



# Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie

Herausgegeben von  
Eberhard Hauschildt, Franz Karl Praßl  
und Anne M. Steinmeier

Band 103

Eike Kohler / Uta Pohl-Patalong /  
Matthew Ryan Robinson / Claudia Schulz /  
Anne Wächtershäuser (Hg.)

## **Kirche – Diakonie – und ...?**

Ein spannungsreiches Verhältnis im Wandel

Festschrift für Eberhard Hauschildt

Vandenhoeck & Ruprecht

Diese Publikation ist an der Universität Bonn entstanden und wurde durch den Open-Access-Publikationsfonds der Universität Bonn finanziert.

Bibliografische Information der Deutschen Bibliothek:  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2024 Vandenhoeck & Ruprecht, Robert-Bosch-Breite 10, D-37079 Göttingen, ein Imprint der Brill-Gruppe (Koninklijke Brill BV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA; Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland; Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)  
Koninklijke Brill BV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Schöningh, Brill Fink, Brill mentis, Brill Wageningen Academic, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau und V&R unipress.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell – Keine Bearbeitung«) unter dem DOI <https://doi.org/10.13109/9783666500466> abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>. Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Umschlaggestaltung: SchwabScantechnik, Göttingen  
Satz: le-tex publishing services, Leipzig  
Druck und Bindung: Hubert & Co, Ergolding  
Printed in the EU

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 0570-5517 (print)  
ISSN 2197-1242 (digital)

ISBN 978-3-525-50046-0 (print)  
ISBN 978-3-666-50046-6 (digital)

# Inhaltsverzeichnis

## Einleitung

*Eike Kohler, Uta Pohl-Patalong, Matthew Ryan Robinson, Claudia Schulz, Anne Wächtershäuser*  
Kirche – Diakonie – und ...? Eine Einleitung ..... 11

## Teil 1 – Grundlegende Überlegungen

*Michael Meyer-Blanck*  
Am Straßenrand. Wahrnehmungsmodi diakonischer Kirche ..... 19

*Ralph Kunz*  
Diakonie zum Nachtisch. Mariologische Impulse für die  
Praktische Theologie ..... 27

*Ulf Liedke*  
Die ‚feinen Unterschiede‘ und die Anstößigkeit von Religion.  
Notizen zu einer religiösen Lektüre des Sozialraums und zur  
Selbstverortung von Kirche und Diakonie ..... 37

*Michael Schroth*  
Irgendwie ganz anders, aber irgendwie dann auch doch nicht.  
Eberhard Hauschildts Beitrag zur Pastoraltheologie als Anstoß zu  
einer Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie ..... 47

## Teil 2 – Verhältnisbestimmungen

*Uta Pohl-Patalong*  
Wirkungsvoll kommunizieren, exemplarisch gestalten, spürbar  
helfen. Zur Rolle und Bedeutung der Diakonie in der Kirche der Zukunft ..... 61

*Claudia Schulz*

Die Kirchengemeinde als Ermöglichungsraum. Ein diakonischer Beitrag in der Vielfalt professioneller Perspektiven ..... 75

*Eike Kohler*

Wes Geistes Kind? Diakonie und Kirche im Spielfeld der Mächte und Gewalten ..... 85

*Tapas Ghosh*

The “Jesus Movement” in India, Post-Coloniality and a Truly Indian Practical Theology ..... 95

### **Teil 3 – Wechselseitige Lernprozesse**

*Jan Hermelink*

Zahlen für den guten Zweck. Wie die Diakonie finanzielle Unterstützung inszeniert – und was die verfasste Kirche davon lernen kann ..... 105

*Petra Brunner*

Die Diakonie verändert die Gesellschaft. Die Diakonie als Transformationsagentin in Arbeitswelt und Gesellschaft seit Mitte des 19. Jh. bis heute ..... 113

*Thomas Zippert*

Das Macht-Tabu. Macht und Machtmissbrauch in evangelischer Kirche und Diakonie angesichts sexualisierter Gewalt ..... 121

*Cornelia Richter*

Zu früh, unfertig, sinnlos – und doch: ein vollendetes Leben. Reflexionen zu Trauer und Resilienz im Gespräch mit Andreas Reckwitz, Clemens Albrecht und Eberhard Hauschildt ..... 131

### **Teil 4 – Impulse aus der Tradition**

*Udo Rütterswörden*

Warum das Deuteronomium keine Diakonie kennt. Zu Dtn 14,22-29 und 15,1-23 ..... 143

*Günter Röhser*

Leidensdeutung oder Leidensüberwindung?

Eine neutestamentliche Erinnerung zur Theodizeefrage..... 155

*Wolfram Kinzig*

Die „Gemeinschaft der Heiligen“ – ein Modell für diakonisches

Handeln? Kirchenhistorische Anmerkungen ..... 165

*Matthew Ryan Robinson*

Caring, Helping, and For-giving. Systematic-Theological

Reflections Drawn From Dietrich Bonhoeffer's *Life Together* ..... 177

*Andreas Krebs*

Aporien des Helfens. Zum Gleichnis vom

„Barmherzigen Samariter“ (Lk 10,25–37) ..... 189

## Teil 5 – Praxiskontexte

*Anne Wächtershäuser*

Zur richtigen Zeit am richtigen Ort. Eine Strukturskizze

kirchlich-diakonischer Projektarbeit im Kontext der Flutereignisse 2021 ..... 199

*Daniel Bauer*

Kirche – Diakonie – und ... Religionsunterricht!

Eine bildungstheoretische Verortung der Diakonie ..... 209

*Ursula Roth*

Kasualien als Dienstleistung für alle? Ein diakonisch

perspektivierter Beitrag zur Kasualtheorie ..... 219

*Stephan Dedring*

Citykirchenarbeit und Diakonie – mehr als nur nebeneinander?!

Chancen für eine nicht so einfache Beziehung ..... 231

Autor\*innenverzeichnis ..... 241





# Einleitung



Eike Kohler, Uta Pohl-Patalong, Matthew Ryan Robinson, Claudia Schulz,  
Anne Wächtershäuser

## Kirche – Diakonie – und ...? Eine Einleitung

Dieser offene Titel lädt zum Nachdenken ein. Kirche – Diakonie. Zwei Größen, die untrennbar miteinander verbunden und verwoben sind? Ob nun von kirchlicher Diakonie oder diakonischer Kirche die Rede ist: Die Zusammengehörigkeit und die wechselseitige wesensmäßige Durchdringung erscheinen zwingend. Aber wie kann diese Verwobenheit gedacht werden? Ist sie so selbstverständlich und umfassend, dass die Wendungen von diakonischer Kirche und kirchlicher Diakonie beinahe zu Tautologien werden? Oder bräuchte es gerade wieder eine vertiefte Reflexion auf eine Diakonie jenseits und neben der Kirche sowie auf eine Kirche, die ihr diakonisches Profil verstauben lässt? Könnte daher dieser Strich zwischen Kirche und Diakonie nicht auch ein Abstandhalter sein? So als wollte er zum Ausdruck bringen, dass die Ausdifferenzierung von Kirche und Diakonie in theoretischer Betrachtung und gelebter Praxis es schlicht notwendig macht, sie einander gegenüber zu stellen.

Aber es bleibt nicht nur bei diesem zweigliedrigen Balanceakt. „Kirche – Diakonie – und“ – das lädt dazu ein, weitere Schwerpunktsetzungen einzutragen. Dieser Einladung sind die Autor:innen dieses Bandes gefolgt und lassen dadurch eine Vielfalt an Perspektivierungen entstehen, die erst in ihrer Fülle eine dem dynamischen Praxisfeld angemessene Annäherung ermöglichen. Dabei zoomen einige in verbindende Fragen, aktuelle Praxiskontexte und biblische Ursprünge hinein, während andere prinzipiellere Reflexionen von Strukturen, Entwicklungsprozessen und Grundsätzen einbringen. Durch die Eingebundenheit von Kirche und Diakonie in Praxis- und Diskursfelder können immer neue Gewichte hinzukommen, die ihr Zusammenspiel mal ins Ungewisse zu stürzen und mal in leichte Schwebelagerung zu versetzen scheinen. In ihrer Bezogenheit auf aktuelle Herausforderungen und Transformationsprozesse steht kirchlich-diakonische Arbeit im Kraftfeld der Gesellschaft und wirkt zugleich selbst auf dieses ein.

Mit dem „...?“ am Ende erhält der Titel einen Fluchtpunkt. So wie Kirche und Diakonie in Bewegung sind, muss es auch dieser Band sein. Jeder Punkt steht für einen Schritt des Weiterdenkens, der mal klare Ausrufezeichen setzen muss, mal aber auch ein ehrlich suchendes Fragezeichen. Nicht erst die Ergebnisse der sechsten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und die aktuellen Kirchenaustrittsstatistiken der Evangelischen Kirche in Deutschland legen in drastischer Weise offen, dass die Kirchen keinen allgemeinen Attraktivitätstrend für sich behaupten können.

Wo Selbstverständlichkeit verlustig geht, dort entsteht aber auch Raum für eine Reflexion auf das eigene Selbstverständnis: Wie nehmen Kirche und Diakonie sich je selbst und gegenseitig in ihrer Auseinandersetzung mit sozialen Herausforderungen wahr? Wo sind Kirche und Diakonie zu einem Zerrbild ihrer selbst geworden? Wo zeichnen sich Annäherungs- oder Entfremdungsprozesse ab, aus denen sich lernen ließe? Inwiefern und auf welche Weisen tragen Kirche und Diakonie zum Wohl, zur Resilienz, zur Gerechtigkeit und zur Stärkung von Individuen und Gesellschaft bei? Und wie kann eine gegenwartsfähige Praktische Theologie in Bezug auf die Kirche einerseits und die Diakonie andererseits in unterschiedlichsten Kontexten gedacht werden?

Wenn kirchlich-diakonisches Handeln in seinem „Gewachsen-Sein“ und seinem gesellschaftlichen Kontext analysiert und auf die je aktuellen Anforderungen hin durchdacht wird, dann kann Dynamik entstehen. In Übereinstimmung mit seinem Gegenstand versteht sich dieser Band daher als im Modus des „Unterwegs“ befindlich und stellt nicht den Anspruch, alles bereits zu Ende gedacht zu haben. Damit setzt er sich für eine kirchlich-diakonische Praxis und eine gelebte praktisch-theologische Diskussionskultur ein, die eine gewisse Vorläufigkeit nicht als Unzulänglichkeit missversteht, sondern als eine dem sich stets wandelnden Gegenstand angemessene Notwendigkeit. So lassen sich die Beiträge dieses Bandes auf einen gemeinsamen Suchprozess ein, mit Mut zur kritischen Analyse, Entdecker:innengeist für ungenutzte Schätze, Imaginationskraft für das zukünftig (Un-)Mögliche und Wertschätzung für die Vielfalt der Erscheinungsformen.

Die Beiträge des Bandes haben aber noch eine weitere Gemeinsamkeit: Sie wurden alle durch das Denken und das Werk Eberhard Hauschildts angeregt. Eberhard Hauschildts Übergang in den Ruhestand hat uns – seinen Freund:innen und Kolleg:innen – die Gelegenheit geboten, über seine Beiträge zur Praktischen Theologie und ihre Anregungen für die Forschung und Praxis nachzudenken. Um seine Bedeutung für die Praktische Theologie zu würdigen, möchten wir ihm gerne das vorliegende Buch als Festschrift widmen.

Mit Blick auf das Profil Eberhard Hauschildts als Theologe, als Lehrer, als Prediger, als Freund und als Familienmensch ist die Wahl des Themas dieses Buchs nicht zufällig. Seine Laufbahn als Praktischer Theologe begann mit einer Dissertation über die Predigten Rudolf Bultmanns im Verhältnis zu lutherischer Theologie einerseits und existentialistischen Perspektiven andererseits. Dieses homiletische Interesse prägt auch heute noch sein Profil, wie seine langjährige Tätigkeit als Universitätsprediger in Bonn anschaulich zeigt. Neben der Habilitation im Bereich Seelsorge, in der er sozio-linguistische Forschungsmethoden anwendete, zeigte er in einer anderen Publikation sehr persönliche, auch autobiographische Perspektiven auf gelebte Situationen. Wie die Homiletik ist auch die Seelsorge für Eberhard Hauschildt über die Jahre hinweg von großem Interesse geblieben. Mit einem wachen Blick verfolgt er weiterhin, wie sich das Feld entwickelt, und hat in den

letzten Jahren einen Schwerpunkt auf Spiritual Care (einschließlich interkultureller, interreligiöser und nichtreligiöser Ausdrucksformen) gelegt sowie Erkenntnisse aus der Psychologie, Soziologie und den Kulturwissenschaften einbezogen. Dabei hat er Perspektiven darauf eröffnet, wie „Care“ von Institutionen betrachtet sowie von Einzelpersonen als Ressource für ein gutes Leben angenommen wird.

Über diese Fachgebiete hinaus entwickelte er weitere Schwerpunkte in den Bereichen Kirchentheorie und Diakonie, die ihm bis heute Herzensthemen geblieben sind. Auf diesem Weg entstanden – oft gemeinsam mit geschätzten Fachkolleg:innen – zahlreiche Publikationen in diesem Themenfeld. Mit seinen Beiträgen zur Milieutheorie prägte Eberhard Hauschildt ein Paradigma zur Analyse möglicher Beziehungen von Kirche und Gesellschaft, das über isolierte Konzepte von Kultur oder Klasse und über einzelne sozialstatistische Merkmale hinausgeht und sie gleichzeitig zusammenführt. Diese Art, komplexe Zusammenspiele zu durchdenken, spiegelt eine vermittelnde Bewegung, die für das theologische Arbeiten von Eberhard Hauschildt charakteristisch ist. Mit diesem Ansatz eröffnen sich auch neue Vorstellungsmöglichkeiten, wie Kirche und Diakonie in sich transformierenden Gesellschaften – je eigen und gemeinsam – ihre besondere Kraft entfalten können.

Wie ein roter Faden zeigt sich in Eberhard Hauschildts praktisch-theologischer Tätigkeit sein Interesse an fortlaufenden (Neu-)Deutungen der Gesellschaft, an der Kultivierung realistischer und sinnvoller Lebensperspektiven und an den möglichen Rollen bzw. Verhältnissen von Religion, Kirche und Glaube/Spiritualität in diesem Prozess. Ihm ist es stets ein zentrales Anliegen, Fragen mit Blick auf die Vielfalt und die Wandelbarkeit der Praxis immer neu zu stellen, zu beantworten und offen zu halten. Zu diesem Anliegen möchte jetzt auch dieses Buch einen Beitrag leisten.

Diesen Impulsen Eberhard Hauschildts folgend sind die Herausgebenden zum Thema des Bandes gekommen: „Kirche – Diakonie – und ...?“ Inspiriert von Eberhard Hauschildts hartnäckiger und doch gastfreundlicher Perspektive auf neue Konzepte für das Verhältnis von Kirche, Diakonie und Gesellschaft wird das Thema hier interdisziplinär erkundet. Das Buch verbindet exegetische, historische und systematisch-theologische Überlegungen mit Untersuchungen aktueller Debatten zum Verhältnis von Kirche und Diakonie. Es skizziert aber auch neue Ansätze und macht unentdeckte Potenziale fruchtbar. Damit wird der Stil unseres Kollegen, Mentors, Lehrers und Freundes Eberhard Hauschildt aufgenommen und weitergeführt.

Die vielfältigen Spielräume zwischen den Größen Kirche und Diakonie, die sich in dem „und ...“ spiegeln, bearbeiten die Beiträge dieses Bandes in fünf Rubriken, die sich alle im Wirken von Eberhard Hauschildt zeigen. So sind **grundlegende Überlegungen (1)** beispielsweise zur Ausrichtung der Praktischen Theologie, zum (hybriden) Charakter der Kirche oder zu den Grundsätzen diakonischen Han-

delns eine wichtige Linie in seinem Œuvre. Solche grundlegenden Überlegungen stellen hier Michael Meyer-Blanck zu Erschließungs- und Wahrnehmungsmodi diakonischer Kirche, Ralph Kunz zur Bedeutung der Diakonie in der Praktischen Theologie, Ulf Liedke zu sozialräumlichen Dimensionen der Selbstverortung und Michael Schroth zu einer Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie an.

Ebenso liegt Eberhard Hauschildt an fundierten, aber auch kreativen **Verhältnisbestimmungen (2)** beispielsweise zum Verhältnis von Kirche und Diakonie, von Hauptberuflichkeit und Ehrenamt oder von Wissenschaft und Praxis. Vertreten sind diese hier durch die Überlegungen von Uta Pohl-Patalong zum Stellenwert der Diakonie in der Kirche der Zukunft, von Claudia Schulz zur Kirchengemeinde als (nicht immer spannungsfreiem) Ort diakonischen Handelns, von Eike Kohler zur Verbindung von Kirche und Diakonie in einer Spiritualität der Hoffnung und des Respekts sowie von Tapas Ghosh zur Organizität und Untrennbarkeit von Kirche und Diakonie in manchen anderen geographischen Kontexten.

Eberhard Hauschildt schätzt jedoch auch **wechselseitige Lernprozesse (3)** in einem hohen Maße, beispielsweise zwischen Kirche und Diakonie oder auch NPOs und Diakonie. Eine solche Ausrichtung verfolgen die Beiträge von Jan Hermelink in Bezug auf den Umgang mit Geld, von Petra Brunner in Bezug auf gesellschaftliche Transformationsprozesse, von Thomas Zippert angesichts aktueller Diskurse um sexualisierte Gewalt und Machtmissbrauch sowie von Cornelia Richter im Blick auf ein Verbundprojekt zur Erforschung von Resilienz, in dem sich die interdisziplinären Perspektiven als besonders produktiv erweisen.

Gleichzeitig nimmt Eberhard Hauschildt aber durchaus immer wieder **Impulse aus der Tradition (4)** auf. Dies hat er beispielsweise an Überlegungen zu einer in der Spätmoderne adäquaten Rolle der Bibel für die Seelsorge gezeigt oder in der Bedeutung der Perikopenordnung in seiner Tätigkeit als Universitätsprediger. Solche Impulse werden hier erwartungsgemäß vor allem durch die Kollegen aus der Exegese Udo Rütterswörden, der Diakonie aus der Perspektive des Deuteronomiums deutet, und Günter Röhser, der das Gegenüber von Leidensdeutung und Leidensüberwindung in neutestamentlichen Texten beleuchtet, repräsentiert. Ebenso erweisen sich aber auch Überlegungen von Wolfram Kinzig zur „Communio Sanctorum“ aus dem Glaubensbekenntnis als relevant sowie die Einsichten von Matthew Ryan Robinson aus der Beschäftigung mit Dietrich Bonhoeffers Verständnis von Kirche „für Andere“. Andreas Krebs bereichert diese Diskussion mit einem philosophischen und meditativen Beitrag zu Aporien des Helfens in der Beziehung zur:m Nächsten.

Schließlich steht Eberhard Hauschildt auch für die wissenschaftliche Wahrnehmung von **Praxiskontexten (5)**. Dies wurde bereits in seiner Habilitationsschrift zum pastoralen Geburtstagsbesuch deutlich sowie vielfach in seinen Werken zu Milieus, Ehrenamt und Beteiligung. Diese Bewegung in Praxiskontexte und praktisch-theologische Handlungsfelder hinein vollziehen auch Anne Wächtershäuser, die

Strukturen kirchlich-diakonischen Engagements im Kontext der Flutereignisse 2021 beleuchtet, und Daniel Bauer mit einer bildungstheoretischen Begründung und didaktischen Konkretisierung von Diakonie im Religionsunterricht. Weitere Perspektiven eröffnen Ursula Roth mit einem Fokus auf alte und neue Kasualien als diakonisches Handeln von Kirche und Stephan Dedring mit der Erkundung von möglichen Verbindungslinien von Diakonie und Citykirchenarbeit.

Dieses Buch beruht auf dem Zusammenwirken unterschiedlicher Akteur:innen. Ein besonderer Dank gebührt zuerst Inja Inderst, die mit ihrer frühen Initiative den Grundstein für diesen Band gelegt hat. Für die produktive Zusammenarbeit bedanken wir uns herzlich bei Jehona Kicaj und dem weiteren Verlagsteam von BRILL/Vandenhoeck & Ruprecht. Last, but not least, gilt ein besonderer Dank allen Autor:innen dieses Bandes, die mit ihrem kreativen Weiterdenken eine Polyphonie der Perspektiven erzeugt haben, die hoffentlich lange nachklingen kann.





# Teil 1 – Grundlegende Überlegungen



## Am Straßenrand

### Wahrnehmungsmodi diakonischer Kirche

#### 1. Kirche – Momentum und Momentaufnahmen

**1.1** Eberhard Hauschildt hat mit anderen einen breiten Strom der Kirchentheorie geprägt, der die Kirche zugleich als Geschehen, Selbstkonstitution und Reform zu erfassen sucht. Die dazu verwendeten Kategorien sind diejenigen der „Bewegung“, „Institution“ und „Organisation“ und – so besonders Hauschildt – die Kategorie der Hybridität, also das Zusammenwirken mehrerer Komponenten, Perspektiven und Theorietraditionen. In einer konziliaren Kirche, so Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong in ihrem Lehrbuch „Kirche“, geht es darum, die „Querverbindungen zwischen den Kirchenbildern und Kirchenpraktiken zu stärken“ – und die Differenzen weder zu „dramatisieren“ noch eine „strategische Gesamtentscheidung zu forcieren“.<sup>1</sup> Das Wesentliche an dieser Sicht ist, dass sowohl die Kirche selbst als auch die ihr zugeordnete Theoriebildung als historisch veränderliches, dynamisches Geschehen aufgefasst werden sollen.

**1.2** Kirchentheorie ist demnach nur in Momentaufnahmen möglich und die Kirche muss die Lebensmomente erfassen, in denen Menschen nach religiöser Plausibilität für ihr Leben suchen. Die neu gegründete Kasualagentur der Evangelischen Kirche in Hamburg heißt nicht umsonst „St. Moment“. Es geht darum, Kirche als Ereignis des „momentum“ erlebbar zu machen. „St. Moment“ schreibt auf der Homepage:

Besondere Lebensmomente sind unsere Leidenschaft. Wir sind an deiner Seite, damit sie zu deinem persönlichen st. moment werden. Unsere Agentur ist ein Service der evangelischen Kirche in Hamburg für Taufe, Hochzeit und Bestattung. Aber auch bei anderen lebensverändernden Momenten beraten wir dich und begleiten dich bei deiner ganz persönlichen Feier. Wir machen uns mit dir auf die Suche nach der passenden Form. [...] Wenn dann Himmel und Erde sich nahekomen, liegt vielleicht ein Schimmer in der Luft, der dich noch lange begleiten wird: Ein heiliger Moment – dein st. moment.<sup>2</sup>

---

1 Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: Kirche, Gütersloh 2013 (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), 218; zum „Hybrid Kirche“ ebd., 216–219.

2 <https://stmoment.hamburg/ueber-uns/>, 26.7.2023.

Kirche bietet sich hier als Dienstleisterin an, um die Heiligkeit des eigenen Lebens entdecken und erleben zu können. Kirche ist ein Ereignis, das fast zufällig auf dem Lebensweg begegnet, für eine gewisse Zeit („St. Moment“) bedeutungsvoll wird und wieder verschwindet. Kirche ist Bewegung, Geschehen und Ereignis, besonders dann, wenn sie „das Momentum“ hat, wie man im Fußball sagt.

1.3 In der etwas trockeneren Theoriesprache kann man formulieren: Kirche ist – wenigstens aus der Sicht der Adressat:innen bzw. Kirchenmitglieder – ein Ereignis von Sinn, sie ist momentan, bisweilen intensiv und zumeist flüchtig, mithin durchaus mit biblischen Aussagen kompatibel (vgl. Joh 3,8; Apg 8,39). Es ereignet sich, wenn auch nur für einen kurzen Moment, die Plausibilität der eigenen Lebensgeschichte, der Gottesgeschichte und der sozialen Zugehörigkeit. Ein kirchliches „momentum“ dürfte dann gegeben sein, wenn die drei Aspekte Lebensgeschichte, Gottesgeschichte und Zugehörigkeit zugleich intensiv empfunden werden, vergleichbar stark sind und sich gegenseitig durchdringen. Das Wort „momentum“ lässt das anklingen, was in biblischer Terminologie als „kairos“ bezeichnet wird, ist aber im Gegensatz zu diesem ein assoziationsreicher Begriff aus der Alltagssprache.

Der neu aufgekommenen Kategorie des „Moments“ entsprechen auch klassische Definitionen aus der Ekklesiologie. Bekanntlich ist die evangelische Kirche als Versammlung um Wort und Sakrament (Confessio Augustana Art. 7) oder als „Kommunikation des Evangeliums“ (Ernst Lange<sup>3</sup>) beschrieben worden.

Beide Beschreibungen stimmen darin überein, dass es um ein Geschehen und Verstehen geht, bei dem sich religiöse Relevanz, Resonanz mit anderen und Plausibilität einstellen; oder, traditionell dogmatisch formuliert: Kirche ist da, wo das „Wort Gottes“ gehört werden kann. Die Kirche entsteht jeweils neu aus dem Hören des Wortes, sie ist ein Geschöpf des Wortes, *creatura verbi* bzw. *creatura evangelii*. Nach Martin Luther ist die Kirche „nicht Holz oder Stein, sondern der Haufen christgläubiger Leute“, an denen man sehen kann, was die Kirche ist.<sup>4</sup> Das theologisch Wesentliche der Evangelischen Kirche ist nicht die „Institution“ oder die „Organisation“, sondern die Kommunikation, „Bewegung“ und „Inszenierung“, in praktisch-theologisch geläufig gewordener Begrifflichkeit: Kirche ist vor allem Verkündigung oder Kommunikation bzw. Inszenierung des Evangeliums. Elementar ausgedrückt: Gehalt und Gewicht der Kirche entscheiden sich an den Menschen, denen man dort begegnet, und an ihrer religiösen Plausibilität.

3 Lange, Ernst: Aus der „Bilanz 65“, in: ders.: Kirche für die Welt, Stuttgart/Gelnhausen 1981, 101–129 [1965] sowie Domsgen, Michael/Schröder, Bernd (Hg.): Kommunikation des Evangeliums. Leitbegriff der Praktischen Theologie, Leipzig 2014 (Arbeiten zur Praktischen Theologie Bd. 57).

4 Luther, Martin: Predigt über Lk 2,15–20, Weihnachtspostille 1522, WA 10 I,1, 140, Orthographie modernisiert.

## 2. Diakonie – Kirche am Straßenrand

**2.1** Die Praxis der Kirche, der christlichen Gemeinden, Einrichtungen und Einzelpersonen ist in der praktisch-theologischen Theorie zu Recht als das gleichzeitige Geschehen und Ineinander von (1.) Feiern, (2.) Lehren und Lernen sowie (3.) Helfen beschrieben worden.<sup>5</sup> Diese dreifache Praxis kann auf die Predigt und die gleichnishafte Lehre Jesu sowie auf seine Lebenspraxis, auf die Tischgemeinschaften und Heilungen zurückgeführt werden. Auf diese Praxis Jesu hat man in allen Phasen der Kirchengeschichte Bezug zu nehmen versucht.

Auf der Reflexionsebene der modernen praktisch-theologischen Disziplinen entsprechen diesem Befund (1.) die Liturgik, (2.) die Pädagogik und Homiletik sowie (3.) die Diakonik und Poimenik. Dabei lässt sich die Homiletik auch der Liturgik zuordnen, weil es um dieselbe Praxisform, den Gottesdienst geht; ordnet man die Homiletik dagegen dem Lehren und Lernen zu, dann wird der diskursive Charakter der Predigt im Gegenüber zum Ritus deutlicher. Selbstverständlich benötigt die homiletische Theorie in der evangelischen Theologie Bezüge zu allen Praxisformen und praktisch-theologischen Teildisziplinen, denn in allen kirchlichen Praxisfeldern geht es – mindestens auch – um den Prozess der diskursiven Erschließung des Evangeliums, um die gute Nachricht von der Güte, Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft Gottes. Alle kirchlichen Praxisformen leben davon, dass diese Grundannahmen in ihnen lebendig werden. Das gilt erst recht für die Praxis des Helfens zum Leben, die kirchliche Diakonie. Auch sie soll als „Geschöpf des Wortes“ identifizierbar sein.

**2.2** Die Diakonie hat in den deutschen evangelischen Kirchen eine vielfältige, mindestens dreifache Gestalt; ebenso verhält es sich mit dem katholischen Pendant unter dem Namen „Caritas“. Von (1.) der Basis- oder Gemeindediakonie unterscheidet man (2.) die Einrichtungs- oder Unternehmensdiakonie; hier konkurrieren Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen auf einem immer noch staatlich regulierten Markt, während Einrichtungen der Jugendhilfe, Beratung und Suchtprävention ohne zahlungskräftige Kunden sind. Daneben ist (3.) die sozialpolitische Präsenz der Diakonie zu nennen, wie sie durch die landeskirchlichen Diakonischen Werke, die Fachverbände und schließlich mit dem Diakonischen Werk der EKD gegeben ist.<sup>6</sup> Dabei herrscht als wichtiger Grundsatz das Prinzip der Subsidiarität (d. h. der Vorrang des Individuums, der Familie, Gruppe oder nichtstaatlichen Einrichtung vor dem staatlichen Handeln); dennoch ist bei der Größe vieler Einrichtungen

---

5 Vgl. Grethlein, Christian: *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2016, 256–330 (Kap. 5, §§ 13–15 „Kommunikation des Evangeliums – theologische Grundbestimmungen“).

6 Vgl. Schmidt, Heinz: Art. „Diakonie“, in: Gräß, Wilhelm/Weyel, Birgit (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 470–480, 471–473.

(z. B. Krankenhäuser) der kirchliche Träger von dem staatlichen nicht leicht zu unterscheiden. Die Kranken und ihre Angehörigen stehen gleichermaßen einem gut organisierten und nur schwer durchschaubaren Apparat gegenüber. Das helfende Handeln der Kirche, die „Diakonie“, ist ein vielfältiger Organismus, der jedoch für den Laien nicht immer leicht als Kirche erkennbar ist. Diesen Zusammenhang von Kirche und Diakonie erkennbar zu machen ist das zweite Hauptforschungs- und Arbeitsgebiet von Eberhard Hauschildt.

2.3 Das helfende Handeln der Kirche lässt sich im Rahmen der in diesem Buch zu skizzierenden Theorie als Art und Weise der sich ereignenden Kirche auffassen. Diakonie ist Kirche, Kirche im Modus des Helfens. Ihr „momentum“, also ihre jeweils situative und helfende Zeitgenossenschaft, ist der Augenblick aktueller Hilfe (vgl. Lk 10,25–37) bzw. der Fall länger andauernder (Mt 25,31–46; Jak 5,13–18) Not und Hilfsbedürftigkeit („Assistenz“). Es geht diakonisch um eine Praxis, in der die Prinzipien der Kirche intuitiv oder explizit transparent werden. Im helfenden Handeln ereignet sich Kirche. Dadurch wird die Kirche nicht nur als Institution, Organisation und Inszenierung<sup>7</sup> durchschaubar, sondern auch als erlebbare Güte, Barmherzigkeit und Hilfsbereitschaft. Und sollte der letzte Satz kein empirischer sein, so ist er auf jeden Fall ein normativer – ein Satz, der das kirchliche Handeln verpflichtet (Mt 25,40).

2.4 Bei der Beschreibung des helfenden Handelns sind die Perspektiven der Hilfsbedürftigen und diejenigen der Helfenden zu unterscheiden. Wer als Christenmensch hilft, handelt nach dem eigenen Selbstverständnis in der Nachfolge Jesu, auf seine Weisung hin (Mt 10,8) und in seinem Namen (Mt 18,20). Wer dagegen der Hilfe bedarf, fragt weniger nach der Motivation der Helfer:in, sondern sorgt sich eher darum, dass die Hilfe auch ausreichend und nachhaltig ist und nicht nur ein Zeichen des guten Willens oder ein Tropfen auf den heißen Stein. Die Frage, ob es sich um ein „christliches“ oder um ein „kirchliches“ Hilfsprogramm handelt, steht nicht im Vordergrund. Primär ist die Hilfe, die Deutung ist sekundär.

Das Identifizieren der Kirche als Ausgangspunkt, Hintergrund oder Subjekt erfolgt als zweiter Schritt, nebenbei, *en passant*. Unter Bezug auf Lk 10,31 könnte man metaphorisch von der am Straßenrand, am Wegesrand, am Rand der eigenen Sorgen wahrgenommenen Kirche sprechen. Unter Rückgriff auf eine Argumentationsfigur, die Eberhard Hauschildt hier und da im Gespräch verwendet hat (etwa bei der Diskussion über die Reichweite des Religionsbegriffs), kann man sagen: Kirche ist dann bei den Adressat:innen, wenn diese ein Verhalten und eine Handlung als kirchlich identifizieren. Kirche ereignet sich dort, wo sie wahrgenommen wird.

7 Vgl. Meyer-Blanck, Michael: Kirche, Göttingen 2022 (Theologische Bibliothek Bd. VII), 37–54 (§ 2).

### 3. Identifizierte, erzählte, erlebte, begründete Kirche: Vier diakonische Modi

**3.1** Der Beitrag der Diakonie zur Kirchentheorie ist demnach eine spezifische Ausrichtung des Blickes der kirchlichen Helfer:innen, nämlich von den Hilfesuchenden her. Kirche ist nicht nur da, wo sie von der kirchlichen und theologischen „ExPERTokratie“ (Ekklesiologie) qua definitionem festgelegt wird, sondern zunächst da, wo sie von Kirchenmitgliedern und nicht zuletzt von Nicht-Mitgliedern als solche erkannt wird. Die theologische Definition von „notae ecclesiae“ (etwa: „Wort und Sakrament“ oder „Martyria, Leiturgia, Diakonia und Koinonia“) ist damit nicht obsolet geworden, erhält aber einen anderen, begrenzten Stellenwert. Außerdem richtet sich der diakonische Blick weniger auf die Menschen „am Rand der Kirche“. Er richtet sich aber auf diejenigen, für die die Kirche am Rand ihres Erlebens angesiedelt ist. Kurz: Der diakonische Blick richtet sich auf die Kirche am Rand. Wären zur näheren Erfassung eigentlich qualitativ-empirische Studien angezeigt, werde ich mich in diesem kurzen Text auf eine idealtypische Kategorisierung beschränken. Wo ist die Kirche, wenn man sie vom Rand, von der Wahrnehmung der „Kund:innen“ bzw. „Klient:innen“ der Diakonie her sieht?

**3.2** Man kann für die Kategorisierung vier verschiedene Weisen von Bezugnahme auf die Kirche unterscheiden (s. u. 3.3–3.6). Es fällt auf, dass sich die Vierzahl<sup>8</sup> in der Praktischen Theologie schon mehrfach bewährt hat und dass auch von dem mit diesem Buch zu Ehrenden mehrfach Vier-Felder-Matrizen entwickelt worden sind. Hauschildt benutzt gern die 2+2-Typologie, bei der jeweils zwei Kategorien als Paar einem anderen Paar gegenüberstehen.<sup>9</sup> So hat er 2013 ein Vier-Felder-Schema vorgeschlagen, um die „verwickelten Debatten“ über Ordination, Ehrenamt und Beruf zu strukturieren. Dazu hat er einerseits „theologische Gegebenheiten“ und die „neuzeitliche Situation“ (auf der horizontalen Achse) sowie andererseits „gemeinsame Merkmale aller“ und „besondere Merkmale weniger“ (auf der vertikalen

---

8 Ein Ursprung ist zu vermuten in der Vierer-Typologie von Riemann, Fritz: Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München / Basel<sup>14</sup> 1979 [1975]. Diese ist dann bald auf Predigt, Gottesdienst und Seelsorge bezogen worden.

