substanzlosen Formalbegriff" (J.Plaschke). Unter dem Schlagwort "Neue Subsidiarität" versuchen andere seit Anf./Mitte der achtziger Jahre, einerseits den Begriff zu retten, ohne andererseits an seinen ontologischen, naturrechtlichen Voraussetzungen festhalten zu müssen; damit sollte nicht zuletzt auch - seitens interessierter Kreise - die Anpassungsfähigkeit und Aktualisierbarkeit des Grundmodells bewiesen werden (Matthes); in beidem hatte ja schon v.Nell-Breuning Grandioses geleistet.

Weithin äußert die heutige Sozialwissenschaft, als formales Nachrangprinzip habe der Begriff "der Entwicklung des Sozialstaats zumindest nicht geschadet" (Plaschke): was nicht weit entfernt ist vom Nihil obstat, das die Diakonietheologen der frühen sechziger Jahre als Parole ausgegeben hat-ten (z.B. Krimm): das führte von Anfang dazu, daß ev. Argumentation dem Modell einen zusätzlichen Sinn begeben mußte.

Wurde in der Anwendung ein augenfälliger Neokorporatismus zwischen Staat und Verbänden gefördert - was ja auch etwas von Verlässlichkeit und Kalkulierbarkeit der Partner hat und einen dauernden Begründungszwang für soziales Handeln überflüssig macht - , hätte für das Nachdenken gerade ein Freiraum geschaffen sein können; ob dieser im evangelischen Raum gesehen und genutzt wurde, ist mir fraglich (wo ist der profilierte Sozialprotestantismus geblieben?).

Auf alle Fälle schaffte es das auf relativ einfache "Spielregeln" verkürzte Subsidiaritätsprinzip, sowohl systemstabilisierend zu sein als auch die soziale Landschaft zu verändern.

4. Eurosubsidiarität

Auf deutsches Betreiben wurde der subsidiäre Gedanke im Art. 3 B des Maastrichter Vertrages verankert. Der Artikel schreibt fest, daß die Gemeinschaft nur dann tätig wird, "sofern und soweit die Ziele der in Betracht gezogenen Maßnahmen auf Ebene der Mitgliedstaaten nicht ausreichend erreicht werden können und daher wegen ihres Umfangs und ihrer Wirkungen besser auf Gemeinschaftsebene erreicht werden können."

Bislang sind die eurosubsidiären Signale widersprüchlich und verwirrend. In Deutschland war das

Subsidiaritätsprinzip nur im sozialpolitischen Bereich und dort nur in der Jugend- und Sozialhilfe durchsetzbar gewesen, im Bildungsbereich waren diesbezügliche Versuche der CDU/CSU am bundesdeutschen Kulturföderalismus gescheitert. Auf europäischer Ebene liegt das Subsidiaritätsprinzip explizit bislang dem neuen Kulturkonzept der Gemeinschaft zugrunde, während es nicht gelang, die deutsche freie Wohlfahrtspflege als Sozialpartner im EG-Vertrag zu verankern.

Nach dem Urteil des Europäischen Gerichtshofs von 1991 sind Tätigkeiten von Religionsgemeinschaften, sofern sie anderen gewerblichen Tätigkeiten - also z.B. im Dienstleistungsbereich - vergleichbar sind, Teile des Wirtschaftslebens. Das heißt, Sozialpolitik soll Teil einer geplanten europäischen *Economie sociale* werden, deutlicher als bisher schon an wirtschaftlichen Prinzipien zu orientieren. Diakonie würde dann mittelfristig Teil eines Marktgeschehens, in dessen Vollzug viele ihre sozialen Dienste anbieten.

Überhaupt ist das EG-Konzept ausgesprochen wirtschaftszentriert. Das Subsidiaritätsprinzip wurde von der kath. Kirche, wie Sie sich vielleicht erinnern, auch als Wirtschaftsprinzip entworfen. Als solches ist es aber noch nicht erprobt. Es liegen keine Erfahrungen darüber vor, ob es als Wirtschaftsprinzip dem Allgemeinwohl oder doch nur der Wirtschaft nützt.

Erfahrungen haben wir, teilweise sehr gute, wie ich oben ausführte, mit Subsidiarität im Zusammenhang mit den Vereinen der freien Wohlfahrtspflege; und gerade die könnten durch den kommenden Europäischen Verein in Schwierigkeiten geraten. Die EG-Kommission hat einen Vorschlag für ein europäisches Vereinsstatut unterbreitet, das erklärtermaßen für die Teilnahme von Vereinen am Wirtschaftsleben, für die Betätigung im europäischen Binnenmarkt, einen angemessenen Rahmen schaffen will.

Dabei zeigt sich die ganze Problematik der fast rein wirtschaftlichen Sichtweise der gemeinnützigen Tätigkeiten. Und offenbar sollen keine nationalen Besonderheiten für den Europäischen Verein gelten. Was wird mit der Gemeinnützigkeit und der Förderungswürdigkeit werden? Das ist noch nicht abzusehen. Das bei uns subsidiär begründete Ineinandergreifen staatlicher, kirchlicher und anderer Trägerschaften und die dabei zum Tragen kommenden finanziellen Ausgleichsmechanismen sind bislang nicht vorgesehen, würden nach den bisherigen Texten eher als wettbewerbsverzerrend gelten.

Gewisse Hoffnungen richten sich darauf, daß die Einbringung des Subsidiaritätsgedankens in den Maastrichter Vertrag den Europäischen Gerichtshof, der jetzt schon Recht schafft ohne Beteiligung der Mitgliedstaaten und sich so zu einem wenig kontrollier- und beeinflussbaren Neben-Gesetzgeber aufbaut, zu einer Selbstbeschränkung bringen kann. "Nicht auszuschließen ist, daß der EuGH aufgrund der wachsenden Kritik an seinen Entscheidungen sowie im Hinblick auf die in dem Subsidiaritätsprinzip niedergelegte politische Wertung künftig zu einer zurückhaltenderen, die nationalen Besonderheiten mehr respektierenden Rechtsprechung findet..." (W.Erasmy). Allerdings wird der Europäische Gerichtshof das Subsidiaritätsprinzip selbst auszulegen haben in seiner Bedeutung für den Europäischen Gerichtshof. Oder auch im Blick auf den Europäischen Verein.

Der Begriff Subsidiarität wird also Zukunft haben. Vielleicht kann seine Plazierung im Maastrichter Vertrag den Eurobürokratismus (und Eurokratismus) ein wenig eindämmen; vielleicht kann er verhindern, daß die deutsche sozialpolitische Spielart von Subsidiarität zur Disposition gestellt wird. Auf jeden Fall wären diejenigen in Politik und Kirchen, die den Begriff Subsidiarität nicht unbedingt brauchten, um den Neokorporatismus zwischen Staat und Wohlfahrtspflege für vernünftig zu halten, m.E. gut beraten, ihn aus der Requisite zu holen und ihn vorsichtshalber schon einmal im Schnürboden über der politischen Bühne schweben zu lassen.

STATEMENT

**anlässlich des Unions-Jubiläums der Protestantischen Landeskirche der Pfalz
Forum am 13. Februar 1993 in Kaiserslautern**

1. In der Einladung, die ich für heute erhielt, stand, es gehe um die Vergegenwärtigung des Unionserbes, und der diakonische und soziale Aspekt müsse "mit von der Partie sein". Im Unionstext und im Memorandum des Landeskirchenrats steht so gut wie nichts über Diakonie (im Memorandum in einer Aufzählung: "Durch das Evangelium wissen wir uns zum Dienst an der Gesellschaft, auch in öffentlichen Aufgaben, verpflichtet. Dazu gehören Verkündigung und Diakonie, Seelsorge und Unterricht"). - Für die Öffentlichkeit ist Kirche *vor allem* Diakonie. Man mag es bedauern, daß heute der Nutzwert der Religion an diakonischen Leistungen festgemacht wird, daß damit heutiges Bewußtsein "den Gebrauchswert religiösen Glaubens aus sozialpsychologisch vermessenen Defiziten der Zivilisationsgesellschaft herleitet" (H.Timm), aber es liegt auch eine konstruktive Herausforderung darin: eine Reflexion der neuzeitl. Diakonie, in der in spez. Weise Modernisierungsdruck begegnet wurde, trägt sicher in jedem Fall zur "Wahrheit in der Kirche und über die Kirche" bei, ist gewiß auch ein Beitrag zur "Wahrheit über den Menschen"; des Christenmenschen Diakoniebedürftigkeit *und* -fähigkeit betrifft so oder so seine besondere Würde.

2 In der pfälzischen Diakonie war und ist manches anders und besonders. Das Diakonische Werk ist hier eine

Abteilung der Landeskirche. Andernorts sind Diakonische Werke selbständiger. In historischer Perspektive war die Pfalz, verglichen mit anderen evangelischen Landstrichen, nicht gerade ein blühendes Diakoniegelände. "Man lebte ganz gewiß an der sozialen Frage vorbei" (F. Roos). Es gibt hier relativ wenige größere Einrichtungen und Rechtsträger. Das hat m.E. damit zu tun, daß es *keine Fürstenhäuser* gab, die sich in wohlthätigen Stiftungen ergingen. Wenn etwas Diakonisches entstand, dann weithin aus *Bürgerinitiative*. Und: meist war die *Erweckung* die Mutter diakonischer Einrichtungen; Erweckung war angesiedelt in frühindustriellen Zentren, die es hier zu Beginn und Mitte des 19. Jh.s kaum gab. An den Grenzen war Erweckung teilweise wirksamer; die Kreuznacher Diakoniestiftung hat sicher gewichtige Anstöße aus der westfälischen Erweckung erhalten. Das reformierte Gepräge, das insgesamt wohl deutlich stärker war als das lutherische Element, hat hier viel weniger diakonische Organisations- und Ämterstrukturen (die Handhabung der an sich bemerkenswerten Almosenordnung blieb "pfarrerzentriert") als in anderen reformierten Kirchen bewirkt. Ebenfalls charakteristisch: die *evasiven* Problemlösungsmodelle im sozialen Bereich; viele von denen, in deren Lebenszusammenhang sich Selbst- oder Fremdhilfe hätte entwickeln müssen, verließen diesen Lebenszusammenhang.

Es gab einzelne hochinteressante, vorausgreifende Entwicklungen in der Pfalz; eigentlich wurde die *Sozialstation*, vor allem: die ökumenische, hier erfunden (Diakonissen- und Elisabethenvereine) - angesichts der stattgehabten Rekatholisierungen eigentlich ein unglaublich "vernünftiges" Zusammengehen. Das hat etwas von "Aufklärung": der Glaube an und die Präferenz für rationale Lösungen, auch die sozialer Probleme. Schon diese wenigen Schlaglichter aus der Diakonie lassen eigentlich spannende Folgerungen zu: über das Wesen dieser Kirche, der hiesigen Religiosität, der Mentalität. Das Diakonische ist kaum weniger aussagekräftig als die eher gesinnungskirchlichen Texte, die freilich in den Mittelpunkt des Jubiläumsnachdenkens gestellt wurden.

3. Warum die jubiläumsbezogenen Texte m.E. um den diakonischen Aspekt zu bereichern wären:

> Eine sich pointiert auf die Bibel beziehende Kirche ist sich aus theologischer Redlichkeit die Reflexion des diakonischen Grundmusters des NT (dort in allen Überlieferungsschichten, Gattungen und Formen etc.) schuldig; eine in idealistisch-philosoph. Tradition stehende Theologie hat sich vieler heilender Perspektiven des Evangeliums begeben.

> Um der Klärung ihrer Identität willen hat die Kirche unverstellt diakonische Wirklichkeit zu bedenken, die Doppelgestalt der Diakonie als Religionsausübung und als Form der Sozialarbeit; in Transformation der alten Aufgabe (Sorge um den notleidenden Nächsten): Einfügung in die Innen- und Gesellschaftspolitik, auch in die auswärtige Politik; ständig an der Nahtstelle von Staat und Gesellschaft, Gesellschaft und Kirche, gleichzeitig in allen dreien wurzelnd, staatliche Steuermittel empfangend und sie in gesellschaftsbezogene "gute Gaben" verwandelnd (Stolleis); dabei in "schleichender" Dauerassimilation an (sozial-)staatliche Denk- und Handlungsweisen, staatliche "Stilmerkmale", befindlich; den daraus entstehenden Legitimationsdruck *verschiebend* (z.B. auf Fragen der Mitarbeitermotivation) und *verdrängend* (z.B. die Geltungskonflikte zwischen Theologie und Sozialarbeit) u.v.a.

> Die gesellschaftlich angemessene Gegenwartsbedeutung der Diakonie wird ausformuliert werden müssen. "Aufgeklärte" Diakonie-Begründung (über Vernünftigkeitargumentationen zur Subsidiarität hinaus) könnte vor allem abheben auf Diakonie als Therapeutikum der gesellschaftlichen Tendenz des Auseinanderfallens von Sinn und Funktion (Folgen: Verlust, Privatisierung, Kommerzialisierung usw. von "Sinn"; Fraktionierung von Lebenszusammenhängen u.a.); Diakonie müßte sich ausweisen als fachlich angemessen *und* in einen Sinn-Zusammenhang integrierend (diakonische Konzepte müßten daher theologisch *und* sozialwissenschaftlich plausibel sein). Zugleich wäre mit der planvollen Beachtung des Sinn-Funktionszusammenhangs der Kirche "gedient", die mit den Folgen zunehmend privatisierter Religion zu tun hat.

> Die Europäische Gemeinschaft wird spez. Herausforderungen bringen. Die bisherigen Verträge usw. lassen einen starken *wirtschaftlichen Zug* erkennen; das menschliche Leben könnte verstärkt unter die Betrachtung eines bestimmten "Verrechnungs-" bzw. "Verwertungszusammenhangs" geraten (Euthanasie-Diskussion). Zugleich ist die EG im sozialen Feld weit stärker *wettbewerbsorientiert*, als wir das bislang in Deutschland gewohnt waren. Die Herausforderung ist erheblich: Diakonie hat kirchlich-profilierter *und* zugleich wirtschaftlicher zu sein.

Vielleicht ist eine Kirche in einer geographischen und kulturgeschichtlichen Sonderlage in besonderer Weise aufgerufen, hierin diakonisch-aufgeklärte Vordenkerin zu sein.

DIE WELTANSCHAULICHEN GRUNDLAGEN DER ANONYMEN ALKOHOLIKER / AA
Für den Gesamtverband Ev. Suchtkrankenhilfe, Stuttgart 1986

Die vier faßbaren Quellen

Am 23. Januar 1961 schrieb William G. W., der berühmte Protagonist der Anonymen Alkoholiker, bekannter als "Bill", einen Brief an C.G. Jung. Er beschrieb ihm, inwiefern er, Jung, an der Entstehung der AA beteiligt war: Der Psychiater hatte einem anderen der späteren Mitgründer der AA eine hoffnungslose Prognose gestellt - es sei denn, er gerate unter den Einfluß einer religiösen Erfahrung. Bill beschreibt kurz die Bekehrung des Mannes - und seine eigene.

Gegen Ende seines Briefes benennt Bill die vier Quellen der AA-Gruppen und schreibt: "Wir verdanken also diese ungeheure Wohltat Ihnen (= C.G. Jung), Dr. Shoemaker von den 'Oxford Gruppen', Dr. William James und meinem eigenen Arzt, Dr. Silkworth." Mit diesen vier Quellen möchte ich mich beschäftigen.

William James war ein amerikanischer Religionspsychologe. Sein Buch "Varieties of Religious Experience" (dt.: Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit, Leipzig 1907) führte Bill nach eigener Aussage "zu der Erkenntnis, daß die meisten Erfahrungen einer Bekehrung, welche unterschiedliche Form sie auch an sich tragen, doch einen gemeinsamen Nenner besitzen: das Ego ist in großer Tiefe zusammengebrochen."

Von Bills Arzt Dr. Silkworth erfahren wir in diesem Brief, daß er im Blick auf den Alkoholismus eine Besessenheitstheorie vertreten habe: "eine Besessenheit, welche den Leidenden zum Trinken zwingt, gegen seinen eigenen Willen und gegen sein eigenes Interesse." Außerdem verfißt Dr. Silkworth eine Allergietheorie des Alkoholismus, die er andernorts in Dokumenten der AA erläutert.

Jung antwortete umgehend: Er habe seinem Patienten damals "keine volle und ausreichende Erklärung" für seinen Zustand geben können. "Was ich aber tatsächlich dachte, war das Ergebnis von vielen Erfahrungen mit Menschen seiner Art. Sein Drang zum Alkohol war - auf einer niedrigen Stufe - das Äquivalent für den spirituellen Durst unseres Wesens nach Ganzheit..."

Jung führt aus - und damit korrigiert er taktvoll die Hoffnungslosigkeitstheorie Bills -, daß es verschiedene Wege für seinen damaligen Patienten hätte geben können (Jung denkt ja unentwegt in Wege-Kategorien): Er hätte zur Besserung kommen können "durch einen Akt der Gnade - oder durch einen persönlichen und aufrichtigen Kontakt mit Freunden - oder durch eine höhere Erziehung des 'mind' über die Grenzen eines reinen Rationalismus hinaus." Jung behauptet also, drei Wege angeboten zu haben, die allesamt dem Patienten aus seinem Alkoholismus hätten heraushelfen können: einen religiösen, einen emotional-emphatischen und einen denkerisch-reflektorischen.

Jung beschließt seinen Brief mit den eingängigen Worten: "Sie wissen ja: 'alcohol' entspricht dem lateinischen Wort 'spiritus', und man gebraucht dasselbe Wort für die höchste religiöse Erfahrung ebenso wie für das erniedrigendste Gift. Die hilfreiche Formel ist darum: spiritus contra spiritum."

Ich will im folgenden die vier genannten Quellen untersuchen, will darzustellen versuchen, wie sie sich zueinander verhalten, und will überprüfen, in welcher Weise Konzeptionen von Jung, von den Oxford-Gruppen, von James und von einer Besessenheitstheorie des Alkoholismus in den 12 Schritten vorkommen.

Vor allem aber will ich dabei die zentrale Prämisse, die nach Bills Theorie eine Klammer zwischen den vier begründenden Konzeptionen darstellt, einer Überprüfung unterziehen: die These von der Notwendigkeit des Zusammenbruchs des Ego in großer Tiefe. In dieser These verbinden sich ja psychologische Theorie und ein bestimmtes Bekehrungsverständnis; in dieser Prämisse will Bill Religiöses und Wissenschaftliches zusammendenken.

Die Besessenheitstheorie

Besessenheit meint: Eine Macht ergreift Besitz von einer Person. Besessene sind Opfer, Dämonen oder andere Mächte sind die Täter. Sie haben Persönlichkeit, diese Täter.

Von der Besessenheitstheorie sind Spuren in den 12 Schritten und in anderen Texten der AA zu finden: die behauptete Totalität der Macht der Sucht; die Hilflosigkeit des Menschen, sein Ausgeliefertsein gegenüber seiner Sucht.

Freilich ist die Verknüpfung mit den anderen Elementen der 12 Schritte nicht ohne Brüche. Gegen Besessenheit helfen keine Willensakte, auch keine religiösen - wie Beichte und Buße -, auch keine Bekehrungsbemühungen. Bekehren kann ich mich, wenn ich mein Tun verantworte. Besessene sind nicht verantwortlich für ihre Besessenheit. Gegen Besessenheit hilft nur der Exorzismus. Der Besessene ist der Kampfplatz der Auseinandersetzung zwischen Exorzist und Dämon, und wenn der Kampf durch den Exorzisten gewonnen ist, tritt die Befreiung von der Besessenheit nicht prozeßhaft, sondern sofort ein. Es bedarf dann keines anschließenden Stufenprogramms zur Normalisierung mehr. Der Kampf wird auch mit Worten ausgetragen, speziell mit bestimmten Formeln (eine gewisse Formelvorliebe bei den AA ist evtl. ein Rest solchen - magischen -Verständnisses).

Der biblische Glaube kennt Jesus Christus als den, der auch von dämonischer Besessenheit befreit. Bei konsequenter Integration der Besessenheitstheorie in die 12 Schritte hätte es dieses Elements bedurft - was angesichts der pluralistischen Transformation in den 12 Schritten wohl eine Art Christus-Äquivalent hätte sein müssen. Für den Sohn ist aber kein Platz - neben Vater und Mutter, neben Gott, wie sie ihn verstehen, und neben der Mutter "Gruppe" (denn der Anonyme Alkoholiker hat eine "Mutter" in allen Städten: die AA-Gruppen). Da ist etwas von ausreichend heilender Vater- und Mutter-Unmittelbarkeit, Gott- und Gruppen-Unmittelbarkeit!

Der Exkurs sei mir erlaubt: Vielleicht ist in diesem Syndrom das Gruppenmitglied selbst an die Sohnesstelle gerückt; zumindest aber an die Stelle des Kindes von Gott-Vater und Gruppen-Mutter. In diese Richtung weisen die sprachlichen Infantilismen: Man ist mal naß, mal trocken - wie ein kleines Kind eben.

Besessenheit ist, das zeigt die Religionsgeschichte, ambivalent. Sie ist nicht nur negativ. Sie kann auch etwas Bewußtseinsvertiefendes sein oder sogar eine *Hiera Nosos*, eine heilige Krankheit. Aus Besessenen sprechen entweder zerstörerische Dämonen - oder aber die Götter. Der Willensverlust, die Willenseinschränkung, erfährt auch in den 12 Schritten z.T. eine positive Wertung, ja wird regelrecht zur Voraussetzung für den Vollzug des 3. Schrittes. Allerdings wird der verlorene Willen neu besetzt von der Gruppe: "Jeder Neue, der sich ernsthaft bemüht, ist davon überzeugt, daß diese Gemeinschaft der einzig sichere Hafen für das leckgeschlagene Boot ist, in dem er sitzt. Wenn das keine Hingabe des eigenen Willens und Lebens an eine neu entdeckte Vorsehung ist, was ist es dann ?" heißt es in einer AA-Schrift.

> Also: Alkoholbesessenheit contra positiv gewertete Gruppenbesessenheit !?

William James

Eine überaus interessante Rolle bei der Entwicklung der geistigen Voraussetzungen der AA spielt der hier wenig bekannte Religionspsychologe William James. Er lebte von 1842 bis 1910, war der Sohn eines swedenborgianischen Geistlichen. Eigentlich war er ein Analytiker auf dem Gebiet der Allgemeinen Psychologie. Mit dem so bestimmten Instrumentarium machte er sich an die Beschreibung religiöser Phänomene. Er konnte sich von daher, das schränkt seine Methode von vornherein ein, nur mit der subjektiven Seite der Religion befassen. Über Gott und andere zentrale Wirklichkeiten der Religion konnte er gar nicht wirklich etwas aussagen. Deswegen hat sich damals die akademische Theologie über sein schon genanntes Buch nicht sonderlich aufregen können.

Dabei glaubte James, das Rätsel der Bekehrung gelöst zu haben! Und zwar im Zusammenhang seiner Beschäftigung mit dem Typus der Einmalgeborenen und des Zweimalgeborenen. Bekehrung ist für ihn ein Prozeß, durch den "tote Gefühle, Ideale und kalte Glaubensinhalte" lebendig werden. Bekehrung: ein Lebendigwerden, gerade kein Zusammenbruch des Ego in großer Tiefe ! Wie Bill zu der Behauptung kommt, just dies bei James gelesen zu haben, ist mir nicht erklärlich. Vielleicht stand derlei in den Teilen des James-Buches, die nicht ins Deutsche übersetzt wurden. Das ist nämlich eine Besonderheit dieser Buch-Geschichte, die Karl Girgensohn 1930 beschreibt; in einem Passus über den James'schen Empirismus schreibt Girgensohn: "...nicht immer streng durchgeführt, sondern er ist bisweilen nur die Etikette auf einem Gefäße mit sehr wenig empirischem Inhalt... Das Ganze seiner Religionspsychologie dient einer sehr zweifelhaften pluralistischen, an den Spiritismus anklingenden Metaphysik, die die deutschen Übersetzer der Werke James' ihrem Publikum nicht einmal vorzusetzen wagten." In unseren Breiten schien also auch in der Optik von James-Freunden nicht alles genießbar, was er entwickelt hatte.

> Spiritismus contra spiritum ?

An Eindrücken wie diesen mag es liegen, daß James hier meist keine Denkmäler gesetzt bekam. Eine Ausnahme ist vielleicht die religionspsychologische Abhandlung von Paul Pruyser (1968). Aber auch er hinterfragt die James-Methode grundsätzlich: Persönliche Dokumente, wie sie James hauptsächlich für seine Untersuchungen verwendet hatte, hätten nicht einfach wörtlich genommen werden dürfen, sondern hätten analytisch durchleuchtet werden müssen. Interessen, Vorurteile, Werte und Bedürfnisse der Zeugen blieben so unreflektiert. James nahm einfach als religiöse Realität hin, was z.B. Einmal- oder Zweimalgeborene äußerten. Die religiöse Typologie, die James so konstruierte und die von Bill als Bestätigung seiner Bekehrungskonzeption aufgenommen wurde, wird vor allem deswegen kritisiert.

Der Religionspsychologe Hans Schär zieht Parallelen zwischen der James'schen Typologie und der von Kretschmer: Der Bekehrungstyp von James ähnelt in der Tat dem schizothymen Typ bei Kretschmer, dem Menschen mit der Neigung zu innerer Gespaltenheit.

Girgensohn kritisiert an James vor allem, daß bei ihm das Pathologische zum Paradigma des Religiösen geworden sei. James vertrat die Theorie, daß die normalen Phänomene der Religion in vergrößerter Form an pathologischen Phänomenen sichtbar werden.

Ich glaube, daß dieser Gedanke grundsätzlich in den 12 Schritten wichtig geworden ist: Eine Theorie wie diese, die die Nähe von Krankheit und Religion behauptet, macht es möglich, das als Krankheit verstandene Phänomen Sucht religiös zu interpretieren, in religiösen Formeln auszudrücken. Diese Deutungsmodelle sind in AA-Schrifttum mannigfach zu finden - bis hin zu Helmut Harschs Adaption mit seinem z.T. kühnen religiös-psychologischen Wort austausch. Vorstellungen wie die, daß eine Droge Gottesersatz sein könne, oder daß es um "Heiliger Geist contra Drogengeist" gehe, können m.E. nicht wirklich zuende gedacht werden, ohne makaber zu werden:

> Gottessucht contra Drogensucht ?

Zurück zu den Thesen von William James! Er hat noch weitere Gesichtspunkte beige-steuert, die für die AA

wichtig geworden sind. Ich halte ihn vor allem für bedeutsam im Blick auf eine gewisse Standardisierung der Sprache in den AA-Gruppen; einer Sprache, die überwiegend Analogie-Sprache ist, Gleichnissprache.

James behauptet: Religiöse Phänomene und andere psychische Erscheinungen gingen ohne scharfe Abtrennung ineinander über. Er ermöglicht mit dieser Behauptung also nicht nur, was bereits gesagt wurde: Psychologisches religiös und Religiöses psychologisch zu deuten. Sondern nach seiner Theorie ist es sogar nicht einmal mehr möglich, zu sagen: Hier geschieht etwas Religiöses, hier etwas Psychisches bzw. Pathologisches.

Weiter: James behauptet, alle psychischen Teilprozesse könnten am religiösen Erleben beteiligt sein, zugleich sei aber keiner der seelischen Teilprozesse *vor allem* der Religion zugeordnet. Religion läßt sich nicht auf eine isolierte psychische Funktion zurückführen. Allerdings glaubt er beobachtet zu haben, daß in der Religion Gefühle wichtiger sind als Gedanken. Subjektives Erleben äußere sich überhaupt am stärksten in Gefühlen.

Und schließlich eine weitere zentrale Aussage: James sagt, daß man einen Gott nicht einfach habe, sondern daß man sich seiner bedient, wenn man ihn hat. Insofern sei Religion zu erkennen in ihren Auswirkungen auf menschliches Verhalten - und dieses wiederum sei der psychologischen Erfassung zugänglich. Der Lebensstil und seine Veränderung werden in Zusammenhang mit Religion und religiösen Veränderungen gebracht. Das eine läßt Rückschlüsse auf das andere zu.

Das reformatorische Paradox der Gnade, daß einer in aller Sünde Gott haben kann, die Gleichzeitigkeit von Sünder-Sein und Gerechtfertigt-Sein, wird quasi rückgängig gemacht durch die Behauptung einer Position, die inhaltlich wieder in die Nähe vorreformatorischer Theorien gerät: daß es einen sichtbaren Zusammenhang zwischen Innen und Außen oder besser: zwischen religiösem Status und Lebensstil, gibt. Wenn man - wie James - die Bekehrung als ein Mittel der Herstellung dieses Zusammenhangs ansieht, dann wird deutlich, daß durch James ein typisches Stück der Erweckungsfrömmigkeit seine psychologisch-wissenschaftliche Rechtfertigung erhielt.

Die Oxford-Gruppen-Bewegung

Die wichtigste theologische Akzentverlagerung zwischen reformatorischer Theologie und Erweckungsbewegung, in deren Zusammenhang die Oxford-Gruppen-Bewegung steht, ist damit schon genannt worden. Bekehrung und Heiligung treten gewissermaßen an die Stelle von Rechtfertigung bzw. neben die Rechtfertigung.

Bei der Betrachtung der Oxford-Gruppen-Bewegung stoßen wir zweifellos auf die stärksten inhaltlichen und formalen Analogien - oder besser: Äquivalente - zu Inhalten und Formen der 12 Schritte der AA. Zugleich muß die Rekonstruktion der Oxford-Gruppen-Bewegung komplex sein: die Querverbindungen und Seitenlinien sind mannigfach: zu Pietismus, Erweckungsbewegung, Gemeinschaftsbewegung, Heiligungsbewegung und Keswick-Bewegung. Um anzudeuten, wie relativ kompliziert die Zusammenhänge sind: Die Pfingstbewegung z.B. ist eine Abspaltung der Heiligungsbewegung, die wiederum zu den Wurzeln der Oxford-Gruppen-Bewegung gehört. Der erste bedeutende Vertreter der amerikanischen Heiligungsbewegung war Robert P. Smith, der von 1827 bis 1898 lebte, ursprünglich Quäker war (seine Frau stand unter dem Einfluß der Darbyisten). Von Methodisten wurde er in die Heiligungsbewegung "hineingezogen" und entwarf eine eigene Theorie von der fortschreitenden Heiligung. Mit dieser Konzeption wurde er zu einem der Führer der Erweckungsbewegung, die wiederum die Gemeinschaftsbewegung hervorgebracht hat. Mit seinen Vorträgen in Europa wirkte Smith auch auf deutsche Theologen ein, am stärksten vielleicht auf Theodor Jellinghaus, der einer der Köpfe der deutschen Gemeinschaftsbewegung wurde.

Zurück zum Stichwort "Heiligung". J. Wesley, der Begründer des englischen Methodismus, hatte die Heiligung neben die Rechtfertigung gestellt. Über die deutschen Theologen soll er einmal gesagt haben: Sie haben die Gnade der Rechtfertigung, aber die Gnade der Heiligung haben sie nicht. Wesley vertrat eine quasi additive Lehre von der Gnade, die Lehre von der zweiten Gnade: Die Heiligung sei die zweite Gnade, die zur "ersten Gnade der Rechtfertigung" hinzukommen müsse.

Das heißt, es wird nicht mehr nur die Vergebung der Sünden verkündigt, sondern auch die Befreiung vom Zwang zur Sünde! Ich kann nicht nur von meinen Sünden gerechtfertigt werden, sondern ich kann in meiner Lebensführung von Sünden frei werden: der Kern des neuen Gedankens, der freilich nur in seiner speziellen Gemeinschaftsausprägung und Laisierung neu war; denn - und das machte die lutherischen und reformierten Theologen skeptisch - die Zusammenbindung von Rechtfertigung und Heiligung war an sich schon in der römisch-katholischen Heilslehre genuin. Die theologische Auseinandersetzung, die bis zum heutigen Tag die volle Integration von Gemeinschaftsbewegung und Volkskirche schwierig macht, hob immer wieder auf das allzu leicht mögliche Mißverständnis der Heiligung ab: als ob sie eine vom Menschen zu erbringende "Nachbedingung" seiner Rechtfertigung sei.

Die Heiligungsbewegung bildete, vor allem in ihren amerikanischen Ausprägungen, schon früh spezielle Zweige zur Bekämpfung des Alkoholmißbrauchs aus, die sog. Temperenzbewegung. Ein Teil der englischen Heiligungsbewegung firmiert auch als Keswick-Bewegung, weil seit 1875 alljährlich im

nordenglischen Keswick eine Erweckungskonferenz stattfand, initiiert von dem schon genannten Robert P. Smith. In Keswick erlebte ein amerikanischer Pastor lutherischer Prägung seine Bekehrung. Er war Sohn deutscher Eltern, hieß Frank Buchman(n). Er erkannte in Keswick, daß die "Lebensänderung" seine künftige Hauptaufgabe sein müsse. In Oxford sammelte er eine Mannschaft, mit der er seit den zwanziger Jahren dieses Jahrhunderts von Land zu Land zog. Über diese Gruppe sagte er: "Die Oxford-Gruppe ist eine christliche Revolution. Ihr Ziel ist eine neue soziale Ordnung unter der Diktatur des Geistes Gottes." In erstaunlicher sprachlicher Unbefangenheit stellte er den roten und braunen Diktatoren die Diktatur Gottes entgegen.

1938 formulierte er die Weltkrise aus seiner Sicht: "Im Grunde ist die Krise moralischer Natur. Die Völker müssen moralisch aufrüsten. Gott allein kann die Natur des Menschen ändern. Ehrlichkeit, Reinheit, Selbstlosigkeit, Liebe sind das Mittel." Was ihn antrieb, war die Schau eines Lebens nach Gottes Plan.

Diese von Laien getragene Erweckungsbewegung stand auf bestimmten Säulen, die dem Kenner der 12 Schritte der AA unmittelbar bekannt vorkommen werden: der Oxford-Gruppen-Bewegung geht es

- um die Notwendigkeit persönlicher Begegnung mit Christus,
- um die Erkenntnis der eigenen Sünde,
- um die Heilsamkeit des Bekenntnisses in der Beichte,
- um die Bewährung der Glaubensentscheidung im Wiedergutmachen,
- um die Willigkeit, sich von Gott wirklich führen zu lassen,
- um die Pflicht, gegenüber der Welt persönliches Zeugnis zu geben,
- um die seelsorgerliche Verantwortung für den Nächsten,
- um die Wichtigkeit kleiner Zellen der Gemeinschaft.

Angesichts dieses Systems erweisen sich die 12 Schritte der AA ziemlich unzweifelhaft als Plagiat. Nur die Christus-Begegnung fehlt.

Die 12 empfohlenen Schritte der AA:

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.*
8. *Wir machten eine Liste aller Personen, denen wir Schaden zugefügt hatten, und wurden willig, ihn bei allen wiedergutzumachen.*
9. *Wir machten bei diesen Menschen alles wieder gut - wo immer es möglich war -, es sei denn, wir hätten dadurch sie oder andere verletzt.*
10. *Wir setzten die Inventur bei uns fort, und wenn wir Unrecht hatten, gaben wir es sofort zu.*
11. *Wir suchten durch Gebet und Besinnung die bewußte Verbindung zu Gott - wie wir ihn verstanden - zu verbessern. Wir baten ihn nur, seinen Willen für uns erkennen zu lassen und um die Kraft, ihn auszuführen.*
12. *Nachdem wir durch diese Schritte ein geistiges Erwachen erlebt hatten, versuchten wir, diese Botschaft an Alkoholiker weiterzugeben und unser tägliches Leben nach diesen Grundsätzen auszurichten.*

Die Oxford-Gruppen-Bewegung steht in der Tradition pietistischer Entscheidungsfrömmigkeit, in der aufgefordert wird zur persönlich ergriffenen Erlösung und Heiligung und zur Wahrnehmung sozialer und moralischer Aufgaben. In dem gerade dargestellten System kann man Bekehrungs- und Heiligungsphasen deutlich unterscheiden - wie später auch in den 12 Schritten.

Mit der ganzen Erweckungsbewegung ist der Oxford-Gruppen-Bewegung gemeinsam: der große Appell an das Aufwachen vom Sündenschlaf. Adressaten dieses Appells sind überwiegend Menschen, denen das Gespür für die abgrundtiefe Verlorenheit des Sünders und für die wahre Bedrohlichkeit der Sünde abhanden gekommen ist. Erweckung wie Moralische Aufrüstung wollen die ansprechen, die in durchaus bürgerlich-christlicher Rechtschaffenheit dahinleben - und gerade die neuzeitliche Diakonie hat diesem Impuls unendlich viel zu verdanken.

Die AA setzen in ihren 12 Schritten an die Stelle der abgrundtiefen Verlorenheit des Sünders an die Sünde die absolute Verlorenheit des Alkoholikers an den Alkohol. In dieser Transformation wird die Sucht außerordentlich aufgewertet: Sie scheint den Menschen genauso zu gefährden und in Frage zu stellen wie die Sünde, die Gottesferne des Menschen. Wenn diese Gottesferne überwindbar ist - gemäß Erweckungstheorie durch Bekehrung und Heiligung -, muß in den AA-Schritten etwas Entsprechendes kommen, nur nicht auf dasselbe bezogen (statt auf die Sünde auf den Alkoholismus).

W. James hatte ja die wissenschaftliche Legitimation für religiöse Interpretationen pathologischer

Phänomene, ja sogar für eine gewisse Austauschbarkeit beider geliefert.

Es wäre gut, den einen oder anderen zentralen Begriff - zentral für das Selbstverständnis der Erweckung im allgemeinen und der Oxford-Gruppen-Bewegung im besonderen und damit in transformierter Weise auch der AA - noch ein wenig näher zu betrachten.