9 Eine solche Vierertypologie ist schon aus Schleiermachers philosophischer Ethik bekannt: individuelles und identisches Organisieren sowie individuelles und identisches Symbolisieren. Dazu s. Birkner, Hans-Joachim: Schleiermachers christliche Sittenlehre im Zusammenhang seines philosophisch-theologischen Systems, Berlin 1964, 36–50. – Zur Konstruktion und Verwendung von Vierertypologien habe ich mich grundsätzlich geäußert in: Bildungsreligion und Zeichenbildung. Zum Zeichengebrauch im Unterricht der befragten Lehrerinnen und Lehrer, in: Dressler, Bernhard/Feige, Andreas/Schöll, Albrecht (Hg.): Religion – Leben, Lernen, Lehren. Ansichten zur ‚Religion‘ bei ReligionslehrerInnen“, Münster 2004, 106–116.

Achse) unterschieden.<sup>10</sup> Sein Fazit lautete damals, dass „die Inkonsequenzen und die Pluralität“ aus evangelischer Sicht „keine theologische Anfechtung [sind], die das gemeinsame Kirchesein infrage stellen würde.“<sup>11</sup>

Als in dieser Weise „inkonsequent und plural“ wird man auch die Art und Weise bezeichnen können, in der sich Kirche in der Diakonie ereignet. Zunächst lassen sich die von Hauschildt und anderen entwickelten kirchentheoretischen Grundunterscheidungen aufnehmen: In der Diakonie wird die Kirche als Institution und als Organisation, aber auch als Bewegung und als Inszenierung wahrgenommen. Liegen Institution und Organisation klar zutage, wird es aus theologischer Sicht dann interessant, wenn die Bedingungen und Möglichkeiten hervortreten, unter denen sich die Kirche als Bewegung und Inszenierung erschließt. Als vier Modi schlage ich *Identifizieren, Erzählen, Erleben und Begründen* vor.

**3.3 (Identifizierte Kirche)** Es kommt vor, dass Eltern ihr Kind im evangelischen Kindergarten unterbringen konnten, nachdem sie große Mühe hatten, bei den vielen Anbietern und gleichwohl wenigen Plätzen überhaupt eine Betreuungsmöglichkeit zu finden. Dabei kann es sein, dass der kirchliche Träger nicht die erste Wahl war, aber notgedrungen in Kauf genommen wurde, weil man selbst in Distanz zur organisierten und inszenierten Kirche lebt. Doch im Laufe des Kindergartenjahres wird deutlich, dass diese Einrichtung nicht nur für Sozialarbeit („Diakonie“) steht, sondern auch für Verkündigung. Der Martinstag wird mit einem Umzug begangen, die Adventszeit führt zu einer neuen Begegnung mit der Weihnachtsgeschichte, bisweilen kommt die Pastorin in die Gruppen und singt mit den Kindern. Man beginnt das Profil des Trägers als kirchlich zu identifizieren. Für viele Eltern bedeutet dieses Identifizieren des Kindergartens als Kirche einen Impuls, sich mit den Inhalten, aber auch mit der Institution zu befassen. Vielfach bleibt es aber auch bei der Wahrnehmung, dass man es irgendwie mit Kirche zu tun hat. Für mehr fehlt manchen die Zeit oder auch das Interesse. Doch das bloße Identifizieren von Kirche im eigenen Lebenszusammenhang ist nicht zu unterschätzen.

Die Kirche lässt sich ebenfalls hinter großen diakonischen bzw. gesellschaftspolitischen Initiativen identifizieren. Das gilt für das von der EKD unterstützte Bündnis „United4Rescue“ zur Rettung von Flüchtlingen im Mittelmeer und für die Aktivitäten von „Brot für die Welt“ in weltweiten Projekten und bei Katastrophen.

10 Hauschildt, Eberhard: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige. Ein Vorschlag zur Strukturierung verwickelter Debatten, in: Pastoraltheologie 102 (2013), 388–407; das Viererschema grundsätzlich ebd. 394, in der Anwendung 396.399.400.402.404.

11 Ebd., 406. – Eine Art Vierertypologie ist auch in Hauschildts Strukturierung des Themas „Bekenntnis“ in Seelsorge und Diakonie zu entdecken. Er ordnet das Bekenntnis zwischen Subjekt und Gemeinschaft in der Seelsorge sowie zwischen Organisation und Kirche in der Diakonie ein: Hauschildt, Eberhard: Art. „Bekenntnis und Bekennen“, in: Gräß/Weyel, Handbuch Praktische Theologie, 203–213.



Das Handeln der Kirche wird in solchen Fällen weiter entfernt von der eigenen Lebensgeschichte, aber doch oft in großer Betroffenheit wahrgenommen.

**3.4 (Erzählte Kirche)** Intensiver wird das Identifizieren von Kirche im Zusammenhang des diakonischen Handelns, wenn das Identifizieren zur Kommunikation drängt, wenn anderen davon erzählt wird. Ein Verwandter oder Bekannter im Seniorenheim wird dort nicht nur gepflegt, sondern hat ein neues Umfeld gefunden und sogar Freundschaften geschlossen. Er blüht neu auf und vermittelt mehr Lebenszuvorsicht als in der Zeit, da er sich allein versorgen musste. Die ihn besuchenden Kinder und Verwandten erzählen von dem Geist, der irgendwie in diesem Haus herrscht und bringen diesen mit der kirchlichen Trägerschaft in Zusammenhang – sie erzählen von der diakonischen Einrichtung als einer kirchlichen. Dasselbe kann auch im Kindergarten der Fall sein, wenn das „Kirchliche“ dort (etwa bei einem in gelungener Weise geschlichteten Konflikt) zum Gesprächsthema im Freundeskreis wird. Freilich: Erzählt werden auch die negativen Erfahrungen mit kirchlichen Einrichtungen, wobei leicht die empörte rhetorische Frage auftaucht: „Und das soll Kirche sein?!“

**3.5 (Erlebte Kirche)** Noch intensiver als das Identifizieren und Erzählen von diakonisch-kirchlichen Erfahrungen anderer ist es, wenn man sich auf das eigene Erleben bezieht. Wenn jemand an einer Weihnachtsfeier im Kindergarten oder im Seniorenheim teilnimmt oder auch aktiv daran beteiligt ist, so dass die Kirche als Bewegung, Kommunikation und Inszenierung selbst erlebt werden kann, ist der entscheidende Schritt getan, der über das überraschte Identifizieren und das wohlwollende Erzählen hinausführt und den Bezug zur eigenen Lebensgeschichte herstellt. Man gelangt aus der Beobachtung zur eigenen Sinndeutung und bezieht Inhalte auf sich. Die Weihnachtsbotschaft ist nicht mehr nur für andere (für Kleine und Hilfsbedürftige) wichtig, sondern auch für einen selbst. Das wahrscheinlich heikelste Dogma – das persönliche und historische Kommen Gottes in die Welt im Leben Jesu, die Inkarnation – kann sich in einer schlichten Weihnachtsfeier erschließen. Viele kirchliche Biographien beginnen dann gleich mit diesem persönlichen Schritt der inneren und der aktiven Partizipation.

**3.6 (Begründete Kirche)** Die durch die Diakonie repräsentierte und realisierte Kirche ist nicht nur der Gegenstand des Beobachtens und Erlebens, sondern auch der Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzung. Kirchensteuer, Religionsunterricht, Theologische Fakultäten, Krankenhaus- und Militärseelsorge, diese in der deutschen Rechtstradition als „res mixtae“ bezeichneten Gestalten von evangelischer Kirche lassen sich sämtlich als Formen von gesellschaftlicher Diakonie umschreiben. An ihnen bricht ebenso wie an Kindergärten, Seniorenheimen und Krankenhäusern die Frage auf, ob es sich dabei um notwendige oder jedenfalls sinnvolle Gestaltwerdungen von Kirche handelt. Die immer noch erhebliche diakonische Präsenz der Kirche verlangt in näherer Zukunft entweder deutliche Veränderungen oder eingehende Begründungen des Bestehenden.

Dieses Begründen von Kirche im diakonischen Kontext tritt als zweiter, eher theoretischer Modus neben das Identifizieren von Kirche (s. o. 3.3). In Zukunft wird vermehrt die gesellschaftliche Auseinandersetzung darüber zu führen sein, wie und von welchen Institutionen bzw. Organisationen der Tatsache der Hilfsbedürftigkeit der Menschen begegnet werden soll und wie diese im öffentlichen Gespräch bewusst gehalten werden kann. Die Diakonie ist und bleibt jedenfalls diejenige kirchliche Praxis, die am ehesten Zustimmung findet und gehört für alle, die kirchliche Verantwortung tragen, zu den „unverzichtbaren Aufgaben“ der Kirche.<sup>12</sup>

Wie die letzte Bemerkung zeigt, könnte man sich nun bemühen, die vier Modi diakonisch wahrgenommener Kirche noch genauer einander zuzuordnen, um sie in eine 2+2-Ordnung zu bringen. Auf diese Art von Systemzwang möchte ich jedoch verzichten und am Schluss kurz zu der Metapher der „Kirche am Straßenrand“ (Lk 10,31) zurückkehren. Eine diakonisch profilierte Kirche wird den Menschen in ihrem Sosein begegnen, ohne sie zu bestimmten Wahrnehmungen, Identifizierungen, Erzählungen, Erlebnissen oder Begründungen zu nötigen. Sie weiß, dass dazu in der Regel wenig Zeit und Gelegenheit ist und vertraut darauf, dass später noch manches geschehen kann. Diakonische Kirche ist dann bei sich, wenn sie zu helfen sucht, dabei nahe am anderen ist, ohne diesen von seinem eigenen Weg abbringen zu wollen.

Einen Mann auf der Straße anzuhalten und stillzustehen, um mit ihm zu sprechen, ist nicht so schwierig, wie im Vorbeigehen einem Vorbeigehenden etwas sagen zu sollen, ohne selbst stillzustehen oder den anderen aufzuhalten, ohne ihn bewegen zu wollen, denselben Weg zu gehen, sondern ihn gerade anzuspornen, seinen eigenen Weg zu gehen; und so ist gerade das Verhältnis von einem Existierenden zu einem Existierenden [...].<sup>13</sup>

---

12 Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 432, dort kursiv.

13 Kierkegaard, Sören: Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken I, zitiert nach Habermas, Jürgen: Auch eine Geschichte der Philosophie. Bd. II, Berlin 2019, 698.

## Diakonie zum Nachtisch

### Mariologische Impulse für die Praktische Theologie

#### 1. Das Eine, das nottut...

Ist Praktische Theologie eine empirische oder eine hermeneutische Disziplin? Wohl beides, wenn *Praxis* ihr Thema ist. Und worin besteht diese Praxis? Im tätigen Dienst für andere oder in der Beschäftigung mit Geistlichem? Wohl in beidem, wenn es um die *Lebenspraxis des Glaubens* geht. Entweder-Oder-Fragen verleiten zu falschen Alternativen! Gegen sie tritt die Praktische Theologie an. Eine Sowohl-Als-Auch-Erwartung verknüpft sich mit dem Begriff des Praktischen: Dass sie sich nicht nur dem einen oder dem anderen Teil zuwendet, sondern das Ganze betrachtet, den Überblick behält und so, als *integrale Praxistheorie*, die Perspektiven christlichen Handelns sinnvoll zu bündeln vermag. Das ist eingedenk der galoppierenden Spezialisierung und Verkomplizierung der Diskurse ein anspruchsvolles Geschäft. Es droht der Praktischen Theologie, was der Theologie insgesamt droht: dass sie nur noch als Sammelsurium von Perspektiven und nicht mehr als Disziplin erkennbar ist. Das „Eine“, das uns Praktische Theolog:innen von einer Praktischen Theologie sprechen lässt, ist der Wunsch, dass uns das Praktische der Theologie nicht abhandenkommt und das Theologische in der Praxis nicht verlorengeht. Um es mit der Geschichte zu sagen, die mir den narrativen Faden liefert, um diesem Wunsch gedanklich nachzuspüren: Martha und Maria sind Schwestern und sie sind *Typen*, die das Theologische und Praktische oder, je nach Lesart, die tätige und die kontemplative Nachfolge verkörpern. Dass die beiden Schwestern für das Diakonische und das Spirituelle stehen, verbindet die Geschichte in Lukas 10,38-42 allerdings mit einer eindeutigen Wertung. Während sich Martha viel zu schaffen macht, sitzt Maria zu den Füßen Jesu, hört seine Rede und hat gemäß Auskunft des Meisters das gute Teil erwählt. Für eine Praktische Theologie, die beiden Teilen gerecht werden will, ist die Geschichte eine Herausforderung. Stellt das Eine das Ganze in Frage?

Geben wir Martha die empirische Fleißarbeit, die Sorge um das Viele, also alles, was man erkunden kann, um einer bestimmten Situation gerecht zu werden und halten wir ihr auch zugute, dass sie um das leibliche Wohl der Dreiergemeinschaft besorgt ist. Geben wir ihr die Diakonie. Welchen „Praktiker:innen“ wird da nicht das Herz warm? Weshalb wird aber sie, die kulinarisch Versierte, die sozial kompetente

und selbstbewusste ältere Schwester vom HERRN getadelt? Warum wird ihre jüngere Schwester dafür gelobt das Eine, das nottut, zu tun?

Mit einer oberflächlichen Hermeneutik läuft man bei dieser Auslegung der Geschichte in das Entweder-Oder-Dilemma. Die Praktische Theologie weiß aber, dass das „Eine“ vielfältig und die Sorge um die vielen Dinge nicht so einfältig ist, wie es zunächst scheinen mag. Verknüpfen wir die Frage nach der *sachgerechten* theologischen Praxis mit der Auslegung eines Textes, der etwas darüber sagt, wie Evangelium kommuniziert wird.

## 2. Zeitgerecht und sachgemäß

Zeitgerecht *und* sachgerecht theologisieren – so hat Gerhard Ebeling die doppelte Aufgabe der Praktischen Theologie in seinem Bändchen „Studium der Theologie“ umrissen.<sup>1</sup> Ebelings Neuversuch einer enzyklopädischen Theologie ist ganz im Geiste des Begründers der modernen Praktischen Theologie geschrieben. Denn wie Friedrich D. E. Schleiermacher ist auch Ebeling daran gelegen, die Teile zusammenzuhalten. Die Praktische Theologie muss, wenn sie Evangelium *sachgerecht* kommunizieren will, *zeitgerecht*, d. h. aktuell, kontextuell und existenziell verfahren, also ins Feld, ins Gewusel und Gewimmel des Lebens hinein, in dem auch Anfechtungen und Zweifel hausen. Theologie wird praktisch, wenn sie die Wahrheit des Glaubens im Widerstand der Wirklichkeit ergründet, sich bei Menschen erkundigt, was sie über Gott und die Welt denken, bevor sie verkündigt, was Gott der Welt sagt, wenn sie nachfragt und nicht nur ratschlägt, argumentiert und nicht nur behauptet, zuhört und nicht nur zuredet. Die empirische Erkundung ist also ganz gewiss nicht das weniger Wichtige als die theologische Verkündigung – beides zu *verbinden* verlangt allerdings nach einer *Denkbewegung*, die in die Weite der Lebenswelt hinaus und die Tiefen des Geistes hinein führt. Was aber ist jener *Grund*, der diese Doppelaufgabe zusammenhält und verbindet? Folgt man Ebeling, ist der Grund etwas Dynamisches, ein Lebendiges, das geschieht, sich ereignet und mitteilt, ein *Grundgeschehen*, auf das sich die Theologie bezieht, aber das sich ihr entzieht, das sich sprachlich erfassen lässt, aber in der Erfahrung jedem Sprachspiel zuvorkommt.

Zur empirischen kommt also notwendig die hermeneutische Aufgabe. Dieses Hin und Her von Leben und Glauben kann auch als Theorie-Praxis-Zirkel beschrieben werden. Für das praktische Ziel dieser Zirkelbewegung hat sich die Formel „Kommunikation des Evangeliums“ bewährt. Kommunikation ist allerdings einer dieser Allerweltsbegriffe, die nach weiterer Klärung verlangen. Was ist damit gemeint?

---

1 Ebeling, Gerhard: Studium der Theologie, Tübingen 2012, 113–129.

Evangelisation? Seelsorge? Prophetische Verkündigung? Christliche Publizistik? Für wen, mit wem, von wem und mit welcher Absicht wird Evangelium kommuniziert? Und wie kommt es in diesem Nachdenken zu einem praktisch-theologischen Urteil oder zu dem, was Jesus gegenüber Martha das *unum necessarium* nennt?

### 3. Pastoraltheologische Fokussierung

Wenn ich auf die Frage, was ich arbeite, antworte, ich sei Praktischer Theologe, ist den Fragenden klar: Sie haben einen Pfarrer vor sich. Ich vermute, dass „Theologie“ in der Außenwahrnehmung ein pastorales Image hat. Und wenn sie sich dann auch noch *praktisch* nennt, ist klar, dass diese Praxis *kirchlich* sein muss. Dass die praktisch-theologische Lehre künftigen Berufsleuten zünftiges Handeln für kirchliche Praxisfelder beibringt, ist und bleibt ihr Kennzeichen. Es zeigt sich auch daran, dass das Fach seine Teilfächer in der Logik der klassischen Praxisfelder des Berufs aufteilt: Seelsorge, Gottesdienst und Bildung.<sup>2</sup> Und dort wird dann auch schwerpunktmäßig geforscht und nicht nur gelehrt. In der Regel mit dem pastoralen Blick. Natürlich ist das nicht falsch, aber es ist einseitig. Und es müsste das Fach, von dem erwartet wird, dass es den Weitblick wahrt, mehr beschäftigen.

In der Geschichte der Praktischen Theologie wurde die Fokussierung auf die Schlüsselprofession dann und wann hinterfragt und kritisiert. Mit guten Gründen. Schließlich können auch andere Berufsleute theologisieren. Das ist nicht allein Sache der Pfarrpersonen. Deren Sache wäre es, *mit anderen* und nicht nur *für andere* zu theologisieren. Wenn man *theologische Praxis* auf andere Gruppen und Bezüge ausweitet, bleibt die *pastorale Perspektive* zwar zentral, aber nicht die einzige, in der die Praktische Theologie über die Kommunikation des Evangeliums nachdenkt. Anders gewendet: Es geht der Praktischen Theologie nicht nur um die Praxis der Berufschrist:innen, die vor einer Gemeinde stehen, sondern auch um die Glaubenspraxis der Menschen, die in ihrem Berufsleben stehen. Im Blick kommen dann auch *Praktiken*, die von Christenmenschen geübt werden: das Lesen, das Beten, das Pilgern, das Segnen, das Singen, das Fasten, das Zeugnis geben, die Sorge um die Anderen.

Kann aber eine Theologie, die gleichsam im Direktgang zur Glaubenspraxis der Lai:innen kommt, noch akademische Disziplin sein? Droht hier nicht ein Kurzschluss, weil so das Theologische ins Religiöse und womöglich die kritische Reflexion vom Fromm-Gefühligen verdrängt wird? Ich plädiere für das Umgekehrte, dafür, dass Religiöses ins Theologische überführt wird und auch Lai:innen zum

---

2 Diakonie, Pastoraltheologie, Kirchenleitung, Publizistik und Diakonie gehören zu den Bereichen, die auf jeden Fall in der Lehre (und z. T. auch in der Forschung) weniger Beachtung finden.

Nachdenken verführt werden, dafür, dass Glaubenspraxis durchdacht, geklärt und diskutiert wird. Hat Jesus nicht genau das getan mit Maria? Hat er doch mit ihr theologisiert.

In unserer von der Aufklärung geprägten akademischen Kultur wird erwartet, dass Studierende der Theologie den Übergang von der eigenen Glaubenserfahrung zur methodisch versierten und systematisch fundierten Nachdenklichkeit selbst schaffen. Das Sitzen zu den Füßen des Meisters ist der religiöse Teil, den jede und jeder nach seiner oder ihrer Fassung erledigt. Die Fixierung und Konzentrierung der Praktischen Theologie auf den Pfarrberuf kann darum auch als ein Symptom gelesen werden, sich nur ja nicht dem Verdacht auszusetzen, man treibe frommes Allotria statt seriöser Wissenschaft. Die Befürchtung ist nicht aus der Luft gegriffen. Je mehr sich die Theologie Maria zuneigt, desto mehr wird sie von einer externen Beobachtungsperspektive aus als ein kirchliches Geschäft verstanden, dem der wissenschaftliche Boden fehlt. Das kann spätestens bei einem Forschungsantrag Probleme bereiten. Praktische Theologie tendiert deshalb dazu, ihre akademische Identität mit Hilfe von Bezugswissenschaften zu beweisen und ihr eigentliches Interesse, die Kommunikation des Evangeliums zu fördern, zu neutralisieren und umzulenken und – wie gesagt mit guten Gründen – empirisch zu forschen.

Aber spätestens, wenn es um die Anwendung dieses Wissens geht, kommt dann doch die Frage nach dem *Proprium*, als dem *Einen*, was *nottut*. Was bedeuten die Ergebnisse der Resilienzforschung für Notfallseelsorge, wenn sie Seelsorge bleiben und nicht nur Notfallpsychologie sein will? Wie rechtfertigt man eine Spiritual Care, die in einem multireligiösen Kontext auf die Kommunikation des Evangeliums besteht?

Die eigentliche *Gestaltungsaufgabe*, dass Christenmenschen Gott anrufen, kann mit Bezügen zur Psychologie, zur Soziologie, zur Rhetorik oder Kybernetik plausibilisiert, aber nicht begründet werden. Das wiederum verstärkt die Tendenz, dass Praxis theologiefrei gedacht wird und eine falsche Alternative entsteht, die den Charakter der positiven Wissenschaft unterminiert. Deren Kennzeichen wäre es, eine Brücke zum weisheitlichen Denken zu schlagen. Die religiöse Arbeit am Fall verlangt nach *Weisheit* und nicht nur nach *Wissenschaft*. Denn die Praxis ist kein Gegenstand, den man traktiert, sondern ein *Geschehen* in der Wahrnehmung eines göttlichen Gegenübers, in das alle beteiligten Subjekte involviert sind. Um es mit dem für die Praktische Theologie klassischen Begriffen zu sagen: Gefragt sind *Kunstregeln*, die man nicht in der Hochschule lernt, sondern auf die man durch Erfahrung kommt.

Professionsorientierung bleibt eine zentrale Funktion der Praktischen Theologie im Rahmen der universitären Bildung. Sie ist die Disziplin im Übergang zur Praxis und steht „mit einem Fuß“ schon im Eingang zur Ausbildung; sie antizipiert Reflexion der Praxis für Menschen, die *vor* der Ausübung ihres Berufs stehen. An

dieser Schwelle nachzudenken, ist *die* Gelegenheit des Fachs, sich als Praxistheorie zu profilieren, aber stürzt uns Praxistheoretiker:innen zugleich in eine *Verlegenheit*, die auch anderen professionsorientierten Disziplinen an der Universität bekannt ist. Ein Pädagogikstudium bietet keine Lehrkräfteausbildung, wer Psychologie studiert hat, beherrscht noch nicht das Metier der Therapie, die Medizinerin ist noch nicht Ärztin und der Jurist noch nicht Anwalt oder Richter. Die Kluft zwischen der akademischen und der beruflichen Welt ist nicht einfach zu überbrücken. Gelingt es der Praktischen Theologie, diese Brücke zu schlagen?

Ein weiterer Grund zur Sorge ist der *Spezialisierungsschub*, wie er sowohl in der Forschung als auch in der Praxis festzustellen ist. Für das Eine, das nottut, haben wir tausend Expert:innen, die sich nicht einig werden, was das Eine ist. Der Spezialisierungsbedarf wiederum steht in Spannung zum Faktum, dass Theologie als Vollstudium auf einem großen – riesengroßen – Allgemeinwissen aufbaut. Es ist das letzte *Universalfach*, das man an einer Universität studieren kann und folglich auch das letzte Studium, in dem die Verbindung von Leben und Glauben als akademisch reflektierte Gestaltungsaufgabe thematisch wird.

#### 4. Verlegenheit in der Baumkrone

Bekanntlich hat Schleiermacher das System der Theologie mit einem Baum verglichen und der Praktischen Theologie die Krone zugewiesen. Wir Praktischen Theolog:innen lieben dieses Bild. Wir sind der krönende Abschluss. Bei uns nisten die Vögel des Himmels, wir sind für die Früchte zuständig.

Man kann das Bild weniger euphorisch interpretieren. Wir sind in der Praktischen Theologie die Endverbraucher:innen des Wurzel- und Stammwissens und darum die *Letzten* im Denkprozess. Aber das bedeutet auch, dass wir die *Ersten* sind, die aus der Akademie rausfliegen, wenn aus den theologischen Fakultäten Zentren für Religious Studies würden. Denn Wissenschaft geht auch ohne praktische Anwendung. Man kann sich mit biblischen Texten wie mit anderen antiken Texten beschäftigen, ohne auf die seltsame Idee zu kommen, darüber zu predigen. Nicht die vielen Dinge auf dem weiten Feld der Religion, die man erforschen kann, sondern die Glaubenspraxis bildet die Klammer für das Ganze und ist das Eine, das nötig ist, um die Existenz einer theologischen Fakultät zu rechtfertigen.

Praktische Theologie an der Universität nimmt so gesehen alle Disziplinen in die Pflicht, sich im Denkhorizont einer positiven Wissenschaft zu verstehen, die im Gespräch bleibt mit der Lebensweisheit des Glaubens. Es kann darum sein, dass wir Praktischen die anderen Fächer verlegen machen. Unsere Verlegenheit ist es, die Stammweisheit des Glaubens ins *verästelte Leben* hinauszudenken. Das zwingt uns, uns auch einmal auf Äste hinauszuwagen.

Diese spezifisch praktisch-theologische Verlegenheit berührt sich mit der didaktischen Herausforderung, dass die Weisheit des Glaubens nicht festgestellt oder vorausgesetzt werden kann – weder als Bekenntnis, das die Studierenden mitbringen, noch als ein Wissen, das ihnen im Proseminar in der Dogmatik beigebracht wird. Wir haben keine *regula fidei*, auf die wir zugreifen und kein *depositum fidei*, auf das wir zurückgreifen könnten und müssen doch irgendwie von irgendwo her einen gemeinsamen Grund ausmachen, wenn wir beispielsweise in einem Seelsorge-Seminar darüber diskutieren, was einen Menschen tröstet. Zu diesem Grund stoßen wir aber nur dann, wenn wir ihn – mit Ebeling gesprochen – als *Geschehen* verstehen, das uns vorausgeht, und das bedeutet, dass wir ein anderes Subjekt voraussetzen, das uns setzt und uns entgegenkommt als Schöpfer, Tröster und Vollender.

Die didaktische Verlegenheit zeigt sich darin, wie wir einen *Anfang* für ein Gespräch finden können, bei dem es um etwas geht, das im Leben und Sterben unbedingt wichtig ist, ohne dass der Vorlesungssaal zum Hauskreis wird. Wie können wir kritisch von etwas sprechen, das uns nicht zur Verfügung steht? Die Verlegenheit der Wissenschaft mit dem Glauben wird zur Gelegenheit der kritischen Weisheit, Wissen zu hinterfragen. Was ist der Grund dafür, dass wir an den Übergängen von der Erfahrung zur Lehre ins Stottern und Stolpern geraten? Ist der Grund für den Glauben ein Abgrund des Wissens? Wie kann ich wissen, was ich kaum zu glauben wage, aber dennoch hoffen darf?

Wenn ich mit Studierenden über die gute Predigt oder die gelingende Seelsorge nachdenke, kommen wir unweigerlich auf das zu sprechen, was *wir* glauben, was *ich* glaube und was *andere* glauben. In ihrem Ringen um Objektivität, Rationalität und Diskursivität versteht sich die Theologie als Teil der *scientific community*. Sie nennt *Gründe* für den Glauben. Aber der Christenmensch, der in redlicher Intellektualität von seinem Glauben zeugt, hat ein erkenntnisleitendes Interesse daran, zu zeigen, dass nicht die überzeugenden Gründe für den Glauben der wahre *Glaubensgrund* sind. Wer Rechenschaft gibt von der Hoffnung, die in ihm ist, verweist auf ein Fundament, von dem er überzeugt ist, dass kein anderes Fundament gelegt ist, außer dem, das gelegt ist: Jesus Christus.

Die Verlegenheit der Theologie, die in der Praktischen Theologie heftiger als in anderen Disziplinen empfunden wird, hat im Bekenntnis zu Christus ihren Grund. Wer im Ernstfall des Lebens mit Ernst Christ:in sein will, stellt sich und anderen die Frage: Wie hast du's mit dem Glauben? Die Frage ist auch in einem akademischen Diskurs opportun, aber dann muss das Gespräch darüber anschließen, wie ich mich zum Glauben der anderen verhalte und Zweifel aushalte und das Ganze im Leben zusammenhalte. Erst in der Erste-Person-Perspektive kommt es zu dem, was Barth theologische Existenz nannte oder was mit Tillich den Bezug auf das, was mich unbedingt angeht, erlaubt: Das persönliche Credo ist konstitutiv für das gemeinsame Theologisieren. Gefragt ist aber nicht die private Meinung eines



religiösen Solisten, sondern die persönlich verantwortete Auslegung des kirchlichen Credos.

In der Zweite-Person-Perspektive wird der Glaubensdiskurs in der Anrede begriffen – in der Mitteilung, im Dialog und im Widerstreit. Zur *Existenzialität* kommt *Solidarität*. Das Wort zum anderen ist aber immer auch durch den Bezug auf ein Drittes begründet. In der Dritte-Person-Perspektive kommt zur *Existenzialität* und *Solidarität* die *Objektivität*. In dem, was mich und andere unbedingt angeht, kommt das zum Vorschein, was uns alle umtreibt: Was wir wissen können, was wir tun sollen und was wir hoffen dürfen.

## 5. Pragmatische Verlegenheit als kombinatorische Angelegenheit

Dass die Praktische Theologie sehr viel Energie darauf verwendet, nicht auf eine Kasuistik reduziert zu werden, ist ein Symptom für eine weitere Verlegenheit. *Das Eine, das nottut, wird in den vielen Gelegenheiten des Lebens je anders kommuniziert.* Wer „wir“ jeweils sind, darüber müssen wir „uns“ verständigen. Was will ich wem, worüber mitteilen? Dass das Eine ins Andere übergeht, ruft nach einem Verfahren, das die möglichen Perspektiven der Kommunikation entfaltet, sortiert und wieder sinnvoll bündelt. Im Laufe ihrer Geschichte hat sich dieses Perspektivenbündel fortlaufend verändert, mal dominiert die eine, mal die andere Leitperspektive. Eine Auswahl der Fragen, die sich dabei stellen: Wie wird Gott schön? Woher kommt die Energie? Wie wird der Glaube überzeugend kommuniziert? Wie streite ich für das Evangelium? Wie kann die Organisation geleitet werden? Was braucht es, um eine Gemeinschaft aufzubauen? Was ist gute Lehre? Wie kommt eine sorgende Gemeinschaft zustande? Welche Rede von Gott öffnet das Ohr für Gottes Wort? Welche Übungen helfen dem Glauben auf die Sprünge?

Für jede Frage hat die Praktische Theologie Schubladen geschaffen: Kybernetik, Oikodomik, Diakonik, Poimenik, Ästhetik, Liturgik, Energetik, Halieutik, Apologik und Eristik, Pädagogik, Didaktik, Homiletik ... Die Vielfalt möglicher Perspektiven reflektiert die Vielfalt möglicher Fälle, in denen Evangelium kommuniziert werden kann. Dass von den vielen Logiken und Hermeneutiken der Praktischen Theologie in der akademischen Wissenschaft in erster Linie die pädagogischen, gottesdienstlichen und seelsorglichen Perspektiven den Diskurs dominieren, ist ein *Signal einer Kirchlichkeit*, die sich noch dem parochialen Paradigma verpflichtet weiß. Die Praktische Theologie fühlt sich (immer noch) für die Bildung der pastoralen Profession zuständig. Es gibt aber auch eine Bereitschaft, es mit neuen Kombinationen zu versuchen und darüber nachzudenken, was es für die Praktische Theologie bedeutet, wenn andere kirchliche Berufe stärker in den Fokus rücken. Dazu gehört zuerst und zuvorderst der Bereich Sozialdiakonie, aber auch eine auf Pionierarbeit ausgerichtete Gemeindepädagogik oder pluralitätssensible evangeli-

sche Publizistik. Für die Disziplin könnte es heißen, die im eigenen Fach angelegte Multiperspektivität als Gelegenheit zu ergreifen, eine praktisch-theologische Kombinatorik zu entwickeln. Wie kann z. B. der Gedanke der Mission mit dem Anliegen der Diakonie verbunden werden?

Das Problem, wie das „Eine“, das nottut, zu bestimmen ist, ist damit nicht vom Tisch. Man könnte mit guten Gründen die Mission nennen. Mit Blick auf den Mitgliederschwund scheint die Rede von einem Notstand gerechtfertigt. Also braucht es mehr Werbung und bessere Kommunikation. Vieles spricht dafür, sich darauf zu konzentrieren. Aber der Wunsch, dass uns das Praktische der Theologie nicht abhandenkommt und das Theologische in der Praxis nicht verlorengeht, lässt mich zögern. Kann Mission etwas anderes wollen als Diakonie? Lässt sich die Kommunikation des Evangeliums als Mittel zum Zweck der Organisationserhaltung erklären?

Ich vermute, dass es dann doch die Diakonie ist, die uns zur Besinnung auf das Ganze ruft. Weil die Gemeinschaft mit dem, der seine Sendung als Dienst verstanden hat, das Fundament einer Gemeinschaft bildet, die ihren Dienst als Sendung versteht.

## 6. Nachtsch

Vom Ende her zu denken, aber das Ende nicht vorwegzunehmen, ist der Witz der Sache. Wer einen Witz erzählt, beginnt nicht mit der Pointe, aber wer die Pointe nicht kennt, kann den Witz nicht erzählen. Und so komme ich am Ende meiner Überlegungen zur Praktischen Theologie noch einmal auf die Geschichte zu sprechen, die mich am Anfang inspirierte, die Schwestern zu befragen. Was ist die Pointe der jesuanischen Intervention? Ich versuche ein Fazit zu ziehen:

Praktisch theologisieren können wir je und je in einem bestimmten Fall, aber wie das Evangelium in einer konkreten Situation relevant wird, lässt sich nicht ein für alle Mal sagen. Dennoch bleibt es das „Eine, das nottut“, weil der Grund, auf den wir uns verlassen, die Praxis Jesu, gelegt ist. Die praktische Disziplin, die am Ende der positiven Wissenschaft auftritt, ist so gesehen Anwältin für das Vorletzte im Letzten und das Letzte im Vorletzten und darum notorische Anfängerin. Das ist die fromme Pointe nach geschlagener Schlacht, die mariologische Weisheit, die uns sitzen lässt, wenn uns Martha aufscheuchen will.

Martha und Maria stehen sinnbildlich für Aktion und Kontemplation. Man kann das Leitwort „Sorge“ in der Jesusrede als Signal deuten, dass es dem Meister um die Wertschätzung der Geistsorge und nicht um eine Abwertung der Leibsorge ging. In der Tradition der monastischen Auslegung ist Maria daher der Prototyp für die *Jesus-Minne*. Sie ist das Vorbild der mystisch-ekstatischen Liebe, die im Johannes-evangelium sakramental-körperlich wird, wenn Maria (!) die Füße ihres Freundes

salbt. Anders akzentuiert die kerygmatische Auslegungstradition. Hier wird Maria als Prototyp der *Hörerin* gepriesen, die das Eine, das nottut, gewählt hat und sich auf Gottes Wort verlässt. Eine weitere Variante bietet die emanzipatorische Auslegung. Maria ist in ihr das Vorbild der von Jesus *befreiten Frau*, die nicht macht, was von einer jüngeren Schwester im jüdisch antiken Haushalt erwartet wird. Sie sitzt (wie ein Mann) zu den Füßen ihres Lehrers. Das alles spricht dafür, die Diakonie nach- und die Verkündigung vorzuordnen. Das universitäre Theologiestudium ist ein Abbild dieser Vorordnung.

Mit Blick auf das Ganze halte ich diese Festlegung des „Einen“ für zu einseitig. Die Diakonik kommt zu kurz. Gefragt ist eine kombinatorische Auslegung. Besonders interessant finde ich diejenige von Meister Eckhart. Eckhart bürstet die traditionell monastische Auslegung der Geschichte, in der Martha eine Zwei auf dem Rücken hat, weil sie schuffet, gegen den Strich. Eckhart hatte als Spiritual von minnebegeisterten Nonnen die Gefahr einer religiösen Lebensverachtung vor Augen. So legt er die Geschichte aus: Martha schafft, was Maria in ekstatischer Verzückung noch nicht kann – eine integrale Praxis. Jesus tadelt sie nicht, sondern spricht die ältere Schwester Martha darauf an, dass sie der jüngeren Schwester die Lehrstunde gönnen soll, die sie schon gehabt hat. Er fordert sie deshalb nicht dazu auf, sich hinzusetzen, weil Martha in der Nachfolge weiter ist als Maria. Für Eckhart ist Maria der Prototyp der *Anfängerin*, die noch nicht begriffen hat, „daz wir im Christus gewaerliche nâchvolgen in üebunge wârer tugende“. Funktional gesprochen, sucht Meister Eckhart die spirituelle Sehnsucht der von ihm betreuten Nonnen in Werke der Nächstenliebe zu kanalisieren. Die Maria-Martha-Predigt sei ein Exempel der *cura monialium* Eckharts, ein Versuch vorsichtiger Korrektur des von ihm vorgefundenen Verhaltens.<sup>3</sup>

Martha ist in dieser Lesart ein Typus für die gereifte Theologie, für eine theologische Praxis, die Kontemplation in der Aktion sucht und das, was sie schon gehört hat, in der Nachfolge realisiert.

Ich denke, Meister Eckhart hat Recht. Aber es ist gut möglich, dass Martha, nachdem sie die Worte des Meisters gehört hat, den Wunsch verspürt, die Oliven und das Brot auf den Tisch zu stellen, sich neben ihrer Schwester zu Jesus zu setzen, seinen Worten zu lauschen und den Nachtisch zu genießen, den Maria serviert.

---

3 Leppin, Volker: Die Komposition von Meister Eckharts Maria-Martha-Predigt, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 94 (1997), 69–83, 83.



## Die ‚feinen Unterschiede‘ und die Anstößigkeit von Religion

Notizen zu einer religiösen Lektüre des Sozialraums und zur Selbstverortung von Kirche und Diakonie

„Religion im Sozialraum“<sup>1</sup> lautet der Titel eines Sammelbandes, der auf das Hamburger Symposium „Wir&Hier: Gemeinsam Lebensräume gestalten“ aus dem Jahr 2021 zurückgeht. Die Herausgeber:innen adressieren mit diesem Titel eine weite Forschungsperspektive, die „über die Aktivitäten von christlichen Kirchen und Diakonie hinausgeht“<sup>2</sup> und nichtchristliche religiöse Akteur:innen sowie darüber hinausgehende Perspektiven einbezieht. „Religion im Sozialraum“ ist auch das Thema der folgenden Überlegungen. Mich interessiert dabei insbesondere, über welche Ressourcen eine religiöse Lektüre des Sozialraums verfügt und mit welchem Selbstverständnis sich Kirche und Diakonie im Sozialraum verorten können.

### 1. „Krauffelder Gottes“: Gerhard Wegners religiöse Lektüre sozialer Räume

„Wo finden sich Christi Spuren in der ‚Platte‘?“<sup>3</sup>, fragt der frühere Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD, Gerhard Wegner, in einem seiner Beiträge zur religiösen Lektüre sozialer Räume. Sozialräume sind für Wegner „Räume konkreter körperlich leiblicher Begegnung [...], in denen Menschen sich in realer Zeit gegenüber stehen und auf der Basis von Anwesenheit miteinander [...] kommunizieren“<sup>4</sup>. Zugleich sind sie Krauffelder. Sie „repräsentieren Verhaltensprämissen, stellen Verhaltensprogramme [...] dar und werden rekursiv durch das Verhalten der in ihnen lebenden [...] Menschen geformt und gestaltet.“<sup>5</sup> Gerade durch ihre

---

1 Hübner, Ingolf et al. (Hg.): Religion im Sozialraum. Sozialwissenschaftliche und theologische Perspektiven, Stuttgart 2023.

2 Hübner, Ingolf et al.: Einleitung, in: dies.: Religion im Sozialraum, 11.

3 Wegner, Gerhard: Zur Inszenierung des Christlichen im Sozialraum, in: Schlegel, Thomas/Reppenhagen, Martin (Hg.): Kirche in der Diaspora. Bilder für die Zukunft der Kirche, Leipzig 2021, 199.

4 Wegner, Gerhard: Nächstenliebe im Gemeinwesen. Theologische Perspektiven, in: ders.: Moralische Ökonomie. Perspektiven lebensweltlich basierter Kooperation, Stuttgart 2014, 125.

5 Ebd., 127.

symbolischen Bezüge prägen Sozialräume mentale Dispositionen und Habitusformen. Ausdrücklich warnt Wegner vor romantischen Überzeichnungen: Die sozialen Lebenszusammenhänge der Menschen seien „keine heilen Welten“<sup>6</sup>. Vielmehr trete in ihnen die Sünde „als Tendenz der Spaltung ursprünglicher Einheiten und Gemeinschaften [...] auf.“<sup>7</sup>

Angesichts solcher Exklusionsprozesse stellt sich Wegner die Frage nach einer Epiphanie Gottes in den Wohnquartieren. Soziale Räume lassen sich für ihn nicht nur als verhaltensdeterminierende Kraftfelder, sondern auch als „*Kraftfelder Gottes*“<sup>8</sup> bzw. „*Kraftfelder des Geistes*“<sup>9</sup> lesen. Als solche bilden sie sinnlich-habituelle Ganzheiten, die sich Menschen in den Stimmungen und Atmosphären mitteilen und von denen sie ergriffen werden. Als Kraftfelder sind sie Schwingungsfelder. Ihre Anmutung richtet gleichermaßen Verstand und Affekt aus.<sup>10</sup>

Wegner spielt damit den christlichen Glauben als ein eigenständiges und widerständiges Kraftzentrum in die Lektüre von Sozialräumen ein. Auf diese Weise lasse sich „rekonstruieren, wie religiöse Erfahrung innerhalb eines solchen Kraftfeldes oder auch gegen ein solches Kraftfeld aussehen könnte“<sup>11</sup>. Der christliche Glaube bringt dabei das Bewusstsein mit, dass vielfach Orte außerhalb der Machtzentren zu Orten der Gottesbegegnung geworden sind. Galiläa und Golgatha sind Beispiele dafür.<sup>12</sup> Die Perspektive des christlichen Glaubens geht deshalb über die vorhandenen Spaltungen im Sozialraum hinaus und begründet Kraftfelder jenseits ihrer. Das Reich Gottes „transformiert die Kraftfelder, die es in diesen Bereichen gibt, stößt auf Resonanzen, verändert die Raum- und Zeiterfahrung der Menschen“<sup>13</sup>. Auf diese Weise trage der christliche Glaube zur aktiven Mitgestaltung des Gemeinwesens bei. In der Offenheit für das Andere der Gesellschaft könne der Glaube zur „Öffnung zur Andersartigkeit von anderen“<sup>14</sup> und damit zur Gestaltung inklusiver Sozialräume beitragen. Die religiöse Erfahrung innerhalb eines sozialräumlichen Kraftfeldes lasse sich so verstehen, dass „in sie [...] etwas von ‚Gottes Kraft‘ einströmt und damit die konditionierenden Strukturen verändert.“<sup>15</sup>

---

6 Ebd., 133.

7 Ebd.

8 Ebd., 127.

9 Wegner, *Inszenierung*, 202.

10 Vgl. dazu ebd., 202–206; ders.: Epiphanes Quartier? Zur geistlichen Lektüre von Sozialräumen, in: *Praktische Theologie* 58 (2023), 114–116.

11 Wegner, Gerhard: Erneuerte Sozialität – Kirche im Gemeinwesen, in: Schäfer, Gerhard K. et al. (Hg.): *Nah dran. Werkstattbuch für Gemeindediakonie*, Göttingen 2015, 317.

12 Vgl. Wegner, *Nächstenliebe*, 135.

13 Ebd., 137.

14 Wegner, Gerhard: Religiöse Ressourcen in der Zivilgesellschaft. Die Neuentdeckung des Sozialraums, in: ders.: *Wirksame Kirche. Sozio-theologische Studien*, Leipzig 2019, 322.

15 Ebd., 328.

Gerhard Wegners religiöse Lektüre sozialer Räume besticht durch die prophetisch anmutende Verve, mit der Wohnquartiere als Orte der Epiphanie Gottes erschlossen werden. Die Metapher des Kraftfeldes setzt motivierende Energie frei, durch die sich Kirchgemeinden als relevante sozialraumgestaltende Akteure begreifen können. Zugleich habe ich aber den Eindruck, dass die Charakterisierung der Kraftfelder Gottes als Atmosphären zu schwach bleibt, um die ökonomischen und kulturellen Machtfigurationen sozialer Räume aufbrechen zu können. Mit einem Blick auf Pierre Bourdieu möchte ich deshalb als nächstes ein differenzierteres Bild von der Ambiguität sozialer Felder gewinnen, bevor ich wieder zum Thema der Religion im Sozialraum zurückkehre.

## 2. Die ‚feinen Unterschiede‘ und die Kraftfelder des Sozialraums: Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu hat mit seiner Studie „Die feinen Unterschiede“ aus dem Jahr 1979 ein „Modell der Wechselwirkungen zweier Räume“ entwickelt, „dem der ökonomischen und dem der Lebensstile“<sup>16</sup>. An den ‚feinen Unterschieden‘ in den ästhetischen Präferenzen unterschiedlicher Menschengruppen gewinnt Bourdieu einen Zugang zu den tiefer liegenden sozialen Distinktionen, die sich in deren Positionierung in einem sozialen Feld niederschlägt. Felder stellen für Bourdieu Räume dar, deren Struktur sich relational durch das Verhältnis der in ihm eingenommenen Positionen darstellt.<sup>17</sup> Die Verortung der einzelnen Gesellschaftsmitglieder in diesen Feldern erfolgt je nach der Verfügung über ein bestimmtes Kapital, wobei dem ökonomischen und dem kulturellen Kapital die Hauptbedeutung zukommt. Die ‚feinen Unterschiede‘ im Geschmack gehen mithin auf die Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Klassen und deren Position im jeweiligen sozialen Feld zurück. „Die Struktur des Feldes gibt den *Stand* der Machtverhältnisse zwischen den am Kampf beteiligten Akteuren oder Institutionen wieder, bzw. ... den *Stand* der Verteilung des spezifischen Kapitals.“<sup>18</sup> Der Sozialraum ist nach Bourdieu mithin als Konflikttraum charakterisiert, als ein „Kräftefeld“, bzw. „Ensemble objektiver Kräfteverhältnisse“<sup>19</sup>. Diese Dynamik ist auch dem physischen Raum eingeschrieben. Wohnquartiere, Straßenzüge, öffentliche Räume, infrastrukturelle Bedingungen

16 Bourdieu, Pierre: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a. M. 1987, 11f.

17 Vgl. Bourdieu, Pierre: Über einige Eigenschaften von Feldern, in: ders.: Soziologische Fragen, Frankfurt a. M. 1993, 107.

18 Ebd., 108.

19 Bourdieu, Pierre: Sozialer Raum und ‚Klassen‘. *Leçon sur la leçon*: 2 Vorlesungen, Frankfurt a. M. 1985, 10.

usw. erlauben eine Lektüre des Sozialraums mit Blick auf die in ihnen wirkenden Kraftfelder. „[D]er von einem Akteur eingenommene Ort und sein Platz im angeeigneten physischen Raum [sind] hervorragende Indikatoren für seine Stellung im sozialen Raum.“<sup>20</sup>

Bourdieu versteht soziale Räume als ambivalente und von gesellschaftlichen Auseinandersetzungen geprägte Felder. Gerhard Wegner ist diese kritische Perspektive nicht fremd. Gleichwohl habe ich den Eindruck, dass seine *theologische* Deutung die Wahrnehmung der Machtdynamik sozialräumlicher Phänomene tendenziell überformt. Dem korrespondiert, dass die Perspektive der Kirchgemeinden diejenige der Diakonie überschattet. Deshalb möchte ich seine Anregung zu einer religiösen Lektüre des Sozialraums aufgreifen, in der Weiterführung aber einen anderen Weg einschlagen und stärker am Religionsbegriff selbst ansetzen. Die These, die ich im Folgenden erläutern möchte, besteht darin, dass ein weiter und zugleich bestimmter Religionsbegriff geeignet ist, um soziale Räume gleichermaßen in ihren Sinnpotentialen *und* in ihren Ambivalenzen lesen und verstehen zu können. Das Evangelium von der befreienden Liebe Gottes gibt diesem Religionsbegriff eine spezifische Farbe und ermöglicht Kirche und Diakonie ein dialogisches und zugleich kritisch-gestaltendes Engagement im Sozialraum.

### 3. Was ist Religion? Oder: Erfahrungsdeutung im Horizont des Unbedingten

„Gesucht: Ein Religionsbegriff für den BRU“<sup>21</sup>, fragt Eberhard Hauschildt in einem seiner Vorträge. Diese Suchbewegung lässt sich unumwunden übertragen: Welcher Religionsbegriff ist für das kirchliche und diakonische Engagement im Sozialraum tragfähig? Hauschildt schließt – gemeinsam mit Uta Pohl-Patalong – an die Religionsdefinition Detlef Pollacks an.<sup>22</sup> Diese verbindet funktionalistische mit substantialistischen Aspekten und stellt eine Balance zwischen einem zu engen und einem zu weitem Religionsverständnis her.<sup>23</sup> In *funktionaler* Perspektive besteht nach Pollack das Thema von Religion „im Problem der Kontingenz“ und damit

20 Bourdieu, Pierre: Physischer, sozialer und angeeigneter physischer Raum, in: Wentz, Martin (Hg.): Stadt-Räume, Frankfurt a. M./New York 1991, 26 [Ergänzungen U. L.].

21 Hauschildt, Eberhard: Gesucht: Ein Religionsbegriff für den BRU, in: Meyer-Blanck, Michael/Obermann, Andreas (Hg.): Die Religion des Berufsschulreligionsunterrichts. Überlegungen zur Kommunikation religiöser Themen mit Jugendlichen heute, Münster/New York 2015, 155.

22 Vgl. ders./Pohl-Patalong, Uta: Kirche, Gütersloh 2013, 77; vgl. auch ders., Religionsbegriff, 158f.

23 Vgl. Pollack, Detlef: Was ist Religion? Probleme der Definition, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 3 (1995), 163–190; ders./Rosta, Gergely: Religion in der Moderne. Ein internationaler Vergleich, Frankfurt a. M. 2015, 48–72.



„der Ungesicherheit des Daseins“<sup>24</sup>. Kontingenz erscheint als das *Bewusstsein*, dass etwas, was ist, auch anders möglich wäre. Religiöse von nichtreligiösen Formen der Kontingenzbearbeitung zu unterscheiden, ist nach Pollack nur möglich, wenn die funktionalistische durch eine substantialistische Perspektive ergänzt wird. Das Spezifikum in der Bearbeitung des Kontingenzthemas besteht für Pollack darin, dass „alle religiösen Sinnformen mit der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz arbeiten und sich auf Transzendentes beziehen.“<sup>25</sup> Indem Religion damit das Unbestimmbare der Immanenz in der Perspektive von Transzendenz in Bestimmbares überführe, mache sie Kontingenz tragbar. Zugleich mache sie das Transzendente auch zugänglich und kommunikabel, indem sie die Differenz von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz wiedereinführt und damit immanent bearbeitbar macht.

Eine vergleichbare, jedoch stärker religionsphilosophisch geprägte Begriffsbestimmung hat Ulrich Barth vorgenommen: „Religion ist die Deutung von Erfahrung im Horizont der Idee des Unbedingten.“<sup>26</sup> Der *funktionalistische* Aspekt seiner Bestimmung liegt darin, dass es in der Religion um Erfahrungs- und Lebensdeutung geht. Die *substantialistische* Pointe liegt in der Bezugnahme auf den Begriff des Unbedingten. Damit bringt Barth einen religionsphilosophisch anspruchsvollen Begriff ins Spiel, der seit der Antike die Reflexion über die Idee eines transzendenten, letzten Grundes bestimmt. Erfahrungsdeutung in der Perspektive der Idee eines Unbedingten lässt sich nach Barth kategorial mit Blick auf quantitative, qualitative, relationale und modale Aspekte spezifizieren. Die Deutung erfolgt dann im Horizont der vier Transzendenzdimensionen von Unendlichkeit, Ganzheit, Ewigkeit und Notwendigkeit. Gerade diese Dimensionen des Unbedingten erschließen allerdings umgekehrt in radikaler Weise auch die eigene Bedingtheit und Begrenzung. „Indem religiöse Sinndeutung die Unendlichkeits-, Ganzheits-, Ewigkeits- und Notwendigkeitsdimension der Wirklichkeit thematisiert, enthüllt sie ineins damit zugleich deren Endlichkeits-, Partikularitäts-, Zeitlichkeits- und Kontingenzcharakter; und umgekehrt.“<sup>27</sup>

---

24 Pollack/Rosta, Religion, 63.

25 Ebd., 66.

26 Barth, Ulrich: Was ist Religion? Sinndeutung zwischen Erfahrung und Letztbegründung, in: ders.: Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 10.

27 Ebd., 15.

#### 4. Religion im Sozialraum: Sinn für das Unendliche – und das ambivalente Soziale

Nach meinem Dafürhalten verfügen Pollacks und Barths Bestimmungen des Religionsbegriffs mit Blick auf die religiöse Lektüre des Sozialraums über erhebliche hermeneutische Potentiale. Indem das Bedingte in der Perspektive des Unbedingten ausgelegt wird, lassen sich einerseits soziale Erfahrungen im Horizont der Unendlichkeits-, Ganzheits-, Ewigkeits- und Notwendigkeitsdimension deuten. In dieser Sichtweise erschließen sich Sinndimensionen und Potentiale sozialer Kommunikationsprozesse. In umgekehrter Richtung tritt demgegenüber der „Endlichkeits-, Partikularitäts-, Zeitlichkeits- und Kontingenzcharakter“<sup>28</sup> der sozialen Kommunikationsprozesse vor Augen. Deshalb scheint mir der Religionsbegriff auch dafür geeignet zu sein, die Augen für die *sozialen Räume in ihrer Gebrochenheit und Fragmentarität* zu öffnen. Theodor W. Adorno hat eine solche Unbedingtheitsperspektive im berühmten letzten Aphorismus der „*Minima Moralia*“ eingenommen, in dem er das „Licht, das von der Erlösung her auf die Welt scheint“, als hermeneutische Quelle für das Verstehen gesellschaftlicher Wirklichkeit namhaft machte: „Perspektiven müßten hergestellt werden, in denen die Welt ähnlich sich versetzt, verfremdet, ihre Risse und Schründe offenbart, wie sie einmal als bedürftig und entstellt im Messianischen Lichte daliegen wird.“<sup>29</sup>

Die Bedeutung von Religion besteht keineswegs darin, kontingenten Erfahrungen einen unendlichen Schein zu geben und sie damit zu romantisieren (Novalis). Die Erfahrungsdeutung in der Perspektive des Unbedingten überführt Unbestimmbares in Bestimmbares und macht es als Kontingentes tragbar. Diese Erfahrungsdeutung ist zugleich aber auch beunruhigend, weil sie die Fragmentarität und Ambivalenz der Lebenswelt offenlegt. Darin besteht die Anstößigkeit von Religion.

Der Religionsbegriff ermöglicht mithin eine doppelte Blickrichtung. Bedingtes lässt sich im Horizont des Unbedingten lesen und umgekehrt. Von der Transzendenz her fällt ein Licht auf die immanenten Formen des sozialen Lebens. Soziale Räume erscheinen in dieser doppelten Blickrichtung einerseits als Gewebe sozialer Praktiken mit dem Potential, dass Menschen selbstbestimmt und solidarisch zusammenleben, soziale Netze aufbauen und tragfähige, inklusive Kooperationsformen entwickeln. Zugleich sind sie aber andererseits auch soziale Gewebe ausgrenzender Interaktionen, offener Ressourcenkonflikte, vielfältiger Missachtung

---

28 Ebd.

29 Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia*. Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Gesammelte Schriften, Bd. 4, Frankfurt a. M. 1980, 281.

und rücksichtsloser Interessendurchsetzung. Sozialräume erscheinen immer wieder als soziale Konflikträume, Machtfelder, Orte unbefriedigter Bedürfnisse oder rivalisierender Aneignungspraktiken.

## 5. Vielfalt und Heterogenität: Gelebte Religion im Sozialraum wahrnehmen

Kirche und Diakonie sind Teil eines pluralen Sozialraums. Sie sind Akteurinnen neben anderen. Nicht die Platzhirsche. Uta Pohl-Patalong hat deshalb die zentrale Bedeutung einer „Haltung der Uneigennützigkeit“<sup>30</sup> hervorgehoben. Sie schließt eine Haltung der Wertschätzung der Anderen ein. Eine Anerkennung von Vielfalt im Sozialraum. Dazu kann ein weiter Religionsbegriff einen Beitrag leisten. Religion im Sozialraum tritt grundsätzlich im Plural auf und ist auf vielfältige Weise mit dem Gewebe sozialer Praktiken verflochten. Kirche und Diakonie stoßen auf eine Vielzahl von Akteur:innen und eine Pluralität von Sinnüberzeugungen. Viele von ihnen verstehen sich selbst nicht als religiös. Gleichwohl existieren soziale Erfahrungen, deren Deutung ein Transzendenzüberschuss innewohnt. Vielleicht nur in Gestalt einer Frage: nach dem Warum des Schmerzes oder dem Wo uneingeschränkter Anerkennung. Gerade die diakonische Praxis ist mit solchen Fragen vertraut. Für Tobias Braune-Krickau treten in „diakonischen [...] Situationen [...] unter dem rissig werdenden Netz der Anerkennung Grunderfahrungen des Lebens prägnant zu Tage, Leiden und Missachtung etwa, Hoffnung oder Zuneigung“, die „aus sich heraus eine Tendenz ins Religiöse aufweisen. Sie sind ‚religionsaffin‘, insofern sie ein religiöses Deuten und Artikulieren nahelegen, ohne dass sie zwingend religiös ergriffen werden müssen.“<sup>31</sup>

Eine religiöse Hermeneutik des Sozialraums vermag auch Lebensdeutungen zu ‚lesen‘, die selbst nicht als religiöse artikuliert werden, aber eine Fragerichtung zum Unbedingten hin implizieren. Der Religionsbegriff, der oben entwickelt wurde, öffnet den Blick für die Vielfalt gelebter Religion und Sinndeutungen im Sozialraum. Er ermöglicht es, Gemeinsames zwischen unterschiedlichen Aktivitäten und Akteuren zu entdecken. Er ermöglicht Kooperationen, die gemeinsam den Sozialraum gestalten und sich seinen machtbezogenen Kraftfeldern entgegenstellen.

---

30 Pohl-Patalong, Uta: Was hat eine Kirchengemeinde mit dem Sozialraum zu tun? In: Diakonie Hessen (Hg.): Unterwegs als Nachbarn. Ein Reisekoffer, Kassel 2018, 4.

31 Braune-Krickau, Tobias: Die gelebte Religion der Diakonie. Praktisch-theologische Perspektiven auf das diakonische Handeln, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 113 (2016), 402f.

## 6. „Gefährliche und befreiende Erinnerung“: Die Pointe des Evangeliums

Religion im Sozialraum existiert allerdings niemals abstrakt, sondern durchgängig in der Gestalt konkreter, unterschiedlicher Religionen und Sinnüberzeugungen. Deshalb hat jede religiöse Lektüre die spezifischen Ausdrucksformen, Narrationen und Inhalte der konkreten Religionen wahrzunehmen und zu verstehen. Kirche und Diakonie agieren mit einer Haltung der Uneigennützigkeit aber nicht der Unkenntlichkeit im Sozialraum. Ihr Selbstverständnis wird durch das Evangelium Jesu Christi bestimmt. Es bringt die Kreatürlichkeit der Welt und die unbedingte Anerkennung jedes Menschen als Bild Gottes zur Sprache. Es handelt von der Würde und Tragik menschlichen Lebens, von heilvollen und zerstörten sozialen Beziehungen. Das Evangelium proklamiert die Inklusion in die Gemeinschaft mit Gott und spricht Menschen die aufrichtende Liebe Gottes zu. Es ermöglicht Neuanfänge und Versöhnungen. Und es hält die Hoffnung auf ein erfülltes Leben in der Gegenwart Gottes wach. Die Unbedingtheitsperspektive des Evangeliums liegt in der Bezugnahme auf das Reich Gottes, das Jesus gepredigt und in seiner befreienden Praxis anschaulich gemacht hat. Das Evangelium rückt die soziale Lebenswelt der Menschen in das Licht der Nähe Gottes und gibt ihren Hoffnungen eine Perspektive. Es gibt damit zugleich aber auch den Blick auf die unversöhnte, ambivalente und konfliktträchtige Lebenswirklichkeit frei. Johann Baptist Metz hat die Vergegenwärtigung des Evangeliums Jesu „*eine gefährliche und befreiende Erinnerung*“ genannt, „welche die Gegenwart bedrängt und in Frage stellt“<sup>32</sup>. Das ist der kritische, aufdeckende und verändernde Impuls des Evangeliums: Es öffnet den Blick auf die Kraft- und Konfliktfelder sozialer Räume und motiviert zu einer Praxis der individuellen und sozialen Befreiung.

## 7. Konvivenz und Kommunikation: Zum Selbstverständnis von Kirche und Diakonie im Sozialraum

Konvivenz, Kirche mit Anderen, Compassion – so lauten einige der ekklesiologischen Formeln, mit denen sich Kirche und Diakonie im Sozialraum verorten können.<sup>33</sup> Mir scheint das Konzept der Konvivenz über das größte Anregungspotential zu verfügen. Theo Sundermeier charakterisiert sie als eine Form gemeinsamen Lebens, die durch „die drei Elemente der *gegenseitigen Hilfe, des wechselseitigen*

32 Metz, Johann Baptist: Glaube in Geschichte und Gegenwart. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie, Mainz <sup>5</sup>1992, 95.

33 Vgl. die Übersicht von Frank Martin Brunn: Warum die kirchliche und diakonische Arbeit am Gemeinwesen orientieren? Eine Erörterung aus ekklesiologischer Perspektive, in: Dietz, Alexander/Höver, Hendrik (Hg.): Gemeinwesendiakonie und Unternehmensdiakonie, Berlin 2019, 37–47.

*Lernens* und *gemeinsamen Feierns*<sup>34</sup> geprägt ist. Sie sind strikt wechselseitig zu verstehen: Menschen lernen *voneinander*, helfen *einander* und feiern *miteinander*. Konvivialität wird so zu einer Form der Ermächtigung und Solidarisierung vor dem Hintergrund von Marginalisierungserfahrungen.

Konvivenz ist ein Modell für Kirche und Diakonie, ihren Ort im Sozialraum theologisch zu bestimmen. Es ist ein Paradigma des Zusammenlebens zwischen Menschen unterschiedlicher Sinnüberzeugungen und religiöser Prägungen. Der Religionsbegriff erleichtert dabei die Wahrnehmung verbindender Aspekte, ohne die Differenzen zu überspielen. Kirche und Diakonie sind Teil des Sozialraums und bringen die befreiende Perspektive des Evangeliums in die Konvivialität ein: gemeinsam lernend, feiernd und solidarisch agierend. Gerade die diakonische Perspektive erweist sich dabei als unverzichtbar, damit Konvivenz nicht zur romantischen Gemeinschaft verharmlost wird. Die Anstößigkeit der Religion und die gefährliche, befreiende Erinnerung des Evangeliums öffnen den Blick für die Machtfelder sozialer Räume, für Ungleichheit, Benachteiligung und Exklusion. Deshalb ist auch Konvivenz stets diakonisch zu denken. In ihr tritt zum gemeinsamen Feiern und Lernen ein solidarisch-diakonisches Handeln hinzu, das den ‚feinen Unterschieden‘ im Sozialraum eine engagierte Inklusionspraxis entgegenstellt.

---

34 Sundermeier, Theo: Konvivenz als Grundstruktur ökumenischer Existenz heute, in: ders.: Konvivenz und Differenz. Studien zu einer verstehenden Missionswissenschaft, Erlangen 1995, 55.



## Irgendwie ganz anders, aber irgendwie dann auch doch nicht

Eberhard Hauschildts Beitrag zur Pastoraltheologie als Anstoß zu einer Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie

### Pastoraltheologie: Fehlanzeige?

Möglicherweise spricht schon die Feststellung für sich, dass mit Eberhard Hauschildt der gegenwärtige geschäftsführende Herausgeber der Zeitschrift „Pastoraltheologie“<sup>1</sup> in der Liste seiner Veröffentlichungen unter allen dreizehn Kategorien ausgerechnet die der Pastoraltheologie vermissen lässt.<sup>2</sup> Auch die auf seiner Website beschriebenen Forschungsschwerpunkte führen die Pastoraltheologie nicht auf. Vielmehr ist da die Rede von den Bereichen, für die Eberhard Hauschildt maßgebliche Impulse gesetzt hat, die teilweise schon Jahrzehnte wirken oder noch wirken werden. Es sind die Bereiche, für die er in der Wissenschaft, aber auch in die Praxis hinein bekannt ist: Seelsorge, Diakonie und Kirchentheorie.<sup>3</sup> Ich ergänze noch eine dritte Beobachtung: Bei einem Blick in die beiden neuesten pastoraltheologischen Ausführungen mit einem gewissen Überblicksanspruch von Isolde Karle zum einen und Friederike Erichsen-Wendt und Adelheid Ruck-Schröder

---

1 Auch wenn die Zeitschrift Pastoraltheologie längst den Anspruch hat, die ganze Breite Praktischer Theologie abzubilden (vgl. Hauschildt, Eberhard: Fachliche Entwicklungen in der Praktischen Theologie. Thematische wie methodische Forschungsschwerpunkte in den letzten 30 Jahren, in: Schlag, Thomas/Schröder, Bernd (Hg.): Praktische Theologie und Religionspädagogik. Systematische, empirische und thematische Verhältnisbestimmungen (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 60), Leipzig 2020, 247–263, 250), trägt sie dennoch bis heute eben jenen Titel „Pastoraltheologie“, was Peter Stolt und Günter Brakelmann 1981 in der ersten Ausgabe unter dem neuen alten Titel mit den Worten begründeten: „Gleichzeitig ist mit diesem Wort [Pastoraltheologie, MS] auf die Menschen gewiesen, die diesen Auftrag ausführen. Es hat den warmen Klang menschlicher Sorge. Es soll den Fragen aller derer helfen, die im pastoralen Dienst stehen; es soll sie ihres Auftrages versichern.“ (Stolt, Peter/Brakelmann, Günter: Zu diesem Heft, in: Pastoraltheologie 70 (1981), 1–2).

2 Vgl. <https://www.etf.uni-bonn.de/de/fakultaet/praktische-theologie-religionspaedagogik/team/eh>, 22.08.2023.

3 Auf der Website hält sich interessanterweise hartnäckig – entsprechend der ursprünglichen Lehrstuhlauschreibung – die Disziplinbezeichnung „Gemeindeaufbau“ statt der heute üblichen Kirchentheorie. Allein an dieser begrifflichen Veränderung zeigt sich der gewaltige Wandel des Faches, an dem Hauschildt maßgeblich mitgewirkt hat.

zum anderen taucht Eberhard Hauschildt ebenfalls nicht auf.<sup>4</sup> Stattdessen ist da immer wieder von pastoraltheologischen Größen und ihren Werken wie Manfred Josuttis, Isolde Karle, Ulrike Wanger-Rau, Michael Klessmann, Christian Grethlein, Jan Hermelink oder Bernhard Dressler zu lesen.<sup>5</sup> In diese Reihe scheint Eberhard Hauschildt auf den ersten Blick nicht zu gehören.

Da ich diesen Beitrag verfasse, ist es nicht überraschend, dass ich diese Lage anders einschätze. Allerdings lässt sich die These, dass Eberhard Hauschildt nicht in die Reihe klassischer Pastoraltheolog:innen gehört, in einem gewissen Sinn doch halten. Nämlich in dem Sinn, dass Eberhard Hauschildt tatsächlich keine klassische Pastoraltheologie mehr betrieben hat und diese sich deshalb auch konsequenterweise nicht als Veröffentlichungskategorie auf der Website wiederfindet. Stattdessen ist dort die Rede von einer „Theologie der Akteure in Kirche“. Dazu passt dann auch ein zweiter Blick auf die deutlich häufigere Rezeption der Beiträge Hauschildts (jenseits der oben beschriebenen Forschungsschwerpunkte) bei Fachkolleg:innen, wenn es um so spezifische Fragen wie die des Ehrenamtes in Kirche und Diakonie<sup>6</sup> oder um Möglichkeiten von Kirche im ländlichen Raum Ostdeutschlands<sup>7</sup> oder auch um das Zusammenwirken unterschiedlicher Berufsgruppen in Kirche und Diakonie<sup>8</sup> geht. Schon in dieser Rezeption zeigt sich eine gewisse Stoßrichtung der „pastoraltheologischen“ Überlegungen Eberhard Hauschildts.

4 Vgl. Karle, Isolde: *Praktische Theologie (Lehrwerk Evangelische Theologie Bd. 7)*, Leipzig 2020 und Erichsen-Wendt, Friederike/Ruck-Schröder, Adelheid: *Pfarrer:in sein (Praktische Theologie konkret Bd. 5)*, Göttingen 2022.

5 Vgl. die Aufzählung in Erichsen-Wendt/Ruck-Schröder, *Pfarrer:in sein*, 72.

6 Vgl. etwa Brunner, Petra: *Arbeitswelt in der Kirche. Gesellschaftliche und theologische Perspektivenwechsel zu ehrenamtlicher (Mit-)Arbeit in Kirche und Diakonie (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie Bd. 96)*, Göttingen 2021; Mulia, Christian: *Kirchenvorstandarbeit. Dimensionen und Spannungsfelder einer spätmodernen Gemeindeleitung (Arbeiten zur Praktischen Theologie Bd. 79)*, Leipzig 2020 oder zumindest knapp auch Wagner-Rau, Ulrike: *Pastoraltheologie*, in: Fechtner, Kristian u. a. (Hg.): *Praktische Theologie. Ein Lehrbuch (Theologische Wissenschaft Bd. 15)*, Stuttgart 2017, 105–127.

7 Vgl. etwa Menzel, Kerstin: *Kleine Zahlen, weiter Raum. Pfarrberuf in ländlichen Gemeinden Ostdeutschlands (Praktische Theologie heute Bd. 155)*, Stuttgart 2019 oder auch Stahl, Benjamin: *Veränderungen und Entwicklungsmöglichkeiten des Pfarramts im ländlich-peripheren Ostdeutschland (Beiträge zu Evangelisation und Gemeindeentwicklung Bd. 32)*, Göttingen 2022.