Da ist z.B. das zentrale Wort "Bekehrung". E. Brunner schrieb einmal: "Das Sich-zu-Christus-Bekehren ist innerhalb der konstantinischen Kirchensituation keine reale Möglichkeit, da ja jeder ein getaufter Christ ist. Darum ist von Bekehrung dort auch kaum mehr die Rede. Das wird sofort deutlich im Vergleich mit der Situation der Freikirchen Amerikas. Hier steht der Begriff der Bekehrung im Mittelpunkt, weil der, der sich der Kirche zuwendet, sich eben damit zugleich Christus zuwendet."

Das heißt, daß das, was Bekehrung bedeuten kann, unmittelbar abhängig ist von der Sozialform des jeweiligen Christentums. Es gibt einen Zusammenhang zwischen Organisationsformen von Christentum und dem Stellenwert theologischer Werte.

Nach lutherischem Verständnis sind Aufforderungen zur Bekehrung relativ sinnlos, da auch Bekehrung im wesentlichen Gnade ist. Die Reformation hatte Bekehrung abgehandelt im Rahmen des Rechtfertigungsverständnisses und mit der Lehre von der Buße zusammengezogen. Die Taufe ist logisch und zeitlich der Ausgang der Bekehrung. Und der, der in der Taufe an uns handelt, handelt auch in der Bekehrung entsprechend. In der Taufe ist der alte Adam mit seinem Ego ersäuft und gestorben. Das, was Bill als Zentrum von Bekehrung beschreibt, den Zusammenbruch des Ego in großer Tiefe, ist nach reformatorischem Verständnis schon in der Taufe passiert, geht meinem Leben voraus, ist vorlaufende Gnade, ist etwas Objektives. "Bezogen auf den Pietismus und verwandte Strömungen... ist hingegen von einer Verselbständigung der Bekehrung zu sprechen, die ihre Wurzel in der Selbständigkeit der Erfahrung der frommen Subjektivität hat" (F. Wagner).

Der Bruch beider Bekehrungsverständnisse liegt im Sprung vom Objektiven zum Subjektiven! Das Bekehrungsverständnis der Oxford-Gruppen-Bewegung und anderer Erweckungsbewegungen kann in unseren Breiten vor allem solche Menschen ansprechen, die die Objektivität des Geschehens, *daß* etwas *an uns* geschehen *ist*, nicht glauben können und sich eher auf das verlassen, was man subjektiv spürt. Das wiederum ist konsequent in einer - sich manchmal auch theologie- und reflexionsfeindlich gebärdenden - Erfahrungsreligiosität, deren unterschiedliche Formen James als grundsätzlich gleichwertig angesehen hatte (ein Gedanke, der Bill ausgesprochen entgegenkam, wie er schreibt). Paul Tillich urteilt über dieses Bekehrungsverständnis - es ist über die Vermittlung der Oxford-Gruppen in die 12 Schritte der AA geraten - mit kaum zu überbietender Härte: "eine emotionale Form der Selbsterlösung"! Wenn ich das Ego nicht erst in neuzeitlicher Weise als fromme Subjektivität religiös etabliere und groß mache (wie die meisten Erweckungsansätze), muß ich es dann auch nicht wieder zusammenbrechen lassen, um Bekehrung zu ermöglichen. Das ist ein Paradox mancher erwecklichen Bekehrungstheorie, daß das gerade Großgemachte wieder kleingemacht werden muß.

Übertragen auf die 12 Schritte: Wenn ich die Bedeutung des Alkohols so groß mache, wenn ich ihn mit meinem sündigen Ego derartig gleichsetze, wie das in der Theorie der AA geschieht, dann muß ich mein Ego natürlich zusammenbrechen lassen, um die Macht der Droge zu brechen. Nichts ist da richtig, aber es stimmt irgendwie alles zusammen: Es ist kein Wunder, daß einem unter Anonymen Alkoholikern viele Freunde eines paradoxen Lebensgefühls begegnen. S. Freud hatte, wie ich meine: zutreffend, das Paradoxon als des Witzes und der Religion Kern erkannt. Auch der Witz ist ja ein Lebensbewältigungssystem der kleinen Art. Ich kenne nur zwei Leute näher, die den AA nahestehen. Beide haben zwei Eigenschaften gemeinsam, verblüffend gemeinsam: Sie witzeln ständig, und sie schwärmen für Koans, asiatische Paradoxiegeschichten. Es könnte natürlich auch ein Zufall sein.

Wichtig ist noch ein Blick auf das Verständnis von Beichte und Buße in der Oxford-Gruppen-Bewegung und in den 12 Schritten. Um den theologischen Stellenwert von Beichte und Buße wenigstens anzudeuten, sei daran erinnert, daß einstmals am Bußsakrament nicht mehr und nicht weniger als die Einheit der Kirche zerbrach. So fundamental ist die Bedeutung von Beichte und Buße, aber auch der Bruch der Konfessionen darüber.

Die drei klassischen Ebenen des katholischen Beichtverständnisses sind:

- die Reue des Herzens,
- das Bekenntnis des Mundes,
- die Genugtuung in der Tat.

Die beiden ersten Elemente - die Reue des Herzens und das Bekenntnis des Mundes - kommen auch in Ordnungen lutherischer Kirchen vor. Das dritte Element - Genugtuung in der Tat - betont nach Luthers Auffassung zu stark das Tun des Menschen, könnte Werkgerechtigkeit o.ä. implizieren (aber auch schon die beiden ersten Elemente). Für Luther bleibt es bei der Alleinwirksamkeit Gottes in der Rechtfertigung. Der Mensch kann sich auch durch Wiedergutmachung nicht selbst rechtfertigen.

Das Oxford-Gruppen-System hat wieder die Elemente vorreformatorischen Beicht- und Bußverständnisses. Aber es hat sie anders: Nicht mehr der Priester hört die Beichte ab, sondern die Gruppe. Entsprechend ist

es in den 12 Schritten der AA. Bei den AA bietet kein priesteramtliches Beichtgeheimnis, sondern Anonymität den Schutzraum, den die Beichte braucht.

Auch in diesem Zusammenhang stellt sich das Problem von Objektivität und Subjektivität. Interessant war für mich die kritische Würdigung der Oxford-Gruppen-Bewegung durch das alte Calwer Kirchenlexikon aus den dreißiger Jahren; das Lexikon, selbst von einer Vereinsbuchhandlung in Stuttgart herausgebracht, lobt viel an dieser Bewegung, warnt aber mit noch eindringlicheren Worten vor typischen Gefährdungen: Die "theologisch sehr primitive" Oxford-Gruppen-Bewegung bedürfe des "Wächterdienstes einer an der reformatorischen Erkenntnis des Evangeliums ausgerichteten Theologie, um nicht unbiblischer Schwärmerei zu verfallen. Der Wille der O.(xford-Gruppen-Bewegung), sich vom Geist Gottes führen zu lassen, bedarf der klaren Unterordnung unter das biblische Wort, wenn es nicht zu bedenklicher Verwechslung von Gottes Geist und eigenem Geist kommen soll." Ansonsten würde nämlich "das objektive Wort-Zeugnis der H.Schrift" zurücktreten "zugunsten fragwürdiger Intimitäten" und Subjektivitäten. Die Problematik ist - gerade auch von Sympathisanten - schnell zu erkennen. Die Problematik dürfte auch für das Plagiat AA gelten.

Carl Gustav Jung

C.G. Jung ist, abgesehen von allem anderen, das man sonst von ihm gelesen und gehört hat, in diesem Zusammenhang schon deswegen interessant, weil er W. James zur Kenntnis genommen hatte und an eine seiner Anregungen anknüpfte. James gehörte ja noch zu der alten Sorte der Psychologen, die noch nicht mit dem Unbewußten operierten. James hatte keine Antwort geben können, als er von kritischen Zeitgenossen gefragt worden war: Wenn, wie du sagst, seelische Teilprozesse wirklich das Wesentliche der Religion sind, wie kommen dann die Teile zusammen? Wie gewinnt dann Religion ihren ganzheitlichen, umfassenden Charakter? Was ist die integrierende Kraft hinter den subjektiven Teilprozessen? Wahrscheinlich wollte man damals von James hören, daß auch er objektive Kräfte in religiösen Prozessen zugestehen mußte, integrierende Kräfte, nicht vom Subjekt gesteuert. James äußerte nur vage Spekulationen: Es könne sich vielleicht im sog. Energiezentrum des Menschen etwas ändern etc. Ansonsten empfahl er, man müsse bei weiterführenden Erklärungen für Bekehrung das Unbewußte mit einbeziehen.

Das tat Jung dann auch. Für ihn ist Bekehrung "der Durchbruch einer im Unterbewußtsein vorbereiteten Einstellung, durch die eine vom Bewußtsein eingenommene einseitige Haltung kompensiert und korrigiert wird" (Gensichen). Auch Jung bestätigt nicht Bills Prämisse vom Ego-Zerbruch. Die wissenschaftliche Legitimation, die er bei Jung einholen wollte, wird ihm nicht zuteil. Jung schweigt höflich zu Bills Theorie vom Bekehrungszusammenbruch. Es geht Jung eher um etwas wie Personintegration, um Integration von Unbewußtem in Bewußtsein. Bekehrung hat für Jung eher damit zu tun, daß ich werde, was ich *eigentlich* bin, es geht um mein eigentliches Ich.

Etwa in dieser Art hat z.B. Reinhold Schneider versucht, seine Bekehrungserfahrung zu schildern: "Ich wollte nicht Christ werden. Ich mußte es werden. Denn ich war es von Anfang." Jungs Ansatz hat erhebliche Konsequenzen für das Verständnis von Wirklichkeit. Was konstituiert denn nun meine Wirklichkeit? Jung formulierte: "Was wirkt, ist wirklich"! Wieder einer dieser kurzen Jung-Sätze mit weitestreichenden Konsequenzen - falls er richtig ist (falls er unrichtig ist, ebenfalls). Aber das ist eigentlich nicht mehr so wichtig, denn: "Was zählt, ist die sinnmäßige Erfahrung der Personintegration. Es spielt auch keine Rolle für die Betreffenden, ob die Integration real oder imaginär erfahren wird. Eine nur geglaubte Wirklichkeit hat vorläufig die gleiche Wirkung wie eine real erfahrene" (Hollenweger über Jung).

Für Jung ist die Wirkung ausschlaggebend für den Wirklichkeitsgrad einer Überzeugung. In diesem Kontext wird dann vielleicht verständlich, was Jung über Gott und Mensch denkt. Er geht auch darin über James hinaus, der behauptet hatte, daß die Menschen sich ihrer Götter bedienen. Jung sagt, daß die Menschen sich auch ihre Götter erschaffen. Sie projizieren den Gott, dem sie sich dann unterwerfen. Wie er sich das denkt, die Beziehung zwischen Menschlichem und Göttlichem, spielt er am Beispiel des Buches Hiob durch, in seiner Schrift "Antwort auf Hiob". Gott ist hier ein veränderliches, sich selbst entwickelndes, lernfähiges Wesen; es lernt, auf die beispielhafte moralische Haltung eines einzelnen Menschen, Hiobs eben, zu antworten.

> Gottesbeeinflussung contra Abhängigkeit?

Mit der Jung'schen Persönlichkeitstheorie werden beide zugleich erreichbar: Mensch und Gott, indem sozusagen der Dialog zwischen beiden rekonstruiert wird, die Wechselwirkungen zwischen ihnen. Alles Menschliche: Teil eines Dialogs mit Gott. Alles Göttliche: Teil eines Dialogs mit dem Menschen. So könnten auch die eigenartigen Doppelwertigkeiten zustande kommen, die auch im Kernstück Jung'scher Theorien anzutreffen sind: in der Individuationstheorie.

Jung versteht menschliches Leben als einen Individuationsprozeß, in dessen Verlauf das sog. Selbst und seine Bestimmung aktiv gesucht und gefördert werden. Diese Reise des Selbst und der Seele sei der Königsweg, ein Weg zum Heil. Obwohl für ihn Seele und Selbst Gegenstand empirischer Forschung sind,

gibt er ihnen so einen finalen, ja teleologischen, beinahe göttlichen Charakter. Er vergöttlicht die Seele in gewisser Weise und entgöttert sie zugleich, indem er sie zum Gegenstand der Wissenschaft macht, zum Objekt.

So können die seltsamen Gleichnisse und Gleichungen zustande kommen: zwischen Religion und psychohygienischen Phänomenen. So erklärt sich auch sein "spiritus contra spiritum". Um so die AA-Gruppenwirklichkeit interpretieren zu können, suchten Bill und andere den Anschluß an Jung. An einen, der wie kaum ein zweiter die Grenzen zwischen realer und imaginärer Erfahrung verwischt hat. Auch die Grenzen zwischen Objektivem und Subjektivem. Auch die zwischen Gott und Mensch. "Was wirkt, ist wirklich!"

Jung hat sich Bills Werben um Legitimation gleichwohl zum größeren Teil versagt.

Schluß

Ich habe die vier Quellen der AA-Konzeption, die Bill nennt, darzustellen versucht in ihren Bezügen zueinander - und was aus diesem Beziehungsgeflecht zur Legitimation der AA-Konzeption, zur Selbstdefinition der AA benutzt wird. Die Anonymen Alkoholiker sind nämlich zwar ohne diese Quellen nicht denkbar, aber sie schöpfen sie ja keineswegs voll aus, schöpfen sie auch nicht gleichmäßig aus. Die Ideologie der AA ist zwar ein Konglomerat aus erwecklichen Traditionen und religionspsychologischen Theorien, ist aber nicht einfach Summe, nicht einfach Addition der vier Ansätze.

Die AA haben sich in einem Ausdifferenzierungsprozeß spezifisch profiliert, in einem Prozeß von Suchen und Finden und Nicht-Finden, von Annehmen und Abstoßen. Das schimmert in vielen Berichten in der AA-Literatur durch: wie viele da an vielen Orten suchen und sich dann bestimmte Erfahrungen gegen andere Erfahrungen durchsetzen.

Wenn sich Organisationen ausdifferenzieren, sind bestimmte Gesetzmäßigkeiten zu beobachten - wie das die modernen Systemtheoretiker beschreiben. Beispielsweise muß eine sich ausdifferenzierende Organisation in Abgrenzung von anderen, vor allem von ähnlichen Organisationen, ihre Besonderheit so formulieren, daß sie zum einen ihren Zweck verallgemeinert (die Aufgabe muß ja einsichtig sein, als sinnvoll anerkannt werden), zum andern ihre Bestimmung spezialisiert (sich unvergleichlich macht); und außerdem muß sie Maßnahmen ergreifen, um an sich selbst glauben zu können. Was die Spezialisierung angeht: Die AA haben es verstanden, sich als Spezialfall von Erweckung für Alkoholiker darzustellen. Die Verallgemeinerungsformeln sind reich entwickelt, etwa in der Art: Eigentlich sind ja alle Menschen süchtig. Und die Hauptmaßnahme, die es auf Dauer ermöglicht, an sich zu glauben, besteht wohl darin, sich nicht anderswo zu integrieren, weder sprachlich noch kooperativ. Zudem ist das ausdifferenzierte inhaltliche Konzept so angelegt, daß wirkliche Kritik am eigenen System kaum möglich ist. Kritikmöglichkeiten machen bekanntlich skeptisch. Je mehr Kritikmöglichkeiten in einer Organisation, desto instabiler ist sie.

Aber neben dem organisatorisch-funktionalen Aspekt gibt es auch einen inhaltlichen: Gemäß AA-Ideologie wirkt die Sache, solange ihre Wirksamkeit nicht in Frage gestellt wird. Also läßt man sich nicht hinterfragen.

Die beiden religionspsychologischen Quellen können das AA-Konzept in einem entscheidenden Punkt nicht recht legitimieren. Bills Theorie vom Zusammenbruch des Ego in großer Tiefe bleibt Glaubenssache - im Gefolge einer bestimmten Erweckungstradition (es ist in dieser Kraßheit auch nicht im Oxford-Gruppen-System enthalten). Warum ihm eine wissenschaftliche Bestätigung so wichtig gewesen wäre, ist mir erst im Zuge meiner Beschäftigung mit den vier Quellen aufgegangen. Mit den Voraussetzungen zu den ersten Schritten steht und fällt das ganze Konzept. Es bleibt die Kernfrage: Was ist der Ausgangspunkt, von dem einer wachsen und gesunden kann? Ists die totale Ohnmacht, verbunden mit der totalen Selbstunterwerfung? Oder ist es eher eine Position, wie sie die reformatorische Tradition nahelegt: eine Position der durchaus gebrochenen Existenz zwischen Macht und Ohnmacht, Freiheit und Gebundenheit, von Sündersein und Gerechtfertigtsein - mit wenigstens ein paar positiven Anknüpfungsmöglichkeiten für aufbauende Therapien?

Von der Freiheit, die wir in reformatorischer Tradition wenigstens dialektisch haben, finde ich überhaupt recht wenig in der AA-Konzeption. Und fraglos muß der theologischen Kritik die schwärmerische Gottunmittelbarkeitsidee, die den Christus nicht braucht, unterliegen. Nach neutestamentlicher Überlieferung werde ich ausschließlich durch Christus wieder zu dem, was ich eigentlich sein soll, Gottes Ebenbild. Das steht bei Paulus.

Interessant ist schließlich bei der Untersuchung der vier Quellen, daß sie nicht nur zur Legitimierung der AA-Theorie und -Praxis dienen. Sie wirken zugleich auch als kritische Prinzipien, da die AA-Konzepte in der Regel nur bestimmte Aspekte einzelner Theorien benutzen, selektiv sind - bei einer unzweifelhaften Dominanz des Oxford-Gruppen-Systems. Was die Ideologie der AA erklärt und begründet, kritisiert sie auch.

Nicht beurteilen kann ich die Gotteserfahrungen, die in AA-Gruppen gemacht werden. Ich kann nicht ausschließen, daß die theologisch eigentlich nicht mögliche Gottunmittelbarkeit doch punktuell Wirklichkeit werden kann - bei Gott sind alle Dinge möglich. Beunruhigend ist dabei die Präferenz für C.G. Jung,

nach dessen Theorie es eigentlich unerheblich ist, ob Gotteserfahrung real oder imaginär ist. Erfahrungsreligiosität ist generell kaum durch Theologie überprüfbar. Da bekanntlich auch Placebo-Präparate häufig wirken, hätte auch ein Sozial-Placebo Sinn, selbst wenn dort Gott nur als Projektion vorkäme. Es gibt gewiß Wirklichkeit auch außerhalb der Theologie in reformatorischer Tradition; da stößt dann eine theologische Überprüfung an ihre Grenzen. Es bleibt ein Rest, der nicht durch die vier Quellen erklärbar ist. Die AA sind mehr als ihre Quellen. Sie sind vor allem Menschen.

Die 12 Schritte der AA machen aus Bestimmtem etwas relativ Unbestimmtes, sind die pluralistische Transformation eines bestimmten Religionssystems. Nachdenklich stimmend ist die Beobachtung, daß die Formalstrukturen eines Religionssystems auch dann noch therapeutisch wirken (zumindest partiell und unter bestimmten Bedingungen, auf die hin Menschen beeinflusst werden), wenn die Wirklichkeit, von der das originale Religionssystem lebt, umdefiniert wird.

DER STELLENWERT DER SCHULDFRAGE IN DER GESCHICHTE DER SUCHTKRANKENHILFE

Für den Gesamtverband für Suchtkrankenhilfe, Frankfurt/M. 1991)

Notizen von der Rettungs- und der Heilungsfront

Im Jahre 1907 war in einem Jahresbericht der Württembergischen Heilstätte Zieglerstift-Haslachmühle zu lesen: "Trunksucht ist eine Krankheit, wie etwa Schwindsucht und Lungenentzündung Krankheiten sind. Unter den Krankheiten unterscheidet der Arzt chronische, d.h. langsam verlaufende, und akute Krankheiten, d.h. solche, welche einen schnellen Verlauf nehmen. Die Trunksucht gehört zu den chronischen Krankheiten. - Die Krankheiten können angeboren, d.h. von Eltern oder Großeltern ererbt sein, oder sie können erworben werden, d.h. im Lauf des Lebens durch verschiedene Umstände erlangt werden. Die Trunksucht kann ebenso ererbt oder im Laufe der Zeit durch eigene Schuld erworben worden sein. - Alle Krankheiten, auch die Trunksucht, führen, wenn sie nicht geheilt werden, mit Naturnotwendigkeit langsam oder schneller zum Tode. Es gibt Krankheiten, für die man noch kein Heilmittel gefunden hat. Die Trunksucht kann aber bei genügender Vorsicht und mit gutem Willen glücklicherweise, wenn sie noch nicht allzu weit fortgeschritten ist, geheilt werden."

Im Monatsblatt des Blauen Kreuzes, "Der Herr mein Panier", entzündete sich seinerzeit über dieses Zitat ein öffentlicher Disput zwischen Christen, ein Disput, an dem alle die wissenschaftlichen, fortschrittlichen Verächter der Religion ihre helle Freude gehabt haben dürften. Wilhelm Goebel schreibt seinerzeit: "Wir fragen unsere Blaukreuzer: Ist das richtig? Das Blaue Kreuz steht unbedingt auf dem Standpunkt: Trunksucht ist Sünde und muß als solche behandelt werden... Wäre die Trunksucht eine Krankheit wie die Schwindsucht etc., dann wäre doch folgerichtig der Trinker unschuldig und nur ein bedauernswertes Opfer einer krankhaften Veranlagung oder erblichen Belastung... Wir wollen viel, viel heiliges Erbarmen mit dem Sünder haben, aber wir wollen ihn als einen durch die Sünde Gebundenen ansehen, den die Sünde krank gemacht hat, und wollen ihm das auch klar und deutlich sagen. 'Die Sünde ist der Leute, auch der Trinker, Verderben'. Wir kennen... keine andere Heilung, als die gründliche Bekehrung und Herzenerneuerung des Trinkers durch den Heiligen Geist. Alle, die das nicht erfahren haben, können wir nicht als gerettet ansehen, wenn sie auch zeitweilig oder gar zeitlebens enthaltsam sind."

Andere schalteten sich ein: mit in diese oder jene Richtung hin stärker vermittelnden Positionen. Der Streit der Alkoholgegner ist alt und ein Streit der Weltanschauungen. Das macht ihn so trostlos und nicht eigentlich lösbar. Die hinter dem Alkoholstreit stehenden Positionen - sie sind kompliziert! - lassen sich auch durch konzeptionelle Kompromisse nicht ausgleichen. Eine gegenwärtige verbindende Formel lautet: "Alkoholismus ist beides, Krankheit und Schuld" - so 1985 Eberhard Rieth in einer Blaukreuzveröffentlichung.

Wir hatten in den letzten Jahren eine relative Ruhe an den Rettungs- und Heilungsfronten, bis dann 1987 aus dem Zentrum für Psychologische Medizin der Universität Göttingen die Jacobi'sche Studie kam (Corinna Jacobi, Mythen im Alkoholismuskonzept, in: Ernährungs-Umschau 34, 1987, Heft 8, S. 262 ff.); sie handelt u.a. davon, daß die Krankheitsthese eine "Vernebelung" und ein "Mythos" sei, daß so etwas wie ein Allergie-analoger "Kontrollverlust" wissenschaftlich gar nicht nachweisbar sei, ebensowenig der progressive Verlauf von Alkoholismus.

Die Proteste waren erwartungsgemäß aggressiv - aggressive Grundtöne zeichnen die Äußerungen von Mäßigkeits- und Abstinenzvereinigungen schon immer aus. Es regten sich aber auch überraschend viele behutsame, vor Überreaktionen warnende Stimmen. Rolf Bick, Gestalttherapeut, schrieb 1988 zur Kontroverse, wahrscheinlich habe die Jacobi-Studie recht: "Alkoholismus ist keine 'Krankheit' im engeren Sinn. Er ist eine von vielen Formen des 'psychischen Selbstmanagements', mit der die Betroffenen versuchen, ihre Probleme selbst in den Griff zu bekommen. Die Alkoholikerberatung gerät durch ihr

Beharren in die Isolierung, in ein Ghetto innerhalb des Beratungsfeldes." Dieses interessante Zitat zeichnet eine neue Lage jenseits der alten Rettungs- und Heilungsfronten. Eine Position, die sowohl über die beiden alternativen Standpunkte - Schuld *oder* Krankheit - als auch über die Kompromißformeln - Schuld *und* Krankheit - hinausweist. Auch die Krankheitsposition wäre demnach Dogmatismus.

Ich nehme an, damit sind die Problemhintergründe skizziert; was mich, über den Schuld-Disput hinaus, noch bewogen hat, mich diesem Thema zu stellen, ist meine berufliche Beschäftigung mit sozialgeschichtlichen Katastrophen. Ich habe mich z.B. in die Geschichte der nationalsozialistischen Krankenmordaktionen vertieft: dabei fiel mir auf, daß die verschiedenen Verbände im 3. Reich zwar vielleicht *über* die Alkoholiker gestritten haben, aber sie haben kaum *für* sie gestritten, als es für viele um Kopf und Kragen ging. Ich frage mich, ob das extrem schuldhaftes Verhalten des Deutschen Bundes zur Bekämpfung der Alkoholgefahren und seines Sprechers Theo Gläß, Guttempler und nach dem 3. Reich mehrfacher Präsident der "Deutschen Hauptstelle gegen die Suchtgefahren", etwas zu tun hatte mit dem Schuld-Krankheit-Syndrom. Darauf will ich nachher eingehen.

Glaubenskämpfe

Alle Religionen beschäftigen sich mit dem Alkohol. Es gibt ekstatische Kulte, in denen Rauschmittel einen hohen Stellenwert haben: sie stoßen Türen auf zu mystischen Erfahrungen, zu Visionen und Erscheinungen. Die sog. Hochreligionen sind distanziert. Die Stifterreligionen äußern sich bei aller Verschiedenheit in dieser Sache ähnlich; Buddha lehrt: "Du sollst keine berausenden Getränke trinken", und im Koran heißt es: "Der Satan will mit Wein und Spiel nur Feindschaft und Haß unter euch stiften und euch abhalten von der Anrufung Allahs und vom Gebet". In der Bibel ist der Wein eine gute Gabe Gottes, die des Menschen Herz erfreut. Trunksucht ist ein Laster, das dem notwendigen Streben nach Heiligkeit entgegensteht, oder sie ist das Erklärungsmodell für den Niedergang des Volks in bestimmten geschichtlichen Situationen (Jes. 5,11 ff). Daraus erklärt sich, daß es einen eher asketischen Argumentationsstrang gibt, an den später vor allem die katholische Enthaltensamkeitstradition anknüpfte, und einen eher "vernünftigen", sich sozial artikulierenden. Luther sieht es z.B. so, daß ihm grundsätzlich das alkoholische Getränk erlaubt sei, daß aber der, der "erstlich Bier gebraut hat, ille fuit pestis Germaniae". Hier haben wir das dialektische Argument, das letztlich nur vor *Unmäßigkeit* warnt.

Die Warnung vor Unmäßigkeit war eigentlich danach - mindestens zwei Jahrhunderte lang - das christliche Argumentationsmodell. Im 18. Jahrhundert verbinden sich asketische und soziale Auffassungen, zunächst in einzelnen Personen, dann in Organisationen. John Wesley integriert beide Traditionsstränge; in der Konstitution seiner Methodistischen Kirche wird der Alkoholismus ausdrücklich erwähnt, und es kommt hier - soweit ich sehe: in dieser Schärfe in einem so wichtigen organisationskonstituierenden Dokument erstmals - die Belegung von Trunkenheit, aber auch Kauf und Verkauf alkoholischer Getränke mit einem darauf funktionalisierten Sündenverständnis.

Das soziale Argument hatte in der Zeit der Industrialisierung großen Auftrieb bekommen. Zum Massenelend kam unübersehbar ein neuartiger massenhafter Elendsalkoholismus. Als sich die Alkoholproduktion industrialisierte und entsprechend massenhaft produzierte und verteilte, mußte sich auch die Gegenkraft organisieren. Und sie brauchte organisatorisch umsetzbare und leistungsfähige Argumente. Folgerichtig argumentierte der erste Enthaltensamkeitsverein, 1808 in New York gegründet, wie auch die noch viel wichtiger gewordene American Temperance Society, 1826, daß der personal-asketische Ansatz nicht mehr ausreiche, daß es "kräftiger Mittel und allgemeiner Maßregeln" bedürfe, daß privates und öffentliches Interesse in neuer Weise zusammenkommen müßten. Zu den stärkeren Mitteln gehörte dann auch mehr und mehr die Abstinenzforderung; in England, Schottland und in Skandinavien entstehen Organisationen, die Abstinenz statt Mäßigkeit fordern. 1838 wird in Berlin der erste deutsche "Verein zur Förderung der Enthaltensamkeit von gebrannten Getränken" gegründet. Er geht auf typisch deutsche Weise unter: in der Bürgerlichen Revolution von 1848. Es kommt hier das Stände- und Klassenproblem ins Bewußtsein: daß die höheren Stände den "kleinen Mann" zur Abstinenz auffordern - und selber ihre alkoholischen Gesellschaftsriten zelebrieren.

Im Deutschen Kaiserreich bis zum Ende des I. Weltkrieges war der Protestantismus das bestimmende geistige und kulturelle Prinzip; die Zurückdrängung des Katholizismus gehörte zum System. Die sich im Zusammenhang mit der Alkoholfrage auftuenden Konflikte waren daher maßgeblich innerprotestantische Positionskämpfe. Das Blaue Kreuz konnte in reformierten Kirchengebieten rascher fußfassen als in lutherisch geprägten. Die Lutheraner hielten die Enthaltensamkeitsforderung für regelrecht unevangelisch. Und daß der Alkohol ein nicht übersteigbares Hindernis für die Verwirklichung der Gottesherrschaft sein sollte, schien dem Luthertum eine maßlose Übersteigerung und Überbewertung des Alkohols.

Das Problem hatte einen weiteren nahezu "religionspsychologischen" Hintergrund. Es galt ja als protestantisch, mit der eigenen Schuld zu leben, und zwar tapfer, das heißt, ohne institutionelle Entlastungsmöglichkeiten in Anspruch zu nehmen. Der ritendarmer Protestantismus bot auch kaum Möglichkeiten einer affektiven Abfuhr. Und darauf, daß man die katholischen Wege nicht nötig hatte (Buß-

und Beicht- oder auch Wallfahrtspraxis usw.), war man in gewisser Weise stolz. Das war die Leistung des protestantischen Gewissens angesichts der Unvermeidbarkeit der Schuld, des Schuldigwerdens, aber auch im Bewußsein der Unaufhaltsamkeit der Gnade. Simul iustus et peccator! Etwas zu billige Gnade - empfanden angelsächsische und schweizerische und andere eher reformierte Evangelische. Die Erweckungsbewegung verkündigte dann nicht mehr nur die Vergebung der Sünden, sondern auch die Befreiung vom Zwang zur Sünde: ich muß die Sünde gar nicht tun, ich kann in meiner Lebensführung von Sünden frei werden, wenn ich nur wirklich will. Wie ein Ertrinkender gerettet werden kann, wenn er nach dem Rettungsseil oder dem Rettungsring greift, so kann es dem durch und durch verlorenen Sünder gehen, der in seiner Schuld nicht mehr untergehen muß; wenn er der Botschaft Christi begegnet, kann er danach greifen wie nach einem Rettungsseil. Er kann aber auch ablehnen; er kann auf Rettung verzichten. Der Trinker kann sich retten lassen oder nicht.

Im Zusammenhang protestantischer Theologie stellen sich hier die Fragen von "Gesetz und Evangelium" und von der Willensfreiheit oder -unfreiheit des Menschen - also Grundfragen! Die etwa von den Blaukreuzern geforderte Verpflichtung zur Enthaltbarkeit wird als Rückfall ins Gesetz angesehen, als Sündenfall gegen die evangelische Freiheit. Die Diskussion wurde auch fundamentalistisch angelegt: über die Frage "Würde Jesus heute abstinent sein?" wurde ernsthaft gestritten (so auch der Titel einer vielgelesenen Schrift von Ernst Staehelin aus dem Jahre 1903).

Der altprotestantische, der reformierte und der erwecklich-pietistische Schuldumgang und -streit waren ein gefundenes Fressen für die zeitgenössische Religionskritik. Schuldbewußtsein sei soweit "kultiviert" oder auch ohne Willen vorherrschend geworden, wurde konstatiert, daß es zu neurotischer Symptombildung in großem Ausmaße geführt habe; Schuldbewußtsein komme - so S.Freud - vom unverarbeiteten Über-Ich oder - so C.G.Jung - aus nichterfüllten Licht- und Schattenseiten der Person; die Religion selbst habe ihren gehörigen Schuldanteil am krankmachenden, krankhaften Schuldgefühl - eine frühe Form der "Gottesvergiftungs"-Argumentation. Schuldbewußtsein sei zudem ein Herrschaftsmechanismus über die Menschen, wie die politisch motivierte Religionskritik beisteuerte: Gerade ein krankes Schuldbewußtsein, so wurde z.T. gesagt, bringe doch Menschen zum Alkohol; wenn man ihnen dann die Ursache ihres Problems als Heilmittel offeriere, sei es doch kein Wunder, daß viele Trinker so aggressiv auf die christlichen oder freireligiösen Helfer und deren Angebote reagierten.

Zwar zeigten andere Untersuchungen - z.T. von denselben Koryphäen - , daß es zu neurotischen Verwahrlosungserscheinungen kommen kann, wenn Schuldbewußtsein zu wenig ausgeprägt vorhanden ist, daß also ein Zuwenig an Schuldbewußtsein ebenso selbst- und sozialschädlich ist wie ein Zuviel: aber das konnte die Zweifel am individuellen Schuldprinzip nie mehr ganz rückgängig machen.

Da sich vom neuen humanwissenschaftlichen Personverständnis her die subjektive Schuld-Problematik als offenbar nicht ohne weiteres objektivierbar erwies, nahmen neu entstehende, aber auch einige der bestehenden und zuvor eher an personal-asketischen Vorstellungen orientierte Vereine und Gruppen zusätzliche, eher objektivierbare Programmgründe auf. Das kurz vor der Jahrhundertwende entehende katholische Kreuzbündnis z.B. schrieb sich außer der Bekämpfung des Alkoholismus auch die Bekämpfung der durch ihn verursachten sittlichen und wirtschaftlichen Schäden aufs Panier. Fortan mußte es - generell - über die Rettung oder Heilung des einzelnen hinaus um mehr gehen, auch um die Rettung kultureller, völkischer, rassischer Werte. Eine Tendenz, die Folgen haben sollte.

Man kann angesichts des wachsenden Einflusses wissenschaftlicher Argumentation auf die Alkoholbekämpfung nicht sagen: die Fronten verliefen so, daß auf der einen Seite die religiös argumentierenden, auf der anderen Seite die wissenschaftlich argumentierenden waren. Die weltanschaulich geprägten Gruppierungen jeder Richtung nutzten die neuen wissenschaftlichen Argumente als Stützen für ihren jeweils differentiellen weltanschaulichen Ansatz; das funktionierte vor allem im Blick auf die wissenschaftlich konstatierte soziale und medizinische Schädlichkeit des Alkohols.

An wissenschaftlicher Argumentation partizipierten natürlich auch diejenigen Gruppierungen, die sich als weltanschaulich neutral deklarierten. Bei ihnen - etwa bei den Guttemplern - ist unter dem Einfluß wissenschaftlicher Argumente eine gewisse Radikalisierung in Zielsetzung und Sprache festzustellen. Je stärker sozialdarwinistische Elemente aufgenommen wurden, desto größer wurde die Nähe zwischen Süchtigen Helfern und den späteren braunen Süchtigenmördern - zunächst unmerklich-sublim, dann aber z.T. auch deutlich artikuliert.

Triviale Logik

Für eines unserer Kinder kaufte ich seinerzeit den letzten Schrei: ein aus farbigem Plastikmaterial produziertes Lern- und Spieltablett eines bekannten amerikanischen Herstellers. Knöpfe sind darauf und Hebel und Drehscheiben. Das Kind wird davorgesetzt, es guckt eine kleine Weile auf die Apparatur und drückt dann vielleicht auf einen Knopf. Es ertönt ein knarrendes Geräusch. Es drückt wieder auf den Knopf, und ertönt dasselbe Geräusch. Das Kind lernt: man tut etwas, und es passiert etwas. Man wiederholt seine Handlung, und es passiert dasselbe. Auch menschliche Beziehungen lernen wir so, nach der Logik der trivialen Maschinen: das Kind schreit, und die Mutter kommt. Es schreit wieder, und die Mutter kommt

wieder. Das Kind lernt: wenn du dies oder das tust, geschieht dies oder das. Wenn du das eine tust, wirst du dafür belohnt, wenn du das andere tust, wirst du dafür bestraft. Zu jeder Handlung die passende Reaktion. Zu jeder Leistung die passende Note. Zu jedem Vergehen die passende Strafe. Zu jeder Schuld die passende Sühne.

Unsere Ordnungen - die sozialen, pädagogischen, juristischen usw. - beruhen weithin auf der trivialen Ursache-Wirkung-Logik, auf der Kausalitätslogik. Das Schuldprinzip ist das Kausalitätsprinzip auf ethischem Niveau. Bestimmtes ist an Bestimmtem schuld. An der guten Ernte ist der Segen Gottes schuld; an der Mißernte waren die Hexen oder die Juden schuld. Für alles gibt es etwas oder jemanden, der daran schuld ist. In der Antike waren Dämonen schuld an Krankheiten; sie wurden exorziert. Suchthilfe im 19. Jahrhundert denkt und handelt häufig Exorzismus-analog, treibt etwa den "Alkoholteufel" aus. Noch der in den Anfängen theoretisch und praktisch wichtige Dr. Silkworth von den Anonymen Alkoholikern vertritt eine Besessenheitstheorie des Alkoholismus. Der Exorzismus ist ein gewalttätiger Vorgang, ein Machtkampf, ein Kampf zwischen einem Guten und einem Bösen, Kampfplatz ist der Kranke, der Besessene, der Alkoholabhängige.