8 Vgl. dazu Schendel, Gunther: *Multiprofessionalität und mehr. Multiprofessionelle Teams in der evangelischen Kirche. Konzepte, Erfahrungen, Perspektiven* ([https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2020/09/2020-09-28\\_SI-KOMPAKT\\_Multiprofessionelle-Teams\\_Schendel.pdf](https://www.siekd.de/wp-content/uploads/2020/09/2020-09-28_SI-KOMPAKT_Multiprofessionelle-Teams_Schendel.pdf), 22.08.2023); Noller, Annette: *Theologisch-hermeneutische Forschungsfragen und -ergebnisse*, in: Baur, Werner u. a. (Hg.): *Diakonat für die Kirche der Zukunft (Diakonat - Theoriekonzepte und Praxisentwicklung Bd. 1)*, Stuttgart 2016, 50–61 und knapp auch bei Hermelink zur Frage der Ordination im Zusammenhang mit unterschiedlichen Berufsgruppen: Hermelink, Jan: *Kirche leiten in Person. Beiträge zu einer evangelischen Pastoraltheologie (Arbeiten zur Praktischen Theologie Bd. 54)*, Leipzig 2014, 10f.



Die (noch) ausbleibende Rezeption in der Breite mag zum einen ganz pragmatisch daran liegen, dass viele Überblickswerke (etwa Michael Klessmann oder Ulrike Wagner-Rau) schlicht älter sind als die besagten Beiträge von Hauschildt und er selbst außerdem seine Einsichten (zumindest noch) nicht in einer Monografie gebündelt hat. Stattdessen finden sich die Überlegungen in unterschiedlichen Entwicklungsstadien an sehr unterschiedlichen Orten mit je wieder unterschiedlichen Schwerpunkten bzw. Stoßrichtungen publiziert. Zum anderen mag es aber auch inhaltliche Gründe für eine noch ausbleibende Rezeption in der Breite der pastoraltheologischen Debatte geben, insofern Hauschildt seine „Pastoraltheologie“ ganz konsequent im Kontext kirchlicher und gesellschaftlicher Wandlungsprozesse entwickelt und dabei am Ende nicht weniger versucht, als die Pastoraltheologie über sich selbst hinauszuführen und eben zu einer Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie<sup>9</sup> weiterzuentwickeln. Das stellt möglicherweise eine so massive Anfrage an die klassische Pastoraltheologie dar, dass sie doch noch nicht massentauglich ist – m. E. macht sie aber genau das beachtenswert und zukunfts-trächtig.

Im Folgenden werde ich deshalb nun versuchen, diesen Anstoß Eberhard Hauschildts zu einer Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie sowohl in ihren Voraussetzungen als auch zentralen Einsichten zu skizzieren, um anschließend konstruktiv Aufgaben zur Weiterarbeit zu benennen und erste mögliche Pfade anzudeuten. Dabei ist es meine These, dass die Lösung von der Zentralstellung des Pfarramtes für die Praktische Theologie zur Gretchenfrage wird – sowohl im Blick auf das Verhältnis von Kirche und Diakonie als auch im Blick auf die Zukunft von Kirche und Pfarramt überhaupt.

## **Graduelle, typische und gelassene Erkundungen zu Akteur:innen in Kirche und Diakonie**

„Irgendwie ganz anders, aber irgendwie dann auch doch nicht.“ – In meinem Dis-sertationsprojekt habe ich unter anderem die Perspektive der Kirchenmitglieder der EKD nach der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und die der Mitglieder Freier evangelischer Gemeinden auf ihre jeweilige Kirche miteinander verglichen.<sup>10</sup>

---

9 Die Erweiterung der Kategorie „Theologie der Akteure von Kirche“ um die Diakonie findet sich so zwar nicht auf der Website, bietet sich aber sowohl inhaltlich aus den entsprechenden Veröffentlichungen Hauschildts als auch im Duktus dieses Bandes an. Auch die gendergerechte Formulierung ist von mir ergänzt.

10 Schroth, Michael: Freie evangelische Gemeinden. Eine kirchentheoretische Studie im Zusammenhang mit einer empirischen Befragung (Arbeiten zur Pastoraltheologie, Liturgik und Hymnologie Bd. 100), Göttingen 2022.

Der oben angeführte Ausspruch war dabei eine Verhältnisbestimmung von Eberhard Hauschildt zwischen diesen beiden unterschiedlichen Kirchenformen, die ich im Gespräch mit ihm häufig gehört habe und die mir hängen geblieben ist. Dabei war der erste Teil für mich als Freikirchler gerade im universitären Kontext durchaus gewohnt. Zumindest ich habe erlebt, dass gerade gegenüber Freikirche(n) im Kontext der universitären Theologie auf Abgrenzung großen Wert gelegt wurde<sup>11</sup> – das hat sich m. E. inzwischen in Teilen schon etwas gewandelt. Es war und ist der zweite Teil, der eine maßgebliche Besonderheit der Hauschildt'schen Praktischen Theologie ausmacht. Schon 2002 fordert er für eine Praktische Theologie im 21. Jahrhundert graduelle Beschreibungen statt definitorischer Ausgrenzungen.<sup>12</sup> Es beeindruckte mich nachhaltig, wie konsequent er diese im Rahmen der Seelsorgetheorie entwickelte Haltung und ein entsprechendes Vorgehen auch auf unterschiedliche Formen von Kirche bezog. Für mich aus freikirchlicher Perspektive machte dies sowohl auf inhaltlicher Ebene einen wissenschaftlichen Diskurs neu möglich als auch schuf es auf personaler Ebene eine ganz neue Atmosphäre der Zusammenarbeit und des Austausches. Eine solche Praktische Theologie ermöglicht in einer entgegen aller Vorwürfe gerade nicht beliebigen oder nicht-positionalen, sondern vielmehr in einer gelassenen und neugierigen Art Forschungen und Erkundungen über den eigenen Tellerrand hinaus.

In der Konkretion läuft bei Eberhard Hauschildt eine solche graduelle Praktische Theologie häufig auf Typisierungen hinaus, also ganz im Weber'schen Sinne auf theoretisch-idealtypische Ausprägungen, die in der Praxis dann letztlich aber immer nur in Mischformen mit unterschiedlichen Graden der verschiedenen Ausprägungen auftauchen: im Verhältnis der unterschiedlichen Kirchenlogiken zueinander, im Verhältnis der unterschiedlichen Schwerpunkte der Kirchenfamilien zueinander, im Verhältnis von Kirche und Diakonie oder auch im Verhältnis der unterschiedlichen Arten von Seelsorge u.v.m. Erstaunlich häufig gelingt es Eberhard Hauschildt, diese Typen übersichtlich und einleuchtend in einer vierer Matrix darzustellen und so sowohl Differenzen in einer Hinsicht, aber auch Schnittmengen in anderer Hinsicht zu erschließen und damit jeweils Chancen, aber auch Herausforderungen für die unterschiedlichen Idealtypen zu benennen. Dieser Modus Praktischer Theologie ist nun auch entscheidend für die Arbeit Hauschildts

---

11 Als eines von mehreren Beispielen an unterschiedlichen Orten mag dafür im Sinne einer Illustration meine Erstbegegnung dienen: Auf meine erste Anfrage zu den Studienmöglichkeiten an einer evangelisch-theologischen Fakultät in Deutschland als bisheriger Student an der Theologischen Hochschule Ewersbach, als einer freikirchlichen Hochschule wurde mir vor einigen Jahren im Dekanat Wort wörtlich empfohlen, am besten dorthin wieder zurückzugehen, wo ich hergekommen sei.

12 Vgl. Hauschildt, Eberhard: Praktische Theologie – neugierig, graduell und konstruktiv. Verabschiedungen, Trends und Optionen, in: Ders./Schwab, Ulrich (Hg.): Praktische Theologie für das 21. Jahrhundert, Stuttgart 2002, 79–99, 95–98.

an einer Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie bzw. anders gesagt: Genau dieser Modus ist es, der es m. E. erst möglich macht, eine solche Theorie unterschiedlicher Akteur:innen in Kirche und Diakonie gelassen, neugierig und konstruktiv zu erkunden, ohne sich dabei in destruktive Abgrenzungskämpfe zu verwickeln.

### **Der Versuch einer pointierten Zusammenschau der Hauschildt'schen Überlegungen zu den Akteur:innen in Kirche und Diakonie**

Im Folgenden will ich nun also versuchen, vier aus meiner Sicht zentrale Einsichten und Anstöße Eberhard Hauschildts zu einer Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie im Rahmen des hier knapp bemessenen Umfangs zu skizzieren. Vorlaufend dazu ist als Basis noch die wichtigste und auf jeden Fall fundamentalste Matrix zur Frage nach den Akteur:innen in Kirche und Diakonie anzuführen. Hier unterscheidet Eberhard Hauschildt in gewohnter Weise hilfreich vier Felder bzw. Typen von Akteur:innen in Kirche und Diakonie: das allgemeine Priestertum, das ordinierte Amt, Ehrenamtliche sowie Berufstätige, die sich jeweils voneinander unterscheiden lassen, aber eben auch Schnittmengen aufweisen.<sup>13</sup> So sind allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt theologische Kategorien, die es zu unterscheiden gilt von den spezifisch neuzeitlichen Phänomenen Ehrenamt und Berufstätigkeit. Gleichzeitig teilen allgemeines Priestertum und Ehrenamt, dass sie potentiell gemeinsame Merkmale aller sein können, während ordiniertes Amt und Berufstätigkeit prinzipiell besondere Merkmale weniger darstellen. Diese Matrix bildet die Grundlage für alle weiteren Überlegungen Hauschildts.

#### Über Sinn und Unsinn der Rede vom Allgemeinen Priestertum

Mit dieser Matrix leuchtet als erstes sehr schnell ein, wozu die Rede vom Allgemeinen Priestertum bei der Frage nach Akteur:innen in Kirche und Diakonie dienlich ist und wozu nicht. Als zunächst soteriologische Kategorie hilft sie dort zur Abgrenzung, wo Soteriologie, Ekklesiologie und Amtstheologie auf fundamental andere Weise ins Verhältnis gesetzt werden, als das in protestantischen Kirchen der Fall ist. Für die Frage nach dem spezifischen Zusammenspiel der Akteur:innen ist sie, trotz ihrer so häufigen Inanspruchnahme zu dieser Thematik, so gesehen aber zu allgemein, um wirkliche Orientierung zu bieten:

---

13 Erstmals veröffentlicht in: Hauschildt, Eberhard: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige. Ein Vorschlag zur Strukturierung verwickelter Debatten, in: Pastoraltheologie 102 (2013), 388–407, 394.

Allein mit dem reformatorischen Dual von Allgemeinem Priestertum und Predigtamt lässt sich eine Theologie des Ehrenamtes (und ebenso eine der vielfältigen kirchlichen Berufe neben dem Pfarramt) nicht angemessen entfalten. Das Ehrenamt ist als ein Phänomen *sui generis* theologisch zu bedenken.<sup>14</sup>

An einem Punkt des Zusammenspiels der Akteur:innen in Kirche und Diakonie, nämlich bei der Frage nach dem Ehrenamt, bringt dann die Rede vom Allgemeinen Priestertum aber doch noch einmal Entscheidendes ein: Akteur:in-Sein geht in Kirche nicht dort los, wo Menschen sich im Sinne des Ehrenamtes mehr oder weniger aufwändig engagieren. Stattdessen gilt mit dieser Matrix: „Allen Mitgliedern der evangelischen Großkirche wird dabei zuerkannt, dass sie am *allgemeinen Priestertum* der Getauften teilhaben und zum Volk Gottes gehören.“<sup>15</sup> Das Theologumenon vom Allgemeinen Priestertum steht in diesem Sinn also bleibend für eine spezifisch evangelische Differenz. Es unterscheidet zwischen einem als Teil von Kirche Akteur:in-Sein auf fundamentaler Ebene auf der einen Seite und dem konkreten Sich-Einbringen in Kirche und Diakonie auf der anderen Seite. Das ist insbesondere im Blick auf freikirchliche Kirchenbilder, aber auch für so manche evangelisch-landeskirchliche Vision von Kirche geltend zu machen, bei denen diese Unterscheidung mit gravierenden Konsequenzen zuweilen zu verschwimmen droht.<sup>16</sup>

Von institutionellen Traditionen und Hierarchien zu einem funktionalen Zusammenspiel in der Organisation

Als zweites wird mit dieser Matrix, wenn man sie mit den Beiträgen Hauschildts zu Akteur:innen in Kirche und Theologie abgleicht, deutlich, welche Schwerpunkte er selbst in der Bearbeitung setzt. Zwar handeln die Publikationen auch vom Allgemeinen Priestertum und dem ordinierten Amt, aber vor allem versuchen sie, das Zusammenspiel im Bereich von Ehrenamt und Berufstätigkeit zu erkunden – fokussieren also die neuzeitlichen Phänomene. Das ordinierte Amt erfährt dann tendenziell erst von dort her seine konkrete Kontur. Darin zeigt sich: Mit der Weiterentwicklung in den neuzeitlichen Feldern des Ehrenamts und der kirchlichen Berufe ist Eberhard Hauschildts Arbeit selbst Teil eben jener Entwicklung, die er prominent beschrieben hat, nämlich der Organisations-Werdung der Evangeli-

14 Hauschildt, Eberhard: Kirchliche Strategien ehrenamtlichen/freiwilligen Engagements und die »Theologie des Ehrenamtes«, in: epd-Dokumentation 21 (2013), 7–15, 7.

15 Vgl. Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh 2013, 360.

16 Vgl. Schroth, Freie evangelische Gemeinden, 237–263.

schen Großkirche<sup>17</sup>, die natürlich auch Auswirkungen auf die in ihr wirkenden Akteur:innen und ihr Verhältnis zueinander hat.<sup>18</sup> Ihr Zusammenspiel wird nicht mehr primär institutionslogisch durch Traditionen und Hierarchien, sondern neu organisationslogisch durch funktionale Ergänzung beschrieben.<sup>19</sup>

Aber es lässt sich dann doch sagen, was erwartbar in welcher Hinsicht besser durch sie [die Pfarrer:innen, MS] getan werden kann und wie dabei die Zusammenarbeit mit anderen Tätigkeitsgruppen aussieht. Entsprechend ist auch für Ehrenamtliche/Engagierte genauer zu bedenken, was sie besonders gut tun können und wie dabei sich ihre Beziehungen zu anderen Tätigkeitsgruppen darstellt.<sup>20</sup>

Welche Akteur:innen was besser können, ist dabei nach Hauschildt eben primär von den durch die jeweilige Ausbildung erworbenen Kompetenzen her<sup>21</sup> sowie im Zusammenhang mit den für die jeweiligen Akteur:innen spezifischen Chancen und Nachteilen<sup>22</sup> zu klären – statt aus verschleierte Machtinteressen auf theologische Begründungsfiguren zurückzugreifen.<sup>23</sup> Als Paradebeispiel dient Hauschildt dafür die Frage nach dem Diakonat, das bei aller Diskussion um eine mögliche Ordination bisher in seiner spezifischen sozialfachlich-theologischen Doppelqualifikation weder in Kirche noch Diakonie wahrgenommen wird, also funktional unterbestimmt bleibt.<sup>24</sup>

17 Vgl. Hauschildt, Eberhard: Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier „Kirche der Freiheit“ des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, in: *Pastoraltheologie* 96 (2007), 56–66.

18 Dem entspricht übrigens auch die Beobachtung einer Entwicklung von einem Amt und vielen Diensten hin zum einen Dienst und vielen (funktional bestimmten) Ämtern. Vgl. Hauschildt, Eberhard: Neue Muster im Zusammenspiel der Ämter, Dienste und Engagierten, in: Coenen-Marx, Cornelia/Hofmann, Beate (Hg.): *Symphonie- Drama- Powerplay. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche*, Stuttgart 2017, 159–169, 160–164.

19 Gleichzeitig ist Hauschildt weit davon entfernt, die Akteur:innen ausschließlich organisationslogisch engzuführen – das würde auch der Hybrid-Idee widersprechen. Es lässt sich eher sagen, dass organisationsseitig eben besonders viel nachzuholen ist.

20 Hauschildt, *Neue Muster*, 165.

21 Vgl. Hauschildt, Eberhard: Lernen von der Zukunft des Pfarrberufs in den »hinterletzten Dörfern«. Perspektiven eines Praktischen Theologen, in: Schendel, Gunther (Hg.): *Zufrieden - gestresst - herausgefordert. Pfarrerinnen und Pfarrer unter Veränderungsdruck*, Leipzig 2017, 241–251, 248–249.

22 Vgl. zum Ehrenamt etwa: Hauschildt, *Kirchliche Strategien*, 12–13.

23 Vgl. Hauschildt, *Allgemeines Priestertum*, 400.

24 Vgl. ebd., 400–402. Vgl. auch Hauschildt, Eberhard: *Diakoninnen und Diakone in der Kirche der Zukunft – eine kirchentheoretische Rekonstruktion*, in: Baur, Werner u. a. (Hg.): *Diakonat für die Kirche der Zukunft (Diakonat - Theoriekonzepte und Praxisentwicklung Bd. 1)*, Stuttgart 2016, 142–159, 158f: „Es tritt aber auch hervor, wie im Zuge der Gewichtsverschiebung zur Organisati-

## Kirchliche Berufe als Unterstützung des Ehrenamtes

Drittens entwirft Hauschildt auf Grundlage der differenzierten Wahrnehmung des Ehrenamtes mit seinen spezifischen Stärken und Schwächen, aber auch auf dem Hintergrund kirchlicher und gesellschaftlicher Veränderungsprozesse<sup>25</sup> eine klare Verhältnisbestimmung von Ehrenamt und den anderen Berufen in Kirche und Diakonie: „Pfarrberuf und andere Berufe (auch die, die in den kirchlichen Ämtern zu lokalisieren sind) werden stärker zu Dienstleistungsberufen für Ehrenamtliche.“<sup>26</sup> Wie diese Unterstützung in concreto auszusehen hat, ist dabei vom Typus des Ehrenamtes abhängig zu machen und nimmt gleichzeitig auf den unterschiedlichen kirchlichen Ebenen unterschiedliche Formen an.<sup>27</sup> Für ein solches breit angelegtes Ehrenamtsmanagement ist der Kirche auf jeden Fall angeraten, die Erfahrungen und Kompetenzen diakonischer Organisationen in dem Bereich zu nutzen.<sup>28</sup> Außerdem schlägt Hauschildt für mich sehr einleuchtend vor, dass die Begleitung Ehrenamtlicher nicht nur als (pastorale) Gemeindeleitungsaufgabe wahrgenommen werden kann, sondern sich auch „gut als Teil eines eigenen Aufgabenprofils für den gemeindepädagogischen Beruf“<sup>29</sup> eignet.

### Und das Pfarramt der Zukunft?

Ausgehend von diesen Ausdifferenzierungen der Akteur:innen in Kirche und Diakonie findet sich dann am Ende auch ein profilierter Entwurf zum Pfarramt bei Eberhard Hauschildt. Wie die anderen Berufsgruppen ist auch das Pfarramt auf das Ehrenamt ausgerichtet und steht für das, „was in manchen pastoraltheologischen Entwürfen inzwischen beschrieben wird als die Rolle des *Enablers*, einer

---

onslogik der Beruf der Diakoninnen und Diakone bislang vernachlässigt wurde. Klare Tätigkeitsbeschreibungen, die das sozialfachliche wie das diakonisch-theologische Profil bei der Anstellung von Diakoninnen und Diakonen benennen und aufeinander beziehen können, sind erst noch zu entwickeln.“

25 Vgl. Hauschildt, Eberhard/Heinemann, Oliver: Alternative Formen kirchlicher Präsenz in Peripherieräumen. Eine aufsuchende Analyse. Die Bonner Studie, in: Kirchenamt der EKD (Hg.): Freiraum und Innovationsdruck. Der Beitrag ländlicher Kirchenentwicklung in „peripheren Räumen“ zur Zukunft der evangelischen Kirche (Kirche im Aufbruch Bd. 12), Leipzig 2016, 39–169.

26 Hauschildt, Zukunft des Pfarrberufs, 248.

27 Vgl. Hauschildt, Kirchliche Strategien, 13–14. Die Dreiteilung des Ehrenamtes in alltägliches, mittleres und quasi professionelles Ehrenamt findet sich zum ersten Mal in: Hauschildt, Eberhard: Auf dem Weg zu einer Praktischen Theologie der Ehrenamtlichen-Seelsorge. Eine Skizze, in: Pastoraltheologie 99 (2010), 116–127.

28 Vgl. dazu etwa Wolter, Ursula/Frantzmann, Heinz-Werner (Hg.): Ehrenamt. Das Qualitätshandbuch Freiwilligenmanagement am Beispiel von Diakonie und Kirche, Düsseldorf<sup>4</sup>2018.

29 Hauschildt, Kirchliche Strategien, 14.

„Ermöglicherin“.<sup>30</sup> Ausgehend von der Bonner Studie<sup>31</sup> und den sich darin widerspiegelnden kirchlichen und gesellschaftlichen Veränderungsprozessen geht er davon aus, dass Pfarrer:innen diese ermöglichende Rolle zukünftig weniger in ständiger Präsenz vor Ort, sondern häufiger im Rahmen eines verlässlichen und vertrauten Besuchsdienstes<sup>32</sup> ausfüllen. Damit verbinden sich dann veränderte Aufgaben wie die Würdigung der Akteur:innen vor Ort und das Einbringen von Impulsen für diese durch Feier und Seelsorge und Beratung. Kontakte müssten vermehrt über elektronische Medien gestaltet werden. Entfallen würden dagegen eine dauerhafte Dorfgemeinde-Steuerung und der konkrete Gemeindeaufbau durch Pfarrer:innen. Stattdessen läge der Fokus auf der Arbeit mit dem, was vor Ort eben wächst. Denkbar wäre hier etwa die pastorale Einladung der Protagonist:innen aus den Dörfern zum gemeinsamen Austausch zwischen den Dörfern usw.<sup>33</sup>

Was zeichnet nun in diesem Szenario das Pfarramt gegenüber anderen kirchlichen Berufen aus und wie ist die höhere Bezahlung zu rechtfertigen? Wo de facto andere haupt- oder ehrenamtlich Tätige ordiniert oder nicht ordiniert maßgeblich an der öffentlichen Wortverkündigung mitwirken oder sie sogar in Gänze verantworten, hilft eine Argumentation über Ordination und das eine Amt der Verkündigung nicht weiter.<sup>34</sup> Stattdessen entwirft Hauschildt stärker organisationslogisch-funktional ein theologisch-hermeneutisches Profil des Pfarrberufs im Vergleich zu dem theologisch-pädagogischen der Religions- und Gemeindepädagog:innen und dem theologisch-sozialdiakonischen der diakonisch Tätigen.<sup>35</sup> Die drei zentralen Aufgaben dieses Pfarrberufes fasst er in die Kategorien Hermeneutik, Ökumene und Leitung.<sup>36</sup> Gleichzeitig räumt er ein, dass in dieser Konstellation verschiedener

30 Hauschildt/Heinemann, *Alternative Formen*, 149 [Hervorhebung im Original].

31 Hauschildt/Heinemann, *Alternative Formen*.

32 Vgl. ebd., 147.

33 Vgl. Hauschildt, *Zukunft des Pfarrberufs*, 247.

34 Vgl. Hauschildt, *Allgemeines Priestertum*, 404.

35 Vgl. Hauschildt/Pohl-Patalong, *Kirche*, 378.

36 Vgl. Hauschildt, Eberhard: Die Kirche ist das Pfarramt. (Nicht nur) theologische Herausforderungen für das Pfarrbild, in: Burkowski, Peter/Charbonnier, Lars (Hg.): *Mehr Fragen als Antworten? Die V. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und ihre Folgen für das Leitungshandeln in der Kirche (Kirche im Aufbruch. Reformprozess der EKD Bd. 16)*, Leipzig 2015, 69–86, 84: „Aber auch in der Zukunft braucht die Kirche das Pfarramt – nicht, weil es für alles unersetzlich wäre, sondern weil die Kirche eine bestimmte qualitativ hochwertigen Berufsausbildung und Kompetenz braucht: die Kompetenz zu Spitzenleistung in hermeneutisch bewusster Verschränkung von Bibel und Gegenwart bei den besonderen Gottesdiensten und Spitzenleistung in ökumenischer Übersicht und Fähigkeit zum Dialog mit der Bandbreite christlicher, religiöser und weltanschaulicher Pluralität. Dazu werden Pfarramtsstudierende akademisch ausgebildet. Das gibt ihnen auch eine bestimmte Verantwortungsrolle für Leitung und Repräsentation der Kirche in einer symbolischen Figur überhaupt ... Für Hermeneutik, Ökumene und Leitung in diesem Sinne, aber auch nur dafür, sind solche Pfarrer/innen auch in der Zukunft so geeignet wie keine anderen sonst.“

ordinierter Ämter so etwas wie ein evangelischer *clerus major* und *clerus minor* entsteht, was sich aber aus Organisationsperspektive recht gelassen bearbeiten lässt:

Einerseits ist die Gemeinsamkeit von Ordinierten zu pflegen und die gegenseitige Anerkennung der Theologizität, auch derer mit diakonischer und religionspädagogischer Berufsausbildung. Andererseits sind berufliche Anstellungsverhältnisse, wie auch sonst in der beruflichen Welt und in Abkehr von den Verhältnissen der letzten einhundert Jahre, danach zu differenzieren, wie ausführlich und tiefgehend eine jeweilige Ausbildung war beziehungsweise für einen wie großen und komplexen Bereich die berufliche Verantwortungsübernahme erfolgt.<sup>37</sup>

### Einige Aufgaben zur Weiterarbeit

Abschließend seien nun noch einige Aufgaben und Möglichkeiten für die Zukunft aufgezeigt, die sich aus dieser Zusammenschau ergeben: Zunächst fällt auf, wie selbstverständlich Eberhard Hauschildt auch diakonische Berufe in seine Theologie der Akteur:innen integriert und sie bei mir deshalb auch um den Begriff der Diakonie erweitert wurde als Theologie der Akteur:innen in Kirche und *Diakonie*. Das bedeutet auch: Was für die Überlegungen zu den Zukunftsmöglichkeiten der unterschiedlichen Berufe gilt, gilt ganz fundamental auch für das Zusammenspiel von Kirche und Diakonie überhaupt: sowohl die eigenen Spezifika profilieren als auch eine konstruktive Ergänzung einüben.<sup>38</sup>

Als zweites hat eine solche Theologie der Akteur:innen in Kirche und Diakonie das Potential, zur Gretchenfrage für die Praktische Theologie insgesamt zu werden: Schafft sie es tatsächlich, sich von der Zentrierung auf das Pfarramt zu lösen und stattdessen ein Zusammenspiel unterschiedlicher Akteur:innen inklusive des mit einem solchen neuen Fokus einhergehenden Machtverlustes nicht nur zuzulassen, sondern auch konstruktiv voranzutreiben?<sup>39</sup> Dabei wäre es freilich weiterhin

37 Hauschildt, Zukunft des Pfarrberufs, 249.

38 So schon Hauschildt sehr früh. Vgl. Hauschildt, Eberhard: Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnisbestimmung, in: Pastoraltheologie 89 (2000), 411–415, 415.

39 Ganz verwegen ließe sich insofern sogar fragen, ob konsequenterweise dann nicht die Zeitschrift „Pastoraltheologie“ einen neuen Titel bräuchte, als die Feststellung, dass der aktuelle Titel auf diejenigen verweist, die in Kirche tätig sind, mit einer Theologie der Akteur:innen eben nicht mehr gilt. Ganz konstruktiv gelingt eine Bearbeitung des Zusammenspiels verschiedener Akteur:innen jüngst in: Hofmeister, Georg u. a. (Hg.): Zusammen schaffen wir es! Multi- und interprofessionelles Arbeiten in Kirche und Diakonie (SI-Diskurse Bd. 3), Baden-Baden 2022.



möglich und in Teilen ja auch nötig, zumindest dort, wo eine Theologie der Akteur:innen in Diakonie und Kirche im Rahmen der Ausbildung zum Pfarrberuf behandelt wird, die Akteur:innen in graduell unterschiedlicher Ausprägung zu thematisieren. Dennoch bliebe es einem solchen Ansatz am Ende unmöglich, andere Akteur:innen und die Frage nach dem Zusammenspiel gänzlich zu vernachlässigen.

Sodann wäre für die verschiedenen beschriebenen Akteur:innen noch viel zu bearbeiten: Die Spezifika der Berufe bis hin zu entsprechenden Aus-, Fort- und Weiterbildungskonzeptionen wären weiter auszuarbeiten. Auch wenn erfreulicherweise einige erste Beiträge zu verzeichnen sind<sup>40</sup>, ist eine Theologie des Ehrenamtes praktisch-theologisch insgesamt nach wie vor unterbestimmt. Sodann wären im Blick auf den Pfarrberuf in dieser Hinsicht weitere Erkundungen zu tätigen, so etwa das Verhältnis des von Hauschildt beschriebenen veränderten Gemeindepfarramts zum Funktionspfarramt. Genauso harrt die Frage nach der Ordination in diesen Zusammenhängen noch weiterer Klärung. Zuletzt wäre, da sich die Rede vom Allgemeinen Priestertum hier nur begrenzt eignet, noch spezifischer danach zu fragen, wie das Zusammenspiel der unterschiedlichen Akteur:innen in Kirche und Diakonie auch theologisch zu fassen ist.

---

40 Vgl. etwa Brunner, Arbeitswelt in der Kirche; Mulia, Kirchenvorstandsarbeit; Coenen-Marx, Cornelia/Hofmann, Beate (Hg.): *Symphonie- Drama- Powerplay. Zum Zusammenspiel von Haupt- und Ehrenamt in der Kirche*. Stuttgart 2017.



## Teil 2 – Verhältnisbestimmungen



## **Wirkungsvoll kommunizieren, exemplarisch gestalten, spürbar helfen**

### Zur Rolle und Bedeutung der Diakonie in der Kirche der Zukunft<sup>1</sup>

Die großen Kirchen stehen gegenwärtig unter erheblichem Veränderungsdruck. Schon lange inhaltlich angefragt, machen es die massiv zurückgehenden personellen Ressourcen unwahrscheinlich, dass die klassische Form von „Gemeinde“, die die Kirche und die Bilder von ihr bei Kirchenmitgliedern und erst recht bei Nichtkirchenmitgliedern prägt, Bestand haben wird. In der anstehenden Neuorientierung der Kirche sind Überlegungen zur künftigen Bedeutung der Diakonie von besonderem Interesse, zum einen im Blick auf ihre teilweise organisatorisch selbstständigen Formen, zum anderen aber auch, weil sie aufgrund ihrer Gestalt und Ausrichtung wertvolles für die gesamte Kirche einzubringen hat.<sup>2</sup>

Um dies zu zeigen, möchte ich zunächst die aktuellen Herausforderungen für Kirche und Diakonie in ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden betrachten (1.) und zur besseren Einschätzung von Gegenwart und Zukunft einen Blick auf die Genese der heutigen Formen von Diakonie und Kirche werfen (2.), bevor ich ein Zukunftsszenario der Kirche mit einer starken diakonischen Dimension entwerfe (3.), von der sowohl die Diakonie als auch die verfasste Kirche profitieren können.<sup>3</sup>

Der Beitrag folgt primär einer kirchentheoretischen Logik und würde sich aus einer diakoniewissenschaftlichen Perspektive sicher noch einmal anders darstellen. Er versteht den Kirchenbegriff in einem weiten Sinne auch über die verfasste Kirche hinaus, sodass Diakonie als ‚Kirche‘ verstanden wird, die ebenso wie andere Handlungsfelder den christlichen Grundauftrag der Kommunikation des Evangeliums

---

1 Für wertvolle Hinweise zu diesem Beitrag bedanke ich mich herzlich bei meinen Mitarbeitern Philipp Elhaus und Christoph Haase.

2 Zum Zusammenhang von Kirchenreform und Diakonie vgl. auch Hauschildt, Eberhard: Gemeindediakonie und kirchliche Reformprozesse. Wege zur diakonischen Gemeinde, in: Höroldt, Hans W./König, Volker (Hg.): Gemeinde & Diakonie erleben – verstehen – gestalten. Ein Handbuch, Düsseldorf 2011, 193–204.

3 Vgl. mit etwas anderen Akzenten auch die Reflexionen dazu, „wie Diakonie und Kirche voneinander profitieren können“ (so der Untertitel) von Hauschildt, Eberhard: Diakonie auf landeskirchlicher Ebene, in: Hildemann, Klaus (Hg.): Kirche der Freiheit – Diakonie der Knechtschaft?, Leipzig 2008, 99–105.

erfüllt.<sup>4</sup> Im Modus des „helfenden Handelns“<sup>5</sup> beschreitet sie einen bestimmten Kommunikationsweg, während andere Arbeitsbereiche auf anderen Wegen Erfahrungen von Konsequenzen der unbedingten und unbeschränkten Liebe Gottes zu seiner Schöpfung ermöglichen.<sup>6</sup>

## 1. Aktuelle Herausforderungen für Kirche und Diakonie

### 1.1 Kirchliche Relevanzproblematik

Die Gründe für den erheblichen Mitgliederschwund und den Relevanzverlust der großen Kirchen in Deutschland sind komplex und können auf unterschiedliche Weise gedeutet werden.<sup>7</sup> Wo auch immer man dabei die Schwerpunkte setzt – Ausgangspunkt ist die Wahrnehmung, dass es einer zunehmenden Zahl von Menschen nicht plausibel ist, die Kirchen finanziell und ideell zu unterstützen und ihnen eine produktive Bedeutung für das private und öffentliche Leben beizumessen. Neben den gesellschaftlichen Faktoren, die dazu ganz sicher beitragen, sind für die Kirchen vor allem die internen Faktoren von Interesse. Dies gilt nicht nur aus Gründen der Selbsterhaltung, sondern vor allem in theologischer Perspektive, weil es ihrem Auftrag entspricht, möglichst vielen Menschen die christliche Botschaft zugänglich zu machen und dafür möglichst gute Rahmenbedingungen zu schaffen.<sup>8</sup>

Die Schwierigkeit der bislang dominanten Formen kirchlicher Organisation besteht darin, dass ihre Grundlagen aus Epochen stammen, die von einer christlichen Dominanz in der Gesellschaft und einer durchgehenden christlichen Sozialisation ausgingen – bzw. diese (wieder) herstellen wollten.<sup>9</sup> Ihr Charakter ist daher auf ein

---

4 So auch Hauschildt, Eberhard: Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche: Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnisbestimmung, in: *Praktische Theologie* 89 (2000), 411–415, 415. In diesem Artikel betont Hauschildt den Wert der Trennung zwischen Kirche und Diakonie, was mir dann völlig richtig erscheint, wenn man von den bisherigen Formen (und der Situation vor 24 Jahren) ausgeht, sich mir heute aber im Licht veränderter Verhältnisse und in der Vision einer veränderten Kirche noch einmal anders darzustellen scheint.

5 Grethlein, Christian: *Praktische Theologie*, Berlin/Boston 2012, 300–323.

6 Zu diesem Verständnis der Kommunikation des Evangeliums vgl. Pohl-Patalong, Uta: *Kirche gestalten. Wie die Zukunft gelingen kann*, Gütersloh 2021, 14–19.

7 Zu den Krisen der Kirche in historischer Dimension vgl. Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: *Kirche* (Lehrbuch *Praktische Theologie* Bd. 4), Gütersloh 2013.