Das triviale Schuldprinzip ist ein überaus logisches System, ist der Versuch, nach der Logik von Ursache und Wirkung Leben zu verstehen, zu ordnen, zu strukturieren. Auch das herkömmliche Krankheitsmodell hat diese Logik. Dietrich Rössler über die naturwissenschaftliche Medizin: "Die Therapie (ist)... die Summe solcher Maßnahmen, durch die Ursachen krankhafter Erscheinungen beseitigt und die der Norm entsprechenden Funktionen wieder hergestellt werden können". Auch das Krankheitsverständnis der Psychoanalyse weist - wie schon Freud formulierte - auf eine ursächliche Störung des sog. psychischen Apparats zurück. Beide Systeme schließen von bestimmten Erscheinungen und Wirkungen auf bestimmte Ursachen zurück, auf Faktoren, die schuld sind; indem ich sie wegmache oder wenigstens beeinflusse, werden auch die schädlichen Wirkungen weggehen oder kleiner werden. Die Schuldanteile an Krankheit können ganz unterschiedlich gedacht werden; der Krankheitsbegriff ist in dieser Frage bis heute ganz unscharf.

Die trivialen Schuld- und die Krankheitsansätze in den Suchterklärungstheorien folgen als Ursache-Wirkungs-Modelle derselben Logik. Deswegen lassen sie sich auch gut kombinieren. In den meisten der heutigen Konzeptionen sind beide Ansätze offen oder subtil beieinander. Sonst fielen ja auch manche Konzeptionen aus der Logik des sozialen Rechtsstaats heraus.

Daß dieses triviale Schuldverständnis im übrigen eine Trivialisierung von Theologie und eine Trivialisierung eines Existentials darstellt, möchte ich hier als Feststellung einflechten: "'Sünde' und 'Schuld', ursprünglich Begriffe, in denen sich die Erfahrung des menschlichen Heilsverlustes Ausdruck schaffte, wurden immer mehr zu Unrechtskategorien" (Eugen Biser).

In einem alten Lexikon (RGG IV von 1913) habe ich eine Auflistung der damals aktiven Abstinenzbestrebungen gefunden, und eine Bemerkung ist außerordentlich seltsam: es geht um die Charakterisierung jener "Gruppe, welche die Enthaltensbewegung als Gegenbewegung gegen die Trinksitte ansieht und die Enthaltensamkeit verlangt für die Jugend, für Geisteskranke und ihre Nachkommen, für alle öffentlichen Anstalten, sich aber über das Endziel des Kampfes nicht ausspricht (die Mehrzahl auch der Blaukreuzleute teilt heute diese Anschauung)". Eine merkwürdige Vorahnung spricht sich hier aus.

Zunächst argumentativ, dann ganz handgreiflich, werden vor allem drei Entwicklungen für Suchtabhängige zur Falle - vom Ende des Kaiserreiches bis zu dem des 3. Reichs - :

1. die Dämonisierung,
2. die Schuld-Hypothese, verbunden mit dem moralischen Vorwurf der Verweigerung des Gerettetwerdens,
3. die Krankheitshypothese im sozialdarwinistischen Sinnhorizont.

Dämonisierungen sozialer Phänomene war schon immer in der Geschichte die Tendenz eigen, den Weg von der Verfolgung des Bösen *im* Menschen zur Verfolgung *des* bösen Menschen zu gehen. Aus der Feststellung des Bösen im Menschen wird die Entwertung des ganzen Menschen. In einem Hirtenbrief der Fuldaer Bischofskonferenz von 1928 steht, der Mensch werde "durch Trunkenheit verächtlicher als das Tier, dessen unbewußte Triebe es davor behüten, etwas zu tun, was ihm schadet". Dämonische Kräfte können auch ohne Beweisnot für alles verantwortlich gemacht werden; z.B. müssen dämonische Kräfte daran schuld gewesen sein, daß Deutschland den I. Weltkrieg verloren hatte. Ein Prof. Hans Schmidt vertrat seinerzeit in einer mehrfach aufgelegten Schrift "Warum haben wir den Krieg verloren?" die These, es sei der Alkoholismus der Soldaten gewesen.

Wilhelm Goebel wurde zeit seines Lebens nicht müde zu betonen, daß Trinker nicht Kranke, sondern Sünder sind, die für ihren Zustand verantwortlich sind. Er kam damit den Anschauungen der Nazis sehr entgegen, deren diesbezügliche Parole war, daß kein Deutscher das Recht habe, seine körperlichen und geistigen Kräfte willentlich der Volksgemeinschaft zu entziehen. Trinker wurden zu böartigen Systemschädlingen.

Gegen Ende des Kaiserreichs hatte die sozialdarwinistische Einfärbung in der Abstinenzbewegung deutlich zugenommen, zum 3. Reich hin wurde sie immer unverhüllter. Trunksucht wurde in dieser Optik zu einer Entartungserscheinung im Daseinskampf des Volkes. Auch wenn man grundsätzlich einem Krankheitsverständnis von Sucht anhing: hier gab der sozialdarwinistische Verstehenshorizont den Begründungszusammenhang der Krankheit an: gerade damit starke Eliten entehen können, auch im internationalen Zusammenhang, muß das Schwache und Kränkelnde aus der Fortpflanzungskette ausgeschieden werden. Deswegen begrüßten namhafte Vertreter der Verbände (z.B. Dr. Hans Harmsen von der Inneren Mission) das Nazi-Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses, das die Sterilisierung auch von Alkoholikern einleitete. Am deutlichsten rassehygienisch argumentierten in der Öffentlichkeit die Guttempler: ihr Theo Gläß definierte im Zusammenhang mit dem Nazi-Gesetz die Aufgabe so: "Mitarbeit an der Ausmerzung des minderwertigen Erbgutes in unserem Volk und Hilfsarbeit für die Trunksüchtigen, die nicht minderwertig im Sinne der Gesetze sind... Die Minderwertigen müssen den zuständigen staatlichen Stellen zugeleitet werden und sind damit aus dem Kreis der zu betreuenden ausgeschieden." Das konnte ab 1940 auch heißen: Zuführung zur T4-Aktion, zur nationalsozialistischen Krankenkurdaktion. Und den braunen Mördern war es gleich, ob ihre Opfer durch Krankheit oder durch schuldhafte Willensschwäche in den Endzustand des Alkoholismus gekommen waren. Gerade das entschuldigend gemeinte Argument der erblichen Belastung, der erblichen Ursache, setzte besondere Verfolgungswut frei. Spätestens aufgrund dieser Erfahrungen wäre der Abschied von einem trivialen Schuld- und Krankheitsverständnis des Alkoholismus geboten.

Das Schuldparadox

Das Ursache-Wirkungs-Prinzip ist kein hinreichendes Erkenntnis-, Klärungs- oder handlungsleitendes Modell mehr. Je tiefer Menschen in die Elemente des Lebendigen eindringen und ihre Funktionsbedingungen erkennen, desto unabweisbarer wird, daß im Wirkungszusammenhang des Lebendigen eine andere Logik gilt. Gerade erst habe ich gelesen: eine Zelle kann sich selbst aufbauen, verändern, teilen, verdoppeln, fortpflanzen. Das wichtigste Molekül in der Zelle ist die sog. DNS, die die Erbinformation trägt. Bei jeder Zellteilung wird die Erbinformation verdoppelt. Aber die DNS verdoppelt sich nicht von selbst, sondern durch sog. Arbeitsenzyme. Diese lesen sozusagen den Bauplan ab, entstehen aber selbst erst durch Ablesen des Bauplans; ihr Bauplan ist auf dem Bauplan, den sie ablesen sollen, enthalten. Also: ohne Enzyme keine Bauplanlektüre. Ohne Bauplanlektüre kein Enzym. Unsere Ursache-Wirkungs-Logik: passe! Das Leben ist keine triviale Maschine.

Das logische Nacheinander von Ursache und Wirkung ist vielfach als ein Geschehen in einem erwiesen worden, als Tun und Ergehen in einem: als Ineinander von Aktivität und Passivität. Die Reaktion kann vor der Aktion liegen. Aber auch diese Umkehrung ist nur ein Hilfsmodell unserer Vorstellungskraft, die sich schwer tut mit der neuen paradigmatischen Lage. Wir sind noch weit entfernt davon, damit umgehen zu können.

Daraus gilt es Konsequenzen zu ziehen. Die Geschichte der Suchthilfeansätze zeigt je ein Bild von Sucht, ein Bild mit einer erkannten oder unerkannten, einer verdeckten oder offenen Metaphysik. Die Süchtigen fungieren nicht selten als Beweis für die Richtigkeit einer geglaubten Logik, einer sich wissenschaftlich oder religiös, so oder so dogmatisch einkleidenden Logik. In der heutigen Wissenschaftstheorie ist ziemlich klar erkannt, daß jede Logik, auch die wissenschaftliche, von erkenntnistheoretischen Maßgaben des "konstruierenden, Objektivitäten setzenden" Subjekts (Dieter Henke) abhängig ist.

Deshalb richtet sich an die Helfer die Frage:

Inwieweit sind wir selbst Gefangene einer trivialen Logik und wollen oder können nicht mehr aus ihr heraus?

Inwieweit *machen* wir die Abhängigen zu Gefangenen einer so oder so trivialen Logik?

Meine eigene Situation wird paradox: Ich würde den Schuldbegriff gern aufgeben, weil ich annehme, daß seine Renaissance damit zu tun hat, daß der Sozialstaat im Begriffe ist, sich wieder zurückzunehmen: er braucht wieder Selberschuldige. Ich möchte wiederum nicht auf ihn verzichten, den Schuldbegriff, weil ich sonst nur noch Objekt irgendwelcher auf mich einwirkender Kräfte und Vorgänge bin; daß ich schuldig werden kann, ist ein Stück Autonomie, und daß ich inmitten der Entmachtung durch Suchtmittel Schuld einsehen kann, ist ein erster Akt neugewonnener Freiheit. Und ich weiß, daß es seit Paradieses Zeiten eigentlich nur unschuldig Schuldige gibt, und daß die Frage danach, warum das so ist, in der Theodizeefrage endet, in der Frage nach der Mitschuld Gottes.

Auf der letzten Seite der "Gesamtkonzeption der Suchtkrankenilfe der Diakonie" steht lapidar: "Abhängigkeit ist ein hochkomplexes multifaktoriell-kybernetisches Geschehen" (S. 40). Das klingt zwar grausig. Aber wir haben nichts Richtigeres. Bis auf weiteres.

ZUR PROBLEMATIK DER ABTREIBUNG UND DER SCHWANGERSCHAFTSKONFLIKTBERATUNG

Für die Dekanatssynode Hungen/Obh., 1987

Der wohl profilierteste Moralist unter den Fernsehredakteuren, Franz Alt, hat ein Buch geschrieben ("Liebe ist möglich"), das eigentlich fast kein Publikum hätte haben dürfen. Denn es gefiel weder den Linken noch den Rechten. Eine fatale Situation, wenn's um die Einschätzung von Lebenswert unter uns geht, hat Alt beschrieben. Da ist auf der einen Seite ein wiedererstarkter Neo-Konservatismus, der heftig gegen die Abtreibung ist, aber sich identifiziert mit der militärischen Ideologie der atomaren Abschreckung. Und da ist auf der anderen Seite eine schon relativ stabile Front von Grün-Alternativen, die die atomaren Strategien ablehnen - als lebensfeindlich ablehnen -, und die zugleich der Freigabe der Abtreibung das Wort reden, die Abtreibung wie ein Menschenrecht proklamieren. Die einen reden von Leben und arbeiten vielleicht dem atomaren Holocaust in die Hände, die andern reden von Leben und führen zugleich - um mit Franz Alt zu reden - ihren Krieg gegen die Ungeborenen. Was Alt beobachtet, ist nicht mehr oder weniger als dies: daß die Kriterien für Lebensfreundlichkeit und Lebensfeindlichkeit unter uns austauschbar geworden sind. Im Grunde ist in unserem, christlich geprägten, extrem wohlhabenden, weit entwickelten Land über die existentielle Grundfrage aller Gesellschaften, was dem Leben und was dem Tod diene, kein Konsens mehr herzustellen. Und ich glaube, daß die Paragraphen des Strafgesetzbuches, die die Abtreibung in der Bundesrepublik reglementieren, also die 218 und 219, diese Spannung, diese Diffusität unmittelbar widerspiegeln. Und ich glaube, daß Theorie und Praxis der Schwangerschaftskonfliktberatung dieses ungelöste Problem, diese eigentlich unmögliche Situation, widerspiegeln.

Der Konflikt ist alt. Er ist nie zuvor in solchem Maße zum Programm geworden, hat zuvor nicht derartige politische Ausschließlichkeit produziert wie in modernen Gesellschaften wie der unsrigen. Die Kontroverse um die Kindesentledigung in ihren verschiedenen Formen - Abtreibung, Kindesaussetzung und Kindestötung sind etwa gleichaltrige Praktiken - ist jahrtausendealt, ebenso die rechtlichen Regelungsversuche.

1. Gewalt gegen Kinder, ungeborene und geborene, in geschichtlicher Perspektive

Wenn man die Menschheitsgeschichte einmal unter dem ausschließlichen Aspekt "Gewalt gegen ungeborene und geborene Kinder" betrachtet, packt einen sehr schnell das große Gruseln, denn man trifft auf ein Ausmaß solcher Gewalt, daß es einen schier erdrückt. Und wenn man sich als Mann mit dieser Perspektive der Geschichte beschäftigt, ist man zusätzlich beschämt, weil es oft, wenn nicht meist, die Gewalt gegen die Frauen war, die die Gewalt gegen die Kinder im Gefolge hatte. Meist ist das eine nicht ohne das andere. Es mutet eigenartig an, daß Abtreibung heute partiell wie ein emanzipatorischer Anspruch gehandelt werden kann.

Am bekanntesten ist die Gewalt gegen die Kinder aus dem alten Sparta. In Geschichtsbüchern im 3. Reich erschien Sparta durchgängig verklärt. Spartanische Lebensart hatte sicher einige Verwandtschaft zu jener Härte wie Kruppstahl, die man sich damals für den deutschen Jüngling wünschte. Aber das geheime Band zwischen Sparta und der Nazi-Ideologie war die Eugenik, die Erbgutreglementierungs-Ideologie, die in Deutschland unzähligen Menschen das Leben kostete - und an der Sparta bald ausstarb (was von Spartafreunden gern verschwiegen wurde). Das Besondere in Sparta war eigentlich, daß das, was in anderen alten Kulturen Vaterrecht war, dort auf den Staat als Recht übergegangen war. In Sparta gehörte ein neugeborenes Kind nicht, wie in den meisten anderen griechischen Ländern und Staaten, den Eltern, sondern dem Staat. Der Vater mußte mit dem Neugeborenen vor eine Prüfungskommission, die das Kind unter dem Aspekt prüfte, ob es Aussicht haben würde, ein tüchtiger Soldat zu werden. Bestand das Kind die Prüfung, übernahm der Staat die Sorge für die Aufzucht. Bestand es nicht, wurde es in die Taygetos-Schlucht geschmissen - zu den vielen anderen Kinderkadavern, die dort lagen.

Im übrigen alten Griechenland war der Mann mit sehr weitgehendem Vaterrecht ausgestattet, das bereits vor der Geburt eines Kindes Macht über das Kind ausübte: Einerseits konnte der Mann eine Abtreibung erzwingen; andererseits konnte er seine Frau wegen Kindestötung bestrafen lassen, wenn sie die Schwangerschaft ohne seine Einwilligung abbrach. Da der Vater nach der Geburt nochmals darüber entscheiden konnte, ob er das Kind haben wollte oder nicht, kam es in der Zeit der Gültigkeit dieses Vaterrechts zu massenhaften Kindesaussetzungen, die in der Regel tödlich waren (der bis heute prominenteste Überlebende unter den Ausgesetzten war der kleine Ödipus, dessen Schicksal die moderne Psychologie ja zu allerlei Analogien benutzt: Die eine Schule deutet den alten Mythos als Gleichnis für die tiefverwurzelten Inzestwünsche des Jünglings im Blick auf seine Mutter und die aggressive Konkurrenz zum Vater; andere Psychologen bringen die Wahrheit des Ödipus-Mythos mit der Abtreibungsproblematik zusammen und sagen: Hier geht es um die Wiederkehr des Ausgesetzten, die Rückkunft des Abgetriebenen, den man in Wahrheit nicht los wird, sondern an dem Vater und Mutter später Schaden nehmen).

Zurück zu den geschichtlichen Fakten. Im Unterschied zu den Kulturen des alten Orients, die auf Kinderreichtum bedacht waren, war es in der für uns so wichtigen griechischen Kultur so, daß nicht einmal ein Ehekontrakt, also ein ordentlich geschlossener Ehevertrag, automatisch die Nachkommen legitimierte. Vielmehr war die Kindeserkennung ein besonderer feierlicher Akt: die sog. Amphidromia, die spätestens am 10. Tag eines Kinderlebens erfolgte. Erst nach diesem Anerkennungsritual war es dem Vater verwehrt, nach Gutdünken über Leben und Tod eines Kindes zu entscheiden.

Im römischen Kulturraum hatte der Mann seiner Frau gegenüber ein Recht auf gesunde Söhne. Auch im römischen System wurden massenhaft Kinder ausgesetzt, wenn sie schwächlich waren, irgendeinen Schönheitsfehler hatten, unehelich waren oder wenn's ein unerwünschtes Mädchen war.

Noch einmal zurück nach Griechenland, weil manches, das in diesem Zusammenhang dort ausgedacht wurde, noch lange nachwirkte. Alle späteren Ideologien von einem Idealstaat stehen in irgendeiner Beziehung zu Platons Idealstaat. Dort sollen nur die tüchtigen Männer und Frauen Kinder erzeugen. Frauen, die außerhalb der dafür günstigen Zeit zwischen ihrem 20. und 40. Lebensjahr schwanger werden, sollten das Kind abtreiben oder das Geborene aussetzen. Generell gilt das nach dem großen Philosophen für alle Kinder von "nicht tüchtigen Bürgern" und generell auch für verkrüppelte oder geistig kranke Kinder.

Der für unsere Geistesgeschichte noch wirkungsvollere Aristoteles gestattet in seiner Konzeption die Abtreibung für den Fall, daß die Kinderzahlen zu hoch würden, schränkt sie aber ein - und das ist historisch bedeutsam geworden! - auf die Zeit im Mutterleib, in der der Embryo "noch nicht Leben und Empfindung besitzt". Und Leben und Empfindung hatte der Embryo nach Ansicht der damaligen Medizin bei Knaben vom 40. Tag an und bei Mädchen vom 90. Tag an.

Zweierlei ist daran bedeutsam: Hier wird ein genuiner, natürlicher männlicher Vorrang behauptet; der ungeborene Junge wird früher eigentlich menschlich als ein Mädchen. Die damalige Form der Männerherrschaft legitimiert sich vom Mutterleib an. Und: hier erscheint zum ersten Mal das Dogma von der Drei-Monats-Frist, das bis in die Neuzeit hinein gegolten hat. Die unselige Frage, von wann an ein Mensch Mensch sei, beherrscht die Abtreibungsdiskussion bis in die Verhandlungen des Bundesgerichtshofes in unseren Tagen.

Der Vollständigkeit halber: Auch das römische Recht bestrafte in republikanischer Zeit die Abtreibung nicht, mit der Begründung, daß der Embryo ja noch kein menschliches Lebewesen sei, sondern nur eine mulieris portio, eine "Portion" der Mutter.

Schriften aus dem ersten vorchristlichen hellenistischen Judentum, das von derlei Denkweisen beeinflusst war, setzen sich kritisch mit den da wohl auch in hellenistisch-jüdischen Bereichen eingezogenen Praktiken der Kindesentledigung auseinander. In der jüdisch-hellenistischen Lehrschrift Pseudo-Phokylides heißt es: "Ein Weib darf nicht sein Kind im Mutterleib vernichten, noch das geborene zum Fraß den Hunden und Geiern geben." Derartige Verbote lassen auf wüste Praktiken schließen. Im Neuen Testament begegnen wir noch keinen Aussagen zum Schwangerschaftsabbruch, aber schon in der Didache, einer ganz frühen Kirchenordnung, wird Abtreibung unter die verbotenen Tötungsdelikte gezählt: "Du sollst nicht giftmischen. Du sollst kein Kind durch Abtreibung töten, auch nicht ein schon geborenes umbringen."

Abtreibung wird von den frühen Christen als Verstoß gegen das Verbot des Tötens verstanden. Unter Berufung auf das Alte Testament wird der vorherrschenden römischen und hellenistischen Praxis der Kindesentledigung widersprochen: Der Mensch ist bereits im Mutterleib eine von Gott gebildete und angeredete Person, deren Leben durch das 5. Gebot geschützt ist.

Bereits das Konzil von Konstantinopel (692) forderte für Kindestötung und Abtreibung die gleiche Strafe; Abtreibung und die Tötung eines schon geborenen Kindes bekamen damit gleichsam lehramtlich die gleiche Qualität. In der Scholastik, speziell durch Thomas von Aquin, fanden dann die Lehren des Aristoteles Eingang ins theologische Denkgebäude, vor allem der Beseelungsgedanke und die Fristentheorie.

Solchermaßen legitimiert, fand das neue aristotelisch-scholastische Konstrukt Eingang in die Gesetzgebung Kaiser Karls V. von 1532, die es unternahm, in zeitüblicher Weise den Teufel durch Beelzebub auszutreiben: sie belegte die Abtreibung mit der Todesstrafe. Von da an lassen sich relativ harte Straflinien durch die ganze europäische Rechtsgeschichte hindurch ziehen.

1927, also in der Zeit der Weimarer Republik, wurde erstmals durch Reichsgerichtsentscheidung die generelle Strafbarkeit der Abtreibung durchbrochen durch die Anerkennung einer medizinischen Indikation. Abtreibung blieb straffrei, wenn es den Notstand einer Lebensgefahr für die Schwangere gab.

Gleichwohl lag - nach neueren Studien - die Zahl der Schwangerschaftsabbrüche vor 1933 unvorstellbar hoch: zwischen 600.000 - 800.000 jährlich. Es zeigte sich schon damals, daß man mit den Mitteln des Strafrechts werdendes Leben nicht schützen und soziale Probleme nicht lösen kann. Die Nazis verschärfen das Strafrecht radikal; sie gingen das Problem "Deutschland braucht Soldaten" - von der anderen Seite an. Sie führten die Todesstrafe bei fortgeführter Fremdbtreibung ein. Wer immer wieder Abtreibungen vornahm, Ärzte oder Dilettanten, wurde bei Überführung hingerichtet. Zu gleicher Zeit fand die Tötung von Kindern - nicht nur jüdischer oder Zigeunerkinder - in großem Maße statt: Im Rahmen des T4-Programms, des sog. Euthanasie- oder Gnadentod-Programms, das in der Tradition eugenischer Staatsexperimente stand (es hatte sich schon in Sparta nicht bewährt). Adolf Hitler hatte schon 1929 ganz öffentlich auf dem damaligen Nürnberger Parteitag erklärt: "Würde Deutschland jährlich eine Million Kinder bekommen und 700.000 bis 800.000 der Schwächsten beseitigen, dann würde am Ende das Ergebnis vielleicht sogar eine

Kräftesteigerung sein. Das gefährlichste ist, daß wir selbst den natürlichen Ausleseprozeß abschneiden. . . (durch die Pflege der Kranken und Schwachen)... Der klarste Rassenstaat der Geschichte, Sparta, hat diese Rassengesetze planmäßig durchgeführt."

Die anfangs geheime T4-Aktion nahm den natürlichen Ausleseprozeß in die Hand. Nach planvoller Agitation gegen Krüppel, Idioten und Asoziale, unproduktives, letztlich wertloses Leben, das schmarotzerartig am Volksvermögen zehrt, schritt man zur Tat. Auch gegen Kinder und Jugendliche. 1941 wurden von T4 als Erfolg 90.000 "freigemachte Betten" in Behinderteneinrichtungen gemeldet - aber die Tötungen gingen weiter.

1940 schrieb der Pfarrer Schlaich aus der Anstalt Stetten an 150 Eltern. Er hatte erfahren, daß deren Kinder deportiert werden sollten, aus der Behindertenanstalt Stetten in ein Lager im Osten "verlegt" werden sollten - was immer den Tod bedeutete. Der Pfarrer Schlaich schrieb den Eltern, ihre Kinder seien in der großen Anstalt nicht mehr sicher, sie möchten sie doch zu sich nach Hause holen. Das verzweifelte Schreiben blieb ohne Echo. Es kamen nur einige Eltern zu ihren schwerbehinderten Kindern. Sie kamen, um Abschied zu nehmen. So schrecklich mächtig können künstlich geschaffene Menschenbilder sein, Leitbilder vom eigentlichen und uneigentlichen Leben, daß sie die genuinste Beziehung überhaupt, die zwischen Eltern und Kindern, zerstören konnten. Schrecklich viele Eltern schämten sich aufgrund des herrschenden Geistes, daß sie krankes, "lebensunwertes" Leben gezeugt hatten und akzeptierten schließlich die Tötung ihrer Kinder. Soviel einmal zur Geschichte der Kindesentledigung. Nun zur Geschichte des reformierten Abtreibungsparagraphen in der Bundesrepublik Deutschland.

2. Der § 218 f. StGB

Die Situation war Mitte/Ende der sechziger Jahre tatsächlich unhaltbar geworden. Die geschätzte Dunkelziffer bei Abtreibungen schwankte zwischen 160- und 300.000 jährlich. Die juristische Fachdiskussion war im Grunde nie abgerissen. Aber: Die Argumentationsgänge der Vergangenheit und der Gegenwart zeigen im Grunde immer denselben Befund: Man kann eigentlich nur dafür oder dagegen sein. Ein Mittelding gibt es - strenggenommen - nicht. Die Reform des § 218 StGB von 1976 war ein Versuch einer Differenzierung. Wie schon Erfahrungen in anderen Ländern zuvor gezeigt hatten, sind solche Differenzierungen kaum wirklich realisierbar; eine relative Freigabe schafft einen Sog, und so ist auch die reformierte Praxis rasch in die Nähe einer verkappten Fristenlösung gekommen.

Die Rechtsmaterie ist deswegen extrem schwierig, weil hier verschiedene, doch gleichwertige Rechtsgüter in direkte Konkurrenz zueinander treten, das Kindes- und das Mutterleben. Zudem ist rechtstheoretisch kompliziert, daß ein genereller Rechtsgrundsatz mit dem Anspruch der Allgemeingültigkeit, nämlich der Wert des Lebens, in Konkurrenz tritt zu individuellen Ansprüchen. Also: Allgemeingültiges contra Individuelles.

Dementsprechend ist das Abtreibungs-Reformwerk nicht nur einfach ein Kompromiß; ein Kompromiß kann relativ klar und einfach sein. Das Reformwerk ist ein einziger juristischer Balanceakt mit Werten und Worten. Der Strafrechtsprofessor Albin Eser sagt's in einem anderen Bild: Das Reformwerk gehe "gesetzestechnisch verschlungene Wege", die "selbst für Juristen schwer durchschaubar" sind.

Das Bild von den verschlungenen Wegen meint die inhaltliche Struktur, wäre aber auch schon für die Entstehungsgeschichte des Reformwerks anwendbar. 1974 hatte es ein erstes Reformgesetz gegeben; es sah u.a. die sog. Fristenlösung vor: die Straffreiheit bei Abbruch in den ersten 12 Wochen nach der Empfängnis. Gegen dieses Gesetz erhoben das Land Baden-Württemberg und 192 Mitglieder der CDU/CSU-Bundestagsfraktion Verfassungsklage. Das Bundesverfassungsgericht gab dieser Klage 1975 statt. Das ursprünglich vom Bundestag mehrheitlich beschlossene Gesetz hatte neben der Fristenlösung vier weitere Bestimmungen über den Schwangerschaftsabbruch enthalten: die Möglichkeit des Abbruchs aus medizinischen, eugenischen, kriminologischen und sozialen Gründen (also: z.B. bei Lebensgefahr für die Mutter; bei größter Wahrscheinlichkeit einer Mißbildung; bei durch kriminelle Akte aufgenötigter Schwangerschaft und bei großer sozialer Notlage). Diese vier Anzeigen, Indikationen, wurden vom BVG nicht verworfen, sondern lediglich die Fristenlösung. Am 21.6. 1976 änderte der Bundestag die Fristenlösung in eine sog. Indikationenlösung ab.

Dabei hatte das Gericht hinsichtlich der sozialen Indikation betont: der Gesetzgeber habe die Pflicht, den straffreien Tatbestand bei der Notlagen-Indikation so zu formulieren, daß die Unzumutbarkeit der Schwangerschaftsfortsetzung mindestens ebenso stark begründet sein müsse wie in den drei anderen Indikationsfällen. Es sollte Vergleichbarkeit zwischen den Indikationen herrschen. Die Rechtstheoretiker haben seitdem nicht aufgehört zu diskutieren, ob diese Auflage des BVG vom Gesetzgeber tatsächlich eingelöst wurde.

Mehr noch, dem Gesetzgeber wurde 1976 auch auferlegt, "daß er Beratung und Hilfe anbietet mit dem Ziel, die Schwangere an die grundsätzliche Pflicht zur Achtung des Lebensrechts des Ungeborenen zu mahnen, sie zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen und sie - vor allem, in Fällen sozialer Not - durch praktische Hilfsmaßnahmen zu unterstützen". Mir scheint, es hat weder die präziseren Kriterien zur Notlagenfeststellung noch die ausreichenden Hilfen für Frauen, die auf den Abbruch verzichten, gegeben.

Noch unabweisbarer wird die gesetzestechnische Verschlungeneheit jedoch im Grundsätzlichen. So wird einerseits ausdrücklich festgestellt, daß grundsätzlich jeder Schwangerschaftsabbruch verboten ist, andererseits, daß es strafbefreiende Ausnahmen gibt. Alle an einem Abbruch Beteiligten - die Schwangere,

Ärzte, Berater - bleiben straffrei, wenn die vier folgenden Stationen durchlaufen werden: soziale Beratung (218 b I Nr. 1), ärztliche Beratung (218 b I Nr. 2), formelle Indikationsfeststellung (219) und objektiv indizierter Abbruch (218 a). Andererseits läßt der Gesetzestext nach Prof. Eser u.a. durchaus die Möglichkeit offen, daß eine Schwangere auch straffrei bliebe ohne Beratung und ohne Indikationsfeststellung. Lediglich der Arzt, der den Abbruch vornähme, würde sich in diesem Fall strafbar machen. D.h., die vom Gesetz gebotene Beratungspflicht ist - zumindest im Blick auf die abtreibungswillige Frau - relativ; vielmehr garantiert die stattgefundene Beratung dem Arzt, der den Abbruch durchführt, Straffreiheit. Ich zitiere einen Kommentar, wonach die sog. Beratungspflicht unter den "subsidiären Schutz- und Kontrollpflichten" rangiert, "deren Mißachtung auf die Rechtmäßigkeit eines objektiv indizierten Schwangerschaftsabbruchs als solchen ohne Einfluß bleibt."

Wenn der in juristischer Literatur häufig begegnende Hinweis zutrifft, daß auch schon vor der Gesetzesreform Frauen, die abgetrieben hatten, faktisch nicht strafrechtlich verfolgt wurden, reduziert sich das Reformwerk, das sich mit der Firmierung "Schutzrechte für das menschliche Leben" versehen hat, praktisch auf den Schutz abtreibungsbereiter Mediziner, ohne aber wiederum deren Handeln grundsätzlich zu legalisieren (weshalb ja auch Mitwirkung bei einem Abbruch nicht zur Pflicht gemacht werden kann).

Diese, wie Prof. Eser sagte, "gesetzestechisch verschlungenen Wege", die das Reformwerk nimmt, haben zumindest eines bewirkt: daß in den derzeit wieder aufgeflackerten öffentlichen Diskussionen pro und contra Abtreibung, pro und contra § 218, kaum jemand wirklich von den tatsächlichen Intentionen der Paragraphenformulierung her zu argumentieren vermag. Die Verschlungenheit der rechtlichen Argumentation läßt viele ideologische Nuancierungen bei Privatauslegungen zu. Diese Unschärfen werden in Kauf genommen, weil jede konsequente Lösung und deren unzweideutige Formulierung - also z.B. Abtreibungsverbot oder -freigabe - den sozialen Frieden nachhaltig stören würde.

3. Zur Schwangerschaftskonfliktberatung

Die Spannungen und Unschärfen betreffen auch die Schwangerschaftskonfliktberatung. Und damit kommt ein kirchlich-diakonisches Arbeitsfeld in den Blick. Die ev. Kirche betreibt das Geschäft der Ehe- und Familienberatung seit den 20er Jahren, war ein Pionier auf diesem Gebiet - bis die Nazis diese kirchlich-diakonische Aktivität zum Erliegen brachten. Mit dem Aufbau der Bundesrepublik knüpfte die ev. Kirche an diese Pioniertradition an. Es gibt heute ein breit ausgefächertes Netz kirchlicher Ehe- und Familien-, Erziehungs- und Allgemeiner Lebensberatung. In diesem Rahmen ist sachlich richtig die Schwangerschaftskonfliktberatung eingefügt: als ein Teilelement eines ganzen Komplexes. Nur: wegen der Brisanz dieses einen Feldes - und wegen der Politisierung der Abtreibungsproblematik - wird auch im kirchlichen Raum oft nicht das Ganze gesehen, sondern nur der Teil, der Teil Schwangerschaftskonfliktberatung.

Schon vom bislang Gesagten her ist vielleicht deutlich, daß sich die Beraterinnen und Berater des Diakonischen Werkes in einer sehr spannungsvollen, eigentlich "unmöglichen" Situation befinden, zumindest in einer rechtlich seltsam schwebenden. Nach § 218 I Nr.1 muß sich (wie gesagt: wenn alle am Abbruch Beteiligten, also Schwangere, Ärzte und Berater, in jeder Hinsicht straffrei bleiben sollen) die Schwangere "mindestens 3 Tage vor dem Eingriff wegen der Frage des Abbruchs ihrer Schwangerschaft an einen Berater gewandt und über die zur Verfügung stehenden öffentlichen und privaten Hilfen für Schwangere, Mütter und Kinder beraten (haben), insbesondere über solche Hilfen, die die Fortsetzung der Schwangerschaft und die Lage von Mutter und Kind erleichtern."

Nach dem "Bericht der Kommission zur Auswertung der Erfahrungen mit dem reformierten § 218 StGB" (Bundestagsdrucksache 8/3630 vom 31.1. 1980) dauert ein Beratungsgespräch bei behördlichen Beratungsstellen durchschnittlich 45 Minuten, bei den katholischen Beratungsstellen im Schnitt 7 1/2 Stunden (was mit dem besonderen katholischen Beratungskonzept zusammenhängt). Im diakonischen Bereich werden in der Regel 1 - 2 Stunden angesetzt. Das ist mit Gewißheit zu wenig Zeit, wenn die "gesamte psychosoziale Situation" einer Frau dem Wunsch nach Schwangerschaftsabbruch zugrunde liegt und wenn darüber beraten werden soll. Ganz abgesehen von der zeitlichen Nähe zum Abbruchtermin, die die sinnvollere Mehrfachberatung vor dem Abbruch weithin unmöglich macht. Doch es sind nicht nur die terminlich-formalen Grenzen, die die Arbeit der Beraterinnen und Berater belasten. Der ganzen Beratungssituation ist einiges an Nichtstimmigkeiten vorgegeben:

> die Erwartungen der Schwangeren und die Intentionen des gesetzlichen Beratungsverständnisses sowie des beraterischen Selbstverständnisses sind nicht stimmig (nach dem Bericht der Regierungskommission sind nur ca. 14% der ratsuchenden Frauen der ungewollten Schwangerschaft gegenüber noch unentschieden; die weit überwiegende Mehrheit will und kann gar nicht zum Austragen motiviert werden, will und braucht auch keine eigentliche Entscheidungsfindung mehr, eher Entscheidungsbestätigung);

> die Erwartungen bzw. das Wertesystem des kirchlichen Trägers und die Praxis der Schwangerschaftskonfliktberatung sind nicht stimmig (während nach modernem Beratungsverständnis Beratung nicht-wertend sein soll, muß nach theologischem Verständnis jedes Handeln im Zusammenhang mit dem § 218 StGB zwangsläufig Wertentscheidungen berühren, setzen, verletzen, alterieren usw. Zu diesen Unstimmigkeiten und Unsicherheiten kommt hinzu, daß die Schwangerschaftskonflikt-Beratung in

einem auch wissenschaftlich unsicheren Raum stattfindet: "Gesicherte wissenschaftliche Erkenntnisse über die seelische Verarbeitung des Schwangerschaftsabbruchs liegen noch nicht vor. Es besteht ein merkwürdig anmutender Gegensatz zwischen der sozial-medizinischen Aktualität dieses Themas und den tatsächlich vorhandenen verwertbaren wissenschaftlichen Ergebnissen", schreibt P. Diederichs. Es gibt keine ohne weiteres verallgemeinerungsfähigen Beobachtungen über Folgen.

Vieles im § 218 StGB und seinen Konsequenzen stimmt nicht zusammen, wenn nicht das meiste. In einer pluralistischen Gesellschaft stimmt immer vieles nicht zusammen, stehen immer Werte in Konkurrenz zueinander. Bedenklich ist, wieviel nicht zusammenpaßt: ausgerechnet da, wo es um Leben und Tod geht. Bedenklich ist, daß es de facto laufend zur "verkappten Fristenlösung" kommt und so Gesetzgebung unglaublich werden muß. Bedenklich ist, daß das Unbehagen an der ganzen Situation mit Vorliebe auf dem Rücken der Beraterinnen und Berater ausgetragen wird, gerade auch in den Kirchen.