8 Zu dieser Dimension des „disponierenden Handelns“ der Kirche vgl. Preul, Reiner: *Kirchentheorie*, Berlin/New York 1997, 6.

9 Vgl. Pohl-Patalong, Uta: *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit im Konflikt. Eine Analyse der Argumentationen und ein alternatives Modell*, Göttingen 2003, 71–73.97–109.

selbstverständliches Hineinwachsen in die christlich-kirchlichen Formen ausgerichtet und sie fördern nicht originär eine Entscheidung für die *Option* Christentum und Kirche, für die es gute Gründe geben muss: Christliche Inhalte, kirchliche Mitgliedschaft und Kontakt zur Kirche müssen plausibel sein, sich erfahrungsbezogen als hilfreich für Leben und Alltag erweisen und emotional ein als positiv empfundenes religiöses Erleben ermöglichen. Trotz vieler Veränderungen und Bewegungen eröffnen die Formen, die nicht nur von einem Großteil der Bevölkerung als ‚typische Kirche‘ empfunden werden, sondern auch nach wie vor den größten Teil der finanziellen und personellen Ressourcen in Anspruch nehmen, nur für eine sehr begrenzte Zahl von Kirchenmitgliedern attraktive Zugänge zum christlichen Glauben. Dadurch wird ihre Relevanz sowohl für den Alltag als auch für die religiösen Fragen und Suchbewegungen erheblich einschränkt.<sup>10</sup> Die Sozialformen der Kirche müssen heute jedoch so gestaltet sein, dass in ihnen unterschiedliche Menschen erleben, dass die christlichen Inhalte und der Kontakt zur Kirche einen spürbaren Unterschied in ihrem Alltag machen – beispielsweise in der Lebensorientierung, in den Lebensumständen, im Zusammenleben von Menschen, in der Kindererziehung, im Umgang mit Menschen anderer Kulturen, in der Bewahrung der Schöpfung, im Umgang mit den großen Fragen des Lebens oder im Verhältnis zu Transzendenz. Dieses Kriterium bietet sich als Grundlage der kirchlichen Suchbewegungen nach ihrer Zukunft an.<sup>11</sup>

## 1.2 Diakonische Identitätsproblematik

Die Diakonie hingegen – ob rechtlich eigenständig organisiert oder als Handlungsfeld der verfassten Kirche – hat in dieser Hinsicht kein Relevanzproblem. Ihr Handeln ist selbstverständlich darauf ausgerichtet, dass es in den konkreten Lebensumständen einen spürbaren Unterschied macht und damit unmittelbar lebensdienlich ist. Hingegen steht sie gegenwärtig vor der Herausforderung, dass sie „neu herausfinden [muss], wie sie in der [...] religiös plural gewordenen Gesellschaft ihr spezielles Profil zur Anschauung bringen“<sup>12</sup> kann. Dies ist wiederum nicht zuletzt eine Folge des gesellschaftlichen Relevanzverlustes der Kirche: Bis in die 1980er Jahre hinein wurde davon ausgegangen, dass der christliche Charakter der Diakonie von den Mitarbeiter:innen getragen wird, die christliche Grundüberzeugungen nicht nur als Personen mitbringen, sondern auch als Teil ihrer beruflichen Professionalität leben. Nachdem dies heute nicht mehr vorausgesetzt

---

10 Zum Relevanzbegriff vgl. Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 110–115.

11 Vgl. dazu Pohl-Patalong, Kirche gestalten, 60–63.

12 Hauschildt, Eberhard: Milieus in der Theorie des helfenden Handelns. Hilfekulturen und diakonische Spiritualität, in: Schulz, Claudia/ders./Kohler, Eike: Milieus praktisch II. Konkretionen für helfendes Handeln in Kirche und Diakonie, Göttingen 2010, 303–329, 305.

werden kann,<sup>13</sup> verlagert sich die Aufgabe, den christlichen Charakter der Diakonie sicherzustellen, auf die Organisation selbst.<sup>14</sup> Die Herausforderung verschärft sich, insofern die Diakonie mit dem Professionalisierungsschub und der stärkeren Marktorientierung<sup>15</sup> noch stärker gefordert ist, ihr christliches Profil sowohl nach außen zu plausibilisieren als auch sich seiner nach innen zu vergewissern. Dies jedoch ist ein anspruchsvolles Unterfangen, zumal die Diakonie das christliche Profil innerhalb der Logiken des Gesundheits- und Sozialsystems entwickeln und kommunizieren muss. Diese Systeme bestimmen auch überwiegend den Zugang der Mitarbeiter:innen zu ihr, die damit sehr unterschiedliche Haltungen zu christlichen Inhalten mitbringen, welche mit dem (immer differenzierter gehandhabten) formalen Kriterium der Kirchenmitgliedschaft schon lange nicht mehr zufriedenstellend zu bearbeiten sind. Weitgehende Einigkeit besteht heute darin, dass christliche Haltungen und Überzeugungen nicht von den Mitarbeitenden gefordert werden können, sondern es Aufgabe der Diakonie ist, ihnen Möglichkeiten der Begegnung mit religiös-christlichen Inhalten zu eröffnen und spirituelle Angebote zu gestalten.<sup>16</sup> Diese müssen passgenau auf die Bedürfnisse der Mitarbeiter:innen ausgerichtet sein, damit die Chance groß wird, dass sie Aufmerksamkeit finden und als Option überhaupt in Erwägung gezogen werden. Sie müssen einerseits christliche Inhalte für eine Erst- oder Neubegegnung mit dem Christentum plausibilisieren und andererseits emotional ansprechende Zugänge zur transzendenten Dimension anbieten. Mitarbeiter:innen erhalten damit einen Zugang zur Organisationskultur, zu der auch narrative und symbolische Bestände sowie ein bestimmtes Menschenbild gehören, was sie benennen können müssen. Dazu müssen sie eine Haltung entwickeln und zu dieser im beruflichen Kontext auskunftsfähig sein. Gleichzeitig

---

13 Der Hauptgrund dafür ist sicher die zurückgehende Kirchenmitgliedschaft, die sich nicht nur mit dem Fachkräftemangel trifft, sondern auch mit der Tatsache, dass gerade viele der in den sozialen und Pflegeberufen tätigen Menschen nicht der evangelischen Kirche angehören. Dazu kommen die neuen rechtlichen Rahmenbedingungen durch die EU (Antidiskriminierungsgesetz und Arbeitsrecht), nach denen eine kirchliche Zugehörigkeit nicht mehr pauschal, sondern nur bei bestimmten Funktionen erwartet werden darf.

14 Vgl. Böckel, Holger: *Spiritualität und diakonischer Auftrag. Praktisch-theologische Grundlagen für christliche Organisationen*, Berlin 2020, 12f. Eberhard Hauschildt weist zu Recht darauf hin, dass der diakonische Charakter „maßgeblich [...] eine Frage der Organisationskultur“ ist und „nicht das Maß diakonischer Motivation einzelner entscheidend“ ist (Hauschildt, Eberhard: *Resilienz und Spiritual Care. Einsichten für die Aufgaben von Seelsorge und Diakonie – und für die Resilienzdebatten*, in: *Praktische Theologie* 51 (2016), 100–105, 105).

15 Vgl. zur Metapher des Marktes für die Diakonie Hauschildt, Eberhard: *Der Markt als Feld der Diakonie. Grenzen und Nutzen einer Metapher in diakoniewissenschaftlicher Perspektive*, in: Schibilsky, Michael/Zitt, Renate (Hg.): *Theologie und Diakonie (Veröffentlichungen der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie Bd. 25)*, Gütersloh 2004, 311–319.

16 Vgl. dazu exemplarisch Dietz, Alexander: *Plötzlich bei der Kirche. Glaubensfragen für Mitarbeitende der Diakonie*, Leipzig 2021.



ist die persönliche Haltung nicht nur faktisch didaktisch nicht operationalisierbar, sondern auch der Respekt vor dem Subjekt und die theologische Überzeugung erfordern die Offenheit, ob und wie die Mitarbeitenden als Subjekte mit den christlichen Inhalten umgehen. Diese Aufgabe ist in mehrfacher Hinsicht eine interkulturelle und interreligiöse, für die es einer hohen Kompetenz und Sensibilität bedarf.

In dieser Zuspitzung rücken die gegenwärtigen Herausforderungen für Kirche und Diakonie dann doch wieder näher zusammen, als es auf den ersten Blick scheint. Beide stehen vor der Herausforderung einer wesentlich stärkeren Plausibilisierung des Sinngehalts christlicher Inhalte, als dies in früheren Generationen gefordert war, und müssen sich stärker an den Bedürfnissen und Zugängen von Menschen orientieren, um ihren Auftrag in der Gegenwart gut erfüllen zu können. Diese Gemeinsamkeit ist nicht erstaunlich, weil die heutigen Formen von Kirche und Diakonie gleichermaßen als Antworten auf die gesellschaftlichen Entwicklungen der frühen Moderne verstanden werden können, woraus beide wesentliche Impulse für ihre Gestalt bekommen haben.

## 2. Die heutigen Formen von Kirche und Diakonie in ihrem Kontext

### 2.1 Antworten auf die Herausforderungen der frühen Moderne

In den die Lebensumstände und das Lebensgefühl von Menschen radikal verändernden gesellschaftlichen Entwicklungen des 18. und 19. Jh. wurde die Kirche in verschiedener Hinsicht als dysfunktional empfunden. Sie hatte keine Antworten auf die drängenden sozialen Fragen und verlor an Plausibilität sowohl für die entstehende ‚Arbeiterklasse‘ als auch für das selbstbewusster werdende Bürgertum. „Es organisierte sich in freien Vereinen mit klar begrenzten sozialen Programmen und typischerweise der Errichtung von Häusern für Hilfeleistung.“<sup>17</sup> Die daraus entstehenden christlichen Vereine verfolgten unterschiedliche Zielsetzungen, viele von ihnen verbanden jedoch soziale Tätigkeit mit missionarischem Bemühen. Dies wurde charakteristisch für die „Innere Mission“ als Vorläuferin der Diakonie, die sich organisatorisch neben der Kirche entwickelte, personell mit dieser aber aufgrund der Aktivität etlicher Pfarrer und Menschen, die der Kirche eng verbunden waren, überschritt. Die Vereine verstanden sich überwiegend als Ergänzung zur kirchlich-parochialen Arbeit, die auf Gottesdienst, Kasualien, Seelsorge und Unterricht konzentriert war; faktisch boten sie für nicht wenige jedoch auch eine christliche Beheimatung.

---

17 Hauschildt, Milieus, 304.

Da diese Situation kirchlicherseits zunehmend als unbefriedigend empfunden wurde, sollte die verfasste Kirche so umgestaltet werden, dass die sozialen und missionarischen Aufgaben in diese integriert werden konnten. Mit diesem Ziel erfolgte Ende des 19. Jh. eine radikale Veränderung des Charakters und der Aufgabe der Parochie durch die sog. „Gemeindebewegung“.<sup>18</sup> Sie behielt zwar das territoriale Prinzip bei, das seit dem Mittelalter Kirche lokal organisierte und definierte, verband dies jedoch mit dem Anspruch sozialer Hilfeleistung und Rechristianisierung der weitgehend entkirchlichten städtischen Bevölkerung. Anders als die Vereine sollte dies jedoch nicht durch eine Bewegung in die Gesellschaft hinein erfolgen, sondern durch eine Integration von Menschen in dafür neu geschaffene kirchliche Sozialformen. Die damals neu entstehende Freizeit nutzend, wurden der Gemeinschaftsgedanke und damit die Logik der Gruppe leitend. Diese wurden theologisch aufgeladen, insofern die Teilnahme an kirchlichen Gruppenaktivitäten einerseits und der persönliche Kontakt zum Pfarrer andererseits als Basis der Rechristianisierung gesehen wurde – an die wiederum die soziale Hilfe geknüpft war. Dafür wurden die Großgemeinden geteilt, damit sich die enge emotionale Bindung zwischen Gemeindegliedern und Geistlichen entwickeln konnte.<sup>19</sup> Durch die strikte parochiale Ausrichtung – Emil Sulze als zentrale Figur der Gemeindebewegung polemisierte stark gegen eine persönliche Wahl der Gemeinde<sup>20</sup> – wurde jede Gemeinde genötigt, für alle Kirchenmitglieder ihres Einzugsbereiches ein Freizeitangebot vorzuhalten, gegliedert nach Alter, Geschlecht und Familienstand. Entsprechend kritisch stand Sulze auch den freien christlichen Vereinen gegenüber, deren Existenzrecht in seinen Augen mit der Übernahme ihrer Aufgaben durch die Kirchengemeinde endete – die Sulze ihrerseits als Verein verstand.<sup>21</sup>

---

18 Vgl. dazu programmatisch Sulze, Emil: Die evangelische Gemeinde, Leipzig <sup>2</sup>1912 und zusammenfassend Pohl-Patalong, Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit, 97–109.

19 „Seine ganze Seele, sein ganzes Leben muß allen Gemeindegliedern angehören“ (Sulze, Die evangelische Gemeinde, 185).

20 Vgl. z. B. Sulze, Die evangelische Gemeinde, 107.

21 „Im letzten Grunde ist unser Bestreben darauf gerichtet, die kirchlichen Gemeinden in Vereine umzuwandeln, deren Mitglieder sich kennen und lieben und ihre Liebe einander durch die Tat, vor allem durch seelsorgerischen Beistand, zu beweisen“ (Sulze, Emil: Die Reform der evangelischen Landeskirchen nach den Grundsätzen des neueren Protestantismus, Berlin 1906, 121). Als Argumente gegen die freien christlichen Vereine sieht er, dass sie der Kirche Kraft entzögen und zur Zersplitterung sozialer Hilfe beitrügen. Sie erzögen die Menschen nicht sittlich, sondern nähmen ihnen die Verantwortung ab. Zudem seien sie teuer in der Verwaltung. (Sulze, Evangelische Gemeinde, 198 sowie ders., Vereine oder Gemeinden?, in: Protestantische Kirchenzeitung 34 (1887), 373–385.

## 2.2 Konsequenzen der gemeindlichen Integrationsbemühungen

Ende des 19. Jh. war das Konzept bedingt erfolgreich, fand aber von Anfang an auch Kritik. Da bei weitem nicht alle Kirchenmitglieder diese gemeindliche Integration vollzogen,<sup>22</sup> entstand die Spannung zwischen ‚aktiven‘ und ‚passiven‘ Kirchenmitgliedern mit ihrer normativen Aufladung. Unabhängig von der tatsächlichen Wirkung einer Rechristianisierung der Gesellschaft wurde das Konzept jedoch leitend und prägt bis heute die Grundzüge der Kirchengemeinde als dominanter kirchlicher Sozialform der Kirche. Die Abgrenzung von den christlichen Vereinen einerseits und wiederum deren Bewusstsein einer bleibenden kirchlichen Unzulänglichkeit gegenüber den sozialen Problemen trotz der Umgestaltung der Ortsgemeinde andererseits haben vermutlich nicht unerheblich zu dem organisatorischen und ideellen Auseinandertreten von verfasster Kirche und organisierter Diakonie beigetragen. Möglicherweise hat die diakonische Intention der Gemeindebewegung aber gleichzeitig dazu beigetragen, dass Diakonie immer auch eine wichtige Dimension in Kirche und Gemeinde geblieben ist.

Mit diesen Entwicklungen sind Bilder von ‚Kirche‘ und ‚Diakonie‘ entstanden, die nicht unwesentlich zu dem Relevanzverlust von Kirche einerseits und den Profilproblemen von Diakonie andererseits beigetragen haben dürften. Mit ‚Kirche‘ werden stärker explizit religiöse als diakonische Aufgabenfelder verbunden und sie wird eher als in ihre Formen einladende als in die Lebensbereiche von Menschen hineingehende Einrichtung wahrgenommen. Diakonie wird hingegen weniger kirchlich-christlich denn als soziale Dienstleisterin identifiziert.

Gleichzeitig haben aber natürlich auch gesamtgesellschaftliche Entwicklungen zur Differenzierung von Kirche und (unternehmerischer) Diakonie beigetragen. Systemtheoretisch betrachtet ist dafür die funktionale Ausdifferenzierung von Teilsystemen verantwortlich, die in ihren jeweiligen organisationalen Verdichtungen eigene Logiken herausgearbeitet haben. Diakonie gehört dann zum Wohlfahrtsbereich und unterliegt den spezifischen Logiken des Gesundheitsbereichs mit Kopplungen zum Wirtschaftsbereich, während die Kirchen primär zum Religionsystem gehören. Greifbar wurde dies vor allem in der Weimarer Republik, in dem sich der Korporatismus zwischen Staat und Wohlfahrtsverbänden herausgebildet hat, der sich später in der Bundesrepublik im Zeichen des Subsidiaritätsprinzips

---

22 1909 fasst August Stock die Klagen zusammen: „Der Gemeindegedanke habe nicht das bewirkt, was man im ersten Überschwang der Begeisterung ihm zugetraut habe: Die sozialdemokratischen Arbeiter ließen sich auf diese Weise ebensowenig zur Kirche zuführen wie das ‚indifferent‘ Bürgertum: die kirchlich konservativen Kreise entzögen sich dem Gemeindepfarrer und suchten ihre ‚Konventikel‘ auf, die ‚gebildete Männerwelt‘ sei an Kirche überhaupt nicht interessiert.“ (Stock, August: Der evangelische Gemeindegedanke in den beiden letzten Jahrzehnten und seine Bedeutung für die Zukunft, in: Die christliche Welt 23 (1909), 1064–1070, 1067).

noch verstärkte, bevor der Wohlfahrtsbereich ab den 1990er stärker ökonomisiert und damit Marktlogiken geöffnet wurde.<sup>23</sup> Damit sind Stärken verbunden, die in die künftige Ausrichtung der Kirche eingebracht werden sollten.<sup>24</sup> Eine Differenzierung verschiedener Handlungsformen erscheint dabei unbedingt erforderlich, muss aber nicht in den Formen der Frühmoderne erfolgen, sondern kann neue Kopplungsvarianten entdecken.

### 2.3 Aktuelle Aufgaben

Nun sind die Analysen der Probleme der im 19. Jh. entstandenen Organisationsformen nicht neu und wurden in verschiedenen Varianten auch schon seit einigen Jahrzehnten analysiert, vor allem in der Kirchenreformbewegung.<sup>25</sup> Führten sowohl der Mitgliederschwund seit Ende der 1960er Jahre als auch die Finanzkrise in den 1990er Jahren jedoch nicht zu einer entscheidenden Umgestaltung der kirchlichen Sozialformen, hat sich in den letzten Jahren mit dem zwar erwarteten, aber dennoch als aktuell dramatisch empfundenen Rückgang kirchlicher Hauptamtlicher eine neue Situation für die Kirche ergeben. Denn die Verbindung von territorialem Prinzip als ‚Flächendeckung‘, dem Leitbild gemeindlicher ‚Vollversorgung‘ vor Ort und dem Anspruch auf persönlichen Kontakt zu den Hauptamtlichen und vor allem zu den Pfarrpersonen wird zunehmend unrealistisch. Mit immer weiter zurückgehenden personellen Ressourcen kippt das System irgendwann. Denn wird das flächendeckende Netz von Ortsgemeinden immer weiter gedehnt, werden die persönliche Nähe der Gemeindeglieder zu den Hauptamtlichen und die Vielfalt der zielgruppenspezifischen Angebote in der gleichen Gemeinde zum Problem. Umgekehrt wird das Prinzip der Flächendeckung gefährdet, wenn man die soziale und räumliche Nähe und die Vielfalt von Angeboten mit deutlich weniger Hauptamtlichen aufrechterhalten möchte. Bedenkt man zudem, dass sich an den gegenwärtigen gemeindlichen Formen ca. 10 % der Kirchenmitglieder beteiligen, ohne dass sich dieser Prozentsatz bei dem erheblichen Mitgliederschwund erhöhen würde und dass dies vor allem die ältesten Mitglieder sind (ohne dass ein ‚Nachrückprozess‘ mit zunehmendem Alter erwartbar ist), erscheint das Festhalten an der traditionellen Ortsgemeinde erst recht nicht sinnvoll. Zudem würde es die

---

23 Vgl. Starnitzke, Dierk: *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart 1997.

24 Eberhard Hauschildt formuliert: „Fast hat man den Eindruck: Als Organisation wurde Diakonie je erfolgreicher, desto unabhängiger sie sich von der Kirche machte“ (Hauschildt, *Diakonie auf landeskirchlicher Ebene*, 100).

25 Vgl. z. B. aus dem Kontext der Kirchenbewegung exemplarisch Hoekendijk, Johannes C.: *Die Zukunft der Kirche und die Kirche der Zukunft*, Stuttgart/Berlin 1964.

Abwärtsspirale des pastoralen und diakonischen Nachwuchses deutlich fördern, da die Generation „Z“ kaum bereit ist, in solchen Formen zu arbeiten.

Gleichzeitig ist die Entkoppelung von Flächendeckung, Angebotsspektrum und persönlichem Kontakt zur Pfarrperson bereits durch verschiedene Entwicklungen längst vorbereitet – in der Ausdifferenzierung der kirchlichen Arbeit in Diensten, Werken und Einrichtungen der 1960er und 1970er Jahre, in den Regionalisierungsbemühungen seit den 1990er Jahren oder in Formen wie den „FreshX“, in den in vielen Landeskirchen mittlerweile etablierten „Erprobungsräumen“ sowie in den rasant wachsenden digitalen Formen von Kirche. Hinzu kommt die ebenso theologisch wie pragmatisch bestimmte Einsicht, dass in der Perspektive der ‚Kommunikation des Evangeliums‘ jedes kirchliche Handeln immer fragmentarisch und exemplarisch bleibt, weil die menschlichen Möglichkeiten begrenzter sind als die Sache, der sie sich widmet.<sup>26</sup> Das künftige arbeitsteilige Vorgehen und die Entscheidungen, wie die Ressourcen künftig klug eingesetzt werden können, können dann als völlig sachgemäße, immer fragmentarische Kommunikation des Evangeliums begriffen werden. Gleichzeitig werden ja faktisch in jeder Gemeinde schon immer Entscheidungen getroffen, welche Handlungsfelder realisiert werden und welche nicht – die ‚Normalform‘ kommt durch ähnliche Entscheidungen in den (oft impliziten) Auswahlprozessen zustande.

### 3. Kirche der Zukunft mit einem starken diakonischen Potenzial

#### 3.1 Differenziertes und exemplarisches Handeln im Netz kirchlicher Orte

Als mögliches Zukunftsszenario wird schon seit längerer Zeit eine konsequent exemplarische Arbeit von Kirche vorgeschlagen. In meiner Habilitation habe ich dies mit dem Modell der „Kirchlichen Orte“ getan, das mittlerweile verschiedene Modifikationen erfahren hat.<sup>27</sup> Sein Grundgedanke bildet ein Netz unterschiedlicher kirchlicher Orte als Organisationsform der Kirche, die jeweils exemplarisch bestimmte Kommunikationswege des Evangeliums realisieren. Jeder kirchliche Ort hat ein Profil, das durch die Handlungsfelder bestimmt ist, die dort angesiedelt sind. Dafür sind unterschiedliche Logiken leitend: So werden einerseits die Lebenssituation und die Themen von unterschiedlichen Menschen und Bevölkerungsgruppen wahrgenommen und (vorzugsweise gemeinsam mit den Beteiligten) gefragt, was beispielsweise Familien, Singles, Wohnungslose, queere Menschen,

---

26 Vgl. Wagner-Rau, Ulrike: *Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels*, Stuttgart 2009, 8.

27 Vgl. Pohl-Patalong, *Ortsgemeinde und übergemeindliche Arbeit*, 212–252.

Kinder, am Existenzminimum lebende Menschen, Jugendliche, ältere Menschen oder Geflüchtete von der Kirche brauchen. Ebenso wird aber auch der Charakter der kirchlichen Gebäude – sowohl der Kirchenräume als auch der vielfältigen anderen Räume – ernst genommen und diese auf ihre Potenziale für die jeweiligen Kommunikationswege befragt. Selbstverständlich sind auch gut funktionierende bisherige Handlungsfelder und ihre lokale Verortung ein wichtiges Kriterium. Eine zentrale Rolle spielen dabei aber auch theologisch reflektierte Entscheidungen, welche Kommunikationswege im Verhältnis zu den Ressourcen in welcher Dichte realisiert werden sollen. Insofern erfolgt die Entscheidung, wo sich künftig welche Formen von Kirche finden, nicht in der Alternativsetzung „top-down“ oder „bottom-up“, sondern von den bisherigen Formen und neuen Ansätzen kommen Vorschläge, die dann in einem gemeinsamen Prozess (der in den größeren Landeskirchen vermutlich auf Kirchenkreis- oder Dekanatsebene gut angesiedelt ist) miteinander abgestimmt werden. Dabei ist es wichtig, dass es nicht nur um eine sinnvolle Verteilung bisheriger Formen geht, sondern die Chance genutzt wird, Formen von Kirche und kirchlicher Arbeit zu entwickeln, die vermutlich in der Gegenwart und für die Zukunft leicht zugänglich sind und die inhaltliche Arbeit bestmöglich unterstützen. Manche Formen der Erprobungsräume<sup>28</sup> in verschiedenen Landeskirchen oder Kasualagenturen<sup>29</sup> können hierbei inspirierend wirken. Dabei können an einem kirchlichen Ort durchaus auch mehrere Handlungsfelder angesiedelt sein (zumal in ländlichen Regionen), wenn dies sinnvoll erscheint – selbstverständlich ohne dass dann doch wieder ein möglichst breites Spektrum ‚vor Ort‘ abgebildet werden soll.

Die Profile der kirchlichen Orte sind dabei nicht als zusätzliche (Kür-)Schwerpunkte neben einer lokalen ‚Grundversorgung‘ mit agendarischem Gottesdienst, Kasualien, Konfi-Zeit, Seelsorge und bestimmten Gruppen misszuverstehen. Denn damit verbliebe die Kirche grundsätzlich in der ortsgemeindlichen Logik, deren Schwierigkeiten ihre Chancen in der Gegenwart und erst recht in der Perspektive ihrer Zukunft deutlich übersteigen. Für diejenigen, denen der lokale Bezug der Kirche wichtig ist, bieten viele der kirchlichen Orte die Möglichkeit, dort selbsttätig mit Gleichgesinnten Kirche zu gestalten – nach eigenen Interessen und ohne institutionelle Initiative, aber im Hintergrund bei Bedarf hauptamtlich unterstützt. Wichtig erscheint aber, die programmatische und auch emotionale Verknüpfung von Dorf bzw. Stadtteil und Kirche bzw. Gemeinde in ihrer bisherigen Dominanz und Ausprägung aufzulösen, damit nicht länger suggeriert wird, dass Kirche das sei, was man vor Ort vorfindet, und Gemeinden nicht länger unter dem Druck

---

28 Vgl. Schlegel, Thomas/Kleemann, Juliane (Hg.): Kirche erproben, Leipzig 2021.

29 Vgl. z. B. Handke, Emilia: Besondere Momente segnen. Kasualtheoretische Perspektiven, in: Evangelische Theologie 82 (2022), 407–421.

stehen, für möglichst viele Menschen in ihren Gemeindebezirken möglichst viele Angebote und kirchliche Heimat zu bieten.<sup>30</sup> Dieses gedankliche und emotionale Umlernen erfordert selbstverständlich einen längeren Prozess, der von Widerständen begleitet sein wird, gerade weil die bisherigen Formen für bestimmte Gruppen von Kirchenmitgliedern nicht nur ihre Bedürfnisse und Erwartungen an kirchliche Arbeit befriedigt haben, sondern diese auch emotional aufgeladen sind. Besonders in der Anfangszeit, möglicherweise aber auch dauerhaft könnte ein kirchliches Mobilitätsnetz hilfreich sein, das nicht-mobile Menschen zu dem kirchlichen Ort ihrer Wahl bringt.

Hauptamtliche würden sich dann gezielt auf profiliert ausgeschriebene Stellen bewerben, für die sie bestimmte Talente und Kompetenzen mitbringen bzw. durch sehr gute Weiterbildungsmöglichkeiten diese erwerben. Sie würden die Arbeitsbereiche gemeinsam mit Ehrenamtlichen gestalten, die in gut organisierten „Ehrenamtsbörsen“ – kirchlich oder gemeinsam mit kommunalen Trägern – beraten werden, wo sie am sinnvollsten ihre Talente einbringen, neu erwerben und ihre Vorstellungen verwirklichen können.

### 3.2 Diakonie im Netz kirchlicher Orte

In diesem Modell hat die Diakonie unterschiedliche Verortungen. Zum einen bildet sie ein *Handlungsfeld neben anderen*, das an bestimmten kirchlichen Orten angesiedelt und für diese dann prägend ist. Dies könnte sich entweder mit einem Kirchengebäude verbinden, das dann in der Tradition bisheriger ‚Sozialkirchen‘ oder ‚Vesperkirchen‘ diakonisch genutzt wird. Es könnte aber auch ein Gebäude beispielsweise des bisherigen diakonischen Werkes im Kirchenkreis sein. Diakonie ist in diesem Modell ein gleichberechtigter Bestandteil kirchlichen Handelns, der selbstverständlich ‚Kirche‘ und ‚Gemeinde‘ ist. Sie bildet eine bestimmte Form von ‚Gemeinde‘, an der Menschen auch für eine begrenzte Zeit oder sporadisch teilnehmen können. Vor allem aber ist sie Kirche Jesu Christi und kommuniziert in einem bestimmten Handlungsfeld – ebenso exemplarisch und fragmentarisch wie alle anderen kirchlichen Orte es tun – Evangelium. Angesichts der wesentlich breiteren Ausdifferenzierung der diakonischen Handlungsfelder gegenüber den meisten anderen kirchlichen Handlungsfeldern muss jedoch noch einmal stärker spezifiziert und bestimmt werden, um welche Bereiche der Diakonie es jeweils

---

30 Gleichzeitig zeigen sich gegenwärtig beispielsweise im Blick auf Sozialraumorientierung und Gemeinwesenarbeit neue Varianten einer Re-Lokalisierung von Kirche, die keine Zuständigkeits- und Integrationslogik beinhalten, sondern einer Logik als zivilgesellschaftliche Akteurin im Sozialraum in Kooperation mit anderen folgen. Vgl. dazu beispielsweise Wegner, Daniel: Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche. Theologische Aspekte und Praxisanalysen zur Gemeinwesendiakonie, Leipzig 2023.

geht. So benötigen Orte, an denen beispielweise ‚Vesperkirchen‘ veranstaltet werden sollen, dafür geeignete Kirchengebäude, während Handlungsfelder mit intensiver Verwaltungstätigkeit Büroräume erfordern. Da die Bevölkerungsgruppen, die die Diakonie im Blick hat, häufig besonders wenig mobil sind, ist auf eine sinnvolle Lokalisierung besonders zu achten. Und auch die Diakonie kann von der Suche nach neuen Formen profitieren, wie nicht zuletzt die Erprobungsräume zeigen, von denen etliche diakonisch ausgerichtet sind.

In diesem Modell wäre die organisatorisch-rechtliche Verortung zweitrangig. Die diakonisch geprägten kirchlichen Orte könnten sich weiterhin eigenständig organisieren und finanzieren oder aber auch rechtlich Teil der Kirche sein. Entscheidend ist ihr Selbstverständnis, von dem her sie sich als ‚Kirche‘ begreifen würden. Dies würde dadurch erleichtert, dass das Gegenüber einer ‚Normalform‘ und ‚anderer Formen‘ von Kirche aufgelöst würde zugunsten vielfältiger Erscheinungsformen von Kirche. Insofern wäre auch eine Finanzierung aus unterschiedlichen Quellen möglich. Unabhängig von der Rechtsform wären alle kirchlichen Orte genötigt, neben der weiterhin zurückgehenden Kirchensteuer alternative Einnahmequellen zu erschließen. Dabei erscheint die ausgewiesene Arbeit vor Ort als Chance, ihre Plausibilität und ihren Wert für Menschen öffentlich so zu kommunizieren, dass sie die Spendenbereitschaft unterstützt.

Zum anderen ist die Diakonie aber auch eine *Dimension*, die sich durch alle kirchlichen Handlungsfelder hindurchziehen muss. Dies gilt nicht nur für sie, denn beispielsweise auch eine seelsorgliche Dimension oder eine Bildungsdimension sollte für alle Bereiche kirchlicher Arbeit gelten – aber für die Diakonie ist dies noch einmal in besonderer Weise zu reflektieren und zu konkretisieren, weil sie einerseits zu den christlichen Grundpfeilern gehört und andererseits durch die organisatorische Auslagerung traditionell weniger präsent ist als andere Arbeitsfelder. So sollte auch mit anderen Profilen - beispielsweise Bildungsarbeit, Arbeit mit Familien, mit Trans\*personen, kirchenmusikalische Arbeit etc. – das Angebot konkreter lebensunterstützender Hilfe gewährleistet sein. Dafür wäre es hilfreich, wenn möglichst viele kirchliche Orte auch von Diakon:innen mitgestaltet würden.

Die diakonische Dimension kann gleichzeitig die sozialräumliche Orientierung der kirchlichen Orte unterstützen.<sup>31</sup> Haben Kirchengemeinden und Innere Mission im 19. Jh. unterschiedliche Logiken kirchlichen Handelns verfolgt, indem die Kirchengemeinde tendenziell zu sich eingeladen hat und die Innere Mission sich in verschiedene Lebenswelten begab, so kann eine Kirche mit exemplarischen Profilen beides verbinden und damit noch einmal eine andere Form des „hybriden Charakters“<sup>32</sup> von Kirche umsetzen.

---

31 Vgl. dazu auch Hauschildt: Gemeindediakonie und kirchliche Reformprozesse, 200f.

32 Die mittlerweile vielfältig rezipierte Denkfigur der „hybriden“ Konstitutionslogik der Kirche (im Sinne einer Gleichzeitigkeit von Institution, Organisation und Gruppe/Bewegung) hat Eberhard



### 3.3 Die geistliche Dimension als vielfältige spirituelle Profile

In diesem Modell könnte die Herausforderung für die Diakonie, ihr christliches Profil zu klären und zu zeigen, noch einmal anders bearbeitet werden. Denn mit der exemplarischen Ausrichtung auf bestimmte Arbeitsbereiche und Zielgruppen stellt sich die Frage nach dem Charakter des geistlichen Lebens für die gesamte Kirche noch einmal neu – und in diesen Prozess wären auch die diakonisch geprägten Orte eingebettet. Statt einer geistlichen ‚Normalform‘ (die sich beispielsweise in dem agendarischen Gottesdienst am Sonntagvormittag zeigt) und ‚anderen‘ oder ‚alternativen‘ Formen würde jeder kirchliche Ort ein spirituelles Profil entwickeln, das zu den jeweiligen Handlungsfeldern und Menschen passt und weniger voraussetzungsvoll ist als die traditionellen Formen. Dies wäre kein zusätzliches Feld, wie es gegenwärtig bei der Diakonie häufig empfunden wird, sondern Bestandteil des jeweiligen Ortes. Auf diese Weise könnten unterschiedliche Formen von Gottesdiensten zu unterschiedlichen Zeiten, etliche Varianten von Andachten und geistlichen Impulsen, ein breites Spektrum von Musikstilen, sorgfältig gestaltete sakrale Räume in vielfältiger Nutzung und geistliche Zeiten und Gelegenheiten in Formen entstehen, die Menschen an den kirchlichen Orten spirituell nähren und Transzendenzbezüge eröffnen. Die diakonisch geprägten kirchlichen Orte würden auf diesem Wege eine „diakonische Spiritualität“<sup>33</sup> entwickeln, die gemeinsam mit den Menschen, um die es im diakonischen Handeln jeweils geht, erprobt und gelebt wird. Dabei sind selbstverständlich auch Milieuaspekte zu berücksichtigen.<sup>34</sup>

### 3.4 Diakonie als Vorläuferin der Kirche der Zukunft

In manchen Aspekten scheint mir der Charakter der Diakonie diese Ausrichtung von Kirche bereits nahezulegen. Für sie ist zumindest vom Ansatz her selbstverständlich, was in dem Zukunftsmodell für alle Formen von Kirche leitend ist: Sie geht von den Menschen als Subjekten ihrer Themen und Fragen, ihrer Bedürfnisse und Orientierungen aus. Ihre Arbeit ist davon gekennzeichnet, dass nicht zu einem von vornherein feststehenden Programm eingeladen wird, sondern von den Bedürfnissen unterschiedlicher Menschen aus gedacht wird. Es gehört zu ihrem

---

Hauschildt erstmals formuliert in Hauschildt, Eberhard: Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationswerdung. Anmerkungen zum Impulspapier „Kirche der Freiheit“ des Rates der EKD und zur Zukunft der evangelischen Kirche zwischen Kongregationalisierung, Filialisierung und Regionalisierung, in: *Pastoraltheologie* 96 (2007), 56–66. Ausgeführt wurde sie in Hauschildt/Pohl-Patalong, *Kirche*, 216–219.