"Der Schwangerschaftskonfliktberater kommt sich oft vor, als sitze er zwischen allen Stühlen. Er wird mit der Sache identifiziert, in der er berät, so als könne er etwas dafür, daß Frauen abtreiben wollen. Träger und Staat lassen ihn allein, sowohl moralisch als auch finanziell", schreibt dazu Koschorke. Hinzu kommt, daß sich Beraterinnen und Berater gelegentlich unter Leistungsdruck gesetzt fühlen: ihre "Beratungserfolge" werden mancherorts registriert, und die sind zwangsläufig bescheiden. Beraterinnen und Berater bemühen sich von ihrem Arbeitsansatz her, eine Atmosphäre des Vertrauens zu schaffen. Daß sie dies oft zuwege bringen und daß Frauen wiederkommen - nach dem Abbruch oder nach dem Austragen - zur nachsorgenden Beratung: schon das ist sehr viel - angesichts der Fülle von Nichtstimmigem und Ungereimtem in Theorie und Praxis des reformierten ? 218 StGB.

4. Schluß

Wir glauben beim Diakonischen Werk nicht, daß diese Arbeit tatsächlich quantifizierbar sein könnte. Wir beteiligen uns an ihr aus zwei Gründen:

> Wir halten es - wie der Gesetzgeber - für erforderlich, auf die Erhaltung werdenden Lebens hinzuwirken und alle Hilfen anzubieten - ob sie angenommen werden oder nicht.

> Zum zweiten: Weil nach evangelischem Verständnis aus der Kritik, ja Ablehnung einer Handlung nicht die Ablehnung der Menschen folgen kann, haben ev. Beraterinnen und Berater auch zur Abtreibung entschlossenen und nicht umstimmbaren Frauen nach besten Kräften beizustehen. Schließlich befinden sich viele dieser Frauen in Panik - oder unter dem Druck eines schweren Partnerkonflikts. Wenn auch in abgemildeter Form, gemessen an meinen Beispielen aus der Antike, so gibt es doch noch immer einen erheblichen Männeranteil an der Abbruchproblematik. Der Druck durch den männlichen Partner rangiert unter den selbstangegebenen Abbruchgründen von Frauen, die durch uns im Kirchenggebiet der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau beraten wurden, an dritter Stelle: hinter Schwierigkeiten finanzieller Art und Gründen aus dem Bereich persönlicher psychischer Überforderung.

Ich glaube, daß das Konzept des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau durchdacht und angemessen ist. Den Schlußteil unserer Konzept-Überlegungen möchte ich abschließend zitieren. Ich habe diesen Text zusammen mit Beraterinnen formuliert: zur Vorlage bei der Kirchensynode.

Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Diakonischen Werkes erfahren in ihrer Arbeit tagtäglich das ganze Ausmaß der Notlagen und wissen, wie relativ ihre Hilfen sind, aber auch, was diese Hilfen im Einzelfall für Menschen bedeuten können. Wenn einzelne Arbeitsfelder aus diesem Gesamtkonzept ins Gerede kommen, belastet dies die schwere Arbeit zusätzlich; das gilt vor allem für die Schwangerschaftskonflikt-Beratung, für deren Ausgestaltung und Problematik die Beraterinnen und Berater selbst nicht verantwortlich sind; sie müssen in einer Situation, die rechtlich, sozial und psychologisch schwierig ist, die vielleicht z.T. auch noch nicht gesellschaftlich ausdiskutiert ist, agieren - und zwar als Christen, die Verantwortung und auch Schuld auf sich zu nehmen bereit sind.

Unfähigkeit und Lieblosigkeit gegenüber Kindern ist meist nur die Verzweiflung überforderter Mütter hinter umgekehrtem Vorzeichen. Abtreibung ist nicht nur individuell gewollt, sondern Ausdruck umfassender Lebensfeindlichkeit, Lebensbedrohung und Lieblosigkeit in unserer Gesellschaft.

Nach theologischem Verständnis ist schon die Verweigerung von Liebe Töten. Wer die unfähige Mutter oder die abtreibungswillige Frau lieblos verachtet, beteiligt sich auf sublimen Weise an einem lebensfeindlichen Prozeß.

Beratung kann nur so für das Leben werben und wirken, wenn die beratene Frau dabei jene Annahme erlebt, die sie selbst dem Kind (noch) verweigern will. Umgekehrt hätte eine Beratung, die z.B. den Abtreibungswunsch verstärkt, teil am Tötungsprozeß.

Der Extremfall Abtreibung, dem die Beraterinnen und Berater des Diakonischen Werkes im

Rahmen ihrer Hilfen für Frauen in Konfliktsituationen begegnen, ist in theologischer Sicht nicht zu rechtfertigen; aber der Mensch kann gerechtfertigt werden, gerade und nur der Sünder.

In unserer pluralistischen Gesellschaft sind ethische Positionen nicht mehr völlig zu versöhnen - am wenigsten im Streit um die Abtreibung; aber Menschen sollen versöhnt werden. Diakonie will sich am Versöhnungswerk Gottes beteiligen. Dabei ist sie sich ihrer Begrenzung und Schwäche bewußt und appelliert darum an die Gemeinden, mit dafür Sorge zu tragen, daß Notlagen überwunden werden, daß unter uns Leben als lebenswert erfahren wird.

DIE ZUKUNFT SOZIALER VERANTWORTUNG DER KIRCHE

Für die Kirchenkreissynoden Wetzlar u. Braunfels, 1988

Am Anfang war das Wort - und beim Menschen lag es, darauf zu antworten. Indem das Geschöpf dem Schöpfer antwortet, auf die Schöpfung antwortet, wird es verantwortlich. Gegenüber sich selbst. Gegenüber dem Mitmenschen. Gegenüber der Pflicht, die Welt mitzuformen. Gegenüber der Pflicht, Zukunft mitzugestalten. Des Menschen Leben ist Antwort, und er antwortet mit seinem Leben auf diese Vorgaben, diese Grenzen, diese Hoffnungen. So ist das Prinzip Verantwortung seit Jahrtausenden klar definiert.

Nach christlichem Verständnis fängt alles mit Verantwortung an - und hört alles so auf. Matthäus 25: Jesus erzählt vom Ende der Welt. Zuletzt werden wir zur Verantwortung gezogen. Alles, was ihr getan habt - oder nicht getan habt - einem unter diesen meinen geringsten Brüdern... In Sachen Brüderlichkeit, in Sachen sozialer Wahrnehmung werden wir zur Verantwortung gezogen.

Verantwortung ist die Klammer zwischen dem Anfang und dem Ende der Tage. Und dazwischen: die menschliche Geschichte. So sieht es die Bibel. So glaubt es der Glaube.

Auch in anderen Kulturen und Religionen hat die Verantwortung des Menschen für den Menschen einen hohen Rang inne. Im alten Griechenland sogar die Verantwortung über den Tod hinaus. Die Athener hatten einen Brauch: Wenn sich jemand um ein verantwortliches Amt im Staat bewarb, dann sahen sie... nach den Gräbern seiner Eltern, ob sie gepflegt waren. Sahen sie lieblos und ungepflegt aus, wählten sie ihn nicht. Auch schon diese kultivierten Heiden wußten, daß Verantwortung etwas mit der Liebe gemein haben sollte: Sie hört nimmer auf.

Aber von Anfang an - und ebenfalls wahrscheinlich bis zum Ende aller Tage - gibt es auch den Widerspruch: Soll ich meines Bruders Hüter sein? Von Anfang an ist der Mensch auch dem Menschen im Wege. Und wir treffen aufeinander und gehen behutsam miteinander um - oder müssen gleich auf der Hut sein voreinander. Es scheint fast, als gebe es kein Mittelding. Die Geschichte von Kain und Abel ist uns unmittelbar eingängig bis heute.

Doch, es gibt auch den Widerspruch: Ich bin mir selbst der Nächste. Mein Bauch gehört mir. Wenn einer sagt, er wolle für mich Verantwortung übernehmen, dann will er mich doch nur entmündigen - ich brauche keinen Hüter - ich paß schon selber auf mich auf. Der autonome Mensch gibt sich die Gesetze seines Handelns selbst, richtet sich selbst, spricht sich selbst frei, tröstet sich selbst, hilft sich selbst. Ebenso alt wie der Ruf in die Verantwortung ist die Phantasie vom autonomen Menschen, der etwas an sich hat von einem einsamen Wolf. Einsame Wölfe sind die Helden in vielen Leinwanddramen unserer Tage. Die Industrie, so auch die unterhaltungsschaffende, kennt keinen Zufall.

Seit einigen Jahren ist in unserer Gesellschaft und speziell in gesellschaftlichen Gruppierungen, so auch in den Kirchen, der Kampf um eine neue Verantwortungsethik voll im Gange, das Ringen um ein zeitgemäßes Antworten auf die Herausforderungen unserer Gegenwart und unserer möglichen Zukunft. Der Kampf treibt seltsame Blüten und hat komplizierte Fronten.

Auf einem Autoaufkleber steht: "Mein Auto fährt auch ohne Wald". Im Klartext: Hauptsache, der Wagen rollt; was scheren mich Schadstoffe? Einige tanzen besonders provozierend und demonstrativ auf dem Vulkan. Es gibt eine sich rotnäsiger brüstende Verantwortungslosigkeit. Nicht wenige lachen sich dieser Tage ihren Verstand kaputt. Nach mir die Sintflut, heißt das gutbürgerlich. Das klingt zwar nicht ganz so lustig wie besagter Aufkleber, ist dafür aber geläufiger. Oder: da bekommen sozial Benachteiligte von Sozialpolitikern gesagt: Ihr müßt mehr Verantwortung für euch selbst, mehr Selbstverantwortung, mehr Eigenverantwortung, übernehmen! Laßt nicht immer einfach die anderen für euch sorgen! Und wenn wir Sozialleistungen streichen, dann tun wir das nicht, um euch zu schikanieren, sondern um euch zu zwingen, eure Selbstheilungskräfte, eure Selbsthilfeenergien zu aktivieren.

Verantwortung kann zum Schlagwort werden, zu einem Wort, das man Leuten um die Ohren schlägt, die schon so weit unten sind, daß sie sich wirklich nicht mehr selber aufhelfen können. Manche reden von Verantwortung, weil sie an denen, für die sie Verantwortung tragen, sparen wollen. Damit ist nicht gesagt, daß man nicht wirklich aus manchen sozial-passiven bzw. passiv-gemachten Menschen mehr

Eigeninitiative herauskitzeln könnte; nur, von einem gewissen Grad des Abgesacktheits an geht nichts mehr.

Deswegen ist es ja so problematisch - und deswegen müßte es eigentlich für Christen unerträglich sein -, daß man unsere Langzeitarbeitslosen im Grunde abgeschrieben hat (auch wenn es keiner so sagt). Es gibt längst neue Arbeitsmärkte für neue Arbeitnehmerschaften. Für die andern ist der Zug eigentlich abgefahren. Man hat gemerkt, daß auch dieses Konfliktpotential das allgemeine Lebensgefühl nicht mehr sonderlich beeinträchtigt.

Oder: es gibt eine Reihe gegensätzlicher Gesinnungsethiken, in deren Streit man sich verirren kann. Auch der Widerpart der Friedens- und Ökologiebewegung, auch die angegriffene Seite, die Industrie, die Militärs, beanspruchen für sich, daß sie verantwortlich handeln. Beide Seiten kommen mit einem hohen moralischen Anspruch. Gesinnungsethik gegen Gesinnungsethik! Deswegen kann man in den meisten entscheidenden Kontroversen unserer Zeit eigentlich nur noch Ja oder Nein sagen, wird zur Partei im Streit der Verantwortlichkeiten. Dabei ist die dritte Front, der Streit um den sozialen Frieden, in den künftigen Dimensionen noch gar nicht richtig in Sicht. Sozialfachleute sehen mit Besorgnis, daß die Kluft zwischen Wohlhabenderen und Ärmeren in unserem Land wieder wächst. Derzeit gelten 15% unserer Bevölkerung als arm, als unterhalb des amtlichen Existenzminimums oder an dessen Rande lebend. Tendenz: steigend.

Oder: charakteristisch für unsere Verhältnisse scheint zu sein, daß in der Öffentlichkeit über Verantwortung meist im Zusammenhang mit Fehlleistungen gesprochen wird. Trainer sollen die Verantwortung übernehmen (oder werden zur Verantwortung gezogen) für die Fehlleistungen ihrer Mannschaften. Das heißt: sie treten zurück. Oder es bleibt ihnen einfach nichts anderes übrig, als sich dem Druck zu beugen. Ist derlei übertragbar? Zum Beispiel auf den politischen Bereich? Dort wird im Zusammenhang mit zahlreichen Affären über Alternativen gesprochen: Aussitzen oder zurücktreten? Was wäre verantwortungsvoller? Wie groß muß der Druck werden? Und ist solcher Druck wirklich gerechtfertigt?

Zweifellos hat sich in den letzten Jahren ein leicht verändertes politisches Verantwortungsverständnis entwickelt: Man hat zwar die Verantwortung für andere, die versagt haben, aber man identifiziert sich nicht mit diesen Menschen und ihrem Versagen. Der Minister bleibt, der Staatssekretär nimmt den Hut. Verantwortung hat also etwas mit Identifikationen zu tun und deren Grenzen, ist in dieser Form eine Grenzziehungsfrage. Wo ziehe ich die Grenze? Von welchem Punkt an muß ich nicht mehr solidarisch sein mit einem Freund, einem Kollegen, einem Genossen?

Die bundesrepublikanische Öffentlichkeit wurde zweifellos von einem journalistischen Verantwortungsethiker, Franz Alt, besonders heftig bewegt. Das ist so einer, der es sich aus Verantwortunggefühl mit allen verdirbt. In seinen aufklärerischen Büchern hat er sich mit beiden angelegt: mit denen, die seinerzeit besonders heftig gegen die Abtreibung polemisierten, die Verantwortung für das ungeborene Leben propagierten, bei denen Alt aber zugleich das klassische Hochrüstungsdenken beobachtete; und mit denen, die für Abrüstung auf die Barrikaden gingen, aber für sich das Recht auf Abtreibung, den "Krieg gegen die Ungeborenen", wie ein Grundrecht reklamieren.

Auch hier wieder viel Verantwortungspathos auf beiden Seiten, viel Reden von der Verantwortung fürs Leben, und dazwischen einer, der's wörtlich nehmen möchte und dabei zwischen alle Stühle kommt. Zwangsläufig. Weil die Gesellschaft gespalten ist. Gewissen wird vielerorts paradox. Und Gewissen und Verantwortung gehören halt zusammen.

Aber die Sache ist vielleicht noch etwas komplizierter. Da hört die junge Lernschwester am ersten Arbeitstag: Also, Mädchen, vergessen Sie mal alles, weshalb Sie hierhergekommen sind... Sie erfährt, daß nicht ihr moralisches Pathos und ihre Verantwortungsethik gefragt ist, sondern viel stärker ihre reibungslose Einfügungs- und Anpassungsfähigkeit in therapeutische Programme. Sinn stört. Verantwortung kann dysfunktional sein. Soziologen erklären von daher, warum immer mehr Menschen Sinn privatisieren müssen, nur noch in ihrer Privatheit ansiedeln können. Unsere Gesellschaft hat die Eigenart, daß das persönlich Tragfähige und des Gesellschaftsfähige oft auseinanderklaffen. So entsteht auch privatisierte Religion, wird Sache von immer mehr Grüppchen und Konvertikeln. Vor allem junge Menschen und mit der pluralistischen Kirche ("Kirche ist für alle da") unzufriedene Konservative sind dabei, den Ansatz Volkskirche zu unterlaufen. Die gesellschaftliche Sinn-Agentur Volkskirche wird mehr und mehr beschädigt.

Deswegen beraten ja auch die gegenwärtigen Reform-Konferenzen darüber: Künftig noch mehr Öffnung oder wieder (oder noch) mehr Exklusivität? Mehr Verbindlichkeiten oder mehr Gelegenheiten für alle möglichen persönlichen Anknüpfungspunkte, für alle möglichen Identifikationen? Was ich damit sagen will: Die Tendenzen, die wir in der augenblicklichen Verantwortungs-Diskussion in unserer Gesellschaft ausmachen können, tangieren die Kirche selbst unmittelbar. Und die Art und Weise, wie mit Verantwortung gesellschaftlich umgegangen wird, betrifft unmittelbar die kirchlichen Möglichkeiten, ihrerseits verantwortlich zu handeln und zu verantwortlichen Handeln anzuleiten.

Und sicher hängen unsere Schwierigkeiten mit einer praktikablen Verantwortungsethik damit zusammen, daß Verantwortung mit Worten, mit Sprechen und Antworten, zu tun hat - im Tiefsten. Verantwortung muß gelernt werden, man muß lernen, wie man sich fragt und sich Antworten gibt. Die einschlägigen Fachleute meinen, es sei eine ganz ungeheure Sprachlosigkeit und Einsilbigkeit bei uns eingezogen, eine Unfähigkeit, sich über die entscheidenden Dinge des Lebens miteinander zu verständigen: vor allem daheim, in den Ehen, in den Familien. Zweifellos haben die unzähligen, z.T.

ehe- und familienzestörenden Konflikte tatsächlich damit zu tun, daß man sich ständig Antworten schuldig bleibt zwischen Ehepartnern, zwischen Eltern und Kindern. Kirche als Sprachschule: das wäre eine wichtige soziale Funktion!

Und ein weiterer Mosaikstein zum Thema Verantwortung und Glauben. Wer Verantwortung übernimmt, darf kein jungfräuliches Verhältnis zur Macht haben. Wer z.B. in einem Betrieb Leitungsaufgaben übernehmen will, signalisiert: Ich will verantwortungsbereiter sein als andere, mit allen Konsequenzen; ich werde, wenn etwas schiefgeht, eher zur Verantwortung gezogen als alle anderen. Verantwortung und Schuldannahmefähigkeit haben etwas miteinander zu tun. Wer Verantwortung tragen will, muß schuldfähig sein.

Wer Schuld abschafft - und das geschieht ja unter uns -, schafft Verantwortung ab und müßte eigentlich, wenn er konsequent wäre, gleich einem anarchistischen Lebensstil das Wort reden. - Doch, zu einem gescheiterten Umgang mit der Schuld fehlen vielen Zeitgenossen so ziemlich alle Mittel: Weder anerkennen sie Instanzen, die Schuld zuweisen könnten, noch solche, die sie davon befreien, lossprechen. Der grassierende persönliche Glaubensverlust zusammen mit dem Bedeutungsverlust der Kirchen haben sicher Anteil an der Krisis der Verantwortlichkeit.

Es gibt sicher unumkehrbare Entwicklungen, die von Einfluß sind. Lassen Sie mich ein wenig ausholen, um speziell eine Entwicklungslinie etwas stärker zu zeichnen, eine Linie, die vor allem auch die Frage nach künftiger sozialer Verantwortung mitbetrifft.

Bis zum Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts war die Mehrgenerationen-Großfamilie das Versorgungs- und Sicherungssystem. Diese Mehrgenerationen-Wohngemeinschaft lebte von einem handwerklichen oder landwirtschaftlichen Familienbetrieb - und dabei war die Mitversorgung der Alten, der Behinderten in der Familie und derer, die nicht verheiratet werden konnten und deswegen im Familienverband verblieben, ganz fraglos (die Versorgung war freilich nicht immer luxuriös oder liebevoll; die Alten waren halt einfach dabei - so wie öfter die eine oder andere ledige Tante mitversorgt wurde). Mit der Industrialisierung und der fast schlagartigen Verstädterung, der Folge der Landflucht, veränderte sich diese Idylle, die oft gar keine war. Die herkömmlichen Familienbetriebe konnten nicht mehr mithalten, die Industrien in den neuen Metropolen produzierten effektiver, schneller, billiger. Die Jüngeren zogen scharenweise in die Städte, um dort ihre Arbeitskraft zu verkaufen. Die Familie löste sich auf; es entstand der neue Typus der Kleinfamilie, der Kernfamilie, der bei weitem nicht mehr so sozial leistungsfähig war wie der alte Familienverband; aber halt pragmatischer: die Kleinfamilie brauchte kein Haus mehr, sondern nur eine Wohnung, und mehr gab es auch nicht in den bald aus den Nähten platzenden Industriezentren.

Zu Beginn der Industrialisierung gab es noch keine Sozialgesetze. Die arbeitenden Menschen hatten keinen Schutz gegen Arbeitsunfälle, Invalidität u.ä.; es gab auch noch keine Arbeitslosenversicherung. In dieser Interimszeit - zwischen dem Zerfall der alten sozialen Sicherungssysteme und dem Noch-nicht-Vorhandensein staatlicher Sozialpolitik - hatte die Arbeiterbewegung ihre geschichtliche Stunde. Aber auch die kirchliche Wohlfahrt; die sozialen Leistungen der alten Inneren Mission waren sehr beachtlich, wenn sie auch dem Massenelend kaum grundlegend beikommen konnten. Es mußte etwas an die Stelle der alten Solidarformen treten, die Lebensrisiken waren einfach nicht mehr in Eigenverantwortung - oder Familienverantwortung - zu tragen. Kinder konnten in der Regel nicht mehr für die altgewordenen Eltern aufkommen. Das war kein böser Wille, keine Tendenz zur Entmenschlichung. Es waren die neuen Lebens- und Arbeitsverhältnisse.

Durch Sozialpolitik, wie sie unter Bismarck massiv einsetzte, wurde Verantwortung in gewisser Weise verallgemeinert. Der Staat trat ein, wo zuvor die Familie helfend eingetreten war. Fortan galt: Ich muß nicht mehr meines Bruders Hüter sein! Wenn's ihm nicht gutgeht, hat er gegenüber der Allgemeinheit einen Rechtsanspruch auf Hilfe. Verallgemeinerte Verantwortung betrat die soziale Bühne. Das eben war das Neue: es sollte nicht mehr auf Beliebigkeit und Freiwilligkeit ankommen, sondern alles war rechtlich geklärt. Und garantiert. Ich glaube, diese Verlagerung ins Allgemeine steckt uns tief in den Knochen. Was einmal begrüßenswerter sozialer Fortschritt war, die Verteilung von Verantwortung auf das Gemeinwesen, hat auch Schattenseiten: Es wird einem systematisch Verantwortung für die Notlagen anderer erspart. Wenn die Not anderer unabweisbar wird, kommt gleich der Ruf nach mehr Staat, nach dem öffentlichen Füllhorn. Sozialpolitik und die sozialen Handlungsträger haben unter uns fast schon priesterliche Funktionen. Allerorten legitimiert sich der Staat - auch ein Mehr an Staat - durch Sozialheit. Der Staat läßt es sich gefallen, hierdurch zur eigentlichen gesellschaftlichen Sinn-Agentur zu werden (auch wenn die Leute, die das Soziale finanzieren, gar nicht das Geld besitzen, das sie ausgeben, sondern nur verwalten).

Wie gesagt: Meine Verantwortung... muß nicht unbedingt sein. Unsere soziale Logik gründet sich neben vielen anderen Prinzipien vor allem auch auf dem sog. Generationenvertrag. Dieses Einvernehmen darüber, daß die jeweils jüngere Generation durch ihre Arbeitsleistungen die ältere Generation (und daneben eine Fülle benachteiligter Gruppen) maßgeblich mitzuversorgen habe, gerät ins Schlingern. Die Alten werden zunehmend teurer, weil sie älter werden, als sie früher wurden, und weil sie mehr werden. Dagegen werden wir im Jahr 2000 rund 40% weniger Jugendliche haben als heute. Und unter den Jüngeren gibt es immer mehr, die selbst nicht genug haben, z.B. keine Arbeit haben. Für diejenigen, die über dieser Aufgabe brüten, ist es längst kein rein materielles Problem mehr, das es zu lösen gilt. Dieses ist zwar kaum lösbar ohne

herbe Eingriffe in Löhne und Gehälter oder Renten und Pensionen, aber man beginnt sich noch mehr davor zu sorgen, was diese Umschichtungen auslösen könnten. Es gibt Studien, die massivste Generationenkonflikte prognostizieren. Genau hier wird eine der wichtigsten sozialen Zukunftsaufgaben der Kirchen angesiedelt sein: zur Verständigung zwischen den Generationen beizutragen.

Was das anstehende Generationenproblem verschärft, ist die voraussehbare und sich eigentlich schon abzeichnende Pflegeproblematik, der Pflegenotstand. Hier wird es der Konzentration aller gesellschaftlichen und auch kirchlichen Kräfte bedürfen, um das Ärgste abzuwenden; die Zersplitterung zwischen gemeindlicher Arbeit und organisierter Diakonie wird überwunden werden müssen. Neue kirchliche Handlungsformen müssen entwickelt werden. Ich könnte mir Verbundmodelle vorstellen: Vernetzungen von gemeindlicher Gruppen- und Besuchsdienstarbeit mit der ambulanten und der stationären Arbeit der Diakonie.

Damit die Dimension und das Bedrängende des Problems deutlich werden: es gibt z.B. in den USA schon seit einigen Jahren Literatur, vor allem von Medizinern verfaßte, zur Frage der Alteneuthanasie. Ein Dr. Ross schrieb kürzlich, wenn im Alter keine Usefulness und keine Happiness mehr gegeben seien, solle man doch am besten überlegen, ob man dann dem Leben nicht ein schmerzloses Ende bereiten sollte. Es wird auch in unserem Land viele Sterbehelfer mit dem Zyankalifläschchen geben, die sich als Problemlöser ausgeben, als Freunde des Humanen, als Verantwortungsethiker.

Eine zweite Problemgruppe möchte ich noch benennen, der gegenüber die Kirche eine besondere Verantwortung hat, solange sie Kinder tauft. Ich meine die Alleinerziehenden. Die erste Welle der Alleinerziehenden ist in die Jahre gekommen - und es zeigen sich vermehrt Probleme, wenn der alleinerziehende Elternteil z.B. krankheitshalber ausfällt. Es werden hier zunehmend zeitlich begrenzte, aber sehr problematische Versorgungslücken entstehen.

Die Kirchengemeinden sollten überlegen, ob sie nicht wieder gemeinnützige Haus- und Familienpflegevereine errichten sollten.

Dies sind aus meiner Sicht die wichtigsten sozialen Verantwortungsfelder für die Kirchengemeinden. Ich habe 12 Jahre im Diakonischen Werk gearbeitet und kenne von daher die vielen anderen sozialen Problemfelder, von denen ich glaube, daß sie augenblicklich den Gemeinden gar nicht zugemutet werden können; die Diakonischen Werke sind hier sozusagen stellvertretend für die Gemeinden tätig: in der AIDS-Hilfe (ich weiß nicht, ob die augenblickliche Neigung zur öffentlichen Bagatellisierung der Entwicklung das Richtige ist: auf jeden Fall entwickeln sich die Phänomene ziemlich ähnlich den ersten Hochrechnungen bei Entdeckung des Virus), in der Suchtkrankenhilfe (wo im diakonischen Raum in der letzten Jahren bemerkenswerte therapeutische Netzwerke entstanden sind), in der Straffälligen- und Straftentlassenenhilfe (wo die Entwicklungen eher deprimierend sind, vor allem, was die Rückfallhäufigkeit angeht und die immer jünger werdenden Delinquenten), in der Nichtseßhaftenhilfe (die einem bodenlosen Faß gleicht; hier sind die Tendenzen: immer mehr und immer jüngere Nichtseßhafte und darunter immer mehr Frauen) und viele ähnliche Arbeitsfelder. Eigentlich brauchte die Sozialarbeit der Diakonie den gemeindlichen Aufnahmeraum für diese Problemgruppen, den gemeindlichen Resozialisierungsraum. Er müßte erst geschaffen werden.

Gemeinde und Diakonie haben ein breites Feld von Gesprächsthemen in der Zukunft. Wie gesagt, ich glaube, daß das, was allgemein Verantwortungsbereitschaft beschädigt, auch die Kirche beschädigt hat. Hier unterscheiden sich - das zeigen auch einschlägige Untersuchungen - Gemeindeglieder nicht von den sonstigen gesellschaftlichen Auffassungen.

Ich möchte daher jetzt nicht fortfahren, weitere - sicher auch noch eminent wichtige - soziale Konfliktpotentiale aufzuzählen. Vielleicht wäre wichtiger, die kirchlichen Bedingungen angemessener sozialer Verantwortlichkeit zu bedenken. Wenn wir über unsere soziale Zukunftsverantwortung nachdenken, müssen wir uns selbst gegenüber wahrheitsfähig sein - und sehen, wo wir ansetzen können, um Dinge zum Besseren zu kehren.

Wenn man alle Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen der letzten Jahre zusammenfaßt (die von der Kirche selbst in Auftrag gegebenen und die außerkirchlichen, z.B. die der Zeitschrift STERN), dann zeigt sich in gewisser Weise ein Sozialdilemma der Kirche: 1) Es gibt nach wie vor eine hohe Erwartungshaltung gegenüber der Kirche; deutlich ist der Wunsch nach einer sozial engagierten und lebensweltlich kompetenten Kirche. 2) Aber die Bereitschaft, dieses Kirchenverständnis zu realisieren, ist einerseits gering entwickelt, wird andererseits aber auch nicht abverlangt, wird nicht abgerufen; daher wandern nachweislich auch viele soziale Potenzen und Kompetenzen aus den Gemeinden aus. 3) Zudem wachsen die Zweifel an der tatsächlichen sozialen Kompetenz der Kirche (speziell an der diesbezüglichen Kompetenz der Pfarrerschaft, an die die Kirchenmitglieder ihr soziales Gewissen ein Stück weit delegiert haben bzw. hatten).

An diesem Dilemma ließe sich arbeiten. Man muß es sich nur zunächst einmal bewußt machen. Die Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen haben weiterhin einen Befund ergeben, der unter dem Aspekt sozialer Verantwortung interessant ist: Die Bedeutung des Sozialen ist für die verschiedenen

Mitgliedschaftsgruppen völlig unterschiedlich. Die kleine Kerngemeinde, die - im Soziologendeutsch - "Hochverbundenen" suchen in der Kirche inneren Halt, Trost, Antworten auf die Sinnfrage, das gemeindliche Nest; von den weniger Kirchenverbundenen wird die Kirche dagegen "vorranging... identifiziert (mit) Nächstenliebe und Hilfe, Diakonie und sozialer Betreuung" (Hanselmann u.a., Was wird aus der Kirche ?, 1984, S. 44). Daß es soziale Arbeit der Kirche gibt, ist also eine maßgebliche, zugleich aber auch recht "säkulare" Kirchenmitgliedschafts-Begründung. Ohne Diakonie würden gewiß noch schneller noch mehr "weniger Verbundene" aus der Kirche austreten. Zugleich zeigen andere Partien der Umfrage, daß die tatsächliche soziale Arbeit der Kirche kaum angemessen wahrgenommen wird (z.B. sind die neueren Diakonie-Mitarberschaften oft nicht genug "als Kirche" zu erkennen). Auch dieses Dilemma, nun erkennbar, sollte künftig Gegenstand kirchlichen Nachdenkens sein.

Eigene Beobachtungen haben mich auf weitere Probleme und Defizite gestoßen, die ebenfalls in den Themenzusammenhang gehören. Eine Analyse der Ausbildungsinhalte an den Theologischen Seminaren, wo die angehende Pfarrerschaft möglichst viel Praktisch-Theologisches lernen sollte, zeigt: Pfarrerinnen und Pfarrer bekommen meist kein Instrumentarium vermittelt, um die vorhandene Gemeinde-Diakonie - vor allem Kindergarten und Diakoniestation - ins eigene pastorale Handlungskonzept integrieren zu können. Deswegen laufen dann in der Gemeinde pastorale Praxis und diakonische Einrichtungen meist relativ unverbunden nebeneinanderher.

Überhaupt fehlen ein paar quasi-sozialarbeiterische Grundelemente, um 1) manche Sozialkonflikte überhaupt verstehen zu können, und 2) mit den kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in sozialen Diensten angemessen kommunizieren zu können.

Desweiteren läßt sich beobachten, daß eine gewisse "Verseelsorgerlichung" der Theologie die seelsorgerliche Gesprächskompetenz der Pfarrerschaft meist angehoben hat - was dann allerdings gern einer gewissen Intimisierung sozialer Probleme Vorschub leistet. Dem entspricht häufig als Pendant eine merkliche Globalisierung anderer Sozialthemen. Auch hier ließe sich verbesserte Handlungskompetenz vermitteln, zumal individuelle, soziale und Weltproblemebene nicht voneinander zu trennen sein werden.

Ich möchte zum Schluß kommen. Vielleicht ist es mir gelungen, einiges deutlicher zu machen:

> wie die alte Verantwortungsethik lautet und warum sie heute so schwierig zu realisieren ist: es gibt noch die alten Sinn-Bilder von Verantwortung; aber faktisch, im Alltagsvollzug, haben wir uns längst an andere Spielregeln gewöhnt; zwischen der ertümlichen Bedeutung von sozialer Verantwortung und zeitgemäßen Formen sozialen Engagements müssen neue Vermittlungswege angedacht werden;

> auf welchen Ebenen und wie Kirche und Gemeinde selbst zum Teil erst wieder Verantwortungskompetenz gewinnen müssen;

> wo die bedrängendsten Sozialprobleme liegen dürften: das Zerfallen des sog. Generationenvertrags, auf dem im Grunde unsere ganze Sozialordnung beruht, wird uns vor schwierigste Aufgaben stellen, vor allem vor die Aufgabe, den sozialen Frieden zu erhalten. Und das dürfte angesichts der aktuellen und der absehbaren Entwicklungen fast so schweißtreibend sein wie die andere große Herausforderung: die Verantwortung für die Schöpfung wahrzunehmen.

UNTERWEGS ZUM ALTWERDEN

Referat im Diakoniewerk Elisabethhaus Bad Nauheim, 1986

"Nein, ich tu mir nicht leid, nur weil ich alt bin. Was zu tun war, ist getan. Die Kinder habens zu was gebracht - und sind weit weg. Wir lassen uns in Ruhe. Ich kann endlich leben. Ganz für mich leben. Muß nicht dauernd unter Beweis stellen, daß ich noch für irgendwas nützlich bin. Kann tun und lassen, was ich will." Ende siebzig dürfte die alte Dame sein, so taxierte ich. "Mir tun eher die jungen Leute leid, denen das Selbstmitleid aus allen Knopflöchern kommt und die oft so traurig wirken - und so alt."

Sprach's und schnappte sich einen Zivildienstleistenden für ein Tänzchen. So erlebt bei einem Altenheimfest. Es war ein christliches Haus; deswegen wohl hing an der Tür ein Plakat mit dem biblischen Spruch: "Fröhlicher Sinn verlängert die Tage". "Früher hieß es: Wenn du arm bist, mußt du früher sterben", erläuterte mir der ziemlich junge Heimleiter, "aber wir haben hier die Erfahrung gemacht: Wer nichts zu lachen hat, stirbt früher."

In einer seltsamen Mischung aus Bewunderung und Verwunderung bin ich von meinem Altenheimbesuch an meinen Schreibtisch zurückgekehrt. Arg nett, arg sympathisch, was ich da wieder erlebt hatte; aber es ist doch auch wieder nicht meine Welt. So gut und richtig es ist, der Vergänglichkeit möglichst oft gegen den Strich zu feiern, gerade im Alter Feste des Lebens zu feiern, so sehr spüre ich den Unterschied zu meiner Lebenswelt: Da kann man ja nicht immer nur lachen. Da hänge ich noch mittendrin in allen möglichen

Berufs- und Alltagsorgen, die die Senioren schon lange hinter sich haben.

Trotzdem möchte ich nicht tauschen; ich brauche anscheinend meine Sorgen noch. Und: Ich könnte mir mit meiner Kinderschar nicht einmal 14 Tage im Jahr ein Urlaubshotel leisten, in dem ich auch nur annähernd so gut gepflegt und versorgt würde, wie die alten Menschen in ihrem gutgeführten Heim das ganze Jahr über versorgt werden. Man könnte fast neidisch werden. Trotzdem. Ich wollte nicht tauschen. Noch nicht.

Was ich sagen will: Ich beschäftige mich viel mit alten Menschen, von Berufs wegen und privat, und ich mag sie, die knorrigen oder die sanftmütigen Alten, die wilden und die milden Alten, und doch sind dabei die Gefühle nicht einhellig. Eher widersprüchlich. So ganz vermag kein Jüngerer in eine alte Haut zu schlüpfen. Da könnten noch eher die Älteren über die Jungen reden als die Jüngeren über die Älteren. Aber auch das gilt nicht generell: Auch Jungsein ist heute etwas anderes als früher. Es bleibt vielleicht grundsätzlich eine letzte Einfühlungsbarriere, wenn sich Generationen übereinander äußern. Als sie jung waren, die heute alt sind, waren Jungsein *und* Altsein noch etwas anderes. Zum Teil sogar etwas sehr anderes.

Alte Menschen hatten früher nur wenige Altersgenossen. An der Wende vom letzten zu diesem Jahrhundert wurde nur jeder zwanzigste älter als 65. Heute ist es jeder fünfte. In wenigen Jahren wird jeder 3. in unserem Land im Ruhestandsalter sein. Altsein war also früher im persönlichen und öffentlichen Lebensgefühl etwas anderes: weil da das Altsein etwas relativ Seltenes und Besonderes war. Heute ist Altsein keine besondere Ehre und keine besondere Last mehr, sondern Normalität - und morgen wird es vielleicht der gesellschaftlich prägende Lebensstil sein. Die in den USA entstandenen und noch entstehenden Seniorenstädte lassen diesen Lebensstil schon ahnen.

Oder: Früher reichte das, was einer mit 17 gelernt hatte, um damit noch als 70jähriger etwas anfangen zu können. Heute kann man schon als Vierzigjähriger kaum mehr etwas anfangen mit dem, was man als Jugendlicher gelernt hatte. Und das gilt nicht nur im Blick auf die berufliche Qualifikation, sondern auch schon für das Alltagswissen. Bereits meine, die "mittlere" Generation tut sich z.T. erheblich schwer mit der Computerkommunikation, die heute aber schon unzählige Kinder beherrschen.

Wir müssen heute "lernend altern" (U.Lehr) und deswegen Altern lernen. Diese Entwicklung führt vielleicht bald zu einem ganz neuen Altersverständnis: Im technischen Sinn ist der alt, der mit den Entwicklungen nicht Schritt halten kann. Früher wurde man in den Ruhestand geschickt, wenn man das Alter dafür hatte. Heute blüht das schon vielen Jüngeren, die von der technischen Entwicklung überholt wurden. Aber auch im Bereich der natürlichen Beziehungen war früher vieles ganz anders als heute, vor allem im familiären Gefüge. Daß die Mehrgenerationen-Großfamilie kaum noch existiert, ist eine Binsenweisheit - nur die Beurteilung ist eigentlich umstritten: Manche trauern diesen Zeiten nach; andere sagen, daß das Altwerden in der alten Großfamilie auch nicht das reine Vergnügen war (woher kämen sonst auch alte Sprüche wie dieser, den ich in einem meiner Pfarrdörfer kennengelernt habe: "Es ernährt eher ein Vater sechs Kinder als sechs Kinder einen Vater"? Daß es einmal problemlos gewesen sei zwischen den Generationen, ist eine sozialromantische Phantasie; heute herrscht im allgemeinen größerer Generationenfriede als früher, denn die alten Menschen sind weniger direkt abhängig von ihren Nachfahren).

Neu ist, was sich innerhalb der neuzeitlichen Kleinfamilienentwicklung getan hat: z.B. die fast dramatische Entwicklung zum Ein-Personen-Haushalt hin. In Heimen wohnen nur ca. 4% aller über 65jährigen. Aber von denen, die in Privatwohnungen leben, ist fast die Hälfte alleinstehend. Rund 38% wohnen in Zwei-Personen-Haushalten. Und nur etwa 10% der alten Menschen leben in eigentlich-familiären Verhältnissen, in Haushaltungen mit 3 oder mehr Personen.

Die Entwicklung zum Ein-Personen-Haushalt setzt sich unaufhaltsam fort, in den Städten schneller als in den ländlichen Gebieten. Das wird Auswirkungen auf die Altenhilfe haben: In Mehrpersonenhaushalten kann man sich gegenseitig helfen, wenn einer krank wird. Was ist, wenn Alleinlebende hilfebedürftig werden und nicht in ein Heim wollen oder können (der sozialpolitische Trend ist ja dagegen)? Die ambulanten Betreuungsdienste müßten dann sehr bald vervielfacht werden - wofür wiederum das Geld fehlen wird.

Als die Freizeit- und Zeitschriftenindustrie dachte, sie hätte mit dem Typus der sog. Singles etwas Neues erfunden, war sie schon längst von der Wirklichkeit der weitaus meisten alten Menschen überholt. Es gibt so viele alleinlebende alte Menschen wie nie zuvor. Und daran ist noch neu, daß es sich dabei weit überwiegend um alleinstehende Frauen handelt.

Die Geschlechterverteilung hat sich nämlich ebenfalls drastisch verschoben. Einen Frauenüberhang bei älteren Menschen gibt es schon lange, aber er war früher weitaus geringer. Vor 100 Jahren kamen auf 100 Männer 111 Frauen (das ist also ein Überhang von etwas mehr als 10%). 1990 kamen bei den über 65jährigen auf 100 Männer 206 Frauen (das ist ein Überhang von über 100%!). Im Grunde sind es stille Umwälzungen, die hier im Gange sind. Unsere Gesellschaft wird immer schneller immer älter, und unter den Älteren, die immer mehr gesellschaftlichen Einfluß beanspruchen werden, werden die Frauen immer stärker dominant.

Und noch eine letzte Veränderung im Bereich natürlicher Beziehungen will ich kurz erwähnen: Frühere Eheschließungen und längere Lebenserwartung haben es mit sich gebracht, daß es heute so viele Ur-Großeltern gibt wie nie zuvor; über 20% aller 75-80jährigen haben Ur-Enkel. Heute können sich also 4 Generationen einer Familie kennenlernen; früher gab es derlei extrem selten. In dieser Tendenz liegen viele gute Chancen, wenn sie genützt würden.

Oder: Etwa 10% aller 60jährigen haben noch Vater oder Mutter oder beide Elternteile. Auch das hat noch keine Generation zuvor in solchem Maß erlebt, daß so viele ältere Menschen noch ältere Vorfahren haben. Das bedeutet freilich z.T. auch: Immer ältere Menschen müssen ihre noch älteren Verwandten bei deren Pflegebedürftigkeit versorgen oder mitversorgen.

Doch, Jungsein und Altsein waren noch vor vergleichsweise wenigen Jahrzehnten etwas anderes als heutiges Jung- und Altsein. Vielleicht liegt es daran, daß es so den Anschein hat, als seien die Generationen heute weiter auseinandergerückt als früher: Vielleicht kann man heute einfach nicht mehr so viel voneinander lernen wie früher; Erfahrungswissen - eine Domäne alter Menschen - ist gesellschaftlich nicht mehr so viel wert wie früher, weil es sich so rasch verändert.

Insgesamt geht die Verständigung zwischen den Generationen vergleichsweise reibungslos vonstatten - solange es allen an diesem Gespräch Beteiligten gut geht. Dieses Wohlergehen der Jüngeren wie der Älteren ist z.T. auch nur vordergründig. Vielen alten Menschen geht es wirtschaftlich nicht gut. Das trifft vor allem auf viele der alleinlebenden Frauen zu, von denen vorhin die Rede war. Viele von ihnen sind Kleinstrenten-Empfängerinnen: weil man früher oft noch nicht für die Rente geklebt hat - oder eben als Frau wenig verdiente - oder von der Rente des Mannes nur einen relativ kleinen Teil bekommt. Sozialwissenschaftler gehen davon aus, daß mindestens 12% der alleinlebenden älteren Frauen an der Armutsgrenze oder darunter leben (in unserem Land wird die Armutsgrenze offiziell dort gezogen, wo ein Mensch Sozialhilfe-empfangsberechtigt wird). Und die weitaus meisten Frauen machen ihre Armut nicht öffentlich, gehen damit nicht auf die Sozialämter, obwohl sie unter dem gesetzlich vorgeschriebenen Einkommensminimum leben - aus Angst, daß andere etwas davon erfahren; aus Angst, daß ihre Kinder oder Enkel z.T. regreßpflichtig gemacht werden (und das ist ja bei der Sozialhilfe auch so, daß die Angehörigen herangezogen werden können).

Hier herrscht zum Teil ein trügerisches Bild von Lebensabend-Idyllen in den erwähnten Ein-Personen-Haushaltungen. Und auch in Heimen leben viele alte Menschen, die außer einem kleinen Taschengeld nichts haben.

Was die gesamtgesellschaftliche Ebene des Altersversorgungssystems angeht, steht es auch nicht zum besten. Nicht wenige Fachleute fürchten, der sog. Generationenvertrag gerate ins Schlingern, das selbstverständliche Einvernehmen darüber, daß die jeweils jüngere Generation für die jeweils ältere zu sorgen habe, etwa durch Abgaben an die Rentenversicherung. Die soziale Versorgung der alten Menschen wird zunehmend teurer, weil sie älter werden, als sie früher wurden, und weil sie *mehr* werden, als sie früher waren. Und unter den Jüngeren, die Beiträge etwa in die Rentenkasse zahlen sollen, gibt es immer mehr, die selbst nicht genug haben, die z.B. keine Arbeit mehr finden. Die Zahl auch der jungen Sozialhilfeempfänger ist erschreckend angestiegen.

Es wird herbe Eingriffe geben müssen - in die Löhne und Gehälter oder die Renten und Pensionen - wenn so etwas wie der Generationenvertrag gerettet werden soll. Es wird größter Besonnenheit bedürfen, um in diesen Neuordnungsprozessen keine Kluft zwischen gesellschaftlichen und generativen Gruppen aufzureißen.

Auch auf derartige Probleme hat sich die mittlere Generation einzustellen, wenn sie über das Altwerden nachdenkt. Und man sollte spätestens in der Lebensmitte darüber nachzudenken beginnen: weil man heute Altwerden lernen sollte, bevor man von den ersten Altersproblemen betroffen wird. Zumal man heute viel mehr weiß über gut gelingendes Altern. Denn - und auch das ist etwas Neues - es gibt seit einigen Jahrzehnten die Gerontologie, die Alternwissenschaften, die Altersmedizin, Alterspsychologie, die Alterssoziologie. Zum Teil haben diese wissenschaftlichen Disziplinen nur untermauert, was die alte Lebensweisheit schon lange wußte und was sich in Spruchweisheiten artikuliert.

Beispielsweise in dem alten Spruch "Jung gewohnt, alt getan". Offenbar gibt es wirklich mehr Durchgängiges im Menschenleben als Brüche. Menschen bleiben sich in der Regel lebenslänglich ziemlich treu. An Geist und Seele. Es gibt keine zwangsläufigen Einschränkungen der Intelligenz oder des Gefühlslebens. Und wenn, dann hat es zu tun mit einer Krankheit oder mit ungünstigen Einwirkungen aus der Umwelt. Die Gerontologie hat gezeigt: Alte Menschen sind sogar lernfähig, geistig und sozial. Daß es Menschen gibt, die das Gegenteil behaupten, liegt entweder an deren Unwissenheit oder daran, daß man bestimmte Gründe hat, alte Menschen auf ganz bestimmte Rollen zu fixieren.

Auch ein anderer Spruch hat wissenschaftliche Weihen bekommen: "Was rastet, rostet". Die Alternwissenschaftler sagen übereinstimmend: Geradezu ideales Altern würde da geschehen, wo der Körper nach Kräften geübt bleibt, die geistige Beweglichkeit nicht unnötig eingeschränkt wird und die soziale Kommunikation, also der Austausch mit Welt und Menschen, nicht verhindert wird.

Werin jüngeren Jahren eintönig und einfallslos lebt, also wie viele Konsumentenmenschen praktisch *gelebt wird*, kommt mit dem Alter weniger gut zurecht. Wer sich in jüngeren Jahren oft auf neue Situationen einstellen mußte, erhält seine geistige Beweglichkeit länger. So ist das auch mit den Sozialkontakten. Hobbies und Freunde müssen weitergepflegt werden. Deswegen steckt im neuen sozialpolitischen Trend neben guten Absichten auch etwas Riskantes: Die meisten Menschen sollen erst dann in ein Heim kommen, wenn es gar nicht mehr anders geht; und sie kommen dann meist in einem so schlechten, pflegebedürftigen Zustand, daß sie gar nicht mehr fähig sind, in ihrer neuen Umgebung noch soziale

Kontakte aufzunehmen.

Noch einmal: Zuviel Gewöhnung an die Versorgungsmentalität schadet. Es gibt ziemlich zuverlässige Untersuchungen, die zeigen, daß Selbständigkeit bei möglichst weiträumiger Lebensplanung ein ausgesprochenes Lebenselixier ist. Umgekehrt haben Untersuchungen gezeigt: Wenn man Menschen Selbstentfaltungsmöglichkeiten nimmt, wenn man sie entmündigt, nimmt man ihnen nicht nur ihre Lebensfreude, sondern oft auch...das Leben. Denn auch ein anderer Spruch stimmt aus wissenschaftlicher Sicht: "Man ist so alt, wie man sich fühlt". Ein ganzheitliches Menschenverständnis der modernen Wissenschaften zeigt ganz klar den Zusammenhang zwischen Körper und Seele. Wie man sich fühlt, liegt freilich oft nicht an einem selbst. Die Einstellung der Umwelt ist wichtig dabei. Wenn die Umwelt eine positive Einstellung zum Alter hat, dann können sich alte Menschen selbst besser akzeptieren - und reagieren ihrerseits positiver auf die Umwelt.

Moderne Altenhilfe will stimulieren. Tatsache ist halt: Wer wenig Anregung bekommt, verliert die Freude an der Selbstentfaltung. Und ohne Selbstentfaltung wird auch die Selbsterhaltung unwichtiger.

Sogar ein letzter Spruch, von dem ich handeln möchte, stimmt offenbar, auch wenn er sehr wahrscheinlich ironisch gemeint war. Es ist ein typischer Spruch, wie ihn Jüngere über Alte ausdenken: "Mit dem Alter kommt der Psalter". Zwischen Religion und den Fragestellungen alter Menschen gibt es tatsächlich viele Berührungen. Glaube gibt manche Hilfe bei der Lebensdeutung, und das Alter ist nun einmal *die* Interpretationsphase des menschlichen Lebens. Alte Menschen fragen öfter nach dem Sinn, nach den "Ursachen, Verknüpfungen, Verstrickungen" (Th. Thun) ihres Lebens. Es gibt ein Bedürfnis nach Lebensbilanz: "Man sucht sich selbst,... die endgültige Rolle des *ganzen* Lebens " (ders.).

Im Grunde möchte man - das sagen nicht nur Theologen, sondern auch Psychologen, die sich mit alten Menschen auskennen - die Rechtfertigung für sein Leben, für das Zurückliegende: daß vergeben werden kann, was zu vergeben ist; daß nicht umsonst war, was vielleicht nicht glückte; daß Hoffnung ist, auch wenn der Tod näher gerückt ist. Und sie erleben auch das biblische Bild vom alten Menschen persönlich als wahr. Weil auch das biblische Menschenverständnis ganzheitlich ist. Glaube ist, vor allem in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur (Prediger, Sprüche, Sirach), regelrecht etwas Lebenserhaltendes, eine Art religiöser Seelenhygiene: "Sprich deiner Seele zu, ermuntere dich, halte die Traurigkeit von dir fern; viele hat der Kummer getötet" (Sir. 30,23).

Die Bibel propagiert positives Altern. Und sie propagiert ein Modell der gegenseitigen Abhängigkeit *und* Freiheit zwischen Alten und Jungen. Der Vater soll den Jungen bald Selbständigkeit geben; im gleichen Atemzug werden die Alten ermutigt, sich nicht vorzeitig aus dem öffentlichen Leben und von ihren Ansprüchen zurückzuziehen (Sir 7). Von dieser Balance zwischen "Abgeben-Können" und "Ansprüche-Aufrechterhalten" hängt nach biblischem Verständnis persönlicher und sozialer Friede ab. Das scheint mir heute so bedenkenswert wie eh und je.

Die Propheten Israels wissen, daß nur "böse, freche Völker" auf die Alten keine Rücksicht nehmen und ihr Recht mit Füßen treten. Die Stellung der Alten ist für die Bibel ein wichtiges Kriterium für den Wert und die Humanität einer Kultur, einer Gesellschaft.

In der urchristlichen Gemeinde sollte gelten, was Paulus an Timotheus schreibt: "Einen Alten schilt nicht, sondern ermahne ihn wie einen Vater, die jungen Männer als Brüder, die alten Frauen als Mütter, die jungen als Schwestern" (I.Tim 5,lf). In der christlichen Gemeinde soll es sein wie in einer guten Familie. Das Neue Testament kann gar nicht isoliert vom Alter sprechen, sondern nur im Rahmen eines umfassenden sozialen Gemeinschaftsmodells.

Kein Wunder, daß es eine gewisse Nähe zwischen den speziellen Fragen und Bedürfnissen alter Menschen und den Aussagen der biblischen Überlieferung gibt. Die christliche Tradition kennt eine alte Weise des Ernstnehmens der Alternssituation. Unzählige alte Menschen, die von sozialer Kommunikation abgeschnitten sind, finden daher in der christlichen Gemeinde einen sozialen Status, den ihnen andere vorenthalten.

Daß so viele alte Menschen in unserer Zeit, die so viel vom Alter weiß, am Rande stehen, hat vielleicht damit zu tun, daß wir es heute nicht mehr auf natürliche Art lernen, alt zu werden. Es wäre wichtig, sich mit den Fragen, die heute angeschnitten wurden, früh zu befassen. Wenn man unterwegs ist, sollte man sich überlegen, wo man anzukommen gedenkt. Man sollte es tun, solange man selbst noch Weichen stellen kann.

WAS ANSTEHT: KÜNFTIGE ANFORDERUNGEN AN DIE DIAKONIE ALS VERBAND

Für den Hauptausschuß des Diakonischen Werkes in Hessen und Nassau, 1988

Sichtungversuche

Rüdiger Schloz (EKD) kommentierte kürzlich (Angst vor der Zukunft? - Erfahrungen mit zwei beunruhigenden Studien, in: Unser Auftrag, März 1987) die beiden EKD-Studien von 1986, in denen die

absehbare Halbierung der ev. Kirche hochgerechnet wurde (zu 60% wegen des Bevölkerungsschwunds, der den evangelischen Bevölkerungsanteil stärker betrifft als den katholischen; zu 40% wegen Kirchenaustritten): "Es gibt eine deutliche Tendenz, die Tatsachen nicht an sich heranzulassen, Konsequenzen vor sich herzuschieben, öffentliche Diskussion für schädlich zu erachten. Natürlich kann man... Modellrechnungen anzweifeln und hoffen, daß alles besser kommt. Doch hat dies nur dann Sinn, wenn man Indizien aufzeigen kann, die für eine positive Entwicklung sprechen. Andernfalls ist es klug und haushalterisch, sich auf den schlimmsten Fall einzustellen, um gewappnet zu sein."

Schloz stellt dar, daß sich vor allem das FINANZIERUNGSSYSTEM, die PFARRERAUSBILDUNG sowie die AUSBILDUNG "ANDERER KIRCHLICHER MITARBEITER" werden ändern müssen: "Die Frage, wie weit der Atem reicht, wie mutig und konsequent, wie realistisch und phantasievoll gedacht wird, in die Tiefe wie in die Weite, ist offen. Offen ist auch, wie die Kontroversen bewältigt werden, die dabei unvermeidlich aufkommen, und ob man schließlich zu gemeinsamem Handeln findet." Genau dies ist mir in der folgenden Ausarbeitung wichtig: konsequent an die sich abzeichnenden Veränderungen herangehen, wo die Kontroversen liegen könnten zwischen Kirche und Diakonie oder in der Diakonie selbst; ich hoffe, die Verkürzung des Problems auf die heraufziehenden Einschränkungen im kirchlichen Haushalt und deren Bedeutung für die Diakonie vermeiden zu können.

Ich weise vorab darauf hin, daß ich zu den Konsequenzen gegenwärtiger Kirchenprognostik für die Diakonie allgemein wie für die Pfarrer- und Mitarbeiterausbildung verschiedentlich Stellung genommen habe (u.a.: Perspektiven von Kirche und Diakonie, in: Weltweite Hilfe 4/86; Perspektiven der Diakonie, in: M.Schick/ H.Seibert/Y.Spiegel, Diakonie und Sozialstaat, 1986; Volkskirche? Zur Volkskirchlichkeit der ev. Pfarrerschaft, in: Hess. Pfarrersblatt 4/87; Die soziale Polarisierung der Gesellschaft und die Kirche, in: Unterwegs für die Volkskirche. FS für D. Stoodt, 1987).

Wichtig war mir vor allem der Versuch der Zusammenschau der drei wichtigen Untersuchungen: J.Hanselmann/H.Hild/E.Lohse (Hg.), Was wird aus der Kirche?, 1984; Prognos AG, Entwicklung der Freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000, 1984; Institut für Demoskopie Allensbach, Die Stellung der freien Wohlfahrtspflege. Kenntnisse, Erwartungen, Engagement der Bundesbürger - Ergebnisse repräsentativer Bevölkerungsumfragen 1962-1985, 1986.

Erst später bekam ich die STERN-Studie von 1984, Die Rolle der Kirche im öffentlichen Bewußtsein, zur Kenntnis und ergänzte von daher die zuvor erstellten Befunde.

An 4 Feststellungen überschneiden sich die Studien, die ja sonst durchaus verschiedene Interessen haben; an diesen Schnittpunkten liegt m.E. die größte Wahrscheinlichkeit, daß die Prognosen Wahrheit werden:

1. Das Problem wachsender "Unbestimmtheit"

Das Kirchenverhältnis zu vieler Menschen ist ungrundsätzlich, die Wahrnehmung von Kirche verengt. Der Kirchenaustritt rückt so in den Rang eines klärenden Vorgangs. Unbestimmtheit aber auch hinsichtlich der Einschätzung der freien Wohlfahrtspflege: Immer mehr Menschen wissen immer weniger von ihr. Die in den 70er Jahren noch erhobene positive Einstellung zu den Verbänden der freien Wohlfahrtspflege schmilzt buchstäblich dahin.

2. Die Bedeutung der generativen Komponente

Unter vielen jüngeren Menschen wächst die Tendenz zur Privatisierung sozialer Risiken. Sie setzen eher auf Nachbarn und Freunde als auf Werke und Verbände. Das generative Problem hat gerade in den letzten Wochen neue Brisanz entwickelt: Es liegen ziemlich gut gestützte Hochrechnungen über das deutsche Erwerbspersonenpotential der nächsten Jahrzehnte vor. Demnach bricht Mitte/Ende der 90er Jahre die Kurve der unter 30jährigen Erwerbspersonen dramatisch ab. Prof. A. Jäger hat die Kurven für die Diakonie ausgewertet und konstatiert, daß die Diakonie schon mittelfristig personell ausdünnen werde und bald total überaltert sein werde (Probleme der diakonischen Unternehmen der 90er Jahre, in: Kompetenz und Teilhabe. FS für K.Biskamp u. G.Schmerbach, Treysa 1988, S. 11 - 20). Die Diakonie müßte, um ihren Nachwuchs einigermaßen zu sichern, im Augenblick tun, was sie nicht tun kann: möglichst viele möglichst junge Leute einstellen. Verschärfen werde sich vor allem nochmals die Bedarfssituation im Blick auf leistungsfähige Persönlichkeiten, für deren sachgemäße Qualifikation noch immer keine Perspektive besteht (ich mußte beim Lesen daran denken, daß unser Diakonisches Werk derlei schon vor 7 - 8 Jahren beim damaligen Präsidenten Schober angemahnt hatte). Wir werden aufpassen müssen, daß sich unter uns die ansatzweise schon spürbare Wagenburg-Mentalität durch diese Entwicklungen nicht verfestigt (die Bereitschaft, Volkskirche gewissermaßen aufzugeben, schimmert seit geraumer Zeit durch viele Äußerungen Kirchenleitender).

3. Der Verlust sozialer Sensibilität

Die Einstellungen zu hilfebedürftigen Gruppen verändern sich: Soziale Abkühlung ist angesagt. Vor allem auch abtreibungswilligen Frauen und Mädchen, Ausländern und Obdachlosen sowie den Altersheimen sollte man nach Auffassung wachsender Bevölkerungsanteile weniger Hilfe zukommen lassen. Ich glaube, daß diese Denkveränderungen politisch gestützt sind (s.u. Nr.4).

Auf einem anderen Blatt steht, daß viele Kirchenmitglieder, aber auch sonst eine wachsende Zahl vor allem

jüngerer Menschen eine noch etwas diffuse, aber tendenziell positive Vorstellung von einer "anderen Sozialarbeit" haben, der es in etwa um folgendes gehen sollte: Selbsthilfe, Sinn des Lebens, Fragen der christlichen Existenz heute, bessere Kommunikation, Selbstverwirklichung und -bestimmung; die wertewandelgeprägte Generation erwartet von der Sozialarbeit Neues (vgl. Prognos S. 22 ff., Hanselmann u.a. S. 121 ff.). Das wird auf Dauer von der Sozialarbeit nicht zu ignorieren sein.

4. Veränderte Sozialstaats-Ansprüche

Es wird übereinstimmend prognostiziert: Der emanzipatorische Anspruch von Sozialpolitik werde mehr und mehr aufgegeben; an der Integration von Randgruppen bestehe staatlicherseits immer weniger Interesse. Es wird großer Anstrengungen bedürfen seitens ev. Kirche und Diakonie, um eine neue Standesgesellschaft nicht entstehen zu lassen. Sie ist aber im Kommen. Es wird nicht die direkte Wiederholung der alten Ständegesellschaft sein. Es wird neue Stände geben; zu den höheren werden die gehören, die von der Komplexität der Informationsgesellschaft und deren Techniken nicht überfordert werden, die all dem, was an Entwicklungen läuft, intellektuell gewachsen sind. Wer der Komplexität neuen Wissensstoffes, neuer Wissensvermittlung, neuer Arbeitsgebiete und -geräte nicht gewachsen ist, bleibt "unten". Signale gibt es zuhauf. Fast überall in Deutschland gibt es jetzt wieder die differenzierende Schule, die dafür sorgt, daß die soziale Selektion wieder früher einsetzt und die soziale Polarisierung zwangsläufig größer wird. Die neu erwachte Elite-Diskussion in informellen Zirkeln - in Wirtschaft, bei Banken, selbst bei der Bundeswehr - verschlägt einem den Atem. Man muß ab und zu einmal in Zeitungen wie die "Wirtschaftswoche" blättern; dort wird seit Jahren wieder die soziale Ungleichheit als eigentliches gesellschaftliches Antriebsaggregat positiv umdefiniert. "Willens und fähig" sind Standardredewendungen in Erklärungen von H.Kohl und anderen Regierungsverantwortlichen, wenn es um soziale Problemanalysen geht: womit der zuvor geltende Gesichtspunkt, daß viele individuelle Notlagen soziale Entstehungsbedingungen haben, abgewertet wird. Bei den Wohlfahrtsverbänden hat sich auf jeden Fall das Gefühl etabliert, in den letzten Jahren zumindest eine Zäsur der bundesrepublikanischen Sozialstaatsentwicklung zu erleben, einer Entwicklung, in die die Verbände ja mannigfach verflochten sind, deren Teil sie in gewisser Weise sind. Ob die Zäsur nur die Unterbrechung oder das Ende mancher Sozialstaatsentwicklungen ist, ob es nach der Konsolidierung der Haushalte - so sie je stattfindet - nur von einem anderen Niveau aus weitergeht, oder ob sich eine ganz neue Sozialpolitik anbahnt, ist nicht klar und wird von den Verbänden je nach weltanschaulicher Ausrichtung unterschiedlich pessimistisch prognostiziert.

Die zuletzt deutlichsten Züge der gegenwärtigen Sozialpolitik: STANDARDISIERUNG und KONTROLLE, noch mehr EINSCHRÄNKUNG DER WAHLFREIHEIT und KOSTENVERLAGERUNG NACH "UNTEN". Mit der Zunahme staatlicher "Leitstellen", ist zu rechnen. Im übrigen wird Sozialpolitik in der Bundesrepublik immer unverstellter katholisch (z.B. im Hessischen Sozialministerium nach dem CDU-Wahlsieg, dort auf allen Ebenen, bis in Verästelungen der Ministerialbürokratie hinein. Schlüsselpositionen werden neu besetzt mit Caritas-Leuten: was von hervorragender Abstimmung zwischen Bischöflichen Ordinariaten und Caritas-Verbänden zeugt). Konsequenterweise wird der alte Hut Subsidiarität wieder herumgereicht, und manche setzen ihn sich auf, obwohl sie nicht wissen, was sie tun, weil sie z.B. meinen, Subsidiarität habe irgendwie mit Basisdemokratischem zu tun. Das Subsidiaritätsprinzip setzt wie eh und je die um Staat, Kirche und Familie herum geordnete, starre, ständische Welt voraus. Die evangelischen CDU-Leute hatten 1961 dem BSHG und dem JWG und dem darin umgesetzten Subsidiaritätsgedanken nur unter dem Aspekt zugestimmt, daß damit die Wahlfreiheit des Hilfeempfängers gewährleistet sei. Dieser Zustimmungsgrund ist zwischenzeitlich hinfällig geworden. -

Was wäre aus Prognostik und Analyse noch besonders wichtig? Vielleicht noch zweierlei: Den Verbänden wird dringend Verbund angeraten: die bessere Integration und Abstimmung stationärer und ambulanter Hilfen; die bessere Integration der ambulanten Hilfen; der Aufbau gemeindenaher Netze; die Einbindung des sozialen Engagements der Bürger. Und: die Struktur eines Diakonie-Dilemmas wird deutlich = Die Evangelischen wollen eine sozial engagierte und sozial kompetente Kirche; zugleich leben sie nicht diesem Kirchenmitgliedschaftsverständnis entsprechend; und schließlich beginnen sie an der sozialen Kompetenz der Kirche und ihrer Mitarbeiterschaften, an die sie ihr soziales Gewissen delegiert hatten, zu zweifeln.

Verbands-Probleme

Die Innere Mission ist der älteste eigentliche Verband in Deutschland. Daß wir seit 140 Jahren eine sich immer stärker verfeinernde Entwicklung zu einem Verbändestaat haben, daß die Vereine und Verbände neben Staat, Betrieben und Familien den vierten großen Bereich unserer Sozialverfassung darstellen, ist nicht verwunderlich: Vereine und Verbände sind flexibel, geschmeidig, anpassungsfähig und belastbar genug, "vielseitigere Aufgaben in einer sich komplizierenden Welt und in einer anschwellenden Menschenzahl wahrzunehmen" (D.von Oppen, Das personale Zeitalter,1960). Der alte Gegensatz - Vereine und Verbände als "Gesellschaft" im Gegenüber zum Staat - wird heute nicht mehr aufrecht erhalten: Es gibt fließende Übergänge (Kommunalverbände, Körperschaften öffentlichen Rechts, Parteien), und das je begrenzte "Interesse" der Interessenverbände hat immer auch eine politische Dimension. Deshalb gehören Verbände zur Verfassungswirklichkeit, und ihr ungeklärtes Verhältnis zu den

staatlichen Organen ist nach J.H. Kaiser (Die Repräsentation organisierter Interessen, 1956) "*die Verfassungsfrage des 20. Jahrhunderts*".

Im Grunde stellt sich für Kirche und Diakonisches Werk eine entsprechende Verfassungsfrage. Das Diakonische Werk hat - wie alle Verbände - ein spezielles, ein gegenüber dem umfassenden Lebensanspruch der kirchlichen Verkündigung eingegrenztes Interesse und hat gerade deswegen eine politische Funktion. Der Verband soll die speziellen Interessen möglichst gut verfolgen, die Interessen seiner Mitglieder und Mitarbeiter, die Sozialarbeit betreiben, soll seine sozialpolitischen Ziele verfolgen, die etwas mit dem Versprechen sozialer Gerechtigkeit zu tun haben, die an der Einlösung des Anspruchs Menschenwürde beteiligt sind. Umgekehrt wirken Entwicklungen im gesellschaftlichen und (sozial-)politischen Raum auf den Verband zurück und haben dort sowohl innerverbandlich als auch zur Kirche hin z.T. tiefgehende Folgen. In Zeiten, in denen gesellschafts- und sozialpolitisch einiges im Umbruch ist, wird alles sehr kompliziert, unübersichtlich, einfach beschwerlich, und seitens Kirchenverwaltungen wächst die Neigung, Diakonie wie einen Klotz am Bein zu sehen (das hat Tradition, vgl. den konsistorialrätlichen Stoßseufzer vom "Schlingengewächs am Stamm der Kirche"). Es gibt gegenwärtig einige Signale für eine solche Sicht.

Ich glaube, daß wir uns in einer heiklen Phase befinden: zum Staat, zur Gesellschaft, zu den anderen Verbänden hin, zu unseren Mitgliedern hin, zur Kirche hin. Einiges von diesem Heiklen will ich aus meiner Sicht darstellen.

1. Eine Volkskirche lebt davon, daß sie ihr Handlungsziel möglichst allgemein definiert: "Kirche muß für alle da sein" oder so ähnlich. Diakonie kann nur sagen: "Kirche muß solidarisch sein mit den Armen und Schwachen" oder so ähnlich. Es gibt sicher punktuell Zielkonflikte, die den Hintergrund für manche offenen und verdeckten Spannungen abgeben. Angesichts der wachsenden sozialen Polarisierungen in unserer Gesellschaft könnte sich dieser Zielkonflikt noch verstärken. Damit könnte man leben, wenn klar wäre: "Auch die Kirche wird sich immer mehr als tatsächlich pluralistisch verfaßt verstehen müssen" (D. von Oppen).

"Knackpunkte" solcher Zielkonflikte können insbesondere die kirchlich-diakonischen Doppelstrukturen sein. Über den Stellenergänzungsstock entstand eine offene soziale Arbeit, die fachberaterisch nirgendwo angebunden ist, für die auch sonst keinerlei Verpflichtung zur Zusammenarbeit (z.B. mit den Dekanatsstellen) besteht. Gleichzeitig bietet die Ev.Kirche in Hessen und Nassau für die Kindertagesstätten- und Gemeindepflegebereiche eigene Fachberatung an, die nicht selten seitens der Fachberatung des Diakonischen Werks als konfliktträchtig gesehen wird. Doppelstrukturen sind weder sinnvoll noch wirtschaftlich. M.E. gehört zu den dringlich zu lösenden Problemen zwischen Kirche und Diakonie, über Eindeutigkeit in Zuständigkeiten zu sprechen bzw. sie herzustellen.

2. Ein weiteres Grundproblem ist - nicht zuletzt durch die diakonietheologische und strukturanalytische Arbeit im Diakonischen Werk - erkannt, aber erst andiskutiert; es bedarf bald einer Vertiefung. Ich meine das leidige Grundproblem, daß es in der Regel die nichttheologischen Mitarbeiterschaften sind, die im eigentlich-volkskirchlichen Tätigkeitsspektrum agieren. Die Pfarrer vernachlässigen dieses Spektrum, wie nicht erst die neuere Umfrage des hessen-nassauischen Pfarrerausschusses und Pfarrervereins erwiesen hat. Die nichttheologischen, auch die Diakonie-Mitarbeiterschaften arbeiten eher in volkskirchlich relevanten Bereichen, sind dort aber wiederum nicht deutlich genug als Kirche zu erkennen. Insofern tragen sie nur bedingt bei zur gesellschaftlichen Legitimation der Volkskirche.

In dieser Lage nehmen beide Schaden, Kirche und Diakonie. Häufige Folgen sind z.B. Gegenprofilierungen (vgl. die häufigen negativen Äußerungen von Pfarrern über sozialwissenschaftliche Ausbildungsgänge, vor allem auch an der Ev. Fachhochschule; Sozialarbeiter koalieren, umgekehrt, gern unkritisch mit "Antiklerikalen" usw.). Diesem Zustand muß ein Ende bereitet werden. Die Pfarrerfortbildung "Diakonie" ist ein Anfang; die Fortbildung betrifft aber nur wenige Personen. Meine Forderung wäre: Die verschiedenen kirchlichen Mitarbeitergruppen, theologische und nichttheologische, müssen schon in der Ausbildungsphase miteinander ins Gespräch kommen, sie müssen endlich lernen, miteinander und voneinander zu lernen.

3. Alle Verbände der freien Wohlfahrtspflege haben aufgrund der Entwicklungen der letzten 15 Jahre Legitimationsprobleme:

- > Die Abhängigkeit von staatlicher Politik und Verwaltung nahm ständig zu.
- > Die Unterschiede zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege wurden zunehmend eingeebnet.
- > Auch die Unterschiede zwischen den Diensten und Einrichtungen der einzelnen freien Verbände wurden eingeebnet.

Die Abhängigkeit von staatlicher Politik und Verwaltung nahm vor allem dadurch zu, daß die Aufgabenbestimmung für soziale Arbeit weitgehend auf den Staat überging (im Unterschied etwa zu den Anfängen der neuzeitlichen Diakonie, als Diakonie noch tatsächlich pionierhaft tätig sein konnte).

Die öffentliche Finanzierung wurde immer wichtiger - bei gleichzeitigem Bedeutungsverlust der Eigenmittel der Träger (wie auch der Hilfeempfänger). Angewachsen sind die öffentlichen Kontrollen und die Steuerung durch Gesetzgebung, durch den Bund, die Länder, die Kommunen, durch örtliche und überörtliche Sozialhilfeträger, durch Sozialversicherung, insbesondere auch durch die Krankenkassen; hinzu kommt die zunehmend repressive Gesetzesanwendung, insbesondere durch Landeswohlfahrtsverbände o.ä.

Die Unterschiede zwischen öffentlicher und freier Wohlfahrtspflege wurden u.a. durch die horrende Bürokratisierung im praktischen Vollzug sozialer Arbeit eingeebnet; diese Bürokratisierung resultierte zum einen aus der stattgehabten Verrechtlichung aller sozialen Arbeitsfelder, zum andern aber auch aus der Bürokratisierung bei den Wohlfahrtsverbänden selbst - und schließlich aus der weithin uneingestandenen Funktion, die Sozialarbeit faktisch auch hat: Sie dient u.a. der sozialen Kontrolle.

Die Unterschiede zwischen den Wohlfahrtsverbänden selbst wurden vor allem dadurch eingeebnet, daß es zu immer stärkerer Angleichung der Mitarbeiterschaften sowohl hinsichtlich der Motivation (Ersetzen spezieller christlicher Wertorientierung durch allgemein-professionelle Standards) als auch bei der Rekrutierung kam. Auch die manchmal zu beobachtende faktische Kartellbildung durch Verbände durch gemeinsame Gremien u.ä. begünstigte konzeptionelle Angleichungen, Konfliktfelder wurden ausgeklammert usw. Das Ausscheren einzelner Verbände aus derartigen Absprachenzusammenhängen in letzter Zeit erfolgt nicht zufällig.

Der Soziologe N. Luhmann hat sich zu diesem Syndrom recht drastisch geäußert - und seine Auffassung ist bemerkenswert undiskutiert geblieben in der Diakonie: Er sieht regelrecht die Identität der Religion gefährdet durch die organisierte Diakonie, weil in solchen Organisationsprozessen die Fremdbestimmungen überwiegen und weil die Grundintention des Neuen Testaments, die Bevollmächtigung der Gemeinde zur Diakonie, im Widerspruch steht zur gesellschaftlichen und verbandlichen Praxis - da werden die sozialen Aufgaben delegiert an organisierte Sozialsysteme.