33 Vgl. Zitt, Renate: 6.1 Diakonische Spiritualität, in: Kottnik, Klaus-Dieter/Hauschildt, Eberhard (Hg): *Diakoniefibel. Grundwissen für alle, die mit Diakonie zu tun haben*, Gütersloh 2008, 169–173.

34 Vgl. Hauschildt, Milieus, 324–327.

Selbstverständnis, Kirche in verschiedenen Lebenswelten zu sein und sich als begleitende Partnerin in einer bestimmten Lebenssituation anzubieten. Dabei fragt sie nicht nach Kirchenmitgliedschaft, längerfristigem Engagement und stellt keine institutionellen Erwartungen. Sie muss die Plausibilität und Relevanz ihres Tuns und auch ihrer Inhalte beständig zeigen bzw. sie müssen erlebt werden. Diakonie inszeniert sich als konfessionell offen und arbeitet daran, auch Mitarbeitenden anderer Religionen oder religionsfernen Mitarbeiter:innen Zugänge zu christlichen Organisationswerten zu öffnen. Damit steht Diakonie exemplarisch für eine Ausdrucksgestalt christlichen Lebens, für die Diversität als Rahmenbedingung und als Teil ihres Daseins selbstverständlich gehört.

Gesellschaftlich entspricht dies der Situation von Kirche im 21. Jh., der das geschilderte Zukunftsmodell strukturell Rechnung trägt. Dabei kommt es ihr zugute, wenn Handlungsfelder wie die Diakonie diese Aspekte bereits leben und eine entsprechende Haltung entwickelt haben, der sich andere Handlungsfelder erst annähern. Gleichzeitig gewinnt die Kirche mit einer starken und selbstverständlichen Diakonie als Handlungsfeld und als Dimension gesellschaftlich an Plausibilität.<sup>35</sup> Insofern hat die Diakonie in die Zukunft der Kirche viel einzubringen. Die Diakonie könnte von einer Kirche profitieren, die unterschiedliche Kommunikationswege des Evangeliums gleichberechtigt wertschätzt und an allen Orten exemplarisch arbeitet. Diakonisches Handeln ist damit selbstverständlich christliches und auch kirchliches Handeln, das sich nicht als eigene Organisation als ‚auch christlich‘ ausweisen muss, sondern den „institutionellen Wurzelboden der Kirche“<sup>36</sup> nutzen kann.

Strukturell werden in dem hier vorgeschlagenen Ansatz die unterschiedlichen organisationalen Formen der Diakonie ebenso wie der verfassten Kirche verflüssigt und dann in neuer Weise variiert und kombiniert. Die großen Differenzlinien erstens von verfasster Kirche versus Diakonie und zweitens von unternehmerischer Diakonie und Diakonie als Teil der verfassten Kirche werden aufgebrochen, jedoch nicht zugunsten einer monolithischen Struktur, sondern in Richtung einer vielfältigen Differenzierung unter dem Leitmotiv der gemeinsamen Aufgabe, Evangelium in Wort und Tat zu kommunizieren.

---

35 Vgl. Hauschildt, Diakonie auf landeskirchlicher Ebene, 102.

36 Ebd.

## Die Kirchengemeinde als Ermöglichungsraum

### Ein diakonischer Beitrag in der Vielfalt professioneller Perspektiven

#### 1. Die Kirchengemeinde als Ort der Diakonie

Diakonie als Grundfunktion der Kirche hat sich in den vergangenen Jahrhunderten, vor allem im Zuge der Ausbildung des Sozialstaats, in eine weite Landschaft diakonischer Träger sozialer Dienstleistungen vervielfältigt.<sup>1</sup> Damit ist auch „das Diakonische“ organisatorisch weitgehend aus den Kirchengemeinden herausgerückt. Stellen für Gemeindediakonie oder Gemeindepädagogik sollen eine inhaltliche Schnittstelle schaffen. Spendenprojekte oder einzelne diakonische Aktivitäten wie eine weihnachtliche Geschenkaktion für Bedürftige machen in der Gemeinde das diakonische Anliegen sichtbar. Allerdings ist die diakonische Funktion der Kirche damit stark begrenzt worden, ein Teil ihrer Potenziale ist in den Hintergrund gerückt. Geht man jedoch von der aktuellen Fachdiskussion in der Diakoniewissenschaft aus und dem hier stark erweiterten Begriff von Diakonie, so kann die diakonische Perspektive einen wichtigen Beitrag zur Kirchenentwicklung leisten. Gerade die Vielfalt professioneller Perspektiven erweist sich darin als weiterführend.

In der Diakoniewissenschaft hatte sich zunächst ein Verständnis von Diakonie durchgesetzt, das von einer Fokussierung auf soziale und individuelle Probleme ausgeht, etwa mit der Formel „christlich begründete Hilfepraxis für Menschen in Not“<sup>2</sup>. Von hier aus hat sich inzwischen ein stark erweitertes Verständnis entwickelt, in dem Diakonie in der Komplexität diverser kirchentheoretischer wie sozialstruktureller Fragen diskutiert wird.<sup>3</sup> Allgemein bekannt ist der historische Rückgriff auf

---

1 Die Grundfunktionen ergeben sich etwa aus der EKD-Grundordnung, hier: Artikel 15 (1): „1 Die Evangelische Kirche in Deutschland und die Gliedkirchen sind gerufen, Christi Liebe in Wort und Tat zu verkündigen. 2 Diese Liebe verpflichtet alle Glieder der Kirche zum Dienst und gewinnt in besonderer Weise Gestalt im Diakoniat der Kirche; demgemäß sind die diakonisch-missionarischen Werke Wesens- und Lebensäußerung der Kirche.“ <https://www.kirchenrecht-ekd.de/document/3435>, 12.12.2023.

2 Schäfer, Gerhard K./Maaser, Wolfgang (Hg.): Geschichte der Diakonie in Quellen. Von den biblischen Ursprüngen bis zum 18. Jahrhundert, Göttingen 2020, hier: 2.

3 Einen knappen Überblick geben Ellen Eidt und Johannes Eurich in: Dies.: Theoretische Grundfragen und aktuelle Entwicklungen der Diakoniewissenschaft, in: Eurich, Johannes/Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse, Göttingen 2016, 347–362.

den biblischen Bericht der Einsetzung des Siebenergremiums in der Jerusalemer Gemeinde (Acta 6,1-7). Im Hintergrund stand dort die Lösung des erheblichen Konflikts zwischen Hebräer:innen und Hellenist:innen, verstärkt von Unterschieden in Sprache und Migrationsgeschichte und in diesem Zusammenhang auch in Familienstrukturen und sozialer Absicherung. Während sich über den Begriff „diakonein“ kaum substanzielle Aussagen über den Kern des „Diakonischen“ erreichen lassen, findet sich im Bericht über die Beauftragung der Sieben nun ein indirekter Zugang über den Tischdienst, der „niedrige Dienste“, Botendienste oder Hilfstätigkeiten suggeriert.<sup>4</sup>

Für aktuelle Fragen der Gemeindeentwicklung sind jedoch die weiteren Aspekte dieser Geschichte zukunftsweisend, die in den Fachdiskurs längst einbezogen werden: Die damals junge christliche Gemeinde hat nicht nur ein Problem mit der akuten Unterversorgung einer Teilgruppe. Sie ringt um veränderte Strukturen für die nötige Aufmerksamkeit für Menschen in anderen als der eigenen Bevölkerungsgruppe, für einen sozialen Ausgleich und darin für ein Miteinander aller Glaubenden.<sup>5</sup> Bei genauer Lektüre des Textes in der Apostelgeschichte wird deutlich, dass die Nächstenliebe, das Helfen, nicht im Zentrum stand, sondern die Tätigkeit in spezifischen Aufträgen,<sup>6</sup> in Vermittlungsdiensten oder kommunikativen Herausforderungen, wenngleich häufig im Kontext sozialer Probleme. Es handelte sich offenbar zugleich um Aufträge zur Verkündigung oder Leitung, wobei Umsicht und Fürsorge für die Gemeinde und andere, schwächere Personen oder Gemeinden die zentrale Rolle spielten.

Die nun eingesetzten Gemeindemitglieder sollen eine Lösung schaffen:<sup>7</sup> Die zwölf Apostel verlieren Machtanteile, den „Sieben“ wird die Verantwortung übertragen für eine – in heutigen, sozialpädagogischen Fachbegriffen ausgedrückt – lebensweltorientierte, sozialräumlich entwickelte Hilfe zur Selbsthilfe und für strukturelle Entwicklungen innerhalb der Gemeinde unter den Vorzeichen von Solidarität und Gleichstellung. Sie sollen Fachleute für die sich ständig verändernde soziale

---

4 Zu beachten ist die Nichtübereinstimmung des biblischen Begriffs „diakonia“ mit dem heutigen Begriff „Diakonie“. Weder Begriffe noch exakte Tätigkeiten oder kirchliche Positionen lassen sich in einfacher Analogie übertragen. Vgl. die umfassende Analyse von Anni Hentschel: *Gemeinde, Ämter und Dienste. Perspektiven zur neutestamentlichen Ekklesiologie*, Neukirchen-Vluyn 2013, 7–64, hier: 63.

5 Mutschler, Bernhard: *Welchen Diakonat braucht die Kirche? Zugleich ein Kapitel Biblische Theologie, Gemeindediakonie und Kirchentheorie ausgehend von Act 6,1-7*, in: Ders.: *Beziehungsreichtum. Bibelhermeneutische, sozialanthropologische und kulturgeschichtliche Erkundungen*, Tübingen 2013, 177–216, hier: 186–189.

6 So der spät berühmte gewordene Schluss von John N. Collins: *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford 1990.

7 Dieser Begriff ist der heute geläufige Begriff für die Position der eingesetzten sieben Personen, während das lukianische Doppelwerk den Begriff „diakonos“ vermeidet (Mutschler, *Diakonat*, 197–199).

Situation sein und innovative Lösungen entwickeln.<sup>8</sup> In dieser Logik bilden beide Tätigkeiten, die der Apostel in Gottesdienst und Predigt ebenso wie die der Sieben,<sup>9</sup> die Kernfunktion der christlichen Kirche, die Kommunikation des Evangeliums in Wort und Tat.<sup>10</sup>

Von hier aus gedacht wird deutlich, in welcher Weise eine Kirchengemeinde sich als diakonisch verstehen kann: Gefragt ist ein Engagement, das aus der Perspektive des Evangeliums die Lebenssituation der Menschen, ihre Nöte und Bedarfe aufmerksam wahrnimmt und Barrieren abbaut, sowohl in der Beteiligung am kirchlichen Leben als auch bei kommunikativen oder sozialen Hemmnissen der Lebensführung. Dies kann eine Hilfeleistung bedeuten, aber zunächst geht es hier ganz allgemein um Strukturen, in denen Belastungen als Teil des Lebens der christlichen Gemeinde erkannt werden und Beachtung finden – ebenso wie die Gestaltungsmacht und Potenziale aller Beteiligten. Unter Rückgriff auf die „dynamische Hierarchie menschlicher Bedürfnisse“ nach Maslow lässt sich die Aufmerksamkeit einer diakonisch ausgerichteten Kirche auf Lebenssituationen richten, die von existenzieller Not ebenso geprägt sein können wie vom Bedarf an Gestaltungsmöglichkeiten und Transzendenzorientierung.<sup>11</sup> Gemeindeglieder teilen sich darin nicht in Bedürftige und Helfende, sondern sie bilden zunächst eine Gemeinschaft der Glaubenden in Verantwortung für ihre Kirche, die den Zugang für alle Menschen ermöglicht. In dieser Gemeinschaft gibt es punktuell oder dauerhaft Menschen mit besonderen Nöten und Bedarfen. Eine solche diakonische Sicht auf das Leben in seiner Komplexität hilft wiederum zur Vertiefung der theologischen Reflexion, des geschwisterlichen Miteinanders oder auch des gottesdienstlichen Geschehens.

## 2. Ein Fallbeispiel multiperspektivisch betrachtet

Ein konkreter Fall und seine Diskussion verhelfen dazu, diese Überlegungen zu vertiefen. Sie zeigen gegenläufige Deutungen einer Situation aus unterschiedlichen

---

8 Mutschler, Diakonat, 202f.

9 Diese im Siebenergremium Beauftragten werden häufig als „Diakone“ bezeichnet, wobei diese Bezeichnung historisch nicht treffend ist. Der Begriff findet sich im hier betrachteten Bibeltext nicht.

10 Mutschler, Diakonat, 196f.

11 Anhand konkreter diakonischer Aufgaben entfaltet von Ellen Eidt: Was heißt hier eigentlich „diakonisch“? Das Modell der Maslowschen Bedürfnishierarchie als Beitrag zur Lösung einer Gretchenfrage der Diakonie und des Diakonats, in: Baur, Werner/Hödl, Dieter/Eidt, Ellen/Noller, Annette/Schulz, Claudia/Schmidt, Heinz (Hg.): Diakonat für die Kirche der Zukunft, Stuttgart 2015, 78–95, hier v. a. 84f. und 89–92.

professionellen Perspektiven. Das Fallbeispiel mutet zunächst an wie eine Erzählung aus urchristlicher Zeit: Die Menschen sind in der Gemeinde beisammen und arbeiten an neuen, geeigneten Formen für ihre Glaubensgemeinschaft. Es kommen dann – in der Logik der funktionalen Differenzierung kirchlichen Handelns – Menschen ins Spiel, die mit der Unterstützung solcher Prozesse mit ihrer Fachlichkeit beauftragt sind.

### **Auf dem Weg zu einer Taizé-Andacht**

In einer Kirchengemeinde stehen in der Corona-Zeit nach dem Sonntags-Gottesdienst ein paar Leute vor der Kirche zusammen. Sie haben es genossen, Gottesdienst zu feiern, wenn auch mit Maske und ohne Singen. Sie berichten einander, wie ihnen die einsamen Wochen zu schaffen machen, wie sehr sie es vermissen, gemeinsam zu singen und zu beten. Sie erinnern sich an die Taizé-Andacht, die es bis zur Pandemie in einer kleinen, alten Kirche wöchentlich gegeben hatte. Hier konnte man die schlichten, bewegenden Lieder singen, gemeinsam schweigen und zur Ruhe kommen. Zu Beginn der Pandemie wurden hier alle Veranstaltungen abgesagt. Die Pfarrerin, die diese Andacht begleitet hatte, ist inzwischen im Ruhestand.

Die kleine Gruppe – Sebastian und Leonie, die auch im Chor singen, Brigitte und Stefan, die im Kirchengemeinderat sind – erinnern sich: Zu Weihnachten und Ostern fanden Gottesdienste im Freien vor der Kirche statt und fanden viel Zulauf. Hier konnte man singen, es entstand ein Gemeinschaftsgefühl, das war bewegend. Könnte man auf diese Weise nicht auch die Taizé-Andacht gestalten? Ganz schlicht, eine kleine Liturgie, für die es nicht unbedingt eine Pfarrperson oder andere Hauptamtliche bräuchte, ohne viel Aufwand zusammenkommen und auf dem Kirchplatz singen und beten, regelmäßig und ohne Druck: Wer kommt, ist da. Wenn sie hier, als Gruppe, vielleicht mit noch anderen gemeinsam, das Ganze tragen, könnte das doch gehen. Vielleicht wären ja auch Engagierte aus der katholischen oder methodistischen Gemeinde dabei?

Beim Weiterdenken kommen den vier konkrete Fragen in den Sinn: Wie würde es mit der musikalischen Seite klappen? Man bräuchte schon entweder sichere Singstimmen oder ein Instrument, das den Gesang etwas stützt, damit es nicht kläglich wird. Und natürlich müsste das Ganze ins Gefüge der Gemeindeveranstaltungen passen, damit es keine Überschneidungen gibt mit anderen Gruppen. Es wäre nicht schlecht, mal mit anderen zu sprechen.

Sebastian und Leonie beraten sich also mit dem Kirchenmusiker, der ihnen rät, auch mit Pfarrer Gebhard Kontakt aufzunehmen. Der Pfarrer reagiert sehr aufgeschlossen: Wie schön, dass es Interesse gibt. Ja, eine Taizé-Andacht ist nicht schwer zu organisieren und kann mit ihrer klaren Struktur von vielen mitgetragen werden. Er sucht mit den beiden gemeinsam einen Wochentag aus, und sie verabreden eine Testphase mit einem Termin wöchentlich – von der Woche nach Pfingsten bis zur Sommerpause. Er bietet sich an, eine kleine Liturgie zusammenzustellen und das erste Mal zu gestalten.

Bei der ersten Andacht auf dem Kirchplatz sind etwa 15 Personen da. Pfarrer Gebhard hat für alle Termine Bibeltexte ausgesucht und sie in einem A-5-Heft mit einer Liturgie und einigen der bekannten Lieder zusammengeheftet. Von den Texten soll jedes Mal einer gelesen werden. Eine Person, die die Andacht leitet, soll dazu eine kleine Besinnung machen. Gebhard hat die erste Besinnung sorgfältig ausgearbeitet und Luther-Zitate zum Thema herausgesucht. Er erhält für seine Besinnung viel Aufmerksamkeit. Er hat auch seine Gitarre mitgebracht und spielt zu den Liedern unaufdringlich stützende Akkorde. Nach der Andacht stehen viele Anwesende noch zusammen. Die Rückmeldungen sind sehr gut: Die Atmosphäre war schön, das Singen tut gut und ein biblischer Impuls mit Gedanken dazu ebenso. Pfarrer Gebhard fragt Sebastian und Leonie und in die Runde der Anwesenden blickend, wer denn das nächste Mal vorbereiten möchte? Niemand meldet sich. Es ist viel zu tun, und gerade jetzt im Sommer noch mehr. Pfarrer Gebhard erklärt sich bereit, es erst einmal weiterzumachen, dann könne man sehen.

Nach sieben Terminen mit jeweils 12–20 Teilnehmenden fragt Pfarrer Gebhard noch einmal die Menschen, die regelmäßig bei der Andacht waren, wer mit einsteigen und sich mit ihm abwechseln würde, es sei sehr wenig Arbeit, die Liturgie stehe, es sei nur ein Text auszusuchen und ein kleiner Impuls, der ja nichts Besonderes sein müsse. Aber es gibt keine Resonanz. Weil er selbst viele neue Aufgaben hat, beschließt Pfarrer Gebhard, die Andacht nicht weiterzuführen.

Das Fallbeispiel wurde nun aus zwei beruflichen Perspektiven analysiert: mit einer Gruppe von Studierenden mit dem Berufsziel Diakon:in (in den Studiengängen Diakoniewissenschaft und Religions- und Gemeindepädagogik, EH Ludwigsburg) sowie mit einer Gruppe von Theologiestudierenden mit Berufsziel Pfarrer:in (Universität Bonn). In beiden Gruppen stand die Frage nach der Bedeutung von Ehrenamtlichen und Hauptamtlichen in verschiedenen kirchlichen Handlungsfeldern im Mittelpunkt. Die Studierenden werden nach ihren Eindrücken aus diesem Fallbeispiel gefragt: Was beobachten sie, was fällt ihnen auf und wie bewerten sie die Situation?

Die Studierenden der Evangelischen Theologie sind sich in ihrer Analyse der Situation einig: Pfarrer Gebhard reagiert freundlich und konstruktiv. Er zeigt sich offen für die Anliegen von Gemeindegliedern, nimmt sie auf und unterstützt die Ehrenamtlichen nach Kräften. Er übernimmt Aufgaben, die Ehrenamtlichen schwerfallen, für die er gut qualifiziert ist oder für die er ganz leicht Ressourcen der Gemeinde nutzen kann: eine Form für das neue Angebot entwickeln, die Liturgie zusammenstellen, Texte aussuchen, ein handliches Heft für die Teilnehmenden drucken. Vermutlich hat er auch dafür gesorgt, dass das Angebot regulär ins Programm der Gemeinde aufgenommen und die Termine abgekündigt werden. Er wäre auch derjenige, der die Information an andere christliche Gemeinden im Stadtteil weitergeben kann und die Vernetzung übernehmen. Er hilft den Ehrenamtlichen, die

Aufgaben so zu strukturieren, dass sie überschaubar und handhabbar werden. Er müht sich, Ehrenamtliche zu befähigen und zu ermutigen, sich an Bibeltexte zu wagen und in diesem lockeren Rahmen eigene Impulse zu gestalten. Allerdings braucht es, wenn ein Angebot wirklich etabliert werden soll, Menschen, die Verantwortung übernehmen und bereit sind, selbst zu tragenden Personen im neuen Projekt zu werden. Leider findet sich, so die Bewertung der Studierenden, auf Seiten der Gemeindemitglieder ein recht typisches Phänomen: Sie haben Wünsche und Interessen, auch eine gewisse Motivation, selbst aktiv zu werden. Dafür reicht aber häufig – wie auch hier – die Energie nicht aus. Andere Interessen überlagern nach einer ersten Begeisterung bei Ehrenamtlichen schnell das Interesse am Engagement für ein Projekt in der Gemeinde. Der Wunsch dagegen, ein Angebot zu bekommen, bleibt bestehen. Und so wird das neue Angebot zu einer weiteren Aufgabe für Hauptamtliche, hier: für den bereits überlasteten Pfarrer, wenn er es nicht wagt, ein Engagement zu beenden, das nicht auch von anderen getragen wird. Für ihn besteht die Herausforderung darin, sich nicht frustrieren zu lassen. Denn er erlebt allzu häufig solche Situationen, in denen er alles dafür tut, es den Ehrenamtlichen leicht zu machen und ihnen alle Unterstützung zu geben, in denen aber dennoch den Ehrenamtlichen „alles zu viel“ ist und ein Engagement nicht zustande kommt.

Die Analyse der Studierenden der Diakoniewissenschaft bzw. Religions- und Gemeindepädagogik klingt ganz anders: Die Gemeindemitglieder haben eine persönliche Problemlage beschrieben und – als ein Element der Selbsthilfe – Interesse geäußert, ihr Anliegen in die Hand zu nehmen. Sie haben offenbar Erfahrung und eigene Gestaltungswünsche in Sachen Gottesdienst oder Andacht und sie sind ebenfalls bereits erfahren im gemeindlichen Ehrenamt, denn sie wissen, dass man in einer Kirchengemeinde ohne Hauptamtliche nicht „einfach etwas machen“ kann. Ein Angebot muss sorgfältig ins Gefüge eingepasst werden, damit es keine Reibung gibt. Es gehört sich, mit den Hauptamtlichen zu sprechen, die die betreffenden Bereiche Musik und Gottesdienst üblicherweise bespielen. Abgesehen davon haben Hauptamtliche nützliche Kenntnisse. Im Kontakt mit den Hauptamtlichen wird den Interessierten allerdings das Anliegen aus der Hand genommen. Der Pfarrer ermutigt sie zunächst, formatiert das Projekt dann aber nach seiner Logik vollständig durch, entwickelt alle Strukturen und fixiert sie in einem Heft. Die Suche nach einer musikalischen „Stütze“ für den Gesang erledigt sich mit seinem Griff zur Gitarre. Dies alles nimmt zwar den Ehrenamtlichen Arbeit ab und bietet fachlich hochwertige Bestandteile (Liturgie, Texte, Besinnung), aber damit sind alle Entscheidungen bereits getroffen – nicht unbedingt im Sinne der Erfinder:innen. Denn für diese stand das Singen, Schweigen und Beten im Vordergrund, während der Pfarrer an Textauslegung denkt. Mit dem Vorhaben, es Ehrenamtlichen leicht zu machen, hängt er mit seiner Besinnung beim ersten Mal die Latte weit hoch und erreicht das Gegenteil. Für die Ehrenamtlichen ist das nicht leicht nachzumachen,



wohl auch nicht erstrebenswert, denn diese Umsetzung war ursprünglich gar nicht ihr Wunsch. Das Interesse flaut ab.

Die Studierenden resümieren: Die exponierte Rolle einer „Person, die die Andacht leitet“, passt nicht zum Beteiligungswunsch der Ehrenamtlichen. Diese wollten gemeinsam, ausgehend von ihrem Bedarf, etwas entwickeln und verantworten, nun ist eine einzelne Person in den Mittelpunkt gerückt. Die Arbeitslogik des Pfarrers dominiert das Geschehen: Angebote, zumal eine Andacht als geistliches Angebot, liegen zunächst in seiner Verantwortlichkeit, während Ehrenamtliche „einsteigen können“ wie in einen Zug, den jemand anderes aufs Gleis gesetzt hat und steuert. Inhaltlich betrachtet hat die Gestaltungslogik des Pfarrers (Textauswahl im Vorfeld, hochwertige Besinnung, Luther-Zitate) die ursprünglichen Themen der Interessierten (Gemeinschaft gegen die Einsamkeit) verdrängt. So hat der Pfarrer mit viel gutem Willen die Motivation der Ehrenamtlichen im Keim erstickt. Diese nutzen das von ihm gestaltete Angebot sehr gern, denn er macht seine Sache gut. Aber selbst übernehmen möchten sie es nicht. So begrenzt der Professionelle die Fläche, auf der andere etwas ausprobieren können.

### 3. Multiperspektivität und Multiprofessionalität als Seehilfe

Die Interpretation des Fallbeispiels lässt sich nun mit einigem Abstand zum Fall und seiner Diskussion weiterführen: Wie kommt es zu derart unterschiedlichen Bewertungen dieser Situation? Die Studierenden haben fast alle Erfahrungen im Ehrenamt in ihren Kirchengemeinden gemacht. Aber vielleicht sind sie darin von verschiedenen Rollenbildern geprägt worden, gehen auf verschiedene Berufe zu und haben schon nach wenigen Semestern unterschiedliche Zuständigkeiten und Kompetenzprofile vor Augen. Während Studierende pädagogischer Studiengänge „Hilfe zur Selbsthilfe“ lernen und Hauptamtliche als Wegbegleiter:innen verstehen, sehen die Studierenden der Theologie möglicherweise die Pfarrperson in der Verantwortung fürs Ganze, für gute theologische Arbeit, in einer Art Leitungs- oder Aufsichtsfunktion gegenüber nicht beruflich in der Kirche Tätigen oder in der Zuständigkeit für ein Andachtsformat in der Gemeinde. Und offenbar verstehen die beiden Gruppen unter einer fachlichen Begleitung für Kirchenmitglieder völlig Unterschiedliches. Sie entwickeln zum Teil gegenläufige Perspektiven auf das Geschehen, die sich im besten Fall gegenseitig korrigieren und bereichern.<sup>12</sup>

---

12 Aktuell entwickeln verschiedene Landeskirchen in Deutschland Modelle einer multiprofessionellen oder interprofessionellen Zusammenarbeit der Berufsgruppen in der Kirchengemeinde. Deren Chancen, ausgehend nicht mehr von Berufsbildern, sondern von Kompetenzen und Aufgaben eine Gemeinde zukunftsfähig zu gestalten, werden in empirischen Projekten erforscht. Für erste Analysen vgl. Claudia Schulz: Kirchliche Berufsgruppen zwischen funktionaler Differenzierung

Die professionelle Differenz zwischen den Berufsgruppen liegt erstens in der Antwort auf die Frage, worum es in diesem Fallbeispiel geht: Während mit Blick auf den Pfarrberuf das geistliche Angebot im Vordergrund steht und die Frage, wie theologisch nicht oder nur wenig ausgebildete Interessierte in der Gemeinde zur Mitarbeit gewonnen und befähigt werden können, diskutieren die diakonisch-pädagogisch reflektierenden Studierenden vor allem die Beteiligungsmöglichkeiten für Gemeindemitglieder, orientiert an deren Bedarfen und deren Wunsch nach Selbstwirksamkeit, und wie deren Begleitung gelingen kann.

Und dann – zweitens – verbirgt sich hinter der Frage nach einem guten Umgang mit nicht hauptamtlich Engagierten auch das weite Spektrum der Fragen nach Macht und Kompetenz, Leitung und Verantwortung. Während in der Regel der Kirchengemeinderat über Gottesdienste und ihre Form entscheidet,<sup>13</sup> bestimmt die Pfarrperson über deren Inhalte. Im Fallbeispiel ist nicht klar – oder: wird nicht geklärt –, wer die Verantwortung für eine Andacht trägt, ganz abgesehen von der Frage, wer sie gestaltet. Ob es eine Leitung braucht, eine Aufsicht oder Qualitätskontrolle, bleibt ebenso unklar. Außerdem stehen sich Kompetenzfelder gegenüber: Der Pfarrer beherrscht die Gestaltung einer Andacht, die Ehrenamtlichen möglicherweise ebenfalls. Was sie genau brauchen, von der Ermutigung oder Bereitstellung von Ressourcen bis zur Hilfe oder Anleitung, lässt sich nur erahnen.

Das Gefüge von Hauptamt und nicht-hauptamtlich Tätigen ist tatsächlich vielschichtig: Seit der frühen Christenheit haben sich kirchliche Spezialisierungen und dann Berufe herausgebildet und weiterentwickelt, die im heutigen Bild eine funktional differenzierte Landschaft unterschiedlicher Fachlichkeit ergeben.<sup>14</sup> Das sorgt für eine hohe Expertise, etwa in theologischer, liturgischer, rhetorischer oder pädagogischer Hinsicht, und es bietet eine erhebliche Entlastung der Mitglieder, indem konstant anfallende Tätigkeiten verlässlich übernommen werden.<sup>15</sup> Mit einer solchen, in kirchlichen Berufsgruppen vorhandenen Expertise für zentrale

---

und Zusammenarbeit. Eine Fallrekonstruktion, in: *Praktische Theologie* 54 (2019), 155–162. Ein laufendes Projekt an der EH Ludwigsburg in Zusammenarbeit dem SI der EKD und mehreren Landeskirchen verspricht weitere Erkenntnisse.

13 Je nach Landeskirche finden sich hier unterschiedliche Nuancen von Einfluss und Verantwortung.

14 Wie so oft bietet auch hier Eberhard Hauschildt eine nützliche und inspirierende Übersicht mit seiner Kartografie kirchlicher Tätigkeiten: Allgemeines Priestertum und ordiniertes Amt, Ehrenamtliche und Berufstätige. Ein Vorschlag zur Strukturierung verwickelter Debatten, in: *Pastoraltheologie* 102 (2013), 388–407.

15 Hilfreich erscheint eine Unterscheidung verschiedener Dimensionen von beruflicher und nicht-beruflicher Tätigkeit in der Kirche, wodurch sich die Verhältnisse von Haupt- und Ehrenamt neu betrachten lassen; vgl. Ahrens, Petra-Angela/Schulz, Claudia: Kirchenmitglieder in Verantwortung. Die Bedeutung des ehrenamtlichen Engagements für die Kirche der Zukunft, in: Gärtner, Christel/Lämmlein, Georg/Lorentzen, Stefanie/Wegner, Gerhard (Hg.): *Kirchenkrise als Glaubenskrise? Möglichkeiten und Grenzen der Reproduktion der Kirche*, Zürich 2024 (im Erscheinen).

Funktionen der christlichen Gemeinde dürften, so die Idee, das gemeinschaftliche Leben und die Kommunikation des Evangeliums ebenso wie das liturgische und diakonische Handeln in hochwertiger Form sichergestellt sein.

Interessanterweise hat sich allerdings mit dem beruflichen, klar strukturierten und bezahlten Engagement von Fachkräften über die Zeit der Blick auf verschiedene Engagementgruppen in der Kirche umgedreht: Nicht mehr die Kirchenmitglieder am Ort, die über den Einsatz von Spezialist:innen entscheiden und die Kosten dafür tragen, erscheinen als Akteur:innen, sondern die spezifisch beauftragten Fachkräfte. Sie treten nun als Gestaltende und Verantwortliche auf, während die Kirchenmitglieder „Angebote nutzen“ und den Gottesdienst „besuchen“. Sie heißen „Ehrenamtliche“, wenn sie sich über ihre Mitgliedschaft (und ggf. Beitragszahlung) hinaus verstärkt engagieren. Als „Zielgruppen“ professioneller Fachkräfte werden sie schließlich „motiviert“, „begleitet“ oder auch „betreut“. Aus der Betrachtung des Fallbeispiels wird deutlich, wie Kirchenmitglieder aus verschiedenen professionellen Perspektiven unterschiedlich gesehen werden: als zentrale Akteur:innen kirchlichen Lebens ebenso wie als Menschen, die darin von Fachkräften Unterstützung benötigen.

#### **4. Perspektivenvielfalt als diakonischer Beitrag für eine ermöglichende Gemeinde**

Da Kirchenmitglieder unterschiedliche Erfahrungen, Fachkenntnisse und personale Kompetenzen mitbringen, erscheint es klug, die komplementären Perspektiven auf Kirchenmitglieder und spezialisierte Hauptamtliche auch professionell zu nutzen. Allerdings sind die meisten Gemeinden hier unausgewogen ausgestattet: Während liturgische Kompetenzen, Erfahrung in Gottesdienstgestaltung und theologischer Arbeit an Bibeltexten mit Pfarrpersonen recht verlässlich vorhanden sind, wird die Sensibilität für Kirchenmitglieder als Eigenverantwortliche für ihr geistliches Leben deutlich weniger beherrscht. Häufig, nicht immer, bringen Fachkräfte der Gemeindepädagogik oder Gemeindediakonie diese Fähigkeiten mit. Oder sie haben zumindest gelernt, dass gemäß der biblisch überlieferten diakonische Potenziale der Gemeinde nicht die Hilfe im Sinn einer Übernahme aller anspruchsvollen Prozessschritte durch Hauptamtliche im Vordergrund der Arbeit steht, sondern das gelingende Miteinander mündiger Christ:innen und deren Kommunikation des Evangeliums in den jeweils relevanten Kontexten.

Grundsätzlich ist die diakonische Funktion einer Kirchengemeinde, die Sensibilität für die Lebenssituation der Kirchenmitglieder, ihre Themen und Anliegen hin auf ein gemeinsames religiöses und soziales Engagement, durchaus in verschiedenen Berufsgruppen zu finden: Kirchenmusiker:innen erfassen sowohl Kompetenzen und musikalische Gestaltungsbedarfe der Kirchenmitglieder als auch deren

Bedarf an einer bereichernden oder auch tragenden und tröstenden spirituellen Plattform in der Musik. Ähnliches lässt sich über Pfarrer:innen und diakonisch-pädagogische Mitarbeitende sagen, wobei von letzteren eine spezielle Kompetenz erwartet wird, belastende Situationen zu erkennen und Strukturen entwickelnd oder lebensweltorientiert vermittelnd zu arbeiten, ähnlich dem vermutlich mit dem biblischen Siebenergremium angestrebten Tätigkeitsprofil.