So führt im gegenwärtigen Zeitpunkt nichts an der Überlegung vorbei: Wie werden wir wieder ein unverkennbarer Verband, ein evangelischer Verband, einer mit evangelischem Profil? Ganz gleich, wie manche Mitglieder und manche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, deren Identifikation mit der Kirche vielleicht nicht allzu groß ist, darüber denken: Eine der zentralen und bald in Angriff zu nehmenden Aufgaben des Diakonischen Werkes ist es, ein neues Miteinander von KOMPETENZ UND KONFESSIONALITÄT zu finden. In das Verbandsziel, wie es gegenüber Gesellschaft, Staat und anderen Verbänden zu vertreten ist, muß deutlicher als bisher ein evangelischer Gestaltungsanspruch integriert sein; zu sehr hat sich der Sozialprotestantismus versteckt. Forschung über "Evangelische Sozialarbeit" muß angestoßen werden (anderswo hat das Nachdenken über - wie es neutralisiert heißt: - "wertorientierte Sozialarbeit" längst eingesetzt); die dabei gewonnenen Einsichten müssen sowohl in Konzepte einfließen als auch in Personal- und Personalplanungs-"Politik".

Nicht nur grundsätzlich ist dieser Prozeß nötig, sondern auch gegen das Übergewicht, das künftig rein wirtschaftliche und technische Entscheidungen für die offene Sozialarbeit der Diakonie bekommen könnten. Ich halte es für ganz offensichtlich, daß Angebot und Bedarf fremdfinanzierter ambulanter Arbeit wachsen, daß dies auch vor dem Hintergrund kirchlicher Finanzprobleme gesehen werden muß. Aber: je mehr Fremdfinanzierung, desto nötiger ist eigenes Profil!

4. Ein Problemfeld, das Geschäftsstelle, Dekanatsstellen und die Mitglieder des Diakonischen Werkes betrifft: Eines der größten Verbandsprobleme ist m.E. gegenwärtig, daß das als richtig Erkannte bislang nicht durchzusetzen ist = Verbundmodelle, Vernetzungen sozialer Arbeit. Alle sozialen und sozialpolitischen Prognosen zeigen einen Zwang zur Öffnung der einzelnen sozialen Arbeitsfelder und -formen füreinander. Das Diakonische Werk selbst ist strukturell nicht recht darauf eingerichtet; auch hier sind Aufgabenbereiche voreinander eher abgeschottet, die aufeinander bezogen werden müßten.

Der bisherige DW-Ansatz - stationäre sollen sich für ambulante Dienste öffnen - mißlingt, weil diese landesverbandliche Planung nicht zureichend durchsetzbar ist gegenüber den Mitgliedern. Um die unausweichlichen strukturellen Veränderungen sozialer Arbeit anzustoßen (wenn "wir" es nicht tun, tun es gern andere, entstehen graue Märkte etc.), müßte der Landesverband selbst ein eigenständiges ambulantes System konsequenter als bisher aufbauen und zugleich verstärkt wirtschaftliche Beratung und Prüfung im ambulanten Feld anbieten.

5. Der Verband DW wird gegenüber seinen Mitgliedern gleichwohl "verbandlicher" werden müssen - und wird sich auch deswegen selbst verändern müssen, wird z.B. eigene aktive wirtschaftliche Formen entwickeln müssen. Die DW-Mitglieder suchen beim Verband zunehmend etwas, das sie bislang so nicht bekommen können: eine Art diakonische Unternehmensberatung, alle "Unternehmens"-Bereiche betreffend, mit professionellem Zuschnitt. Wenn sie derlei nicht vom DW bekommen, holen sie es sich anderswo. Dabei gehen nicht nur verbandspolitische Interessenstrukturen in die Brüche, sondern es wächst noch mehr die Fremdbestimmung innerhalb der Diakonie.

Da die o.g. Legitimationsprobleme nicht nur für die Spitzenverbände allgemein gelten, sondern für die

einzelnen Mitglieder des Verbandes ebenso, muß nicht nur über Technisches und Finanzierungen und Re-Finanzierungen miteinander nachgedacht werden, sondern verstärkt auch über das fachliche und kirchliche Profil: als notwendiges Gegengift zur staatlichen Neigung, soziale Arbeitsfelder immer stärker zu standardisieren. Die Frage, ob und wie der Dachverband quasi-fachverbandliche Aufgaben initiieren kann, müßte m.E. neu aufgeworfen werden.

6. Die technischen Neuerungen (sprich: EDV) werden mit Sicherheit die Dekanatsstellen und ihre Beziehungen zur Geschäftsstelle verändern. Wenn, was anzunehmen ist (je nach Standort: zu befürchten oder zu hoffen), die Bedeutung von Fremdfinanzierungen weiter wachsen sollte, dann muß die bisherige Schwierigkeit, mit dem höheren technischen Anspruchsniveau der fremdfinanzierten Stellen umzugehen, ohnehin behoben werden. Insgesamt werden die technischen Neuerungen bedeuten, daß die Arbeit in den einzelnen Dekanatsstellen genauer quantifizierbar werden muß; es werden auf der informellen Ebene Strukturveränderungen eintreten. Die Dekanatsstellen-Leiterinnen und -Leiter müssen einerseits kalkulieren lernen: in einem bislang nicht gewohnten Ausmaß; dafür wird die Verfügungsfreiheit innerhalb bestimmter Grenzen anwachsen.

Sollte es so etwas wie Sozialetats geben - und ich hielte es für nötig - , dann böte sich die Chance, daß der Mittelbau in der Geschäftsstelle, die Referentenebene, eine neue vernünftige Funktion bekommt gegenüber den Dekanatsstellen. Die Fachreferenten müßten von der Sache her den Umfang des Sozialetats (zumindest) mitbestimmen.

7. Eigentlich wären mit der Einführung der neuen Techniken bestimmte Vorleistungen nötig, die Entwicklung von so etwas wie einer Computer-Ethik. Es ist eine Binsenweisheit, daß Computer eine bestimmte Logik haben. Es ist nicht die Logik, die wir in der Kirche sonst haben. Computer sind durch und durch unsozial; sie sind stattdessen total exakt. Kein Mensch ist so.

Ich hielte es für selbstverständlich, daß sich in Organisationen mit hohem ethischen Anspruch zwei Gruppen von EDV-Fachleuten sachlich gegenüberstehen, damit wirklich gewährleistet ist, daß die Technik und ihre Anwendung auch personell abgekoppelt sind von Datenschutz und Datensicherheit. Wir sind uns dessen vielleicht noch nicht bewußt, aber: Es muß in diesem Bereich neue Kompromißformeln geben, und der Kompromiß bedarf des je qualifizierten Gegenübers. Die Geschäftsführung ist das bislang nicht. Die einschlägigen Fachveröffentlichungen (und mehr kann auch ich nicht beurteilen in diesem Metier) betonen immer wieder, daß Computer-Kompetenz hierarchisch nicht hoch genug angesetzt werden könne. Es ist m.E. unabdingbar, daß die Geschäftsführung sich hier Kompetenz aneignen muß. Theologische und andere Leitungskompetenz hat fast überall in Kirche und Diakonie darauf verzichtet, sich wirklich umfassend kundig zu machen. Wenn dieser Zustand anhält, wird der Schwund an wirklicher Entscheidungskompetenz noch erheblich wachsen. Im Studium habe ich gelernt, die Bibel zu entmythologisieren. Ich spüre - und befreundete Fachleute bestärken mich darin -, daß ich dringend an der Entmythologisierung der neuen Technik beteiligt sein müßte.

8. Als verbandliche "Leistung" muß die Öffentlichkeitsarbeit konsequent professionalisiert werden und zur massenwirksamen public-relations-Arbeit werden, d.h., Direkt-Werbung, Spenderbetreuung großen Stils usw. Aus nächster Nähe habe ich jahrelang sehen können, daß das Seitherige nicht mehr ausreicht; auch wenn die Plakate und die Handzettel immer ansprechender wurden. Die Materialien kamen nicht an die Zielgruppen. Viele Pfarrerinnen und Pfarrer haben es verlernt, zu werben und zu sammeln. Und unsere Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter haben der These D. von Oppens nicht geglaubt, daß die Öffentlichkeitsarbeit der Diakonie mindestens ebenso wichtig ist wie die diakonische Arbeit selbst. Ich glaube, daß er es richtig sieht: Wenn sich die soziale Wahrnehmung in der Bevölkerung nicht ändert, wenn sich die soziale Kommunikation über und mit "Randgruppen" nicht ändert (und wenn sich in der Kirche nicht die religiöse Kommunikation dementsprechend verändert), bleibt Sozialarbeit die intime Inszenierung sozialer Prozesse.

Die EKHN will endlich auch ihre Öffentlichkeitsarbeit verbessern. Sie will es mit einem Doppelkonzept: einerseits durch Konzentration und Bündelung der Informationen, der informellen Strukturen usw., andererseits durch Regionalisierung, Dezentralisierung (entsprechend den dort vorhandenen oder entstehenden Massenmedien, priv. Rundfunkanstalten, Außenstellen der öffentlich-rechtlichen Sender usw.). Wir haben bei einem professionellen Werbefachmann ein Konzept in Auftrag gegeben, das großteils parallel zu dem der Kirche ist (in den Regionen, in einzelnen Dekanatsstellen, sollen geeignete Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter befähigt werden, lokale Öffentlichkeitsarbeit zu betreiben usw.), das aber an einem m.E. wichtigen Punkt über das kirchliche Konzept hinausgeht: Von kirchlicher Öffentlichkeitsarbeit wäre nicht zu erwarten, daß sie Spendenwerbung für uns betreibt. Das sollten wir künftig durch Direct-Mailing selbst tun. Der Aufwand und die Investitionen werden erheblich sein müssen. Andererseits müßte man bedenken, daß ohne neue Öffentlichkeitsarbeit und ohne die o.g. Serviceleistungen durch den Verband bei eventuellen größeren Einnahmenschwüngen zumindest die Allgemeine Lebensberatung von Einschränkungen betroffen sein würde - und in erheblichem Maße auch die Geschäftsstelle selbst.

9. Wollte ich all dies, was vom Landesverband künftig vermehrt (oder erstmals überhaupt) zu leisten wäre, auf knappe Begriffe bringen, müßte es etwa heißen:

- PROFILIERUNG (durch Kompetenz und Konfessionalität),
- ORGANISATORISCHE INNOVATIONEN (Verbund durchsetzen),
- ATLASTEN ANGEHEN (seit langem schwebende Probleme lösen),
- PROFESSIONELLE ÖFFENTLICHKEITSARBEIT.

Mir persönlich würde noch vorschweben - ob mans verbindlich machen könnte, weiß ich jedoch nicht -, eine neue Vision von einem DIAKONISCHEN AMT und natürlich von einer DIAKONISCHEN KIRCHE (und beides möglichst im Zusammenhang) haben zu dürfen.

Die Diakonische Kirche. Nach nunmehr 12 Jahren im Diakonischen Werk muß ich sagen: Es wird sie nur geben durch konsequentes Überdenken der kirchlichen Ausbildung. Alle anderen, vor allem auch die bürokratischen Lösungen haben nicht viel gebracht: die engere rechtliche Zuordnung eines Diakonischen Werkes an Kirchenverwaltungen oder regelrechte Einverleibungen in die Kirchenverwaltung (in differenziertem Maße z.B. in der Pfalz, in Württemberg, in Baden). Nirgendwo ist auf diese Weise eine diakonische Kirche entstanden. Im Gegenteil, die meisten dieser Diakonischen Werke haben erheblich an sozialer Wirkung eingebüßt, weil die Diakonie dort eher noch mehr den an sich sozialfremden, wirklichkeitsabständigen Verwaltungsmaßgaben kirchlicher Bürokratie unterworfen wurde. In derartigen Lösungen sähe ich für die Zukunft keinerlei Perspektive.

Diakonisches Amt. Zwei Erinnerungen. Wie war das damals? Auf Anstoß der Inneren Mission wurde aus wirtschaftlich überflüssig gewordenen Menschen, die keine Funktion mehr hatten (vorher, in den Mehrgenerationen-Großfamilien, vor der industriellen Revolution, hatten sie sie noch), ein höchst anerkanntes Berufsbild mit hohem sozialen Status, das der Diakonisse. Oder: Ende der 60er, anfangs der 70er Jahre habe ich auf Anregung von Karl-Wilhelm Dahm, einem der relativ frühen Empiriker der Volkskirche, Untersuchungen in ländlichen Kirchengemeinden durchgeführt über die Motive der Kirchlichkeit, über nicht-religiöse Motive zu kirchlicher Beteiligung. Was gibt den Leuten die Kirche? Was gibt sie diesen Leuten - vor allem dem volkshirchlich-kerngemeindlichen Prototyp der "der unteren oder mittleren Mittelschicht zugehörigen, meist alleinstehenden älteren Frau" - in soziologischer Sicht?

Sie gibt ihnen vor allem einen Statusersatz oder Ersatzstatus. Das war das Ergebnis. Menschen, für die eigentlich keine gesellschaftliche Funktion (mehr) da ist, finden hier für sich Lebenssinn und werden durch ihre kirchengemeindliche Funktion doch wichtig: z.B. in der Gemeinschaft des Frauenhilfskreises (dem Informationszentrum und sozialen Seismografen der Gemeinde) oder im Besuchsdienst, den die Frauenhilfe eingerichtet hat.

Die Volkskirche hatte schon früher des öfteren keine gute Prognose. Ende der 20er Jahre hätte man keinen Pfifferling mehr für sie gegeben. Doch sie "funktioniert" vergleichsweise immer noch munter - ich glaube, vor allem auch deswegen, weil sie Menschen, die sonst "überflüssig" wären, sozial einbindet, einen sozialen Ersatzstatus, einen gesellschaftlichen Statusersatz gibt. Auf diese eminent wichtige Aufgabe der Volkskirche wird fast nirgendwo Bezug genommen, sie wird nicht ausreichend reflektiert und gewürdigt in all den neuen Untersuchungen.

Warum sollte sie nicht - planvoll - etwas Vergleichbares für Menschen ohne Arbeit tun? Auch via Diakonie. Die Arbeitslosigkeit wirkungsvoll bekämpfen, das können wir in Kirche und Diakonie nicht. Aber wir könnten z.B. mitwirken am Verschwinden des Arbeitspositivismus, der Arbeit und Lebenssinn so ausschließlich aneinander knüpft. Daß Arbeit erst Lebenssinn vermittele, hat noch nie generell gestimmt. Es gab und gibt jede Menge an sich sinn-loser Arbeit, Routine-Arbeit; Fließbandarbeit vermittelte kaum ein Sinngefühl. Der Sinn kam nur über das Medium Geld in die zerstückelte, entfremdete industrielle Arbeit. Nur "höhere" Berufe vermitteln etwas Sinnhaftes, das dann in der Regel noch mit Sozialprestige verbunden sein muß. Das hat die Arbeitssoziologie längst untersucht und in akademischen Veröffentlichungen mehr versteckt als publiziert: weil derlei weder "Rechten" noch "Linken" ins Konzept paßt. Arbeit ist in Wahrheit nur eins von vielen sinnstiftenden Elementen. Biblische Tradition sieht das genauso: Die Schöpfungsgeschichte erzählt, daß das Sein, das einfache Dasein, jedem Nützlichsein voraus ist. Jesus sagte, daß der, der sein Leben durch Arbeit sichern will, es verlieren wird.

Arbeitslosigkeit wirkungsvoll bekämpfen, das können Kirche und Diakonie mit ihren Mitteln nicht. Aber sie könnten dazu beitragen, den selbstauferlegten oder öffentlichen Druck von Arbeitslosen zu nehmen: als fehle ihnen etwas zu ihrer Vollmenschlichkeit, bloß, weil sie keine Arbeit haben.

Die Tatsache, daß der Gesellschaft Arbeit im herkömmlichen Sinne immer mehr ausgeht, dagegen können Kirche und Diakonie nur Ratschläge und Appelle setzen. Aber sie könnten Menschen, deren wirtschaftliche Grundversorgung gewährleistet ist, die aber von Sinnlosigkeit bedroht sind, eine sinnvolle Aufgabe geben, eine neu als Arbeit definierte und anerkannte Tätigkeit: sinnvolle soziale Arbeit - und dazu einen "Titel", einen Status, der Achtung, Ansehen und kirchlich-diakonische Relevanz bedingt. Quasi ein ehrenamtliches BERUFSbild, also etwas, das verbindet, was bislang begrifflich nicht zusammenzupassen schien, das aber Elemente von Traditionen enthält, die es in Kirche und Diakonie schon einmal gab oder

noch gibt. Wir könnten ein neues diakonisches Amt schaffen:

- angesichts enger werdender Arbeit, zudem mit Qualifikationen, die nicht jeder schaffen kann;
- angesichts des sich selbst zurücknehmenden Sozialstaats - und durch die Rücknahme bleibt vieles an sinnvoller sozialer Arbeit ungetan;
- angesichts der demografischen Entwicklung, die das Ausdünnen vieler sozialer Dienste und Einrichtungen wahrscheinlich werden läßt.

Wir könnten ein neues diakonisches Amt schaffen, ihm mithilfe unserer Sachkompetenz eine gute Grundlage geben, ihm einen guten Ort in Kirche und Diakonie geben, Aufgaben und Rechte. Planlos und so gesellschaftlich relativ wirkungslos geschieht derlei schon. Es könnte planvoll und organisiert-wirkungsvoll geschehen durch uns - und hätte sicher unter anderem auch Rückwirkungen auf die diakonische "Qualität" der Kirche.

STELLUNGNAHME ZUR FRAGE DER SEGNUMG EHEÄHNLICHER LE-BENSGEMEINSCHAFTEN

Gutachten für die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau/OKR Soeder, 1991

1. Eheähnliche Gemeinschaften

"Eine eheähnliche Gemeinschaft ist ... dann anzunehmen, wenn zwischen einem Mann und einer Frau eine Wohn- und Wirtschaftsgemeinschaft besteht"(A 1), wenn ein Mann und eine Frau sich entscheiden, "ohne Trauschein eine sexuelle, kulturelle und wirtschaftliche Lebensgemeinschaft zu bilden" (A 2).

Bereits 1958 (!) hatte das Bundesverfassungsgericht ausgeführt, "eheähnliche Gemeinschaften" stellen eine typische Erscheinung des sozialen Lebens dar (BVerfGE 9,10,32). In eheähnlicher Gemeinschaft leben zur Zeit zwischen 10 und 20% der 18-30-jährigen (A 3); eine im Auftrag des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit 1985 veröffentlichte Untersuchung (A 4) schätzt für das Gebiet der "alten" Bundesrepublik die Zahl der nichtehelichen Partnerschaften auf 1,1 Millionen, wobei "bei etwa jedem fünften unverheiratet zusammenlebenden Paar ... wenigstens einer der beiden Partner bereits eine Scheidung hinter sich" hat, und bei jedem vierten Paar hat wenigstens einer der beiden Partner mindestens ein Kind aus einer früheren Verbindung. Sozialstruktur, wirtschaftlicher und Altersstatus etc. sind also sehr unterschiedlich.

Unterschiedlich sind auch die Gründe: eheähnliche Lebensgemeinschaften sind

- entweder voreheliche Verbindungen, eine bewußt gewollte Vorphase zur später geplanten Ehe,
- oder eine pragmatische Form, oft auch eine als solche wahrgenommene "Notlösung" (wegen verschieden denkbarer Eehindernisse, oft wirtschaftlicher, versorgungsrechtlicher u.ä. Art),
- oder Konsequenz aus der Ablehnung von als einengend empfundenen bürgerlichen Lebensformen o.ä.

"Die einzigen Ereignisse im Leben der nichtehelichen Partnerschaften, die standesamtlich registriert werden, sind die Geburten gemeinsamer Kinder" (A 5) - aufgrund dieses Ereignisses wird häufig die eheähnliche in eine eheliche Partnerschaft übergeführt.

Die einschlägigen Definitionen und Bestimmungen von "eheähnlichen Lebensgemeinschaften" o.ä. schließen bislang homosexuelle Partnerschaften aus: auch in solchen Sozial- und Rechtssystemen, in denen einzelne Rechtsaspekte einer relativ weitentwickelten Gesetzgebung über nichteheliche Lebensgemeinschaften auf zusammenlebende Homosexuelle ausgedehnt wurden (A 6).

2. Grundfragen

2.1 Sozialwissenschaftliche Anmerkungen

Die Existenz und Zunahme von nichtehelichen Lebensgemeinschaften werden in der sozialwissenschaftlichen Diskussion entweder mithilfe der Kategorie "Krise von bürgerlicher Ehe und Familie" charakterisiert (A 7) oder als Übergangssymptom zu postmodernen Lebensformen hin (A 8). Die erstgenannte These bedingt - unter Aufgabe jeder Hoffnung auf pure Restitution - vielerlei Überlegungen zur Krisenintervention, zu ehe- und familienentlastenden, -stützenden, -fördernden, -begleitenden usw. Maßnahmen - unter dem Leitinteresse: Ehe und Familie als fundamentale oder gar "natürliche" Ordnungen müssen auch unter völlig gewandelten Existenzbedingungen sinnvolle Funktionen haben können, lebensfähig sein können. Ehe und Familie geraten hier immer stärker in einen im weitesten Sinne "therapeutischen" Verstehens- und Handlungszusammenhang. Die zweite These stützt mithilfe unumkehrbar scheinender Gegenwartstrends (Konstatierung von Zerfallerscheinungen: z.B. hohe Scheidungsraten, geringe Geburtenzahlen etc.; Konstatierung neuer Trends: z.B. ökonomische Unabhängigkeit der Partner voneinander, wirtschaftliche Verselbständigung und Intimisierung der Beziehung, "Entöfentlichung" etc.) die Prognose zunehmend Normalität beanspruchender Privatisierungsphänomene.

Beide Thesen stützen sich auch auf die Rekonstruktion der stattgehabten sozial-geschichtlichen Veränderungen (wobei der Unterschied der beiden Positionen weniger im Konstatieren als im Bewerten der z.T. epochalen Wandlungsprozesse liegt); genannt werden vor allem:

- Großfamilienaflösung bzw. Übergang von der Mehrgenerationen-Wohngemeinschaft zur (maximal) Zwei-Generationen-Wohnung;
- Auseinandertreten von Arbeits- und Freizeitwelt, Zerfall gemeinsamer Arbeitsformen (bis ins 19.Jh. hinein lebten und arbeiteten 4/5 der deutschen Bevölkerung in landwirtschaftlichen oder handwerklichen Familienbetrieben; Ehe und Familie waren regelrechte "Arbeitsgemeinschaften");
- allgemein nachlassender Traditionsdruck; im Zusammenhang mit der Lebenspartnergewinnung z.B. Übergänge
 - von standesbedingter zur standesfreien Partnerwahl,
 - von elternvermittelter Partnerwahl zur eigenen Liebeswahl, z.T. Überforderung der "Liebesehe",
 - von der Sicherungsheirat zum selbständigen Existenzaufbau (Frauenberufstätigkeit),
 - also von der familiären Funktion (und Definition) der Ehe zur Herauslösung aus dem familiären Zusammenhang;
 - von der patriarchalischen zur gleichberechtigten Partnerstruktur (Frauenemanzipation).
- Gesellschaftliche Entfunktionalisierung von Ehe und Familie: so hat z.B. Sozialpolitik die Funktion des familiären Sicherungs- und Versorgungssystems ersetzt, Bildungspolitik hat das familienvermittelte Miteinander- und Voneinander-Lernen ersetzt usw. (A 9).

Das Herauslösen der Ehe aus familial-generativen Zusammenhängen (z.B. auch durch bewußten Kinder-Verzicht) und der gesellschaftliche Funktionsverlust haben, zusammengenommen, überhaupt ein Sich-Ab lösen von überindividuellen Sinnbezügen, von überindividuellem Eheverständnis, gefördert und beschleunigt. Ehe- und Gesellschafts-"Ideologie" sind für viele nicht mehr stimmig - im Sinne von: Was dem Volk, dem Staat, der Gesellschaft dient, dient auch der Ehe und Familie und umgekehrt; oder: Individuelles Glück und gesellschaftliche Wohlfahrt bzw. das Allgemeinwohl bedingen einander.

Die Frage, ob und ggf. wie das Eheverständnis und überhaupt das Beziehungsverständnis wieder in überindividuelle Sinnbezüge eingebettet werden könnte, wird vereinzelt gestellt und in der Regel skeptisch beantwortet: entscheidende Fragen der Lebensgestaltung lassen sich demnach wohl "nicht mehr aus dem individuellen Entscheidungshorizont hinausverlagern"(A10).

Von diesem Herauslösungsprozeß, dies sei vorweggenommen, sind die evangelischen Kirchen in besonderer Weise mitbetroffen: insofern, als die Idee der Einbindung der Ehe in den Organismus des gesamten Staates ein kulturprotestantischer Gedanke war (A 11), der seine Realisierung im preußisch-protestantischen Staats- und Eheverständnis fand und der im Hinblick auf die Bestimmung von Ehezwecken, ehelichen Rollen usw. im Bürgerlichen Gesetzbuch ideengeschichtlich wirksam war. Es gibt also einen protestantischen Anteil an einem gegenwärtig noch nachwirkenden Ehe-Ideal, von dessen - z.B. staatstheoretischen - Prämissen sich immer mehr Zeitgenossen verabschieden.

2.2 Juristisches

Gemessen z.B. an skandinavischen Rechtssystemen, ist die Berücksichtigung eheähnlicher Lebensgemeinschaften durch den Gesetzgeber in Deutschland noch vergleichsweise sparsam, aber gleichwohl gegeben (vgl. §122 BSHG, §137 IIa AFG, §18 WoGG).

Im Gespräch ist ein gemeinsames Sorgerecht für Kinder aus eheähnlichen Partnerschaften; der 57. Deutsche Juristentag 1988 sprach sich für unterhaltsrechtliche Regelungen für nichteheliche Lebensgemeinschaften aus (A 12).

Die "Verrechtlichung" der eheähnlichen Lebensgemeinschaft vollzieht sich offenbar schrittweise. Der Gesetzgeber wird - wie schon in den letzten Jahrzehnten - durch Fortschreibung geltenden Rechts, welche den geschichtlichen Veränderungen der Gesellschaft Rechnung trägt, die auch in der Eheverweigerung implizierte Verweigerung gegenüber staatlichen bzw. gesellschaftlichen Ansprüchen abzuschwächen bemüht sein - ohne deswegen den generellen staatlichen Schutz für Ehe und Familie nach Art. 6 GG aufzugeben: er wird faktisch ausgedehnt werden.

2.3 Theologische Anmerkungen

2.3.1 Die Darstellungen der neueren Geschichte des ev. Eheverständnisses (A 13) zeichnen übereinstimmend drei Durchgangsstadien: ein aufklärerisch-utilitaristisches, ein romantisches und ein restauratives.

Im Zusammenhang mit der aufklärerischen Ablösung des Rechts von der Theologie wird Ehe weniger als Status denn als Vertrag interpretiert: unter dem "Prinzip der vertraglichen Dispositionsfreiheit der Individuen" (Ringeling); *individuelle* Ehebegründungen und *Sozialutilitarismus* verbinden sich zu einem Gesellschaftsvertrag mit individuellen Besonderheiten. Die ev. Integration dieses Eheverständnisses bereiteten vor allem Grotius und Thomasius vor, die eher an Bucers Eheverständnis als an das Luthers anknüpften (Bucer betont den Vorrang der Gemeinschaft von Leib und Seele vor den anderen "klassischen" Ehezwecken; A 14). Das Eheideal der Aufklärung: den Ehezweck sollen die Partner selbst ausformulieren und vertraglich fassen, durch vernunftbegründete Einwilligungen und Verabredungen die "Machtfragen" regeln. Unabweisbar sind eine Tendenz zur "Verstandesehe" und Ansätze zur Privatisierung.

Daran anknüpfend wie sich davon abgrenzend, bildet sich danach ein romantisches Verständnis heraus: indem die Gattenliebe zur zentralen Ehebegründung wird, weitet sich das privatistische Element aus (Schleiermacher: die Ehe beruhe einzig auf "individueller Wahlziehung", A 15); Schlegel: Liebe *ist* Ehe, auch ohne Trauschein und Zeremonie (A 16); zugleich wird der Nützlichkeitsaspekt verdrängt durch eine auch religiös interpretierte Ehrfurcht vor der Eigenheit des Partners, des "Gefährten" (extrem in Zinzendorfs Vorstellung von der Prokuratorehe; Schleiermacher: die Ehe führe dazu, daß "jeder sich in den Augen des andern reiner spiegele, um zu sehen, wie er gestaltet ist in Bezug auf die Gemeinschaft Gottes", A 17). Vieles aus den heutigen Begründungen für eheähnliche Lebensgemeinschaften (gleichrangige Gefährtenschaft, Subjektivierung, Liebesideal, Freiheit von staatlichen Ordnungen usw.) enthält Anklänge an die romantische Phase evangelischen Eheverständnisses.

Die sich anschließende Periode, der auch der späte Schleiermacher nach dessen argumentativer Wende zuzurechnen ist, synthetisiert aufklärerische und romantische Ehevorstellungen: einerseits sollen die Beliebigkeit und Verletzbarkeit des romantischen Modells eingeschränkt, die Beziehung besser geschützt werden, andererseits wird die Sozialnützlichkeit der Ehe neu herausgestellt (bis hin zu einer "fragwürdigen gemeinprotestantischen Tendenz zur uneingeschränkten Eheverpflichtung", A 18). Zusammen mit der Stärkung des Institutionengedankens erfolgt - im Interesse der Rücknahme des Individuellen - die Reaktivierung des Familien-Modells: beide Elemente stützen die organistische kulturprotestantische Theorie, die "das Ganze" und die Einzelehe zusammenbindet.

Die eheethischen Ansätze des 20. Jh.s haben - in Aufnahme und Abgrenzung - in diesen drei Phasen ihren Vorlauf; hinzu kommen Auseinandersetzungen mit und Adap-tionen von neuen anthropologischen Wissenschaften (vgl. Bedeutung des Problems Sexualität in der aufkommenden Psychoanalyse u.a.m.) und gesellschaftsanalytischen Strömungen (vgl. die herrschaftssoziologischen Eheanalysen in marxistischer Tradition u.ä.).

Die romantische Vorstellung von der erotisch-harmonischen Mann-Frau-Ergänzung, verbunden mit der eher restaurativen Organismus-Idee, hat Th.Bovets Theorie von der quasi-sakramentalen "Dualunion" beeinflusst, wobei Bovet den Neo-Patriarchalismus der ev.Theologie aus der wilhelminischen Epoche durch das Element der Ganzheit der personalen Beziehung (durch Integration von Personalität und Sexualität) verdrängt (A 19).

K.Barth konstatiert vor allem zwei Gefährdungen des neuzeitlichen Eheverständnisses: den romantischen Harmoniegedanken (von dem er - berechtigterweise - annahm, daß er die Ehe und die Erwartungen an sie auf Dauer überfordern würde) und den rationalistischen Individualismus (der die Individualisierung der Ehe weiter befördern würde); beidem setzt er den biblischen Bundesgedanken entgegen (A20). Barth weist (gegen Althaus) die "Lehre von einer aufgrund einer angeblichen Schöpfungsordnung allgemein pflichtmäßigen Gebotenheit der Ehe" zurück, fordert Spielräume für die "Erprobung nicht von vornherein festlegbarer menschlicher Seinsweisen" (A 21) - unter Verweis auf den Vorrang des Evangeliums vor dem Gesetz.

Diese Argumentation Barths, die die Ehe freilich in Gottes *Gebot* begründet, hatte mehrere Stoßrichtungen und Konsequenzen:

- sie war Argumentation gegen eine unflexible Ordnungstheologie (vgl. z.B. W.Elert: "Ordnung als Seinsgefüge", A 22),
- war Mit-Anstoß zu einer flexibleren Institutionentheologie (F.K.Schumann, H.Dombois u.a.: Entwurf eines Grundrisses mit sozialgeschichtlich von patriarchalischen bis zu partnerschaftlichen Strukturen veränderungsfähigem Gehalt als "Stiftung" Gottes; Zusammenbringen von göttlicher Stiftung und freier Annahme durch den Menschen, A 23);
- bot Vertretern situationsethischer Ansätze die Möglichkeit zur Anknüpfung an einzelne Argumentationsstränge, A 24 (Aufnahme des gewandelten Liebesverständnisses, Lösung des Geschlechtsakts von ehelichen Kriterien),
- sie ermöglichte über den Bundesgedanken nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine ökumenische Annäherung (seit 1964 ein interkonfessioneller Arbeitskreis): z.B. für F.Böckle zeigt sich der Ehesinn da, "wo die eheliche Treuebindung als ein spezifischer, in eins menschlicher und religiöser Akt der Selbsttranszendenz in Freiheit verstanden werden kann" (A 25).

So führt eine - wenn auch verzweigte - Linie vom christologischen *Bundesgedanken* zu einem modernen christlichen Eheverständnis, das die eheliche Bindung als Verfügungsakt des Menschen über sich selbst definiert. Der schöne und in die Zeit passende theologische Gedanke von der "Selbsttranszendenz in Freiheit" (Böckle, Ringeling) schließt aber auch Alternativen zur christlichen Kulturform Ehe nicht mehr aus.

Ansonsten spiegeln die gegenwärtigen Eheethiken im Bereich ev.Theologie die Spannbreite der ethischen Grundsatzpositionen: neben deduktiven Ansätzen (z.B. nach T. Rendtorff muß die Kirche den "Richtungssinn" der Ehe öffentlich bezeugen, von der Theologie her die Richtung angeben, A 26) finden sich induktive (z.B. bei Ringeling, der erhebbarer Wirklichkeit theologisch reflektiert, z.B.: "Die Bedeutung der biblischen Geschichte für die Sozialethik besteht nicht darin, daß ihr Normen für die gegenwärtige Ehe- oder Sexualethik entnommen werden könnten...", A 27).

Es finden sich Ansätze in der Tradition kriterieller Sozialethik (für Echernach sind diese Kriterien: Liebe, auch im Sinne von Agape - Monogamie - Dauer - Bundesgedanke).

Kriterielle Ansätze machen einen elementarisierten Umgang mit AT und NT erforderlich (wie er sich etwa in der Aussage äußert, daß sich im AT ein "Gefälle zur Monogamie" hin ergebe). Für das NT wird festgestellt, daß hier offenbar Abgrenzung sowohl gegenüber dem fortpflanzungsbezogenen Eheverständnis im Judentum und bei den Römern als auch gegenüber der griechischen Abwertung (= Ehe als Sphäre der Unfreiheit u.ä.) elementar ist. Markant: Jesu Ablehnung der Scheidung; sie ist deswegen nicht eigentlich möglich, weil Mann und Frau von der Schöpfung her eine Einheit bilden sollten; oder Jesu Umgang mit dem Phänomen Ehebruch: Radikalisierung (das Begehren ist nicht anders zu bewerten als das Tun), Gleichbewertung des Ehebruchs bei Mann und Frau, zugleich stellt sich Jesus vor die Ehebrecherin.

Die christologisch fundierte Ehe (Eph 5) definiert sich, milde ausgedrückt, "beim Ehemann als liebende Fürsorge und bei der Ehefrau als solidarische Anpassung" (A 28). Markant weiterhin: die Ordnungsfunktion der Ehe (1Kor 7,2: zur Verhinderung von Unzucht), oder: die Ehe als Interimsphänomen (Mt 22,23ff).

Einen elementarisierend-analytischen Ansatz vertritt Y. Spiegel (A 29): er zergliedert die Ehe in die nach seiner Meinung (und nach seiner soziologischen Analyse) vier "wesentlichen Bedürfnisse"; die Bindungsmotivation besteht demnach heute aus dem freien Entschluß,

- > zu einer selbständigen Lebensführung (basierend z.B. auf wirtschaftlicher Unabhängigkeit usw.),
- > für eine Zweierbeziehung mit deutlichen Anklängen an die romantische Liebe,
- > zum emotional bedingten (nicht mehr ökonomisch oder "politisch" begründeten) Kinderwunsch,
- > für "eine konstante Gruppe, die Wärme und Nähe bieten kann".

Jedes dieser Bedürfnisse ist je für sich "als sozialethisch relevant anzuerkennen"; legitim auch die Versuche, "diese vier Werte auf die eine oder andere Weise zu verwirklichen" (A 30).

Frauentheologische Argumentation kritisiert den offenen oder verdeckten Patriarchalismus vieler sozialethischer Entwürfe, vor allem auch die Ordnungstheologien, die häufig mit Hierarchisierungen einhergingen; zur Begründung der Ehe in der Schöpfungsordnung z.B. Hildegunde Wöller: "Beim Thema 'Ehe und Familie' wird deutlicher als irgendwo sonst ein Grundwiderspruch des kirchlichen Redens: Es ist, was ethische Fragen angeht, immer ein Reden, das von Normen herkommt, vom So-soll-es-Sein. Die Versuche, das Geforderte zu begründen, etwa durch eine Schöpfungsordnung, müssen heute als widerlegt gelten. Denn abgesehen von der Tatsache, daß es Männer, Frauen und Kinder gibt, ist aus dem Schöpfungsglauben nichts herzuleiten. Alle Begründungen einer so oder so von Gott gewollten Ordnung waren Begründungen, welche eine herrschende Ordnung nachträglich rechtfertigen sollten, ohne daß beweisbar wäre, daß gerade sie dem göttlichen Gebot am nächsten" (A 31) käme. Häufig wird eine eher subsidiäre Institutionentheorie vertreten, etwa durch D.Sölle: "Der Mensch ist nicht für die Ehe da, auch die Frau ist nicht 'für die Ehe geschaffen', wie man uns lange hat weismachen wollen. Keine Frau und kein Mann ist für die Ehe geschaffen. Die Ehe ist für Mann und Frau eingerichtet worden als eine Hilfe, eine Entlastung, eine rechtliche öffentliche Verbindung... Die Ehe ist für die Menschen gemacht. Wieso, was bringt sie denn? Das deutsche Wort Ehe hängt mit 'Ewe', der dauernden Zeit, zusammen. Kontinuität, Dauer, Stätte, Verlässlichkeit, zu Hause sein sind die Werte, die wir mit Ehe verbinden. Der zentrale Wert ist ein furchtbar mißbrauchtes Wort: 'Treue'" (A 32).

Gefährtschaft wieder unter die Kontrolle alter Vorstellungen geraten zu lassen, wird von D.Sölle als ebenso beziehungsgefährdend angesehen wie - durch kirchliche Nichtbeachtung - ihre Auslieferung an eine grassierende Trivialisierung, die im Extrem Sexualität zur Ware verkommen läßt.

2.3.2 Im Zusammenhang mit der Problematik der Segnung eheähnlicher Lebensgemeinschaften stellt sich die Frage nach dem ev. Trauungsverständnis, zu dem eine liturgische Form der Segnung nichtehelicher Lebensgemeinschaften in Konkurrenz geraten könnte.

Luther schlägt in seinem einflußreich gewordenen Traubüchlein von 1529 einen zweiteiligen Ritus vor: die eigentliche Trauung, bei der das Paar "zusammengesprochen" wird, begründet die Ehe "öffentlich und für Gott und die Welt"; in der Kirche soll das Paar das Gotteswort in *Gesetz, Verheißung und Segen* empfangen. "Die christliche Ehe, die eine Stiftung des weltlichen Regiments Gottes bleibt, führt die Eheleute auf sein geistliches Regiment zu" (A 33), und zwar insofern, als das Segensgebet nach Luther davon handelt, daß in der Ehe "das Sakrament Deines lieben Sohns Jesu Christi und der Kirchen, seiner Braut", bezeichnet sei.

Trauung ist im Wirkungsfeld der Reformation entweder "Zusprechen" (Luther) oder "Bestätigung" einer geschlossenen Ehe (süddeutsche Praxis). Für die hessische Ordnung von 1566 sind Elemente der "bezogenen Ehe" nach Züricher Muster und des ehebegründenden Zusprechens nach niederdeutsch-sächsischem Muster charakteristisch.

Evangelische Trauliturgien enthielten weithin die "klassischen" Elemente der praedicatio, confessio und benedictio. Gegenwärtig lassen sich in ev. Trauliturgien in der Regel die vier Bestandteile Verkündigung, Versprechen, Fürbitte (durch die Gemeinde) und Segenszuspruch ausmachen (A 34).

Das Grundproblem, zugleich auch eine Chance: die kirchliche Trauung ist "eine freie Schöpfung der

Gemeinde" (A 35), denn es "fehlt jeder klar erkennbare Ansatz im Neuen Testament oder in der Alten Kirche, sei es liturgischer, kirchenrechtlicher oder allgemein theologischer Art, aus dem sich eine spezifisch christliche Form der Eheschließung hätte entwickeln können" (A 36).

Hieraus erklärt sich, inwiefern die Trauung nicht ausschließlich theologische Positionen spiegelt, sondern z.B. auch die "sehr verwickelte" (Niebergall) Geschichte der Zuordnung zweier Arten der Eheschließung, der "öffentlich-rechtlichen" und der kirchlichen; die Trauung ist, so gesehen, auch eine kulturelle Entsprechungs-, Begleit- und Supplementierungshandlung.

In einiger Radikalität wird dieser Aspekt ausformuliert durch H.Wöller (A 37): "Nach Luther und der Kirche der Reformation ist die Ehe bekanntlich ein weltlich Ding, d.h. kein Sakrament, keine Sache, die von der Kirche gemacht wird, sondern die von Menschen gemacht wird, die nach üblichen Ritualen geschlossen wird, und zu der die Pfarrer in der Trauung ihren Segen geben. Der Mensch macht die Ehe, den Segen gibt die Kirche. Die Kirche macht nicht die Ehe. Das ist ein... Unterschied: man kann darüber streiten, welche Auffassung einem näher liegt oder einem sinnvoller erscheint. Wenn Epheser 5 auf die Ehe zutrifft, dann haben die Katholiken recht, die sagen, Ehe ist ein Sakrament. Dann, würde ich sagen, sollen die paar wenigen Heiligen, Berufenen eine Ehe schließen, die anderen sollen es... besser lassen. Wenn aber, wie Luther sagt, die Ehe ein weltlich Ding ist, dann ist die Frage, wie Ehen geschlossen werden, nicht Sache der Kirche. Wenn dann jemand kommt und sagt, ich habe mir hier etwas Schönes ausgedacht, willst du mir deinen Segen dazu geben - dann kann die Kirche sagen, ich segne es, ich wünsche dir Gottes Segen zu dem, was du dir vorgenommen hast..."

2.3.3 Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Betrachtung könnte zeigen, daß es in nahezu allen bekannten Kulturen kultische Formen der Eheschließung bzw. der ehelichen Initiationsbegleitung gab, in denen - bei allen materiellen Gründen, die Eheschließungen meist zugrunde lagen - die Feier der Menschenbedürftigkeit des Menschen stattfand: als Symbolisierung des Empfindens, daß überhaupt Gegensätze versöhnt werden müssen, daß Fremdheit umfassend überwunden werden muß. Die entsprechenden Kult-"Dramen" waren im tiefsten umfassende Versöhnungsakte und Befreiungs- und Neubegrenzungsvorgänge, waren durch Mitschöpfungselemente kultische Beteiligung am Fortbestand des Lebens im ganzen.

Nicht zu vernachlässigen auch: das Statuspassagenelement; die kultische Eheschließung(sbegleitung) war auch Ausdruck und Vergewisserung des Einklangs mit "Lebensgesetzen" des Fortschreitens, des Sich-entwickeln-Müssens, der Identitätsentwicklung, des Eigentlich-zu-sich-selbst-Kommens durch das Zueinander-Kommen. Das "Wahrheitsgeschehen des Umgreifens" und des Umgreifenden (K. Jaspers) drückt sich in gegenseitiger Bemächtigung und in entsprechenden Bemächtigungsformeln aus (vgl. z.B. Hohel. 2,16: "Mein Geliebter ist mein, und ich bin sein").

Das Bedürfnis nach solcher "religiöser Fundierung", den andern als "Gottesgeschenk" empfangen zu dürfen - in dem Maße, indem man sich selbst an ihn verschenkt -, ist offenbar kulturunabhängig und zeitlos, wie Vertreter der Religionspsychologie nahelegen (A 38), und H.Timm weist sicher begründet auf den Sachverhalt hin, daß die "emanzipatorischen Widerstände, die in jüngster Zeit ... mobilisiert worden sind, ... weniger der mythologisierenden Überhöhung freier Partnerwahl" galten (A 39).

Ein religionspsychologisch wahrnehmbares "Einbindungselement" wirkt gewiß auch im christlichen Traugottesdienst: z.B. die Fürbitte stellt umfassende Zusammenhänge her (Menschen brauchen einander, Menschen brauchen Gott, Gott "braucht" Menschen), befördert eine "synthetische" Lebensauffassung; dadurch wird Individuelles einerseits hervorgehoben, der Zufälligkeit enthoben, gedeutet und zugleich historisiert und sozialisiert, d.h.: auch in gewisser Weise verallgemeinert. Die Eheleute erfahren: im Traugottesdienst wird die menschliche Einzigartigkeit ausgedrückt, der Menschenwert sozusagen gefeiert, andererseits ist der Mensch, ist das Paar, ist das Heiraten ganz "allgemein". Heraushebung und Einordnung geschehen im Gottesdienst, zwischen Besonderheit und Allgemeinheit, Erweiterung und Begrenzung wird ein dynamisches Gleichgewicht hergestellt (A 40).

2.3.4 Noch immer kaum wirklich weiterführend sind theologische Äußerungen zur Homosexualität und zu homosexuellen Partnerschaften. Theologische Einordnungen entsprechen weithin der allgemeinen Verdrängung in Subkulturen, weil die Bewertungsmaßstäbe für eine adäquate, identitätsbildende, beziehungs- und gemeinschaftsstiftende Verwirklichung von Homosexualität heterotropen Lebens- und Gemeinschaftsnormen entnommen werden. Daran konnten auch neuere Einsichten, die Homosexualität aus einem Dispositions-Situations-Zusammenhang erklären, wenig ändern: auch persönlich entlastende, entschuldende Erkenntnisse zur Entstehung von Homosexualität verändern nicht die Stereotypen.

In der Fachdiskussion wird immer wieder von der für die betroffenen Menschen "keineswegs leicht erreichbaren Personalisierung" der Homosexualität gehandelt. Kirchliche Hilfe kann also sicher nicht darin bestehen, die Bedürfnisse des Homosexuellen zu ignorieren und ihn so "dem bloßen Ausleben der Sexualtriebe ohne personale Tiefe und menschliche Wärme" zu überlassen, sondern - wie der holländische Pastoraltheologe H.van de Spijker ausführt - eher darin, ihn konsequent entweder in Personalisierungsbemühungen oder in Sublimierungsanstrengungen zu unterstützen (A 41); zu beiden

Aspekten ließen sich kirchliche Zuspruchs- und Seelsorgeformen denken.

3. Kirchliche Äußerungen

Den Gesamtzusammenhang Ehe/eheähnliche Gemeinschaften haben EKD-Denkschriften und vergleichbare Verlautbarungen angesprochen:

> Ein "Durchbruch" war die Denkschrift "Zur Reform des Ehescheidungsrechts in der Bundesrepublik Deutschland" (1968) insofern, als hier einerseits noch imposante Institutionentheologie entfaltet wurde, andererseits situationsethische Konzessionen integriert wurden, vor allem die Anerkennung des Rechtsprinzips der Zerrüttung.

> Die "Denkschrift zu Fragen der Sexualethik" (1971) ist - nach S.Keil (A 42) - Ergebnis eines "völlig neuartigen Legitimationszwangs", nachdem "die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zur Unterstützung der überlieferten Sexualethik hinfällig" geworden waren. Die Denkschrift versteht sich als "Angebot", will nicht mehr "natürliche" oder zeitlos gültige Ordnungen und Weisungen offerieren.

Die Ehe erscheint hier als der Schutzraum der in personale Beziehungen eingebetteten Sexualität; von daher werden alle Einzelfragen, z.T. in epochal neuer Weise, entfaltet: auch der nichteheliche Geschlechtsverkehr findet Beachtung - als vorehelicher, als Station auf dem Weg zur Ehe; die Empfängnisverhütung erscheint als Teil verantwortlicher Partnerschaft; Homosexualität wird nicht mehr als Sünde deklariert usw. Die Denkschrift wurde gewürdigt - nach Ringeling eröffnet sie ein Verständnis von Ehe als einer menschlichen Ordnung, die Vertrag und Bund zugleich ist - und kritisiert aus allen Lagern der Kirche: weil sie zwar vieles anreißt, aber in vielen Aussagen uneindeutig bleibt.

> Die EKD-Studie "Die Frau in Familie, Kirche und Gesellschaft" (1979) ist sicher z.T. ein Präzisierungsversuch der vorausgegangenen Denkschrift: war in ihr die sexuelle Beziehung von Mann und Frau weithin im traditionellen Rollenzusammenhang (s.o.: auch sich öffnende Argumentation kommt von der Ehe her bzw. führt zu ihr hin) dargestellt worden, so argumentiert die EKD-Studie von 1979 durchgängig vom Prinzip der *Partnerschaft* her und auf den Aspekt fraulicher Gleichberechtigung hin. Von daher finden fast zwangsläufig neue Formen familialen Miteinanders wie auch des Alleinlebens Akzeptanz: sie erscheinen als der Emanzipation der Geschlechter dienlich. Im Teil "III. Vielfalt des familiären Miteinanders" heißt es z.B.: "Dem formalen Bestand der Institution gilt nicht das Hauptinteresse, sondern der Qualität des Miteinander-Lebens. Eine Überhöhung des verpflichtenden Charakters der Familie schadet in der Regel den Beteiligten."

> Demgegenüber wurde die Erklärung "Ja zur Ehe", 1981 herausgegeben von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD, häufig als zumindest teilweiser Rückzug auf Positionen verstanden, die von der vorgängigen Studie überwunden schienen. Die Erklärung setzt dem Freiheitsstreben, das sich im Zusammenleben ohne Trauschein manifestiere, die alte Dialektik von Freiheit und Bindung entgegen; sagt denen, die sich "in der Ehe... einander endgültig und vorbehaltlos anvertrauen", zu, daß "sich ihnen Gott der Schöpfer" darin erschlosse; bindet die "Personalität der Liebe" und die "Intimität der Beziehung" an eheliche "Verbindlichkeit und Objektivität"; reaktiviert den Schutzgedanken; appelliert schließlich an die ältere Generation und die Gesellschaft insgesamt, bessere Vorbilder in Sachen Eheführung zu sein.

Widerspruch hatte sich sogleich schon gegen die Prämissen der Erklärung erhoben: "Die Meinung der Kirche aber, wie sie im 'Ja zur Ehe' zum Ausdruck kommt, stabile Ehen seien eine Garantie sowohl für gelingende Geschlechtsgemeinschaft als auch für gelingende Kindererziehung, ist einfach blind für das, was wirklich in den Kleinfamilien geschieht" (A 44). Im Bereich der theologischen Argumentation legen einige Gedanken (s.o.: Bedingungen der "Gotteserschließung") zumindest die Verstehensmöglichkeit nahe, daß das "Ja zur Ehe" ein "Nein" zu anderen Gemeinschaftsformen impliziert.

> Der vom Kirchenamt der EKD 1985 herausgegebene EKD-Text 12 "Ehe und nichteheliche Lebensgemeinschaften" kombiniert progressive, fast visionäre Elemente (von der partnerschaftlichen Beziehung wird in einer Weise gesprochen, die der gesellschaftlichen Realität um einiges voraus ist, vor allem im Zusammenhang mit der Frauengleichberechtigung) mit einem theologischen Modell, das vergleichsweise schwer an die potentiellen Adressaten zu vermitteln war: vorrangig (und vorgängig) ist die Begegnung mit dem liebenden göttlichen Du, das mir erst die wahre Autonomie zuteilt und mir ermöglicht, bei mir selbst zu sein, bevor ich recht beim andern sein kann und der bei mir.

Außer den o.g. Verlautbarungen sind im kirchlichen Raum zahlreiche weitere Theorie- und Praxis-Papiere entstanden; um nur zwei zu nennen, die in Form und Inhalt recht kontrovers sind:

Die westfälische Synodenvorlage "Ehe und Familie" von 1980 mit Passagen, die eine gewisse Entschlossenheit zu Revisionen im kirchlichen Handlungsfeld signalisierten: "Christliche Ethik kann sich nicht an das Ehe- und Familienbild eines bestimmten Kulturkreises binden und dies für zeitlos gültig erklären. Sie muß sich davor hüten, eine bestimmte Gestaltungsform von Ehe und Familie als gottgewollt zu proklamieren... Eine unhistorische Bewertung mit wenigen aus dem Zusammenhang genommenen Bibelstellen ist ebenso

wenig zu vertreten wie jene Auffassung, die das jeweils gesellschaftlich geltende Normalverhalten zur Norm erklärt."

Die Landessynode der Ev.-Luth. Kirche in Bayern hatte im gleichen Jahr an ev.Eltern einen Brief zum Thema "Ehe und Familie" ausgeschiedt, in dem ausführlich ein anderer Brief zitiert wird, der zuvor von der Synode an junge Menschen geschrieben worden war: "Viele junge Leute leben in festen Partnerschaften mit ihrem Freund, ihrer Freundin. Jede Ehe hat eine Vorgeschichte, in der sich zwei Menschen intensiver kennen- und liebenlernen. Der Unterschied zu früher besteht darin, daß man heute oft auch schon zusammenwohnt und sexuelle Gemeinschaft mit eingeschlossen ist... Wir halten Zärtlichkeiten und Sexualität für gute Gaben Gottes, die ihre Erfüllung in der Ehe finden. Darum können wir nicht dazu raten, vor der Ehe in sexueller Gemeinschaft zu leben... Aus solchen Übergangssituationen sollte kein Dauerprogramm werden..."

Fazit:

Die kirchliche Praxis bleibt - vor allem auch im liturgischen Zusammenhang - bezüglich der Realisierung des Phänomens eheähnlicher Lebensgemeinschaften erheblich hinter den meisten kirchlichen Verlautbarungen, vor allem denen der EKD, zurück. Hier tut sich ein innerkirchliches Verbindlichkeits- und allgemein ein Glaubwürdigkeitsproblem auf.

Die Denkschriften usw. enthalten Realisationserschwerisse in sich selbst, indem sie untereinander und in sich oft nicht aufgehen: der Tenor ist häufig realitätsnah und "progressiv", es besteht aber offenbar einige Scheu vor Konsequenzen. Dahinter mag die Sorge stehen, "eine zu starke Reflexion der überlieferten Normen könne den Auflösungsprozeß der Orientierung an kirchlicher Sexualethik eher beschleunigen als aufhalten" (A 45).

Nur vereinzelt gibt es liturgische Experimente, die bis an die Argumentationsränder der Denkschriften oder darüberhinaus gehen: gottesdienstliche Hilfen bei Scheidungen, Gottesdienste für Homosexuelle mit Sendung und Segnung (wie im sog. Düsseldorfer Modell) u.ä.

4. Schlüsse und Anregungen

> Die vorangehenden Darlegungen zeigen: es gibt gute Gründe für die Ehe und die Trauung, und in zeitgemäßer Transformation der traditionellen eheethischen Kategorien (Schöpfungsordnung, Institutionentheorie usw., s.o.) kann gesagt werden:

Die Ehe ist der Ort, an dem die Beteiligung an Gottes Schöpfungs- und Erhaltungswerk in besonderer Weise erfahrbar werden kann;

wo erlernt werden kann, wie Konflikte ausgetragen und gelöst werden können, ohne einander zu zerstören;

wo Vergebung eingeübt werden kann;

wo angstfreies Geben und Nehmen, Gelten und Geltenlassen erprobt werden und Menschen miteinander und aneinander reifen;

wo sich Individualität und Gemeinschaftssinn und -fähigkeit, ja "Gesellschaftsfähigkeit", miteinander entwickeln;

wo am Ende auch das Einander-Lassen und -Loslassen geübt wird.

> Gleichwohl: die vorangehenden Darlegungen zeigen auch, daß es gute Gründe gibt, den Institutionenaspekt nicht zu überstrapazieren; ordnungstheologische, institutionentheoretische u.ä. Argumentation, gesellschaftlich-organisatorische Vorstellungen usw. haben sich offenbar Grenzen ihrer Plausibilität und ihrer Vermittelbarkeit genähert.

> Immer mehr Menschen haben Gründe - ganz verschiedene Gründe -, um auf eine absehbar begrenzte Zeit oder auf Dauer in eheähnlichen Lebensgemeinschaften zu leben. Neben oft unübersehbarem Pragmatismus werden in solchen Gemeinschaften häufig hohe Werte bewußt gepflegt: Achtung, Hilfsbereitschaft, Toleranz, gegenseitige Beheimatung, Sich-Trösten, Sich-aufeinander-Verlassen, beieinander Ruhen, Schwächen-zeigen-Dürfen und Schwach-sein-Dürfen u.a.m.

Es ist möglich, mit diesen Menschen ohne Animositäten zu kommunizieren - und ohne deswegen Ehe und Trauung zu entwerten. Kirche als Gemeinschaft der dienenden Liebe (Wichern) muß immer neu über Wandlungen des Liebesverständnisses und über Handlungsformen der Liebe nachdenken. Würde Kirche diese Kommunikation verweigern, hätte sie u.a. den bereits weitverbreiteten Eskapismus (= Inselbewußtsein) vieler, vor allem jüngerer Menschen mitzuverantworten.

> Es ist abzusehen, daß die Kirche den Zusammenbruch traditioneller Werte nicht dadurch aufhalten kann, daß sie das Tiefgreifende der Veränderungen nicht wahrnimmt und zu neuen Sinn-Akzentuierungen nicht willens ist.

> Bei der Entscheidung der Kirche, ob sie auch der nichtehelichen Erscheinungsweise der Menschenbedürftigkeit des Menschen eine rituelle Form geben sollte, wäre - u.a. aufgrund der vorangehenden Darlegungen - zu bedenken:

Aufgrund einer früheren Übereinkunft zwischen Kirche und Staat ist es eine "bürgerliche", "staatsbürgerliche" Ehe, die die Kirche segnet. Es ist aber vor allem auch dieser Ehesinn, dem sich viele Menschen entziehen.

Wenn der Staat (was anzunehmen ist), sukzessive Teilwirklichkeiten nichtehelicher Gemeinschaftsformen legitimiert - ein Prozeß, der durch den Säkularisierungsgrad und die staatsgeschichtliche Entwurzelung in den neuen Bundesländern forciert werden könnte - , wird Kirche mittelfristig "nachziehen" müssen. Kirche könnte aber Freiheit vom Staat demonstrieren, indem sie schon jetzt auch andere Gemeinschaftsformen als die standesamtlich geschlossene Ehe als "segensbedürftig" und "segenswürdig" ansieht.

Die Suche nach Sinn hat heute oft die Form der Sehnsucht nach tiefen menschlichen Beziehungen. Viele eheähnlich Zusammenlebende würden eher die religiöse Sinn-Integration ihrer Liebesgemeinschaft als die staatsbürgerliche o.ä. wollen: darauf deuten u.a. religionspsychologische und -geschichtliche Beobachtungen hin. Hier sind viele offene und uneingestandene "Bedürfnisse", Rechtfertigungsbedürfnisse.

Die Erfahrung ihrer Liebe, deren Reflexion, deren religiöse Interpretation können Menschen für Gotteserfahrungen offener machen. Und: theologisch betrachtet, ist die Kirche allen Menschen die Deutung der religiösen Dimension ihrer Liebe schuldig.

Zusammenlebende Menschen, verheiratete und unverheiratete, bedürfen subjektiv und objektiv der Symbolisierung ihrer Gemeinschaft und der Versprachlichung ihrer Liebe. Beides, Symbolisierung und Versprachlichung, kommt im Ritual in besonderer Weise zusammen.

Viele jüngere Menschen "privatisieren" überwiegend dahingehend, daß sie sich nicht gesellschaftlich funktionalisieren lassen wollen; andererseits sind sie in erheblichem Maße interessiert und engagiert an öffentlichen 'Zeigehandlungen (T. Rendtorff): in politischen, sozialen, aber vor allem auch in religiösen Zusammenhängen (vgl. demonstrative Formen - wallfahrtsähnliche, kreuzwegähnliche usw. - bei Kirchentagen). In eheähnlichen Partnerschaften Lebenden deswegen ein Stück kirchlicher Öffentlichkeit zu verweigern, weil sie andere Formen der Öffentlichmachung meiden, wäre ungerechtfertigt.

Eine kirchliche Zeigehandlung für und mit eheähnlich Zusammenlebenden wäre ein Signal gegen die realistische Gefahr der Trivialisierung und Verdinglichung von Liebesbeziehungen - und wäre zugleich eine Herausforderung an eine ritenarme, zeigehandlungsarme ev.Kirche, würde auch ihren Öffentlichkeitsstatus vorteilhaft verändern. Riten u.ä. verbinden umfassend mit Wirklichkeit: nicht nur die Empfänger.

Das in Frage kommende "Ritual" sollte (theologisch und empirisch begründet) ein INTERIMSRITUAL sein, das das Unterwegssein zweier Menschen symbolisiert, auch das Unterwegssein Gottes mit den Menschen, das die Zukunft als offene ansagt, das - bei Statuswechsel zur Ehe - Anknüpfungspunkte für pastorales Handeln und im Bewußtsein des Paares bereithält. Zu denken wäre an einen "Gottesdienst mit Menschen, die zusammenleben", zu dem öffentlich eingeladen wird, in dem z.B. in besonderer Weise die (paulin.) Elemente "Annahme", "geschenkte Freude", "Verantwortung und Treue" thematisiert werden könnten, in dem etwa in der Fürbitte - auf Wunsch namentlich - der Gemeinschaftsentwurf von eheähnlich Zusammenlebenden der Hilfe und Gnade Gottes und in einem besonderen Segenswort zum Ausgang dem Segen Gottes anbefohlen wird.

ANMERKUNGEN

1. Die Lage der Familien in der BRD - 3. Familienbericht - Bericht der Sachverständigenkommission der Bundesregierung, Drucksache 8/3121,13
2. C.Ullmann, Zur Drittwirkung von Unterhaltsregelungen für nichteheliche Lebensgemeinschaften, FamRZ 3/1989,241
3. K.-H.Lütcke, Art. Ehe, Wörterbuch des Christentums/WbC, 1988, 272
4. Nichteeliche Lebensgemeinschaften in der Bundesrepublik Deutschland, Schriftenreihe des BMJFFG Bd.170,1985
5. Ullmann, aa0 242
6. z.B. in Schweden: dort wurde das 1988 in Kraft gesetzte "Gesetz über das gemeinsame Heim

- Zusammenlebender", das die güterrechtlichen Beziehungen zwischen Partnern nichtehelicher Lebensgemeinschaften regelt, auf das "Gesetz von homosexuell Zusammenlebenden" bezogen, und dieses Gesetz sagt, "daß gewisse Vorschriften, die Mann und Frau in einer eheähnlichen Lebensgemeinschaft betreffen, auch auf homosexuelle Verhältnisse anzuwenden sind. Es wird hier (aber) nicht von einem eheähnlichen Verhältnis gesprochen...", A.Agell, Die schwedische Gesetzgebung über nichteheliche Lebensgemeinschaften, FamRZ 8/1990, 820 f.
7. vgl. z.B. U.Lehr, Familie in der Krise?, in: Analysen und Perspektiven 13/14, 1982; G.Hepp, Die bedrohte Familie, 1979 u.v.a.
 8. z.B. E.Shorter, Die Geburt der modernen Familie, 1977
 9. H.Wöller, Welche ethischen Folgerungen kann ich aus dem Evangelium ziehen?, in: BAG Ev.Familien-Bildungsstätten (Hg.), Dokumentation der Tagung "Familie: Vatermutterkind", 1983, 85
 10. M.Wingen, Elternschaft in Konkurrenz zu anderen Lebenszielen, in: DWEKD, Hg., Familie - Schwerpunktprogramm der Diakonie, 1984, 85
 11. H.Echternach, Evangelisches christliches Eheverständnis, in: (vgl. Fn. 10), 12: Diese Ehevorstellung habe "auch das allgemeine Denken im wilhelminischen Deutschland - hier wären etwa die Namen Albrecht Ritschl, Ernst Troeltsch und Wilhelm Herrmann zu nennen - nachhaltig beeinflußt. Typisch für diese Phase ist die enge Verbindung von damaligem protestantischen Denken mit einer Kulturaufgabe und einem ausgesprochen staatstreuen preußisch-deutschen Ethos. Dieses Denken ist u.a. von Fichte sehr idealistisch geprägt - und entwirft für die Ehe das Bild einer christlich-bürgerlichen Anständigkeit. Wahrscheinlich ist dies auch heute noch die beherrschende Vorstellung im Denken und Wünschen der Generation unserer Eltern - vielleicht auch noch ein wenig bei uns."
 12. s. NJW 1988, 2998 f.
 13. vor allem H.Ringeling, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung VIII.Ethisch, TRE Bd. 9, 1982, 346-355; aber auch Echternach aa0
 14. Ringeling aa0 343
 15. Fragmente, 1798
 16. Ringeling aa0 349
 17. Predigten über den christlichen Hausstand, 1843
 18. Ringeling aa0 350
 19. Ehekunde, 2 Bände, 2. Aufl. 1963
 20. KD III/4, 1951
 21. Ringeling 353
 22. Das christliche Ethos, 2.Aufl. 1961
 23. H.Dombois, Kirche und Eherecht, Stud.u.Abh. 53-72, 1974
 24. wie Ringeling, aa0 353, meint, über die Vermittlung von P.L.Lehmann: dieser habe "den Gedanken Barths, daß es der Grundschatz der christlichen Ehelehre gewesen sei, 'den Begriff der Ehe sofort und sehr einseitig mit dem ihrer bürgerlichen und Gestalt, mit dem Institut der Heirat', zu identifizieren, ...zu dem Begründungssatz weitergeführt, nicht die Ehe legitimiere den Geschlechts-akt, sondern dieser legitimiere die Ehe."
 25. Ringeling aa0 354
 26. Sonderheft DIAKONIE Nr. 6, 1982
 27. H.Ringeling, Art. Ehe, ESL 7. Aufl. 1980, 262
 28. Bo Reicke, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung IV.Neues Testament, TRE Bd.9, 1982, 321
 29. Familiäre Formen des Zusammenlebens - Anfrage an Familienpolitik und kirchliche Ethik, in: M.Schick/H.Seibert/Y.Spiegel (Hg.), Diakonie und Sozialstaat, 1986, 196 - 219
 30. aa0 214
 31. Ehe und Familie - vom Kind her betrachtet, in: DWEKD (Hg.), Familie - Schwerpunktprogramm der Diakonie, 1984, 23
 32. D.Sölle/F.Steffensky, Verabredung Ehe, in: Almanach 12 f.Lit.u.Theol. "Ehe", 1978, 91 f.
 33. M.E.Schild, Art. Ehe/Eherecht/Ehescheidung VII.Reformationszeit, TRE Bd. 9, 1982,339
 34. Ev. Erwachsenen Katechismus, 2. Aufl. 1975, 573
 35. G.Dehn, Die Amtshandlungen der Kirche, 1950, 9
 36. A.Niebergall, Der Dienst der Kirche, Ges. Aufs. 54-73, 180 f.
 37. s.Fn. 9, Art. Was sagt das Neue Testament zu Ehe und Familie, 69 f.
 38. vgl. P.W.Pruyser, Die Wurzeln des Glaubens, 1972, z.B. 228 f.
 39. H.Timm, Zwischenfälle. Die religiöse Grundierung des All-Tags, 1983, bes. 96 ff.
 40. vgl. hierzu H.Seibert, Der Gottesdienst als Diakonie, WH 3/81, Sonderteil
 41. H.van de Spijker, Art. Homophilie, WbC, 1988, 494 ff.
 42. S.Keil, Art. Sexualethik, ESL 7.Aufl. 1980, 1134 ff.
 43. aa0 (TRE) 354
 44. H.Wöller, aa0 94 f.
 45. S.Keil aa0 I136

DIE TÜR ZURÜCK NACH INNEN

Für den Hessen-nassauischen Pfarrerverein 1975

Eindrücke

Es war ganz still in der Pfarrkonferenz. Die Amtsbrüder saßen mehr oder weniger entspannt, vor sich ein Blümchen, das der eine mehr liebevoll, ein anderer vielleicht eher skeptisch ansah. Man meditierte. Über Farben, Blüten, Stengel.

Wo es noch vor wenigen Monaten hoch herging, als man sich um die "Tagesordnung der Kirche" oder entsprechendes stritt - analog christlichen Traditionen: "Sie kamen scharf aneinander", Apg.15,39 -, war Ruhe eingekehrt. Auf das Schweigeeerlebnis angesprochen, sagten einige Amtsbrüder: Naja, es war ganz nett; es war 'mal etwas anderes. Ganz leicht war es für keinen, eine Zeitlang zu schweigen. Aller Anfang ist schwer.

Beobachtungen auf dem Markt

An den Verlagsprospekten konnte man es zuerst erkennen; sie sind die Seismographen theologischer Umschwünge, Wellen, Trends. Die theologischen Verlage und ihre Fachleute erkennen auch veränderte Bedürfnisse schneller als die meisten Pfarrer und Religionspädagogen "vor Ort" - und stabilisieren diese neuen Bedürfnisse. Innerhalb kürzester Zeit wurde alles mögliche feilgeboten: Bücher für Theologen und Laien mit Anleitungen zur Meditation; Schallplatten mit meditativer Musik, elektronisch oder konventionell; Meditationskalender, -bilder, -posters und -dias. Das Ganze teils östlich, teils europäisch-christlich orientiert, zum Teil kombiniert.

Das Angebot war erstaunlich schnell erstaunlich gut sortiert. Der Trend war gut vorbereitet. Und, wie man mir in einer Missionsbuchhandlung sagte, die Dinge verkaufen sich zum Teil phantastisch.

Die Zeit der Meditation ist also da.

Was bislang nur sehr vereinzelt einige wenige versierte Amtsbrüder und -schwestern, weitgehend unbeachtet, manchmal auch belächelt, auf jeden Fall seit längerem mit kleinen Gruppen praktizierten, hat sich schlagartig ausgebreitet. Im Raum der Kirche wird meditiert, wie schon lange nicht mehr.

Eine neue Theologie?

Die Hilfen zur Meditation sind weitgehend theologisch motiviert. Im Tenor läuft alles auf eine doppelte Begründung hinaus: einmal die Wiederentdeckung kirchlicher, meditativer Traditionen; zum anderen die Feststellung einer Bedürftigkeit im Kirchenvolk und darüber hinaus in der ganzen Gesellschaft. Was von unbefangener Seite anfänglich als bloße Entspannungs- oder Konzentrationsübungen apostrophiert wurde, artikuliert sich zusehens als gesellschaftliche Notwendigkeit und theologisch Gebotenes; denn spätestens am Ende aller Übungen stehen ausgesprochen brisante theologische Ansprüche: Es geht zuletzt etwa um die "vorwegnehmende Erfahrung des Ewigen Lebens", um das Realisieren von "Gott-Ebenbildlichkeit" (Rosenberg). Mit dem Wort "Meditation" lassen sich solche Ziele freilich im Grunde noch kaum abdecken; sie sind vielmehr Früchte der "Kontemplation", der letzten Stufe aller Versenkung. Bis dahin ist aber ein weiter Weg. Werden wir es überhaupt bis dahin schaffen? Tiefere Erfahrungen unserer Leiblichkeit, Spiele mit Imaginationen usw. - das sind gewiß sehr wichtige Schritte zur Selbsterfahrung. Ich befürchte nur, daß wir ungefähr hier steckenbleiben werden. Ohne fachliche Begleitung oder spezielle Ausbildung geht es eigentlich nicht weiter; Weitergehendes kann man im Grunde auch nicht aus schriftlichen Anleitungen lernen. Geht es aber doch weiter, wird es fast schon wieder gefährlich, wie wirkliche Spezialisten längst wissen. Kurz gesagt: Es sieht schon jetzt so aus, als würden wir mit dieser Theologie der "Innerlichkeit" genauso dilettantisch verfahren wie vorher schon mit unserer aktionistischen, politischen Theologie. Zu unvorbereitet, zu unwissend haben wir uns auf das Neue gestürzt. Und es sieht gleichfalls so aus, als stünde uns wieder einmal ein Stamm neuer "Spezialisten" ins Haus - wie wir schon früher unsere Spezialisten in Sachen Clinical Training, Gruppendynamik oder Kirchensoziologie hatten, bei denen wir ja nur allzu häufig die Erfahrung von Einseitigkeit und Enge machten - oder es wenigstens so empfanden. Unsere Kirche ist in den letzten Jahren zunehmend zur Spezialistenkirche geworden.

Andererseits wird es - wie gesagt - ohne diese Spezialisten kaum gehen, wenn die ganze meditative Strömung überhaupt bis in wirklich theologische Dimensionen vorstoßen soll. Kommt sie nicht so weit, wäre zu fragen, was das Ganze vorher soll. Dann bleibt neben den verschiedenen Torsi der letzten Jahre demnächst ein weiterer liegen. Gerade Pfarrer, die "fortschrittlich" arbeiten wollen - aus durchaus ernstgenommener Verantwortung gegenüber unserer Zeit heraus -, empfinden den Mangel an geistlicher Kontinuität, spüren die jähe Angst, daß sie vielleicht in den letzten Jahren nur Bruchstück an Bruchstück reihen.

Und: Man konnte zwar auch Schaden anrichten durch dilettantische oder abgebrochene

gruppensoziologische u.ä. Aktivitäten, aber diese Schäden stehen in keinem Verhältnis zu denen, die durch mißglücktes Meditieren entstehen können. Der neue Trend stellt uns in der Tat vor eine noch größere theologische und seelsorgerliche Verantwortung.

Vor allem ist Meditation kein Ersatz für verantwortete Theologie, darf nicht das Gebet ersetzen, muß ins Gegenüber ausmünden und nicht den auf sich selbst geworfenen Menschen mit sich allein lassen. Die früheren Erfahrungen der Berneuchener, der Michaelsbruderschaft u.a. sind hier richtungsweisend.

Hohlräume

Die Blüte der Meditation ist eine defizitäre Reaktion. Für den kirchlichen Raum ist sie Reaktion auf die Abwanderung vor allem jüngerer Leute - Randgruppen, Subkulturen zunächst, dann aber auch etablierter Gruppen - zu östlichen Ritualen; und diese Abwanderung war ihrerseits Reaktion gegen den monotonen Leerlauf politischer Demonstration. Die Aktion wurde im Grunde nur verlagert, von außen nach innen; das Ziel war dasselbe: ein Mehr an Selbstbestimmung, Glück. Und für den kirchlichen Bereich gilt dasselbe. Wer sich auf die meditativen Angebote hastig stürzte, zimmerte inwendig am Nekrolog auf die Theologie der Revolution, der Aktion. Ich möchte nun nicht das Bild vom Pendel der Theologien verwenden, das von einem Extrem ins andere schlägt. Angemessener scheint mir das Bild von der zuckenden, zitternden Nadel - wie der eines Kardiogramms.