Für Hauptamtliche besteht die Herausforderung im Fallbeispiel darin, zunächst darauf zu hören, was die vier, die nach dem Gottesdienst beisammenstehen und ihren persönlich-religiösen Bedarf formulieren, bewegt und wie und wofür sie sich engagieren möchten. Die Leitlinie ist dabei, Kirchenmitglieder einerseits in ihrer Bedürftigkeit, andererseits in ihrer Gestaltungsmacht und religiösen Kompetenz wahrzunehmen. Und schließlich gilt es, erst dort, wo konkrete Hilfe oder Anleitung gesucht wird, diese auch zu leisten, damit die Lösung, die gefunden ist, auch die für die Engagierten passende Antwort auf ihr Anliegen wird. Auf's Ganze gesehen leisten verschiedene kirchliche Berufsgruppen, ebenso wie nicht beruflich für die Kirche Tätige, für verschiedene Grundfunktionen der Gemeinde ihren spezifischen Beitrag. Vor allem im Dialog der unterschiedlichen Perspektiven können sie dafür sorgen, dass eine Gemeinde ein Gestaltungs- und Ermöglichungsraum sein kann.

## Wes Geistes Kind?

### Diakonie und Kirche im Spielfeld der Mächte und Gewalten

„Diakonie und Kirche“, so liest man in der „Diakoniefibel“, einem für Beschäftigte der Diakonie geschriebenen Handbuch, „gehören in theologischer Sicht untrennbar zusammen. Sie sind miteinander verklammert, nicht nur personell, sondern auch rechtlich und institutionell.“<sup>1</sup> Die „Kirchlichkeit“ bildet einen wichtigen Aspekt von Diakonie. Aber: Der Einfluss der „Kirchlichkeit“, so Eberhard Hauschildt, Mitherausgeber der Diakoniefibel, an anderer Stelle, sei gemeinsam mit dem der „Fachlichkeit“ in jüngerer Zeit ins Hintertreffen geraten gegenüber der „Ökonomie“ als zentraler Perspektive. Die Mehrzahl miteinander konfligierender Perspektiven sei zugleich theoretisch erwartbar, weil es sich bei Diakonie um „Organisationen des intermediären Sektors“ handle, „dessen Kennzeichen es gerade ist, zwischen verschiedenen Logiken zu vermitteln: der Logik einer wertebestimmten Quasifamilie aus dem Motiv der Liebe, der Logik einer sachlichen und fachlichen und ausgleichenden Zurverfügungstellung von in der Gesellschaft vorhandenen Gütern und der Logik auf einem Markt konkurrierender Akteure“<sup>2</sup>.

Wie die Logik der Kirchlichkeit auch durch weitere Logiken neben Fachlichkeit und Ökonomie ins Hintertreffen geraten kann, zeigt exemplarisch ein Urteil des Europäischen Gerichtshofs, demzufolge die Besetzung sogar von Referent:innenpositionen in der Diakonie nicht mehr zwangsläufig die Kirchenmitgliedschaft voraussetzen dürfe – nur für Positionen, die das Ethos einer diakonischen Einrichtung entscheidend mitbestimmen, ermögliche das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen eine Konfessionsbindung.<sup>3</sup> Auf einer Tagung, die den Konsequenzen dieses Urteils gewidmet war, hat Thorsten Moos eine doppelte (interne und gesellschaftliche) Verständigung über die Sache der Diakonie als kontinuierliche und wichtige Aufgabe angemahnt, wenn man die Interpretation des Wesentlichen der

---

1 Schäfer, Gerhard K.: Diakonie und Kirche, in: Kottnik, Klaus-Dieter K./Hauschildt, Eberhard (Hg.): Diakoniefibel. Grundwissen für alle, die mit Diakonie zu tun haben, Rheinbach/Gütersloh 2008, 32–36, 32.

2 Hauschildt, Eberhard: Fachlichkeit. Aufstieg und Niedergang einer Monopolstellung in diakonischen Einrichtungen, in: Nolting, Thorsten (Hg.): Genau so anders. Zum evangelischen Profil der Diakonie, Düsseldorf 2011, 8–15, 14f.

3 EuGH Egenberger, C-414/16, 17.4.2018; in der Folge BAG 8 AZR 501/14, 25.10.2018.

Diakonie nicht den Gerichten überlassen möchte.<sup>4</sup> Der vorliegende Text möchte dazu im Anschluss an die Argumentation von Moos einen Beitrag leisten.

Moos sieht das Ethos diakonischer Einrichtungen als nicht statisch gegeben, weder in inhaltlicher noch in zeitlicher Hinsicht, sondern versteht diakonische Identität „als eine Plattform, auf der unter sich wandelnden Kontextbedingungen die Frage nach dem Wesentlichen an der Diakonie beständig neu verhandelt wird“.<sup>5</sup> Dieses Neuverhandeln trete insbesondere dann ein, wenn Dinge fragwürdig werden; ansonsten zeige sich das Ethos einer diakonischen Einrichtung in „Haltungen und Strukturen, die sich als zur Gewohnheit gewordene Verantwortung verstehen lassen“<sup>6</sup>. Die Reflexivität und kritische Infragestellung ebenso wie das habitualisierte Leben und Weitergeben von Bewährtem benötigten aber einen Raum, in dem beide Aspekte gestaltet und gepflegt werden. Und die Verständigung müsse in zwei Öffentlichkeiten stattfinden: einer internen Öffentlichkeit der eigenen Einrichtung und einer weiteren Öffentlichkeit, „in der um die christliche bzw. evangelische Sache in einer für die Diakonie relevanten und anschlussfähigen Weise verhandelt wird“<sup>7</sup>. Theologisch sei diese weitere Öffentlichkeit als Kirche zu bezeichnen, aber nicht zwingend identisch mit den verfassten Kirchen der Gegenwart – dort sei anstelle der Anschlussfähigkeit teilweise eine Differenz „bis zur Sprachlosigkeit“<sup>8</sup> zu finden.

Der vorliegende Aufsatz soll ein Beitrag zur Verständigung über das Wesentliche der Diakonie und ihren Bezug zu Kirche im Rahmen dieser weiteren Öffentlichkeit sein; er ist geprägt durch eine Reihe von Entdeckungen in der Beschäftigung mit Gewaltfreier Kommunikation und umfasst drei Thesen:

- (1) Diakonie und Kirche haben als Basis ihres Handelns eine gemeinsame, auf Gottes Handeln<sup>9</sup> in Christus gegründete Hoffnung, die in der Gesellschaft auch heute auf positive Resonanz trifft – die Hoffnung auf ein Zusammenleben aller Menschen in Gerechtigkeit und Frieden. Aus dieser Hoffnung heraus versuchen

---

4 Moos, Thorsten: Identität und Pluralität – Konsequenzen für das Selbstverständnis und die Organisationsform der Diakonie, in: Diakonie Deutschland (Hg.): Evangelische Identität und Pluralität. Perspektiven für die Gestaltung von Kirche und Diakonie in einer pluraler werdenden Welt (Diakonie Texte 02.2019), 11–17.

5 Ebd., 13.

6 Ebd., 15.

7 Ebd., 16.

8 Ebd.

9 Die Rede vom Handeln Gottes hat dabei nur als Metapher einen weiteren, quasi feinstofflichen Akteur neben vielen anderen Akteur:innen dieser Welt zum Gegenstand. Ihre Grundlage findet sie in der Annahme eines besonderen Bezugs des einzelnen Menschen zur Welt als Ganzes bzw. zum ‚hinter der Welt‘ liegenden Sinn = Gott. In diesem Bezug erscheint die Welt insgesamt jenseits aller Partikularerfahrungen als ein Gegenüber, das in Menschen besondere Sinnerfahrungen generiert und auf diese Weise handelt.

Kirche und Diakonie jeder Person mit Respekt vor ihrer Würde und Freiheit und mit Rücksicht auf ihre spezifische Bedürftigkeit zu begebenen.

- (2) Ein dieser Hoffnung entsprechendes Handeln gerät ständig in Konflikte mit den in dieser Welt herrschenden Sachzwängen und Partikularinteressen von Menschen, Institutionen und Organisationen. Der Konflikt lässt sich theologisch verstehen als Konflikt zwischen der Macht Gottes und anderen Mächten und Gewalten, die der Erlösung bedürfen.
- (3) Die Aufrechterhaltung des unter (1) genannten Ethos unter den Bedingungen der unter (2) genannten Konflikte bedarf des organisierten Hilfehandelns der Diakonie ebenso wie des deutenden/symbolisierenden Handelns der Kirche, und zwar in wechselseitig enger Verbindung, quasi als Symbiose.

## 1. Das Ethos des Respekts

Die Bestimmung von Kirchlichkeit der Diakonie als „Logik einer wertebestimmten Quasifamilie aus dem Motiv der Liebe“<sup>10</sup> lässt sich besser verstehen, indem man „Kommunikation des Evangeliums“<sup>11</sup> als Kernaufgabe von Kirche in den Blick nimmt und von da die Werte genauer bestimmt. Die als Evangelium bezeichnete Botschaft bezieht sich auf ein Handeln Gottes in der Person Jesu Christi, wie es uns in der Bibel berichtet wird. Der Blick auf dieses Handeln Gottes in der Vergangenheit ermöglicht den Glaubenden eine Wahrnehmung von Gottes für das Leben der Menschen heilvollem Handeln auch in der Gegenwart; er begründet zugleich eine Hoffnung auf Vollendung dieses Heils als Leben in Frieden und Gerechtigkeit in der Zukunft, die sich mit den Begriffen „Gottesherrschaft“ und „Reich Gottes“ verbindet.<sup>12</sup> Ich schlage vor, diakonisches Handeln stärker als üblich von dieser Zukunftshoffnung her zu verstehen: Die Spannung zwischen dem gegenwärtig erfahrbaren Zustand der Welt und dem erhofften Heil ist zugleich Antrieb für das Handeln von Christ:innen in der Gegenwart, mit dem sie in der von Jesus vermittelten Grundhaltung der Nächsten- und Feindesliebe selbst aktiv zur Verwirklichung des von Gott erhofften Heils beitragen, und Anlass für beständiges Gebet, weil das Ziel nur durch das menschliche Möglichkeiten übersteigende Handeln Gottes erreicht werden kann.

---

10 Hauschildt, *Fachlichkeit*, 14f.

11 Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: *Kirche* (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh 2013, 411ff., mit Verweis auf u. a. Ernst Lange und Christian Grethlein.

12 Vgl., ebd., 413f., sowie die Übersicht „Kulturbestimmende Aspekte evangelischen Glaubens“ in: *Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland e. V.* (Hg.): *Charakteristika einer diakonischen Kultur*, Stuttgart 2008, 7. Die Reich-Gottes-Hoffnung entfaltet allerdings an beiden Stellen keine besondere Wirkung.

Das mit ‚Kirchlichkeit‘ verbundene und von der Reich-Gottes-Hoffnung her verstandene Ideal, von dem sich Kirche wie Diakonie in ihrem Handeln leiten lassen, ist also ein Zusammenleben von Menschen in Frieden und Gerechtigkeit, in dem nicht nur für alle, sondern auch für jede:n Einzelne:n gut gesorgt ist. Der Respekt für Individuen in ihrer je besonderen Situation und Bedürftigkeit ist schon immer ein Grundwert christlichen Helfens, der auch in einer größeren Studie zu Vorstellungen von Diakonie unter ihren Mitarbeitenden in mehreren Aspekten präsent war und breite Zustimmung erfuhr.<sup>13</sup> Auch das ebenfalls mit dem Reich Gottes verbundene, über individuelle Hilfe hinausgehende soziale Ideal eines gerechten Zusammenlebens ist für das Christentum grundlegend – wenn auch über lange Phasen tendenziell eher als ideales Bild himmlischer Zukunft, dessen Verwirklichung unter den realen Bedingungen dieser Welt unrealistisch erschien, und erst in jüngerer Zeit mehr als Auftrag zum Eintreten für gerechtere Strukturen des Zusammenlebens in dieser Welt. Diakonie von diesem Ideal her zu denken, schafft allerdings dann auch eine Basis für weltweite ökumenische und sogar interreligiöse Zusammenarbeit, wie sich u. a. in einer 2022 vom Ökumenischen Rat der Kirchen herausgegebenen und in Kooperation mit der „Act Alliance“ diakonischer Werke erstellten Veröffentlichung „Zur Verwandlung aufgerufen. Ökumenische Diakonie“<sup>14</sup> zeigt – fast durchgehend fokussieren die Beiträge auf Anstrengungen für gesellschaftlichen Wandel hin zu einem Leben in größerer/besserer Gerechtigkeit.

Dieses Ideal schließt den Einsatz von Macht und Gewalt gegen Andere aus, und zwar konsequent verstanden m. E. nicht erst mit der Vollendung der Gottesherrschaft, nach der Herstellung völliger Gerechtigkeit, sondern auch schon auf dem Weg zu diesem Ziel – die Botschaft Jesu ist in ihrem Kern ein Aufruf dazu, die Umstände nicht mit Gewalt zu verändern, sondern mit im Glauben gegründeter Liebe gegenüber Freund:innen wie Feind:innen. Gerade in der damit verbundenen Haltung des unhintergehbaren Respekts gegenüber der Würde und Freiheit aller Menschen als einzigartigen Geschöpfen Gottes sehe ich auch ein Markenzeichen, das Diakonie sowohl für Nachfragende wie für Mitarbeitende aus breiten Schichten unserer Gesellschaft attraktiv macht.<sup>15</sup>

---

13 Hofmann, Beate (Hg.): Merkmale diakonischer Unternehmenskultur in einer pluralen Gesellschaft, Stuttgart 2020, bes. 116–124.

14 Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.): Zur Verwandlung aufgerufen. Ökumenische Diakonie, Genf 2022.

15 In diesem Zusammenhang ist freilich auch die u. a. in der auf Marshal B. Rosenberg zurückgehenden Bewegung der Gewaltfreien Kommunikation geführte Debatte zu berücksichtigen, wann der Einsatz von Macht/Gewalt zum Schutz Dritter unabdingbar ist – vgl. dazu z. B. Rosenberg, Marshal B.: Gewaltfreie Kommunikation. Eine Sprache des Lebens, Paderborn <sup>12</sup>2016, 177–184.



## 2. Die Macht Gottes im Konflikt mit Mächten und Gewalten

Die beschriebene Spannung zwischen erhofftem Heil und gegenwärtigem Zustand der Welt lässt sich theologisch auch als Konflikt- bzw. Kampfesgeschehen zwischen verschiedenen Interessen und Logiken beschreiben. Dazu zählen ökonomische und rechtliche Interessen ebenso wie ganz persönliche Wünsche und Bedürfnisse der beteiligten Personen. Hinzu kommt, dass längst nicht immer offensichtlich ist, wie denn nun ein der christlichen Hoffnung (und damit dem Willen Gottes) entsprechendes Handeln im Detail aussieht.

Die unterschiedlichen Logiken und Interessen, die Menschen in Diakonie und wahrnehmbar auch in Kirche mit Hilfe verschiedenster Sachzwänge oder dem Erfordernis von Wirtschaftlichkeit unter Druck setzen und ihre Orientierung am Motiv der Nächstenliebe und an der Würde jedes einzelnen Lebens in Frage stellen, lassen sich systematisch-theologisch als mit der Macht Gottes konkurrierende Mächte und Gewalten verstehen. Dabei sollen die Begriffe „Mächte“ und „Gewalten“ hier im Anschluss an Martin Hailer<sup>16</sup> auch nicht-subjekthafte Einflüsse beschreiben, die von Menschen dennoch als real und teilweise bedrängend wahrgenommen werden. Diese Mächte werden von Hailer in einem ausführlichen Durchgang durch phänomenologische, biblische und theoretische Klärungen, die hier nicht dargestellt werden können, als in ihrem Anspruch auf absolute Geltung mit Gottes Macht konkurrierend bestimmt; insbesondere die Macht des Geldes beschreibt Hailer im Gespräch mit Walter Benjamin als universalen Machtanspruch mit religiösen Zügen.<sup>17</sup>

In Auseinandersetzung mit diesen Mächten ist theologisch an der Letzt-Herrschaft der Macht Gottes festzuhalten, die Hailer in zwei hybriden, sich wechselseitig korrigierenden und ergänzenden Modellen als Verbindung von Erfahrungen der Gegenwart und der Abwesenheit von Gottes Macht entwickelt: Im Anschluss an die johanneische Theologie lässt sich (im Sinne einer räumlichen Gleichzeitigkeit von Anwesenheit und Abwesenheit) Gottes Macht als in der Gemeinschaft der Glaubenden bereits real wirksame Überwindung der fremden Mächte beschreiben – die allerdings auf diese Innenbeziehungen innerhalb der Gemeinde beschränkt ist. Im Anschluss an Paulus steht für Hailer als gleichrangige Alternative daneben eine zwar bereits in der Vergangenheit durch Gottes Macht final vollzogene Überwindung der Mächte und Gewalten, die allerdings erst in der Zukunft ihre Vollendung erfahren wird, während in der Gegenwart die Mächte weiterhin präsent sind, auch in der Kirche.<sup>18</sup> Hailer verdeutlicht das

---

16 Hailer, Martin: *Götzen, Mächte und Gewalten*, Göttingen 2008.

17 Vgl. ebd., 159–178.183.

18 Vgl. ebd., 135–152.183.

Zusammenspiel beider Perspektiven am Beispiel des Umgangs mit der Macht des Geldes – mit johanneischer Perspektive werden im Vertrauen auf die Macht Gottes faire Handelsstrukturen unterstützt und wird auf diese Weise partiell monetäre Unterdrückung verhindert, mit paulinischer Perspektive treten Christ:innen im politischen Diskurs für eine Verbesserung der Lebensbedingungen von Armen ein.<sup>19</sup> Diese hybride Beschreibung dürfte auch für die Situationen, in denen Diakonie sich vorfindet, zutreffen.

In Kombination beider Aspekte gilt für Hailer: Auch wenn der Einfluss von mit Gottes Macht konkurrierenden Mächten und Gewalten in unserer Welt noch ständig erfahrbar ist, so lassen sich doch aus dem christlichen Glauben an die absolute Macht Gottes heraus die Absolutheitsansprüche dieser Mächte und Gewalten als trügerisch entlarven – und so neue Lebensmöglichkeiten gewinnen, die bisher durch Angst verstellt waren. Zentral dafür ist ein aus dem Glauben entstehender, unerschrockener Fokus auf das, was Gottes Macht in Wahrheit kennzeichnet, nämlich „Zulassung und Selbstrücknahme“, die „Erwählung seines Volkes“ und das „Tun und Ergehen Jesu Christi“ wodurch sie weiter bestimmt wird als „Macht seiner Liebe“, als Macht, die Konkurrenten hat und umstritten ist, aber sich durchsetzen wird.<sup>20</sup> Der Fokus auf diese Macht Gottes verändert die eigene Perspektive:

„Es geht um den Gewinn geschöpflicher Freiheit, also die Gabe, als Geschöpf unter gleichberechtigten Mitgeschöpfen leben zu können. Die Geschöpfwelt hat noch ein ganz anderes Gesicht, als es die regierenden Mächte glauben machen wollen. Das ist schon jetzt zu erfahren und im Vorgriff auf Gottes endgültiges Handeln zu erhoffen.“<sup>21</sup>

Freilich ist ein Vertrauen auf die Macht Gottes, das ein solches Erleben ermöglicht, nicht einfach im eigenen Leben herzustellen; es hat eher den Charakter eines Geschenks. Allerdings gibt es die Möglichkeit, ein für seine Entstehung günstiges Umfeld zu schaffen. Als ein solches Umfeld identifiziert Hailer den christlichen Gottesdienst: In der Liturgie, in den biblischen Sprachbildern, die in den verschiedenen Teilen des Gottesdiensts wirksam werden, wird eine andere, zu den alltäglichen Erfahrungen von Fremdbestimmung durch Mächte und Gewalten alternative Identität öffentlich dargestellt und von den Anwesenden eingeübt, in der Gottes Macht die bestimmende Rolle übernimmt. Was in diesem geschützten Raum erfahren wird, kann dann – fragmentarisch – ausstrahlen in den Alltag und dort neue Formen des Handelns eröffnen.<sup>22</sup>

---

19 Vgl. ebd., 174–178.

20 Ebd., 128ff.

21 Ebd., 186f.

22 Vgl. ebd., 187–195.

Nach dieser Besinnung auf den Fokus von Kirchlichkeit und Macht Gottes soll nun die Frage der Vermittlung mit oder auch Durchsetzung gegenüber anderen Mächten und Gewalten näher betrachtet werden, insbesondere unter der Frage, wie sich ein solches Ethos des gewaltfreien Respekts erreichen und aufrechterhalten lässt. Ich tue dies im Folgenden im Anschluss an Gedanken des US-amerikanischen Theologen Walter Wink.<sup>23</sup> Wink hat seine umfanglichen Forschungen zur Frage des Umgangs mit Macht und Mächten zum Ende seines Wirkens noch einmal in einem Band verdichtet, den er im Original mit dem programmatischen Untertitel „Theology for a New Millenium“ versehen hat. Seine Kernaussagen sind, dass (1) jede Gruppe von Menschen, jede Organisation, jede Institution und jede Struktur ihren eigenen „Geist“ entwickelt, der ihre Ansichten und Interaktionen prägt, (2) der Kern des christlichen Glaubens sich verstehen lässt als dauernder Widerstand gegen die Versuchung, Probleme durch den Einsatz von Gewalt zu lösen, in Winks Worten gegen den „Mythos der erlösenden Gewalt“<sup>24</sup>, und (3) Jesus einen „dritten Weg“ eröffnet jenseits der Alternative von Erdulden und gewaltsamem Kampf.<sup>25</sup> Der „Mythos der erlösenden Gewalt“ bestimmt für Wink in großem Maße die Weltsicht und das Handeln von Menschen und den Geist der Gruppen, Organisationen und Institutionen; durch ihn würden sie verflochten in ein umfassendes Herrschaftssystem, das es schwer mache, den Einsatz von Gewalt zu überwinden.<sup>26</sup>

Aus Winks Kernaussagen ergibt sich, dass es bei der Durchsetzung der Macht Gottes nicht darum gehen kann, die konkurrierenden Mächte als Feinde zu betrachten. Alle Mächte und Gewalten, so Wink, seien im Grunde gut, d. h. sie erfüllten (eigentlich) jeweils bestimmte Aufgaben, die das Zusammenleben von Menschen ermöglichen und bereichern. Sie seien jedoch ständig der Versuchung ausgesetzt, sowohl ihren Selbsterhalt, ihr eigenes Wohlergehen vor die Erfüllung ihres ursprünglichen Zweckes zu setzen als auch ihre Möglichkeiten, ihre „Macht“ dafür einzusetzen, ihre Ziele und Bedürfnisse gegen die Bedürfnisse anderer durchzusetzen – und damit Gewalt auszuüben. De facto seien die Mächte (alle, auch diejenigen, die sich als christlich verstehen) dieser Versuchung immer wieder erlegen und damit „gefallen“ (im Sinne gefallener Engel); sie müssen deshalb „erlöst“, d. h. zur Einsicht und zur Umkehr (d. h. zur Rückkehr zu ihrer ursprünglichen, lebensdienlichen Funktion) gebracht werden – aber allein durch Mittel, die selbst keine Gewalt ausüben. Diese vollständige Erlösung, so Wink, sei letztlich aufgrund der Verflechtungen aller Mächte in das Herrschaftssystem der Gewalt, in dem sie

---

23 Wink, Walter: *Verwandlung der Mächte. Eine Theologie der Gewaltfreiheit*, Regensburg <sup>2</sup>2018, engl. Original: Wink, Walter: *The Powers That Be. Theology For a New Millenium*, New York 1999.

24 Ebd., 50.

25 Vgl. ebd., 92–102.

26 Vgl. ebd., 47–65.

sich gerade durch den Kampf gegeneinander permanent stabilisierten, nur von der umfassenden kosmischen Erlösung durch Gott zu erwarten.<sup>27</sup>

Zugleich habe Jesus jedoch für die bis dahin geltenden Bedingungen dieser Welt einen „dritten Weg“ zwischen Resignation und dem Einsatz von Gewalt eröffnet und eine „kämpferische Gewaltfreiheit“<sup>28</sup> gezeigt, mit der sich die Gewaltspirale durchbrechen lasse.<sup>29</sup>

Wink ist nach seinen Fallstudien in verschiedenen Krisenregionen der Welt Realist; er geht davon aus, dass dieser Weg des gewaltfreien Widerstands je nach Mächten, mit denen man es zu tun bekommt, teilweise mit erheblichen Kosten und Risiken verbunden ist. Allerdings sieht er den von Jesus vorgezeichneten Weg, Gewalt nicht mit Gewalt zu beantworten, sondern durch kreative, gewaltlose Reaktionen die Gewalt in ihrer Illegitimität zu demaskieren, als einzige Möglichkeit, den erhofften Zustand von Frieden und Gerechtigkeit zu erreichen.<sup>30</sup> Ein entscheidender Faktor dabei sei es, Verwunderung zu erzeugen – die Erfahrung zeige, dass Menschen, die sich wundern, nicht gleichzeitig grausam sein können.<sup>31</sup>

Der christliche Gedanke der Feindesliebe wird von Wink vor diesem Hintergrund so verstanden, dass Menschen verwandelt werden können, wenn sie nicht durch andere in der Interaktion mit ihnen auf die Rolle des Feindes, des Bösen festgelegt werden, sondern ihnen mit Liebe (und mit positiven Rollenangeboten) begegnet wird.<sup>32</sup> Wichtig ist für Wink in diesem Zusammenhang die Erfahrung, dass die für den Weg der Gewaltlosigkeit notwendige Anstrengung sich besser durchhalten lässt, wenn sie verbunden wird mit einer Spiritualität, die sie trägt. Er verweist in diesem Zusammenhang auf die wichtige Bedeutung der Fürbitte für gewaltfreien Widerstand; Fürbitte schaffe die mentale Vorbereitung für gewaltfreies Handeln.<sup>33</sup>

Die Mächte und Gewalten, die Wink im Blick hat, sind der Versuchung erlegen, sich ihre Bedürfnisse mit gewaltsamen Mitteln zu erfüllen – einer Versuchung, die im Alltag häufiger begegnet, als wir zunächst vielleicht meinen, wenn wir darunter nicht nur den Einsatz von massiver körperlicher Gewalt oder gar von Waffen

27 Vgl. ebd., 42–46.

28 Ebd., 125.

29 Eine gewisse Ausnahme bildet der Schutz anderer Menschen vor Gewalt – allerdings ist die Frage, in welchem Umfang dafür körperlicher Widerstand bzw. Gewalt eingesetzt werden sollte, sehr umstritten. Vgl. dazu Wink, *Verwandlung*, 137f., sowie Rosenberg, *Gewaltfreie Kommunikation*, 177–184.

30 Vgl. Wink, *Verwandlung*, 92–102.

31 Vgl. ebd., 129.

32 Vgl. ebd., 146–152.

33 Vgl. ebd., 153ff. Die letzten Ausführungen Winks zum Erhören von Gebeten (158ff.) lesen sich sehr esoterisch und ich folge ihnen nur teilweise; in Verbindung mit den Aussagen Hailers zum Gottesdienst als Freiraum für die Einübung neuer Haltungen (s. o.) lassen sie aber in jedem Fall den Wert des Gebets für den Fokus auf das christliche Ethos erkennen.

verstehen, sondern zum Beispiel im helfenden Handeln auch die Vornahme von pflegerischen Handlungen an Menschen, die damit gerade erkennbar nicht einverstanden sind, unter dem Einfluss von Effizienzanforderungen und fachlicher Professionalität. Diese Einsicht kann Scham und Schuldgefühle auslösen, sollte aber im Kontext eines Ethos des Respekts nicht Anlass zu Selbst- oder Fremdverurteilungen werden, sondern im Sinne des eben Ausgeführten als zu erlösende Realität dieser Welt betrachtet werden. Auch hier kann die Deutung und Bearbeitung durch gottesdienstliche Rituale hilfreich sein. Die Einsichten von Hailer und Wink lassen sich deshalb auch als Hinweise auf die Bedeutung kirchlich-liturgischer Praxis für die Diakonie lesen. Ich komme damit zu meiner letzten These.

### 3. Diakonie und Kirche – Aufruf zur geistlichen Symbiose

Eine Kirche, die von ihrer Hoffnung nur spricht, ohne sie in Taten konkret werden zu lassen, verliert schnell ihre Glaubwürdigkeit. Das gilt theologisch, denn die Gottesherrschaft, die Christ:innen erhoffen, ist sowohl ein überweltliches Ereignis, dessen Erfüllung noch aussteht, als auch eine gegenwärtig zumindest fragmentarisch, in kleinen Episoden erfahrbare Realität, an der das Handeln der Glaubenden Anteil hat. Das gilt aber auch praktisch – diejenigen Charakteristika von Kirche, die in der Gesellschaft am meisten Anerkennung finden, sind Seelsorge und Diakonie, also praktisches Hilfehandeln für Menschen in Not.

Damit wäre zunächst eine einseitige Bedürftigkeit der Kirche im Blick auf Diakonie beschrieben. Umgekehrt wird aber auch durch die oben beschriebenen Einsichten von Hailer und Wink deutlich, dass die Auseinandersetzung mit den Partikularinteressen, mit denen diakonisches Handeln stetig konfrontiert ist, ebenso kontinuierlich der Räume und Zeiten bedarf, in denen die diakonisch Handelnden sich neu darauf fokussieren können, von woher und worauf hin ihr Handeln eigentlich bestimmt ist. Räume und Zeiten für solche Refokussierung sind Freiräume, die es ermöglichen, den ständigen Erfahrungen des Bedrängtwerdens durch vielfältige Mächte und Interessen auf kreative Weise Verbindungen des eigenen Handelns mit dessen gewünschtem Fokuspunkt entgegenzusetzen. Solche Freiräume, so haben Hailer und Wink gezeigt, bestehen gerade im Gottesdienst und im Gebet (d. h. im Freiraum der gemeinschaftlichen und der persönlichen Spiritualität), die deshalb auch im Bereich der Diakonie eine bedeutsame Rolle spielen sollten – nicht nur als Freizeitbeschäftigung der Mitarbeitenden, sondern als wesentlicher Teil ihrer diakonischen Tätigkeit.

Freilich wird die Funktion von Gottesdiensten und Gebeten, die Hailer und Wink beschreiben, nicht von jedem Gottesdienst und auch nicht von jedem gesprochenen Gebet erfüllt. Gottesdienste, die für die Diakonie einen entsprechenden Freiraum zur Refokussierung bereitstellen, müssen in doppelter Hinsicht sehr konkret den

Kontext berücksichtigen: sowohl hinsichtlich der religiösen Vielfalt der in der Diakonie Tätigen, als auch hinsichtlich der Bezüge zu ihren Alltagserfahrungen in allen Teilen von Verkündigung und Liturgie.

Gottesdienste werden zu Orten, in denen dies geschieht, wenn in ihnen die Menschen, die versammelt sind, (1) in einer Haltung der Dankbarkeit konkrete Situationen feiern, in denen das Festhalten am Ethos des respektvollen Miteinanders trotz mancherlei Widrigkeiten gelungen ist, (2) in einer Form der Klage ihre Trauer über konkrete Situationen zum Ausdruck bringen können, in denen sie gescheitert sind, (3) Zuspruch (auch in Form von Segenshandlungen) und Ermutigung erfahren, an ihrem Ethos trotz aller Schwierigkeiten festzuhalten, und (4) in Fürbitte auf anstehende Herausforderungen fokussieren und in der Freiheit der Bitte kreativ ideale Lösungen vorstellen.

Dass diese Gottesdienste dabei Bezug nehmen auf Gottes Verheißung und Gottes Handeln in der Vergangenheit, insbesondere in der Person Jesu Christi und an seinem Volk Israel, das sollte für alle Menschen, die in der Diakonie arbeiten oder zu den von ihr Betreuten gehören, erträglich sein, wenn dabei die Haltung des grundsätzlichen Respekts vor der Freiheit und Würde jedes Menschen zum Ausdruck kommt, so dass sich Menschen anderen Glaubens oder ohne Glauben eingeladen, aber nicht bedrängt fühlen, sich diesen Bezugnahmen passiv oder sogar aktiv mitwirkend anzuschließen, wo es sich mit ihrer persönlichen Überzeugung verbinden lässt. Vielleicht liegt in der Frage, ob Menschen dazu bereit sind, auch ein besseres Einstellungskriterium als in der formalen Kirchenzugehörigkeit.

# The “Jesus Movement” in India, Post-Coloniality and a Truly Indian Practical Theology

## 1. Introduction

The discipline of Practical Theology has in recent decades expanded beyond the theorization of Christian practice and has sought to develop analysis of religious practices in relation to and as part of complex multi-dimensional social realities. It is with such an orientation that this chapter reflects on a liberative social movement that originated in Northern India in the 1990s, the so-called Jesus Movement (JM).

The organic, grassroots and cultural-political profile nature of this movement defies any neat demarcation of church from diaconia. As discussed in what follows, the movement even resists categorization as Christian. This draws attention to a different kind of situation and a different kind of thinking about the complex relationship between a diaconal commitment to social well-being and the common good, on the one hand, and, on the other hand, the nature and mission of the Christian churches as communities gathering in the name of Jesus.

This chapter takes the Jesus Movement as both an example of the lived and generative approach to Practical Theology in India and as an occasion for calling for more intentional embrace of such a context-embedded approach. In India, Practical Theology cannot but engage with religious life as inseparably interwoven with the broader web of human social life as a whole – that is, within but also beyond the confines of church and congregation. As such, it listens attentively to the voices and experiences of people at the grassroots level of society.

## 2. The Jesus Movement and its Relation to Theological Research

Three decades ago, a ‘Jesus-centered’ social movement started in Northern India as a protest against the dominance of Hinduism and caste subjugation, with those associated with the movement aspiring to be liberated through ‘Jesus’. As of September 2023, the approximate total number of adherents to this movement exceeds one million, but the movement has not yet been well documented and researched, with little written about it to date.

The movement is also known by various other names, including *Yesu Bhakta* (Jesus’ believer), *Darbar* (assembly of Royal Court), *Yesu Walla* (Like Jesus), *Yesu Sat-*

*sang* (Jesus Fellowship), *Masih Sangathan* (Society of Savior), *Yesu Sangati* (Jesus Affiliation), *Yesu Aandolan* (Jesus Movement), *Yesu Ashram* (Jesus Monastery), and *Masih Panth/Panathi* (Savior's Path) etc. In this chapter, I will refer to the movement in this chapter as the JM or 'Jesus Movement'. The Jesus Movement may be seen as a post-colonial movement. It denies being subject to the Hindu traditions, but also resists identifying with established Westernized Christianity, which was understood as a source of cultural uprooting. Instead, it aims to overturn coloniality, socio-religio-political subjugation, and the domination of Western Church and culture and cultivate a social identity in and around 'Jesus'.

As a new missiological phenomena, the JM faces a number of challenges: A strong anti-conversion law and Hindu-nationalism, on the one hand, and on the other hand, affiliated mainline Churches, churches with strict understandings of doctrine and ritual. Nevertheless, it remains a vibrant and, above all, a fast-growing mission movement that is self-administrated and organized in a decentralized manner. Due to its awkward position on the socio-religio-political landscape of Indian society, the movement can be difficult to categorize and analyse. What kind of approaches are needed and helpful?