Der meditierende Mensch denkt nicht mehr in Begriffen, sondern in Bildern; er denkt nicht nach über "Inhalte", sondern sucht die Symbiose mit den meditierten Bildern, Imaginationen. Dieses Ziel ist die dritte Zuckung, der dritte Ausschlag des kirchlichen Kardiogramms der letzten Jahre und Jahrzehnte, ist späte Reaktion auf die noch immer nachklingende "Theologie des Wortes", aber auch Reaktion auf deren Krise und auf den Versuch, diese Krise durch eine neue Theologie zu bewältigen. Die Krise der Theologie des Wortes wurde ebenfalls sowohl durch äußere Anstöße (zB durch die erstmals klarer zutage tretenden Probleme der Dritten Welt; Vietnam...) wie durch exegetische Schwerpunktverschiebungen (Betonung sozialer und politischer Tendenzen des Neuen Testaments) ausgelöst. Die fast schlagartig empfundene Kluft zwischen traditionellen religiösen Denkkategorien und aktuellen Erlebensformen hatte ein Vakuum geschaffen. Diesen Hohlraum zwischen theologischem Erkennen und realistischem Erleben füllte eine politische, mehr für Aktion votierende Theologie mit ihren einzelnen Wahrheitsgehalten zeitweise aus: der zweite Ausschlag der Nadel.

Nur: Diese Theologie war ebensowenig tolerant wie die vermeintlich gerade überwundene. Wäre sie es gewesen, hätte sie nicht so schnell abgewirtschaftet. Andererseits machte gerade eine politisch-aktionistische Theologie ihre eigene Infragestellung zwangsläufig, als sie Probleme aufwarf, denen mit den durch sie angebotenen Hilfen nicht beizukommen war.

Ein neuer Hohlraum tat sich auf: Je länger über die Ursachen gesellschaftlichen Elends theologisch-philosophisch gearbeitet wurde, je länger und klarer repressive Strukturen analytisch beschrieben wurden, desto unwiderlegbarer trat dem damit Befassten das eigene Elend, die eigene Not und Hilfslosigkeit vor Augen. Wiederum kamen Anstöße von außen hinzu: Wirtschaftliches Krisenbewußtsein machte sich erstmals auch in den Industrienationen breit, Unbehagen war entstanden durch plötzlich bewusste Wachstumsprobleme, ökologische Probleme usw. Ein neues Bewußtsein richtete sich fast unbemerkt ein: Nicht nur die Armen der Welt sind elend, sondern auch wir. Der vom Wort Frustrierte, von leergelaufener Aktion Geschwächte, landete schließlich bei sich.

Und auf diesem Standort hilft eine mehr nach außen, auf Strukturen gerichtete Theologie nicht mehr. Um noch einmal auf das Bild vom Kardiogramm zurückzugreifen: Wie bei einem Organismus ließen auch in der Kirche INNERE UND ÄUSSERE REIZE, MANGELERSCHEINUNGEN und EINSEITIGE BELASTUNGEN die Nadel unregelmäßig und unvorausehbar zucken. Besagter Organismus ist eigentlich reif für den Psychiater. Und weil die Kirche das gewohntermaßen zum Teil selbst erledigt, gab es zunächst noch ein paar innerkirchliche Therapieversuche, zum Beispiel Pastoral Clinical Training geheißen. Nachdem der ganz große Effekt ausblieb, war die Zeit reif für allgemeines Meditieren, für Verzicht auf begriffliches Denken, auf äußere Aktion. Das flinke Haschen nach dem neuen Trend markiert im Grunde zwei ganz einfache und alte Krisen: die des Wortes und die der Tat. Die früheren theologischen Versuche, die diese Krisen - meist recht einseitig - zu beheben versuchten, mündeten aus in einen neuen Hohlraum. Wir meditieren, weil wir unserer Worte und unserer Handlungen unsicherer sind denn je.

Möglichkeiten und Grenzen

Es ist immer ein wenig problematisch, nur von eigenen Erfahrungen aus zu argumentieren. Im Blick auf Meditation geht es aber wahrscheinlich nicht anders. Da gibt es unter Fachleuten und "Meistern" zu viele Nuancen, ja handfeste Differenzen; bedingt zum Teil nur durch die Vielfalt heute möglicher Meditationsmethoden. Doch nicht nur die Methoden sind äußerst verschieden, sondern gerade auch die Ziele. Letztlich entscheidend ist wohl der geographische Ursprung, der soziale und soziologische background, vor dem Meditationsmethoden entstanden sind. Aber dieses Thema ist breit gefächert und würde eine neue Abhandlung nötig machen.

Worauf ich hinaus will: Ich kann im folgenden nur mit Erfahrungen operieren, die ich in meditierenden Kreisen innerhalb und außerhalb der Kirche gemacht habe, die ich selbst beobachtet habe oder noch beobachte. Auf andere Reaktionen und Schilderungen kann ich mich nicht beziehen, denn die Reaktionen Meditierender scheinen mir doch entscheidend von der Persönlichkeit des Meditationsmeisters, von der Meditationsschule und auch von der momentanen Situation des Meditierenden (allein oder in der Gruppe) abhängig zu sein.

Wenn ich einmal versuche, von allem "ideologischen" Hintergrund verschiedener Meditationsziele und -techniken abzusehen, scheint mir die folgende Aufzählung als Quintessenz meditativer Bemühungen übrigzubleiben (kritische Rückfragen schließe ich gleich an die als positiv empfundenen Momente an):

1) Der Meditierende ist schneller von jeglichem Streß erholt als andere, die mit regenerierenden Methoden anderer Provenienz arbeiten (im Extrem: etwa mit Psychopharmaka, Rauschmitteln usw.). Wer meditative Techniken beherrscht, ist eher fähig, sich wieder neuem Streß auszusetzen. Die "Erholung", die ich meine, umfaßt Körper und Psyche.

Offen bleibt nach meinem Dafürhalten die Frage nach dem Sinn, der Herkunft, der Funktion von jeglichem Streß, seelischem wie körperlichem. Sein Stellenwert bleibt unausgesprochen. Offen bleibt meines Erachtens die Sinn- und Wertfrage überhaupt. Da Meditation in gewisser Weise Sinn und Wert "in sich selbst" ist, wird ein Fragen blockiert, ohne das wir die komplexen, vielschichtigen Probleme dieser Zeit wohl schwerlich auch nur annähernd angehen können. Indem Meditation sich jeder Sinnfrage im Grunde entzieht, sich jedem rationalen Fragen nach sich selbst enthebt, macht sie aus unserer Not eine Tugend: Sie apostrophiert unsere Unfähigkeit zum Fragen nach den verwickelten Strukturen unseres Lebens zum Ideal; das nicht-mehr-Fragen wird zur Antwort hochstilisiert. Da dreht sich etwas im Kreise. Insofern ist Meditation einerseits Simplifikation. Das macht sie wohl unter anderem im Augenblick so attraktiv.

2) Der Meditierende wird zweifellos sensibler, als er es vorher war. Das ist gut für seelisch Verkrüppelte, Abgestumpfte. Erhöhte Sensibilität setzt den ohnehin Nervösen, Unsicheren, neuem Streß aus. Anfänge in Sachen Meditation verlangen fast immer neues Meditieren, machen ein Fortführen notwendig, das von Fall zu Fall immer neue Persönlichkeitsprobleme offenlegen kann. Meditieren macht in gewisser Weise von weiterem Meditieren abhängig.

Ich glaube nicht, daß sich einer so maßgeblich befreien kann. Ich kenne einige, die unfreier, abhängiger geworden sind. Auch hier dreht sich etwas wie im Kreise. Und im Mittelpunkt des Kreises stehe ich selbst. Wenn ich das Neue Testament recht verstehe, will es mich gerade auch von mir, vom Kreisen um mich und meine Sorge befreien. Ob Meditation - ganz gleich, wie man sie definiert - das in der Regel leisten kann, wage ich zu bezweifeln, trotz vieler gegenteiliger Beteuerungen in der vorhin erwähnten Literatur. Kurz gesagt: Meditation simplifiziert, kompliziert aber auch; beides in einem.

3) Der Meditierende erfährt tieferliegende Bereiche seiner Person. Dies ist die so häufig angeführte "Erweiterung der Persönlichkeitsstruktur" (so ganz ohne das Wörtchen "Struktur" kommen auch die Jünger unstrukturierter Meditierens anscheinend nicht aus); hier werden die "Türen nach innen" (die momentan meistverbreitete meditative Schrift aus dem Burckhardthausverlag ist so betitelt) aufgestoßen.

Bei allen Entdeckungen, die man hierbei gleichsam nebenher machen kann - etwa im Blick auf Möglichkeiten erhöhter eigener Kreativität und Spontaneität -, scheinen mir hier am ehesten Möglichkeiten zur Aufdeckung der Voraussetzungen dessen zu liegen, was das Neue Testament mit metanoia gemeint haben mag. Ich erkenne mich tiefer und erkenne dabei meine Veränderungsbedürftigkeit. Daß ich dabei irgendwo auf Gott stoße, etwa auf den "Gott in mir", scheint mir schwierig. Bei aller Erweiterung meiner Persönlichkeitsstruktur finde ich doch in jeder noch so tiefen Schau meines Wesens - wenn auch unter verstärkenden Vorzeichen - immer nur denselben fragenden, zweifelnden, zweifelhaften, unsicheren Menschen, dem allerdings seine Aporien bedrängender geworden sind. Und ob da wiederentdeckte mittelalterliche Meditationsformen klösterlicher Kirchlichkeit wesentlich weiterhelfen, weiß ich nicht. Wenn ich in diesem Zusammenhang etwa die Ausführungen zum "Namen-Jesu-Gebet" in dem schon genannten Büchlein lese, kriege ich einige Bedenken nicht mehr los: Ist das nicht im Grunde so etwas wie ein frommes autogenes Training, bei dem ich mir im wesentlichen etwas suggeriere, also einrede bzw. einbilde - und sei es auch der Name Jesu?

Diene ich durch solche Selbstsuggestion wirklich den exegetisch eruierten Intentionen Jesu? Greife ich damit nicht auf ein Ritual zurück, das die frühere Christenheit - zunächst noch in der Konfrontation mit mehr meditativen Religionen und Kulturen - zu überwinden versuchte? "Sein in Christus" war doch wohl kaum als Anregung zu derlei suggestiven Versenkungen gedacht. Irgendwie drängt sich mir beim Lesen dieser Meditationstechniken, die uns als spezifisch christliche angeboten werden, das böse Wort "Gebetsmühle" auf. Ein mechanistisches Element steckt hier wohl drin, das zu den frei assoziierenden Ansprüchen, der geforderten Lösung vom Wort und seiner Macht (auch Verführungsmacht), zu der Forderung, in Bildern zu denken, schwerlich paßt. In Formeln zu denken, und seien es auch fromme Formeln, scheint mir keine Lösung unserer religiösen Probleme zu sein.

Neue Löcher

Nur allzu viele werden, wenn sie ihre "Türen nach innen" aufstoßen, Ungutes finden, Unverdauliches oder auch... nichts. Und es ist hochgradig lieblos und damit unchristlich, nun einen meditativen Masochismus zu pflegen, der das Krisenbewußtsein und auch die Angst nur steigern wird. Selbst bei den Anfangsübungen wird sich dieses Erlebnis gelegentlich einstellen: Es gibt ein fruchtbares und ein furchtbares Schweigen. Ich denke auch hierbei zunächst wieder an die "Schwachen", die in den für sie furchtbaren Krisen steckenbleiben werden. Ich bin davon überzeugt, daß nach der meditativen Welle wieder Hohlräume, Löcher sichtbar werden, neue (oder auch alte) Fragen sogar vermehrt auftauchen. Kirche sollte darauf nicht wieder nur "reagieren", sondern vorbereitet sein, zumal das nächste Vakuum absehbar ist.

Was mir an den Ansprüchen der Meditation gefällt, ist der gleichsam "zweckfreie" Raum, in dem sie angesiedelt ist. Innerhalb eines solchen Freiraumes sollte in der Kirche weitergebrütet werden über eine Theorie, in der christliches Denken, Sagen und Tun praktikabel und ehrlich zugleich einander zugeordnet sind - auf dem Hintergrund der spezifischen Probleme unserer Zeit. Auch wenn dies ein Faß ohne Boden zu sein scheint, das noch Generationen von Theologinnen und Theologen beschäftigen und verschleißern kann, liegen hier wohl eher Chancen für eine Verwirklichung des Evangeliums als in der Flucht zurück nach innen.

LEITUNGSSTRUKTUREN UND ORGANISATIONSMERKMALE VON GURU-SEKTEN

Für den Hessen-nassauischen Pfarrerverein 1976

Zu den in Deutschland wirkenden religiösen Gruppen östlicher Provenienz gehören unter anderem die drei Gruppen, die ich im folgenden analysieren möchte. Nicht, weil sie die größten oder bedeutendsten wären, sondern weil sich die Organisationsmuster an ihnen exemplarisch darstellen lassen. Die drei darzustellenden Sekten gibt es in jeder größeren deutschen Stadt, sie entfalten unterschiedlich auffällige missionarische Aktivität; sie sind durch straff organisierte "Fußtruppen", die z.T. sozial-schwerpunktmäßig arbeiten (z.B. mit Drogensüchtigen), getragen:

1. die Gruppen im Gefolge des Maharishi Mahesh Yogi, die die "Transzendente Meditation" propagieren;
2. der Hare Krishna-Orden, dessen Nonnen und Mönche äußerlich am auffälligsten sind (kahlgeschorene Köpfe, auf denen nur ein schmaler Haarzopf verblieben ist);
3. die Divine Light Mission, die schon Ende der siebziger Jahre sieben Zentren in Deutschland unterhielt, die vergleichsweise unauffällig, aber effizient arbeitet.

Ich habe einiges an Informationen über diese Gruppen zusammengetragen, indem ich sehr unterschiedliches Material zusammengearbeitet habe, z.B. Informationen aus Schriften von A.Rosenberg ("Briefe für Freunde"), U.Reiter ("Meditation - Wege zum Selbst", Bertelsmann), einzelne Nachrichten und Berichte aus den Illustrierten STERN und SPIEGEL, aus einer Dokumentation des Südfunks Stuttgart sowie aus persönlichen Gesprächen mit einem Mitglied der Divine Light Mission, das in einer meiner Kirchengemeinden wohnte.

Aus diesen gewiß sehr unterschiedlichen und verschieden gewichtigen Quellen versuchte ich dreierlei herauszuarbeiten:

- a) gemeinsame Strukturmerkmale,
- b) eine kurze Darstellung der Organisationsstruktur, damit verbunden
- c) Ansätze eines Psychogramms der jeweiligen Bezugs-Gurus.

STRUKTURMERKMALE

1. Die drei darzustellenden Sekten verstehen sich als missionarische Bewegungen. Im Blick auf diesen missionarischen Impuls zeigt sich dieselbe Tendenz wie in der gegenwärtigen christlichen Mission, deren zahlenmäßig stärkster Träger nicht die traditionellen Großkirchen sind: Die Gemeinschaft der Siebten-Tags-Adventisten unterhält die weitestverzweigte christliche Missionstätigkeit. Ebenso hält sich die missionarische Ausstrahlung der östlichen Hochreligionen in Grenzen, während die Missionsarbeit hinduistischer oder buddhistischer Sekten, die sich gern als "Reformbewegungen" verstehen, alle Grenzen sprengt.

2. Die östlichen Sekten sind um zentrale Gestalten organisiert, sind weniger "sachzentriert", sondern eher personenzentriert zu verstehen. Es sind tatsächlich Guru-Sekten, gegründet und geprägt von besonderen Menschen, die die alten Lehren östlicher Religionen um maßgebliche Erkenntnisse bereichert haben - und sie so missionsfähig gemacht haben.

3. Diese Missionsfähigkeit setzt drei Vorgaben voraus:

- a) Die Feststellung tatsächlicher oder vermeintlicher Defizite im human-religiösen Bereich in der westlichen

Welt;

b) die Offenheit des eigenen religiösen Systems für bestimmte westliche Erkenntnisse (zB aus dem Bereich der Psychologie), die mit dem östlichen Denkansatz verschmolzen werden können;

c) Zugeständnisse an westliche Lebens- und Organisationsformen.

4. Gerade Letzteres brachte den seltsamen Sektentypus einer zweckmäßigen Kombination von selbstvergessener Versenkung ins Ich und geschicktestem westlichen Management zustande. Die östlichen Sekten sind zumindest kommerziell voll angepaßt (besser noch als die christlichen Kirchen), wie im Einzelfall noch darzustellen sein wird.

5. Die östlichen Sekten sind straff zentralistisch organisiert; mögen die einzelnen Zweigniederlassungen auch den Anschein spontanen Entstehens und Arbeitens erwecken: der Guru hält die Fäden fest in der Hand.

6. Ein Mittel dieser zentralistischen Lenkung ist etwa die ausgeprägte Arkandisziplin. Zu nahezu allen östlichen Sekten gehören Geheimlehren, Geheimworte (vgl. später: Mantra), die ihren ausschließlichen Ursprung beim jeweiligen Guru haben. Beim Guru laufen also die lehrhaften und kommerziellen Fäden zusammen: das Idealbild von Macht.

7. Die östlichen Sekten geben sich äußerlich meist betont tolerant und heiter bis fröhlich. Formal können Mitglieder aller Religionsgemeinschaften mitmachen. Die Mitgliedschaft in der ev. Kirche steht etwa einem Eintritt in den Hare Krishna-Orden nicht im Wege. Wäre die Nichtmitgliedschaft in einer Kirche Voraussetzung, würde sich der Kreis der zu Missionierenden drastisch verengen.

In ihrer inneren Organisation gebärden sich die Sekten meist ausgesprochen fanatisch, angefüllt mit unzweifelhaften Absolutheitsansprüchen. A.C.B. Swami Prabhupada, der Gründer der Hare Krishna-Bewegung, nennt alle, die eine andere religiöse Auffassung als er vertreten, Verbrecher und Halunken.

8. Die östlichen Sekten leben mit dem Widerspruch der Befreiung, die sie versprechen, und der Unterwerfung, die sie fordern.

9. Die Gurus stammen durchgängig aus gehobenen Verhältnissen, gehören den vornehmeren Kasten an und haben allesamt eine hochintellektuelle Schulung und Ausbildung hinter sich. Ihre Lehren jedoch sind meist ausgesprochen intellektfeindlich: weltliche, menschliche Weisheit wird im allgemeinen bekämpft.

10. So sehr die Führer der Sekten auf allgemein-gesellschaftliche Anerkennung drängen (etwa durch die Einrichtung von "Universitäten" oder konkrete Teilhabe an politischen Entscheidungen), so sehr isoliert die überwiegende Mehrheit der Sekten ihre Mitglieder. Was die Sekte im großen beansprucht, wird dem einzelnen Mitglied vorenthalten.

11. Eine echte Diskussion kann im Grunde mit keiner dieser Gruppierungen zustandekommen. "Über den Guru kann nur urteilen, wer sein Wissen erlangt hat", sagte mir ein Mitglied der Divine Light Mission.

EINZELDARSTELLUNGEN:

MAHARISHI MAHESH YOGI UND SEINE TRANSZENDENTALE MEDITATION

"Sie müssen wissen, ich bin ein Mönch, und als Mönch darf ich an meine Vergangenheit gar nicht denken. Es ist nicht wichtig, woher ich komme. Ich bin ein Wanderer und völlig abgesondert... wie Sokrates." So antwortet Maharishi Mahesh Yogi auf Fragen nach seiner Herkunft. Über sein Alter und seine Vergangenheit spricht er nicht. Einiges weiß man inzwischen dennoch: Er muß zwischen 1915 -1920 geboren worden sein, stammt aus der gesellschaftlich gehobenen Kshatriya-Kaste (= Kriegerkaste), war schon als Kind und Schüler sehr intelligent. Er hatte in seiner Frühzeit eine starke Neigung zur Naturwissenschaft: 1940 erlangte er das Physik-Diplom an einer indischen Universität. Danach zog er sich für einen längeren Zeitraum (vermutlich für 13 Jahre) zu einem Yogi, dem Guru Dev, zurück, der eine in Vergessenheit geratene Meditationsweise aus den heiligen Schriften der Hindus, den Veden, wiederentdeckt hatte. 1956 gab sich sein Schüler den Namen Maharishi (in Sanskrit: "großer Seher").

Die Beatles und die Film-Mimin Mia Farrow machten die von ihm propagierte Meditationstechnik hoffähig. Sie gingen, übrigens von gut 800 Journalisten begleitet, nach Kaschmir, um dort in aller Zurückgezogenheit zu meditieren... Von da an war die Bewegung nicht mehr aufzuhalten.

Dieser spektakuläre Anfang ist für die Ausbreitung in mittlerweile 90 Länder gewiß ebenso ausschlaggebend gewesen wie die relativ primitive Meditationstechnik, die - im Gegensatz zu anderen Techniken der Meditation - im Handumdrehen zu erlernen ist: Morgens und abends setzt sich der transzendental Meditierende für 20 Minuten entspannt auf ein möglichst bequemes Sitzmöbel und denkt mit geschlossenen Augen eine Leersilbe ohne Wortsinn, die dem Sanskrit, der heiligen Sprache der Inder, entstammt. Das meist musikalisch klingende Wort ohne Sinn - z. B. (das sprachgeschichtlich mit unserem "Amen" verwandte) "Hum" oder "Om" - ist ein sogenanntes Mantra, ein vom Guru herkommendes Geheimwort, das der Meditierende keinem Menschen verraten darf, wenn es seine Wirkung behalten soll. Das Mantra hilft nach dem Versprechen des Gurus gegen ziemlich alle inneren und äußeren Gebrechen: Es hebt den Intelligenzquotienten ebenso wie die sexuelle Potenz, es baut Energiemängel, Alkoholismus und kriminelle Neigungen ab.

In jeder größeren deutschen Stadt läßt sich mittlerweile ein Mantra kaufen: gegen eine Gebühr von

300 - 500 DM kann der Proband zwei einführende Vorträge hören und wird danach zur Einführungszeremonie zugelassen, für die er außer der genannten Summe ein weißes Taschentuch (= Symbol der Geistesreinigung), einige frische Blumen (= die Blumen des Lebens) und drei Stück süßes Obst (= die Saat des Lebens) mitbringen muß. Unter einem Bild des Guru Dev, des schon erwähnten Lehrmeisters des Gurus Maharishi, steht eine Art Altar mit Blumen, Reis-, Salz- und Pulverschälchen: Räucherstäbchen werden angezündet, und der Lehrer nimmt dem Probanden die Zusicherung ab, nichts über die Einweihungsvorgänge zu verraten. Sodann erhält der Proband eine Einführung in die Meditationstechnik; der Lehrer hebt an, in Sanskrit zu singen. Danach erhält der Schüler sein ganz persönliches Mantra.

Die amerikanische Bewegung der Maharishi-Anhänger hatte bereits in den siebziger Jahren ein eigenes Fernsehprogramm mit Maharishi-Vorträgen und Shows, die von meditierenden Stars (z.B. Peggy Lee und den Beach Boys) gestaltet wurden, und mit Fernsehnachrichten ausschließlich erfreulichen Charakters; Probleme, Krisen, Katastrophen, Kriege kommen in diesem Programm nicht vor. Das Ausmaß der Etablierung der Bewegung in den USA läßt sich aus der Tatsache ersehen, daß die US-Regierung mehrere "Forschungsvorhaben" für die Transzendente Meditation finanzierte, daß im Bundesstaat Iowa eine Maharishi-International-University gegründet wurde, daß Großkonzerne (z.B. General Foods, sodann vor allem Banken und Versicherungen) Kurse in Transzendentaler Meditation für ihre Mitarbeiter orderten, um deren Leistungskraft zu steigern. Die Transzendente Meditation ist nicht nur ein Geschäft: sie ist auch gut für das Geschäft anderer. Die Maharishi-Bewegung paßt sich nahtlos in westliche Bedürfnisse und Kapitalstrukturen ein.

Abgesehen davon kann Transzendente Meditation für Meditierende durchaus positive Ergebnisse zeitigen: Medizinische Untersuchungen (etwa an der Harvard-Universität) haben ergeben, daß sich beispielsweise der hohe Blutdruck Meditierender regulierte, daß der Blutsäurespiegel, das Symptom für jedweden Streß, beträchtlich abnahm. Es zeigten sich aber auch vereinzelt negative Symptome: bei depressiv veranlagten Meditierenden wurden Depressionen noch verstärkt - bis hin zu Suiciden.

Maharishi selbst ist seit Jahren ruhelos im eigenen Düsen-Jet unterwegs. Er selbst ist übrigens auch der einzige in der von ihm hervorgerufenen Bewegung, der nicht regelmäßig meditiert; er braucht das nicht mehr, wie er sagt. Er hat den "ewig dauernden vierten Zustand des Bewußtseins" schon erreicht. An der von ihm organisierten Universität stehen Vorlesungen und Übungen über Astronomie und Kosmologie und über die Theorie der Transzendentalen Meditation neben so handfesten Fächern wie etwa Verwaltungslehre und Wirtschaftswissenschaft. Dieses Nebeneinander scheint auch symptomatisch für den Menschen Maharishi, der nichts über seine Geschichte erzählt, um unangreifbar zu bleiben - und der dabei alles in der Hand hat: das Geistes- und Geschäftsleben seiner Bewegung. Einer seiner Sekretäre sagte einmal über ihn: "Die Klarheit seines Geistes ist einschüchternd."

DER HARE KRISHNA-ORDEN

Diese hinduistische Sekte ist äußerlich die am wenigsten an westliche Bräuche angepaßte Guru-Sekte. In Kleidung und Lebensführung werden keine Zugeständnisse an europäische Tradition gemacht. Mönche und Nonnen sind in der Art indischer Wandermönche gekleidet. Der fast haarlose Kopf gilt in den Veden als Zeichen der Demut; an dem noch verbliebenen Zopf reißt Krishna die Gläubigen "aus dem Sumpf der menschlichen Unzulänglichkeit".

1966 wurde die "Internationale Bewegung für Krishna-Bewußtsein" von dem Guru A.C. Bhaktivedante Swami Prabhupada gegründet, dem radikalsten und unduldsamsten hinduistischen Sektierer unter den hier besprochenen Gurus. Der Guru, ebenfalls aus einer gehobenen Kaste stammend, hatte Volkswirtschaft, Philosophie und Englisch studiert. Bevor er Guru wurde, war er Fabrikdirektor.

Prabhupada will ein geistiges Erbe vermitteln, das "5000 oder gar 5 Millionen Jahre zurückreicht": "Krishna, der unter Millionen von Namen auch in anderen Schriften als Jahwe oder Allah bekannt ist." Der Weg zu Krishna führt ausschließlich über den Guru, und er allein verschafft auch den Zugang zum richtigen Verständnis der heiligen Schriften. Sein Sendungsbewußtsein und der Zentralismus der von ihm gegründeten Ordensbewegung übertrifft an Ausschließlichkeit ähnliche Sekten. Außer ihm selbst tragen alle anderen Sektenmitglieder die Silbe "Das" hinter ihrem neuen indischen Namen, und "Das" heißt "Diener".

Die Lehre des Gurus kann man in seinen eigenen Worten kurz gefaßt folgendermaßen umschreiben: "Wir Lebewesen sind ein Teil Gottes. Ursprünglich hatten wir ein Gottesbewußtsein, das wir aber in der materialistischen Zivilisation vergessen haben." Prabhupada veranschaulicht diesen Sachverhalt gern in einfachen Gleichnissen: "Das ist wie bei einem Dummkopf, der das Haus seines Vaters verläßt: Er wird dumm und vergißt seinen Vater. Er vergißt, daß sein Vater ein reicher Mann ist."

Aus derlei Bildern läßt sich die Verachtung gegen alle ableiten, die seiner Lehre nicht glauben wollen: Es sind Dummköpfe, mindestens. Der Guru drückt sich sonst auch drastischer aus. Demgemäß ist auch das Verhältnis zwischen innerem und äußerem Reichtum klar geordnet: Die Mönche und Nonnen sind völlig besitzlos, sie erbetteln freilich beträchtliche Beträge (eine Illustrierte errechnete ein monatliches Pro-Kopf-Einkommen von etwa 12.000,-DM), die jedoch an den Guru und seine Zentrale abgeführt werden müssen. Daher verfügt die vergleichsweise kleine Sekte über beachtliche finanzielle Mittel, die etwa den

Ankauf ehemaliger Adelsschlösser als Lebenszentren ermöglichten. Der Tagesablauf der Nonnen und Mönche ist streng organisiert: Sie stehen morgens um 3.30 Uhr auf, um zu beten und die heiligen Schriften zu studieren: nachmittags gehen sie auf die Straßen, "um die ganze Welt mit Krishna-Bewußtsein zu füllen." Auf den Straßen wird getanzt, gebetet und gesungen. Das "Chanten" (= Singen) des Gottesnamens ist dabei Mittelpunkt dieser missionarischen Aktivität - wie der meditativen Aktivität des Ordens überhaupt. Die gleichsam öffentliche Mantra-Meditation ist in sich ebenfalls straff geregelt: Mindestens 1728 mal am Tag muß der Gottesname gesungen werden. Anfängern der Mantra-Meditation wird das Mitzählen durch eine Art Rosenkranz erleichtert. Das unaufhörliche Singen des Gottesnamens wird definiert als "überweltliche Lautschwingungen", als "großer Gesang der Befreiung", als "die große Harmonie, die die Einheit mit Gott wiederherstellt".

Der Tag endet für Nonnen und Mönche im Tempel. Jede Gruppe hat einen kleinen Altar in einem geweihten Raum. Schlafenszeit ist um 21.30 Uhr. Die Mahlzeiten tagsüber sind vegetarisch und nach Rezepten aus den Veden zubereitet. Es gibt ein tägliches Festmahl, das nicht allein die allzu menschlichen Bedürfnisse stillt, sondern eine Verheißung enthält: Das Festmahl garantiert jedem, der davon gegessen hat, eine Wiedergeburt als Mensch. Es ist die Garantie, nicht als Tier oder Pflanze wiedergeboren zu werden.

Im Gegensatz zu der Maharishi-Sekte, die stärker das alte quietistische vedische Leitbild des sich aus der Welt - und sei es nur gelegentlich - zurückziehenden Weisen vertritt, enthält der Krishna-Glaube stärker aktiv-soteriologische Momente. Krishna heißt "der Schwarze" und ist - religionsgeschichtlich betrachtet - vermutlich eine später mythologisch überhöhte Kriegergestalt. Sie begegnet dem Studierenden der heiligen Schriften (in der Bhagawadgita) als die zu einer Schlacht zwischen Verwandten ermutigende irdische Gestalt des Gottes Wischnu. Die irdische Manifestation Krishna proklamiert die Kriegerspflicht des Gläubigen und beseitigt Bedenken durch den Hinweis auf den unsterblichen Geist des Menschen. Selbstlose Pflichterfüllung, unbedingte Hingabe und Preisgabe des Lebens kennzeichnen den religiösen Tatmenschen, der nichts für sich erstrebt, sondern wunschlos seine Pflicht tut.

Dieser militant-politische Zug ist bis in die konkrete Organisation der Krishna-Sekte hinein zu verfolgen und äußert sich zudem in ganz handfesten politischen Vorstellungen des Gurus Prabhupada: Ihm schwebt als politisches Ziel die Aufrichtung eines Kastensystems nach indischem Muster vor. Der politische Ehrgeiz des Gurus geht so weit, daß seine Sekte bei Präsidentschaftswahlen in den USA eigene Kandidaten aufstellte.

Es ist nicht zu übersehen, daß diese im Grunde völlig unkritische Wiederbelebung hinduistischer Bräuche mit der darin eingeschlossenen totalen Preisgabe individueller Vergangenheit für manche Opfer unserer westlichen Gesellschaft eine echte Chance für einen Neubeginn zu sein scheint: Die Zahl der ehemals sog. "Ausgeflipten" unter den Sektierern in unseren Breiten ist beträchtlich. Ebenso beträchtlich ist allerdings auch die Zahl der wieder Ausscheidenden, die den asketischen Anforderungen auf Dauer nicht gewachsen sind.

DIE DIVINE LIGHT MISSION

1950 wurde diese Sekte in Indien von dem indischen Nationalisten Shri Hans gegründet, der sich als Erneuerer des Hinduismus versteht. Seit 1960 heißt die Bewegung verdeutscht "Verbreiter göttlichen Lichts" und internationalisierte sich seitdem ständig. Die Familie des Gründungs-Gurus leitet die Weltorganisation; eigentliches Oberhaupt ist augenblicklich der Sohn von Shri Hans, der Guru Maharaj (Jahrgang 1960), der sich schon als Kind für die Leitung der Bewegung qualifizierte: Kaum daß er die ersten Worte sprechen konnte, überraschte er seine Umwelt mit breiten Ausführungen über das göttliche Licht. Maharaj ist nach eigenem Selbstverständnis "die großartigste Fleischwerdung Gottes": er vermittelt die "unmittelbare Erfahrung der Lebensenergie, die auch Gott genannt wird". Er sieht seinen missionarischen Auftrag darin, "Wissen wiederzubeleben, das man in sich trägt. "Man kann den Nektar schmecken, der in einem ist."

Als Sechzehnjähriger leitete er zusammen mit seiner Familie die mittlerweile rund 8 Millionen Mitglieder umfassende Sekte. In Maharaj treffen wir das bislang perfekteste System einer Synthese zwischen östlichem und westlichem Denken. Dieser Synthese begegnen wir sowohl theologisch als auch organisatorisch: Im Theologischen findet der Europäer oder Amerikaner eine Mischung zwischen östlicher Weisheit und vertrauten Elementen der christlichen Tradition. Der Guru zitiert die Bibel häufig. Allerdings wird aus der Art der Verwendung biblischer Namen oder Themen deutlich, daß er sich als Fortsetzer des biblischen Erbes versteht: Jesus konnte, so meint er, Liebe praktizieren, weil er den Weg zum Licht kannte. Er, der Guru, hat allerdings diese Liebe und dieses Licht in sich. Er ist vollkommener, mit seiner Liebe übertrifft er alle anderen Religionsstifter und Propheten weit. Er kann garantieren und verwirklichen, was etwa Jesus nur verheißen konnte: "Ich kann euch Weltfrieden versprechen. Ich habe keinen Zweifel daran, daß ich Frieden herstellen kann."

Im organisatorischen Bereich der Sekte verbindet sich die transzendente Sehnsucht mit dem geschäftlichen Gespür angelsächsischer Puritaner, die von der Universität über Rehabilitationsstätten für Drogengeschädigte bis zu cleveren Werbezentralen alles anbieten, wonach das Publikum fragt. In der US-Zentrale Denver sind 20 verschiedene Firmen registriert, die alle zum Imperium des Guru Maharaj

gehören: Firmen für den Reisedienst, eine Fluggesellschaft, Film- und Schallplattenproduktionen, Handelsgesellschaften, Wohlfahrtsunternehmen. In Deutschland begann die Sekte Ende der siebziger Jahre, eine Ladenkette und vor allem Musikzentren aufzubauen.

In Deutschland existierten zur gleichen Zeit 7 sog. Ashrams, Andachts- und Lebenszentren. Mahatmas, die Abgesandten des obersten Gurus, vollziehen dort z.B. die Einweihungszeremonie für neue Mitglieder, die danach Ashram-Premies heißen und fortan in "Armut, Keuschheit und Gehorsam" miteinander leben. Auch die Mitglieder dieser Sekte essen streng vegetarisch; auch sie liefern ihre Gehälter, die sie allerdings nicht erbetteln, sondern in geregelter Berufsarbeit verdienen, bei der Organisation ab.

Die Zeit vor und nach der Berufsausübung ist wiederum straff geregelt: Der Tag beginnt mit einer 90-minütigen Meditation und endet mit einer 60-minütigen Meditationsübung. Beim allabendlichen "Satsang" versammeln sich die Premies, um über das geistige Wissen des Gurus zu sprechen und um ihre Fortschritte in Sachen eigener Erkenntnis kundzutun. Höhepunkt der Versammlung: Man hört ein Tonband mit den Worten des Gurus Maharaj, für den übrigens immer eine Art Thronsessel bereitsteht - für den Fall, daß der Guru einmal leibhaftig erscheint.

Vier Meditationserfahrungen werden bei dem geheimen Einweihungsritus vermittelt:

> das Wort (= "die Urschwingung, die das ganze Universum geschaffen hat"), verbunden mit einer Atem-Meditation;

> das Licht ("das die Geheimnisse der Schöpfung enthüllt");

> die Musik (= "die Harmonie des Lebens"), hervorgerufen durch eine musikalisch-akustische Imagination;

> der Nektar, auch "heiliger Nektar" genannt: eine Übung, bei der durch eine bestimmte Zungenstellung das menschliche Atmen so reguliert wird, daß man in Mund und Gaumen einen süßen Geschmack spürt.

Auch diese Sekte hat besonderen Anklang bei Drogenabhängigen oder bei solchen Menschen gefunden, denen es nicht schwerfällt, dem Guru zuliebe die vorher bestehenden menschlichen Beziehungen aufzugeben.

SCHLUSS

Unbestreitbar ist, daß die geschilderten Sekten vor allem bei "Randgruppen" therapeutische Erfolge nachweisen können. Die bei vielen Menschen gestörten Beziehungen zur Außenwelt werden umgebogen in einen äußerst intensiven In-Group-Kontakt, der dem Gescheiterten wieder einen "Ort" gibt, an den er gehören kann. Die Ausnahme ist die Maharishi-Bewegung, deren Transzendente Meditation bestehende Sozialkontakte meist nicht verschlechtert, die allerdings Entwurzelten auch oft genug keinen neuen Ort geben kann.

Folgerichtig lassen sich zahllose Wanderer zwischen den skizzierten Bewegungen beobachten, die von einer Sekte zur andern unterwegs sind - und doch nicht die Patentantwort auf die Fragen ihres Lebens finden. Das mag darin begründet sein, daß die Ansprüche, mit denen die Sekten östlicher Herkunft auftreten, maßlos aufgebläht sind, daß sie durchweg mehr versprechen, als sie halten können. Prof. P. Matussek vom Max-Planck-Institut für Psychiatrie in München sieht etwa das Mantra der Transzendentalen Meditation als eher hilfreich denn schädlich an, spricht aber auch von dessen Überschätzung: "Genaugut könnte man zum Beispiel auf Deutsch 'Ich bin schön!' murmeln."