Practical-theological research in Indian contexts attends of necessity to a highly complex and inseparably interwoven set of factors including caste, caste-culture, religion and contemporary politics. The JM has emerged from among low caste, marginalized, subaltern groups.<sup>1</sup> Most of the JM followers are drawn from marginalized communities. For this reason, their theological self-understandings are not structured in a way that would be recognizable as theology in many academic-theological settings. As Walter J. Hollenweger observed over twenty years ago, the formation of theologies and theological formation at the ground level operates:

“...not through the book, but through the parable, not through the thesis, but through the testimony, not through the dissertations, but through the dances, not through the concepts, but through the banquets, not through a system of thinking, but through stories and songs, not through the definitions, but through the descriptions, not through the arguments, but through the transformed lives.”<sup>2</sup>

So also, the theology of the JM is found not in textbooks and lectures, but in the faith experience of the people and expression in the storytelling, *bhajan*, *kirtans*, *burra katha*, drama, dialogue preaching, and local songs. Thus, study of the movement

1 Guha, Ranajit: Preface, in: Guha, Ranajit (Hg.): Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society, N. Delhi 4 1999 [1982], vii.

2 Hollenweger, Walter J: Pentecostalism. Origin and Developments Worldwide, Peabody, Mass. 1997, 196.



requires an evaluation of the lyrical and narrative aspects of its theology as found in songs, *bhajan*, *kirtan*, and sermons.<sup>3</sup> Understanding these expressions is critical for understanding the ways JM followers build their relationship with God in their socio-cultural context.

### 3. Methodological Consideration: Subalternity, Post-Coloniality and Practical Theology from Below

Just as important is an understanding of the historical and socio-political pasts structuring the conditions of the JM's emergence. Ranajit Guha is credited with developing the notion of the 'subaltern' from and for the South-Asian context. By 'subaltern', Guha meant to refer to an 'inferior status of people,'<sup>4</sup> whether in relation to caste, gender, or class and particularly with reference to South-Asia.<sup>5</sup> Drawing on Antonio Gramsci for inspiration, Guha separated the subaltern out as demographic group defined by their non-elite status.<sup>6</sup> Of note is that the JM formed among subaltern communities in Northern India, and the aspirations of the movement as a faith movement must be seen as interlinked with the collective liberative awareness of these communities. According to Felix Wilfred, even though this group aspires for their own liberation, yet they used to get influenced by the insights of dominant groups as their own emancipation praxis.<sup>7</sup> Considering the context of the JM, the main analytic task is to examine the process by which the spirit of life and teaching of 'Jesus' is engaged to construct socio-cultural identity within the JM, as a movement consisting of people who are subaltern with respect both to faith and to the culture.

Post-colonial theory, as an overarching category of which Subaltern Studies may be said to be an instance, is probably most well-known from the accounts offered by Edward Said (*Orientalism* 1978), Homi Bhabha (*The Location of Culture* 1994), Gayatri Chakravorty Spivak (*Can the Subaltern Speak?* 1985, 1988), and Franz Fanon. Analysis of a particular set of social conditions during and in the aftermath of the colonial period forms its central set of concerns. Edward Said, for example, in his book *Culture and Imperialism*, describes the ways that local cultures and

3 Roger E. Hedlund has developed this insight in helpful ways in: *Christianity Made in India. From Apostle Thomas to Mother Teresa*, Minneapolis 2017, 96–97.

4 Guha, Preface, vii.

5 Guha, Preface, vii.

6 Guha, Ranajit: On Some Aspects of the Historiography of Colonial India, in Guha, Ranajit (Hg.): *Subaltern Studies I: Writings on South Asian History and Society*, N. Delhi 4 1999 [1982], 8; cf. Landry, Donna/Maclean, Gerald (Hg.): *The Spivak Reader*, London 1996, 23.

7 Wilfred, Felix: *Subaltern Religious Experience*, in: *Journal of Dharma* 23/1 (1998): 67.

religions become hybrid in the crossings and mixings that are endemic to empire.<sup>8</sup> Crucial to post-colonial critical strategies is the attention given to heterogeneity in analysis of the historical, cultural, geographical, gendered, religious, political and material aspects of living communities. Hence post-colonial theory has prioritized alternative historiographies,<sup>9</sup> while R. Sharada Sugirtharajah characterizes post-colonial theory as “a discursive practice that takes a critical look at histories, textual productions, and visual and aural representations.”<sup>10</sup> All of this in turn supports not only deconstructive but liberative approaches to analysis of the conditions of subaltern marginalization and their overcoming.<sup>11</sup> Finally, Sugirtharajah points out that it has also been a major concern in post-colonial theory to theorize religion and address the question of how religion operates into a postmodern world.<sup>12</sup>

Applying a post-colonial lens to the context of the JM sets the movement’s emphasis on self-rule in determining its social position in a particular light. Sugirtharajah rightly said that post-colonial theory does not attempt simply to exclude imperial powers from view, nor is it interested in a contrast between the nobles and natives *per se*. Rather, it is an active confrontation with dominant systems of thought aimed at understanding the conditions for emancipation.<sup>13</sup> So understood, Spivak’s pertinent question ‘*Can the Subaltern speak?*’<sup>14</sup> can be taken as a praxis-analytic tool for the JM in contemporary India.

In this vein, to define the role of Practical Theology in the multi-faith contexts of India, M. M. Thomas rightly said that Christian analysis of the contemporary social and political revolution in India requires a focus on social justice for people at the margins of society.<sup>15</sup> Such an inseparability of community and practice – of church and diaconia – from social analysis in the post-colony is necessary for Practical Theology in India. However, this may well be viewed with some confusion or even hesitation in other contexts – whether out of curiosity over how to appropriately

---

8 Said, Edward W.: *Culture and Imperialism*, London 1994; cf. Bhabha, Homi K.: *The Location of Culture*, London/New York 2010 [1994].

9 Chakrabarty, D./Bhabha, Homi K.: *Habitations of Modernity: Essays in the Wake of Subaltern Studies*, Chicago 2002; Guha, Ranajit (Hg.): *A Subaltern Studies Reader, 1986–1995*, Minneapolis 1997.

10 Sugirtharajah, Sharada: *Imagining Hinduism: A Postcolonial Perspective*, London: Routledge, 2003, xii.

11 Fanon, Frantz: *The Wretched of the Earth*, Harmondsworth 1990 [1961].

12 Sugirtharajah, *Imagining Hinduism*, 142–143.

13 Sugirtharajah, Sharada: *Postcolonial Reconfigurations: An Alternative Way of Reading the Bible and Doing Theology*, London 2003, 15.

14 Spivak, Gayatri: *Can the Subaltern Speak? Speculations on Widow Sacrifice*, in: *Wedge 7/8* (1985), 120–130; Spivak, Gayatri: *Can the Subaltern Speak*, in: *The Post-colonial Studies Reader*, 24–28.

15 Thomas, Madathilparampil Mamen: *Towards a Theology of Contemporary Ecumenism*, Madras 1978, 1–2.

interrelate research and engagement or concern over an academic theology that is too confessional. At the same time, the reception of 'Jesus' in post-colonial Northern India transgresses traditional Church-theological and academic-theological borders and produces unavoidably a context-specific practical theology of transformation.

#### 4. Formative Dimensions of the JM in its Indigenous and Indian Contexts

The JM is a movement developing in an indigenous social context.<sup>16</sup> In a self-defining spirit, it seeks to cultivate Jesus-centred living on an indigenous pattern. Although there are significant observable overlaps with both Christian and Hindu religion, the JM ultimately rejects both, indicating its distinctiveness and commitment to self-determining freedom. Adherents are not at all interested in doctrines and instead claim to need only Jesus Christ to solidify their liberation movement. For example, in the JM, baptism, eucharist, and church membership, as well as other traditional Christian elements are optional. Indigenous forms of worship and healing continue to be cherished by the local people and form the basis of their faith in Jesus Christ. The spiritual satisfaction that they experience through *satsang* (fellowship)<sup>17</sup> inspires them to continue to grow in the Christian faith without denying their social identity. In other words, unlike the earlier institutional Church converts, followers of the JM are not uprooted from their socio-cultural milieu. Similarly, the people find the *satsang* provides relief from the what they experience as burdensome in Hinduism.

How does the embeddedness just referred to inform the interest of this chapter in the hermeneutical possibilities for understanding religion in India post-colonially and outlining the possibilities for a truly Indian Practical Theology from this perspective? A high degree of religious diversity permeates every aspect of Indian society, and the guarantee of freedom in religious affiliation is protected as a fundamental right in the Indian constitution.<sup>18</sup> In recognition of this diversity, the post-colonial and sub-altern approach to understanding India being outlined here is keen to flag conceptualizations of India as a Hindu religious culture as well as us-or-them approaches to positioning Christianity and Hinduism in relation to one another and to other religions as spectres of colonial oppressions.

16 Hiebert, Paul G./Shaw, Daniel/Tienou, Tite: Understanding Folk Religion: A Christian Response to Popular Beliefs and Practice, Grand Rapids 1999, 9.

17 The word *Satsanga* is derived from Sanskrit, where 'sat' means 'purity or truth' and 'sanga' means 'in group or association'. *Satsanga* is also rendered *satsang* in simple terms, it can be called True Fellowship.

18 Fundamental Right of Indian Constitution, Article 15 (Prohibition of discrimination on grounds of religion, race, caste, sex and place of birth).

The composite nature of Indian cultural traditions is an organic feature of Indian religious expression.<sup>19</sup> During the colonial period, Indian culture was conceptualized as deeply heterogenous. While acknowledging the importance of heterogeneity for post-colonial theory,<sup>20</sup> nevertheless it must also be said that, in India, a deep-rooted homogeneity exists within the ambit of heterogeneity. As such, Indian cultures – including Indian religious cultures – might be better described as ‘*dharmic*’, in the sense of being constituted by many streams<sup>21</sup> and without any central authority. Interestingly, in Indian cultures, religious supremacy and heresy are non-existent. According to Amartya Sen, the diversity of Indian identities was fundamentally misunderstood by Western scholars in rendering social divisions purely in terms of a caste-based structure derived from Hinduism (Vedic religion), rather than looking into more deeply rooted heterogeneities and synthesized homogeneities spread all over India.<sup>22</sup>

Building on the convenience of this error, since the end of the eighteenth century a new narrativial understanding of Indianness began to be forged by a synthesis of ‘Pure-Hinduism (Vedic Hinduism) with the symbol of *swaraj* (self-rule). From the work of the Arya Samaj<sup>23</sup> to Swami Vivekananda’s (1863–1902, founder of *Ramakrishna Mission and Math*) slogan ‘Practical Vedanta’, and Vinayak Damodar Savarkar’s (1883–1966, President of Hindu Mahasabha) slogan ‘*Akhand Bharat*’ (undivided India),<sup>24</sup> the notion of ‘Hindutva’ has gained substantial popularity as a way to define Indianness. Yet the Indian cultures that form the fabric of Indian society have not changed in any fundamental way, and the main cultural backgrounds remain Aryan or Vedic culture, Dravidian culture, Dalit culture, Tribal (*Adivasi*) culture, and Anglo-Indian culture alongside still other evolving hybrid forms, such as what might be called contemporary Indian culture.

And how are the Christian churches positioned on the landscape of Indian cultures and society? First and most simply, the colonial churches and Indian plurality are contradictory. This has undoubtedly been a significant source of religio-political

---

19 Lott, Eric J.: *Religious Faith and the Diversity of Cultural Life in India*, in: Das, Somen (Hg.): *Christian faith and Multiform Culture in India*, Bangalore 1987, 48–84; Aleaz, K. P.: *The Gospel of Indian Culture*, Calcutta 1994, 2.

20 Kothari, Rajni: *Integration and Exclusion in Indian Politics*, in: *Economic and Political Weekly* 22 October (1988), 2223.

21 Gupta, Akhil/ Ferguson, James: *Beyond ‘Culture’: Space, Identity and the Politics of Difference*, *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 1 (Feb. 1992), 7.

22 Sen, Amartya: *The Argumentative Indian. Writings on Indian History, Culture and Identity*, London 2005.

23 Arya Samaj was founded in 1875 in Bombay – to spread the doctrines of the Vedic theism. Sharma, J.: *Hindutva: Exploring the Idea of Hindu Nationalism*, New Delhi 2003, 8.

24 Sharma, *Hindutva*, 127. See also Savarkar, Vinayak Damodar: *Hindutva: Who is a Hindu?*, Mumbai 1999, 28.

tensions in India from the last quarter of the 19<sup>th</sup> century until today. Many Hindu organizations like *Hindu Maha Sabha*, RSS, VHP, and political parties like *BJP*, *Siva Sena* perceive in Christianity a program of Westernization and therefore a cultural threat. Hindu-Christian relations have experienced a new low since 2014. As many as eight states have passed an anti-conversion bill to combat conversion-oriented mission activities. More recently in 2014–2016 under the BJP rule, a campaign of *Ghar Wapsi* (that is, to re-convert Christians and Muslims to Hinduism) was also reintroduced. The Christian churches are also facing a legal battle when the Supreme Court asked to clarify the stand of Church on the caste system within Christians.<sup>25</sup>

## 5. Conclusion: JM and the Evolving Contexts of Practical-Theological Research

It is in interaction with its indigenous and Indian contexts that, over the last three decades, the JM is finding a new social, religious and financial liberative life in 'Jesus Christ'. Although avoiding taking on a Christian identity *per se*, the JM is a Jesus-centric social movement, committed to human-rights and justice and deeply rooted in local customs and culture. The nomenclature of being a 'Jesus-centric faith', culturally localized, socially caste-based and legally Hindu has raised various academic questions regarding how to categorize the movement and define its identity.

It is no less a challenge for the field of Practical Theology to address this complex, hybrid phenomenon which is complex and 'hybrid'. This fast growing 'Jesus-faith' community has opened up a new epoch, presenting us with a 'can't be ignored' situation and demanding a theological response. From a deconstructing of the colonial Christianity to a 'reflective theology of people', the JM might be regarded as the most important ecclesiological and theological innovation in 21<sup>st</sup> century India.

The particular social context of the JM is the starting point of doing a practical-theological study of the JM in Northern India. But more than being simply a way of viewing from the outside, the post-colonial context in which the JM has taken shape also draws practical-theological work into co-operative engagement on the inside. In the context of the JM, as a movement of the masses to re-claim their human rights, freedom and dignity, Practical Theology unavoidably becomes action-oriented. The scope of Practical Theology in the context of the JM then extends to engagement

---

25 'Do Christians also practice caste system? Asked by the Supreme Court', Chief Justice of the Supreme Court, K.G. Balakrishnan, in: *Times of India* (Delhi Edition) 20. July 2007.

in discussion of public policy, participation in social transformation efforts and creating space for the excluded.

Building on this discussion, the chapter also seeks to make a contribution to international discussions in the field of Practical Theology. In particular, I am interested in the way that this movement illustrates the overlapping of analytic categories and a blurring of the lines dividing those categories – from categories of ethnicity and caste to class and political status to religion and theology, church and diaconia. While a refined analysis of these and other categories will make sense and be important in the context of highly differentiated religious, economic, education and political institutions, on the level of emerging social movements and lived religious experience, a different set of lenses will be needed. The study of the JM presented here makes such an alternative approach, and in so doing also offers a kind of provocation for work in the field of Practical Theology internationally to remain attentive to the evolution of Christian practice and the need for revision of research paradigms.

## Teil 3 – Wechselseitige Lernprozesse





## Zahlen für den guten Zweck

Wie die Diakonie finanzielle Unterstützung inszeniert – und was die verfasste Kirche davon lernen kann

### 1. Finanzierungssysteme als kirchentheoretisches Lernfeld

Die Zukunft von Kirche und Diakonie hängt nicht zum wenigsten davon ab, ob es ihnen weiterhin gelingen wird, die – kaum noch selbstverständliche – Refinanzierung ihrer Aufgaben und Einrichtungen zu gewährleisten. In einem kleinen, anregenden Aufsatz hat Christian Albrecht die komplizierte Konfliktodynamik zwischen Kirche und Diakonie u. a. durch die fundamentale Differenz ihrer Finanzierungssysteme erklärt:<sup>1</sup> Während die Kirchen sich weitgehend durch – vom Staat eingezogene – Steuereinnahmen finanzieren, sind die Einnahmen der meisten diakonischen Einrichtungen überwiegend Leistungsentgelte, die unter den Bedingungen von Marktkonkurrenz erwirtschaftet werden müssen.<sup>2</sup> Die Diakonie ist daher immer stärker auf unternehmerische Haltungen und Instrumente angewiesen; und dieser Schub an (ökonomischer) Organisationalität sollte seitens der Kirchen nicht abgewertet, sondern vielmehr selbstkritisch als Lernimpuls begriffen werden.<sup>3</sup>

Schaut man die Finanzierungsstrukturen allerdings etwas genauer an, so relativieren sich die Gegensätze. Denn Kirche und Diakonie sind zum einen beide in hohem Maße von staatlichen Vorgaben und Förderungen abhängig. Das betrifft die Einziehung der Kirchensteuer bzw. die Regulierung der Sozialmärkte; und das betrifft umfangreiche Zuwendungen etwa für Kirchengebäude, Kitas und zahlrei-

---

1 Vgl. Albrecht, Christian: Konfliktfähigkeit. Refinanzierungen von Kirche und Diakonie, in: ders. (Hg.): Wozu ist die Diakonie fähig? Theologische Deutungen gegenwärtiger Herausforderungen, Tübingen 2016, 51–67.

2 Vgl. dazu im Einzelnen sehr instruktiv Rückert, Markus: Finanzen und Finanzierung, in: Ruddat, Günter/Schäfer, Gerhard K. (Hg.): Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 300–318.

3 „Die Freiheit der Kirche wird unter Organisationsgesichtspunkten zum Feigenblatt für Unprofessionalität. Die [Abhängigkeit] der Diakonie gegenüber den Vorgaben des Sozialstaats erweist sich hingegen als heilsamer Zwang zur Organisiertheit. Von diesen Erfahrungen kann die Kirche nur profitieren.“ (Hauschildt, Eberhard: Diakonie auf landeskirchlicher Ebene – Wie Diakonie und Kirche voneinander profitieren können, in: Hildemann, Klaus (Hg.): Kirche der Freiheit – Diakonie der Knechtschaft? Wie Diakonie und Kirche voneinander profitieren können (Konkretion des Sozialen Bd. 8), Leipzig 2008, 99–105, 101).

che diakonische Projekte.<sup>4</sup> Mindestens in diesem ganz materialen Sinne können die großen christlichen Organisationen hierzulande nach wie vor als ‚Volkskirche‘ beschrieben werden.

Dieses gesellschaftliche Wohlwollen konkretisiert sich zum anderen in einem weiten Spektrum individueller Unterstützung. Für die Kirche ist hier an Elternbeiträge in Kitas oder evangelischen Schulen zu denken sowie an die Mitgliedschaft in Fördervereinen oder das Engagement in Stiftungen. Die Finanzierung durch solche freiwilligen, kleinen und großen Gaben steht bekanntlich am Anfang der modernen Einrichtungsdiaconie im 18. und 19. Jh. Heute machen die entsprechenden Mittel zwar nur noch einen geringen Anteil der jeweiligen Einnahmen aus.<sup>5</sup> Gleichwohl treiben die diakonischen Einrichtungen für ihre Spenden- und Stiftungsarbeit einen erheblichen Aufwand, der sich nach meiner Vermutung auf unterschiedliche Aspekte, auf verschiedene Logiken der Diaconie bezieht und der daher einen genaueren kirchentheoretischen Blick lohnt.

In der diakonischen Spendenarbeit geht es nicht nur um den unmittelbaren, finanziellen Beitrag für die jeweilige Organisation. Vielmehr zielen die entsprechenden Websites, Spendenbriefe und Magazine zugleich auf eine Bindung, die das Finanzielle überschreitet und die sich zudem nicht allein auf das konkrete diakonische Unternehmen bezieht, sondern auf institutionelle Dimensionen der Diaconie im Ganzen, auf deren gesellschaftliche Relevanz und Reputation.<sup>6</sup> Diese mehrdimensionale Struktur des diakonischen Spendenwesens möchte ich im Folgenden an einem Beispiel zeigen (2.) und auf seine religiöse Dimension hin untersuchen (3.). Schließlich seien einige Konsequenzen für die Art und Weise angedeutet, in der auch die Kirche ihre hybride Verfassung für die eigene Finanzierung nutzbar machen könnte (4.).

---

4 Nach der akkumulierten Finanzstatistik der Gemeinden, Kirchenkreise, Landeskirchen und der gesamtkirchlichen Verbände (2014) stellen „Fördermittel und Zuschüsse“ 26,2 % aller kirchlichen Erträge (Einnahmen) dar; vgl. die Grafik in: Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.): Werte mit Wirkung. Einblicke in die Finanzstatistik der evangelischen Kirchen, Hannover 2017, 8 (leicht zugänglich unter [https://www.ekd.de/ekd\\_de/ds\\_doc/Werte\\_mit\\_Wirkung\\_Finanzstatistik\\_der\\_ev\\_Kirche.pdf](https://www.ekd.de/ekd_de/ds_doc/Werte_mit_Wirkung_Finanzstatistik_der_ev_Kirche.pdf), 21.09.2023).

5 Für die Kirchen weist die Finanzstatistik von 2014 (ebd.) für „Kollekten und Spenden“ einen Anteil von 2,8 % aus. Zur Diaconie siehe unten, Abschnitt 2.

6 Vgl. zur Unterscheidung einer Oberflächen- und einer Tiefenstruktur des kirchlichen Fundraisings (wobei die letztere „an der kirchlichen Relevanz, Reputation und Identifikation“ zu arbeiten hat, während auf der Oberfläche Informationen und Gelegenheiten darzustellen sind), Roleder, Felix: Monetized Religion in the Public Church. An Empirical Investigation into Religious Donation Practices in the Interplay of Individual and Institution, in: *Journal of Empirical Theology* 35 (2023), 251–291, 289.

## 2. Spendenwerbung in einem Diakonischen Unternehmen – kirchentheoretisch gelesen

Der Unternehmensverbund „Diakonie Himmelsthür“ bei Hildesheim stellt auf seiner Website das – prominent platzierte – Thema Spenden unter die Überschrift „Spenden ist Helfen“.<sup>7</sup> Zu Beginn der Website heißt es:

### **Ihr Engagement / für Menschen**

Sie sind gerne für andere da und möchten etwas für Menschen mit Behinderung tun? Das können Sie mit Ihrer Spende oder Ihrer Zeit bei uns in der Diakonie Himmelsthür! Die Menschen mit Assistenzbedarf treiben Sport, machen Musik, basteln oder gestalten auf andere Weise ihre Freizeit.

Lesen Sie gerne vor oder möchten Menschen das Backen beibringen?

Oder helfen Sie lieber mit einer Spende für eine Musiktherapie oder eine Begegnung mit einem Therapiehund?

Ich bin Ihnen sehr dankbar für Ihr Engagement und freue mich auf persönliche Begegnungen.

Ihr Florian Moitje

Vorstand

Es folgt ein Bild, das Moitje auf einer Wiese stehend zeigt, vor einem freistehenden Glockenstuhl aus alten Holzbalken und modernen Metallstreben. Am rechten Bildrand ist andeutungsweise eine Gebäudewand mit einem stilisierten Kreuz erkennbar.

Der nächste Abschnitt, den man beim Scrollen erreicht, besteht ebenfalls aus Text und anschließenden Bildern:

### **Spielend wachsen – Wandspiele. Entwicklung von Kindern fördern**

Kinder sollen möglichst viel Gelegenheit zum Spielen haben, da sind wir uns sicher einig. Sie können sich so auf allen Ebenen besser entwickeln. Und sie lernen ein angemessenes Sozialverhalten. Das ist Grund genug zu sagen: Am Spielzeug wollen wir nicht sparen.

Im Haus Micha in Emmerke haben wir die Etage für die Kinder [...] renoviert. Was jetzt noch fehlt, ist eine ansprechende Wandgestaltung. Die jungen Menschen wurden gefragt, was sie noch brauchen, um sich wohlfühlen. Und sie wünschten sich Spielzeug!

[...] Es gibt schön gestaltete Spielzeuge, die für die Wand entwickelt worden sind. So entsteht bei jedem Gang durch den Flur der Anreiz, es mit dem kniffligen Labyrinth nochmal zu probieren oder den Dreh an der Kurbel noch etwas schneller hinzulegen [...].

<sup>7</sup> <https://www.diakonie-himmelsthuer.de/helfen/spenden>, 21.09.2023.

Solche Spiele kosten, wenn sie etwas robuster sind, jeweils zwischen 150 und 500 Euro. Es wäre wunderbar, wenn Sie die Kinder bei ihrer Entwicklung mit einem Spendenbeitrag zu einem solchen Wandspielzeug unterstützen könnten!

Die beiden folgenden Bilder zeigen eine Reihe stilisierter Wandspielzeuge sowie eine Szene mit drei Kindern und einer Erwachsenen, die an einem Tisch mit farbigen Bauklötzen spielen. Ein Mädchen lächelt die Betrachter:in an; bei genauerem Hinsehen erkennt man an ihrem Haarband ein medizinisch-elektrisches Gerät, vielleicht zur Epilepsieprophylaxe oder zur Hörverstärkung. Es folgen ähnlich gestaltete Abschnitte zu „Reisen und Urlaub“, zu „Tiergestützte Therapie“, „Freizeit“ und „Zeit spenden mit einem Ehrenamt“, dazu Hinweise zu Unternehmens-, testamentarischen und Anlass-Spenden (etwa Geburtstag, Hochzeitstag, Taufe). In diesen Text-Bild-Kombinationen lassen sich unschwer verschiedene kybernetische Logiken erkennen.<sup>8</sup>

- Die *Organisation* „Diakonie Himmelsthür“ zeigt sich durch ihren Vorstand sowie als ein „wir“, das eigene Häuser renoviert und einrichtet, und insgesamt als eine Einrichtung, die finanzielles Engagement planmäßig und sehr differenziert ermöglicht.
- In ihrem Webauftritt inszeniert sich die Organisation als Rahmen für *Gruppenleben* und persönliche *Begegnungen*: Im Vordergrund stehen Freizeitaktivitäten der Bewohner:innen, an denen sich die Spendenden persönlich oder durch finanzielle Unterstützung beteiligen können. Das Kinderhaus wird als ein Ort voller Bewegung vorgestellt. Und der Vorstand freut sich dezidiert „auf persönliche Begegnungen“ mit den Spender:innen.

Die Texte und vor allem die Bilder bringen jedoch weniger die konkreten organisatorischen Verhältnisse in Himmelsthür zur Darstellung, und sie zielen auch nicht nur auf einzelne Begegnungen, sondern sie rufen vor allem zahlreiche allgemeine, positiv besetzte Werte und Traditionen auf: „etwas für Menschen mit Behinderung [zu] tun“, intensive Gemeinschaft zu ermöglichen, die „Entwicklung von Kindern“ und deren „angemessenes Sozialverhalten“ gezielt zu fördern. Mit anderen Worten: Wer hier spendet, wird Teil einer großen, höchst positiv gefassten *Institution* des „Helfen[s]“ (Überschrift), das bestimmte Themen und Lebenslagen betrifft, zugleich aber auch fundamentale gesellschaftliche Werte wie persönliche Entwicklung und sozialen Zusammenhalt.

---

<sup>8</sup> Ich orientiere mich an der mittlerweile klassischen Trias, die Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong entfaltet haben, vgl. Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh 2013, 129–215.

In Ergänzung der klassischen kybernetischen Trias kann man zudem nach den Strategien diakonischer *Inszenierung* fragen, die schon an diesem kleinen Ausschnitt sichtbar werden. Zwei Aspekte seien genannt: Zum einen zeigen die Bilder, die die verschiedenen Spendenziele illustrieren, stets eine vertraute soziale Situation – etwa ein spielerisches Setting in der Kita oder (zum Thema „Reisen und Urlaub“) eine Aussichtsbank auf der Wiese vor einem Berghang –, in der Menschen mit und ohne (sichtbare) Einschränkung miteinander agieren. Auf diese Weise werden Erfahrungswelten, die den Spender:innen vertraut sind, mit dem Leben in diakonischen Einrichtungen *verknüpft* – die Bilder lassen die Adressat:innen selbst zum Teil der gesellschaftlichen Institution ‚Helfen‘ werden.

Zum anderen fällt die konsequente *Personalisierung* der diakonischen Selbstinszenierung ins Auge. Das betrifft die Bewohner:innen der Einrichtungen, die stets als Einzelne oder in kleinen Gruppen gezeigt werden.<sup>9</sup> Das betrifft auch die potenziellen Spender:innen, die als Einzelne auf ihre Erfahrungen, Interessen und Vorlieben angesprochen werden. Und es betrifft die diakonische Organisation selbst, die sich in Gesicht und Gestalt des Vorstands verkörpert. Die Diakonie wird als Organisation, als Institution und als Gruppenpraxis konsequent individualisiert – eine weitere Form, sich der Selbsterfahrung der Spender:innen zu assimilieren.

Die diakonische Spenden- und Stiftungswerbung, das ließe sich auch an weiteren Beispielen zeigen, folgt – in Texten und Bildern – also einem sehr spezifischen Inszenierungsmuster. Die diakonische Organisation, symbolisiert als klarer Handlungs- und Entscheidungszusammenhang, wird für die Spender:innen dadurch zugänglich, dass sie sich mit einzelnen Bewohner:innen, Klient:innen und Mitarbeitenden identifizieren und damit Teil einer konkret erfahrbaren Gemeinschaft werden können. Zugleich erscheint diese organisierte Sozialität als übergreifende Institution, die bzgl. bestimmter Themen (wie Jugendhilfe oder Inklusion) allgemeine gesellschaftliche Werte vertritt und realisiert. Auch in diesen übergreifenden Wertehimmel können sich die einzelnen Spender:innen hineingenommen wissen. Zugespitzt kann man sagen: Indem die diakonische Spendenwerbung das Hybrid von Organisation, Institution und Gruppe konsequent individualisiert<sup>10</sup>, macht sie es attraktiv für persönliche Finanzentscheidungen.

---

9 Viele Spendenmagazine aus der Diakonie arbeiten mit kurzen Reportagen zu einzelnen Personen; vgl. nur das Magazin der Stiftung „Mittendabei“ der Rotenburger Werke: [https://www.mittendabei.de/fileadmin/mittendabei/mittendabei\\_Magazin/mittendabei\\_Fr%C3%BChjahr\\_2022-web.pdf](https://www.mittendabei.de/fileadmin/mittendabei/mittendabei_Magazin/mittendabei_Fr%C3%BChjahr_2022-web.pdf), 21.09.2023.

10 Dass sich diese individualisierte Hybridität unschwer mit aktuellen Sozialtheorien wie zur spätmodernen Individualisierung (Ulrich Beck) oder zur Singularisierung (Andreas Reckwitz) verbinden lässt, sei hier nur angemerkt.

### 3. Die religiöse Dimension der diakonischen Selbstinszenierung

Wird in dieser Spendenwerbung nun auch das spezifisch *religiöse* Profil der Diakonie erkennbar? In den Texten, die zum Spenden einladen, lassen sich keinerlei explizit kirchliche, christliche oder gar biblische Motive finden; auch die Bilder sind zunächst nicht religiös codiert. Lediglich das Logo der Organisation, das jedes Bild begleitet, zeigt das Wort „Diakonie“, sowie im Schriftzug „Himmelsthür“ eine Stilisierung des „T“, das als winkende Figur oder auch als Kreuz gelesen werden kann. Und das Bild des Vorstands zeigt – sehr unauffällig – eine Kirchenwand und nutzt als Hintergrund das traditionelle Symbol der Kirchenglocke in einer modernen, naturnahen Variante. Die christliche Prägung der Diakonie vermittelt sich hier nicht inhaltlich-verbal, sondern durch zurückhaltend präsentierte Symbolik, vor allem aber durch Personen und mehr noch durch die Atmosphäre, den Geist inklusiver Gemeinschaft, der Bilder und Texte durchgehend prägt.

Die Eigenart dieser impliziten, scheinbar ‚nur‘ atmosphärisch-praktischen Thematisierung des Religiösen in der Diakonie hat Christian Albrecht vor Kurzem in einem etwas anderen argumentativen Zusammenhang verdeutlicht, indem er eine „kleine Dogmatik der Diakonie“ entfaltet hat.<sup>11</sup> Demzufolge werden die Grundüberzeugungen des christlichen Gottesglaubens gerade dadurch gesellschaftlich wirksam, dass sie die konkrete, alltägliche Praxis des diakonischen Handelns hintergründig prägen. So kommt in dieser Praxis etwa ein „Respekt vor dem brüchigen und fragilen, dem gefährdeten und ausgelieferten, dem [...] nur bedingt autonomen Leben“<sup>12</sup> zum Ausdruck, der sich auf den Glauben an Gott den Schöpfer jedes einzelnen Menschen zurückführen lässt. Und die diakonische Realisierung einer „Gemeinschaft der Verschiedenen, die gerade in ihrer Verschiedenheit zusammengehören“<sup>13</sup>, verweist durch ihren selbstverständlichen christlichen Kontext auf den Glauben an einen Gott, der die spannungsvolle Vielfalt sozialen Lebens gerade in dessen Verschiedenheit zu versöhnen verheißt. Es ist in dieser Lesart gerade die praktische, die alltägliche Umsetzung von religiösen Grundsätzen, und nicht deren ausdrückliche Explikation, mit denen die Diakonie ihre christliche Prägung gesellschaftlich präsent macht.

In der medialen Selbstdarstellung der Diakonie zum Zwecke ihrer Spendenwerbung wird eben diese dezidiert indirekte, eher praktische als programmatische Präsenz des Religiösen nun offenbar für die Unterstützung konkreter Projekte und

---

11 Vgl. zum Folgenden Albrecht, Christian: Präsenzdienst. Die Bedeutung der Diakonie für die öffentliche Wahrnehmbarkeit christlicher Einstellungsmuster, in: ders./Anselm, Reiner (Hg.): Differenzierung und Integration. Fallstudien zu Präsenzen und Praktiken eines Öffentlichen Protestantismus, Tübingen 2020, 75–92.

12 Ebd., 80.

13 Ebd., 82.

Organisationen genutzt. Hier werden fragile, gefährdete Individuen – über Texte und Bilder – in den Kontext einer Gemeinschaft von eingeschränkten und nicht eingeschränkten, mitarbeitenden oder eben finanziell engagierten Menschen gestellt; und dieser Zusammenhang wird in seinem allgemeinen gesellschaftlichen Nutzen *und* in seiner konkreten, christlich-organisatorischen Form vor Augen gestellt. Mit anderen Worten, auch und gerade das religiöse Profil der Diakonie artikuliert sich in einem Hybrid organisatorischer, institutioneller, gemeinschaftlicher und zugleich individualisierter Aspekte. Im Anschluss an Christian Albrecht wird man vermuten können, dass eben diese religiöse Dimension des diakonischen Hybrids wesentlich zu seiner gesellschaftlichen Reputation *und* zu seiner verlässlichen Refinanzierung beiträgt.

#### 4. Das Anregungspotenzial der diakonischen Selbstinszenierung für die Kirche

Wie könnte die verfasste Kirche, die derzeit noch stärker als die Diakonie um ihre Refinanzierung und insgesamt um ihre gesellschaftliche Reputation bangen muss, von der hier skizzierten hybriden Struktur der diakonischen Selbstinszenierung für ihre eigene Praxis profitieren? Dazu nur einige knappe Andeutungen.

Anregend scheint mir zunächst und vor allem die *konsequente Personalisierung* der diakonischen Selbstdarstellung zu sein. Die potenziellen Unterstützer:innen werden angesprochen als Individuen mit je eigenen Erfahrungen, Interessen und Möglichkeiten des Engagements; und der Ort dieses Engagements wird durch Bilder und Geschichten von einzelnen Menschen vor Augen geführt. Ebenso sollte sich die verfasste Kirche noch viel deutlicher als „Gemeinschaft der Persönlichkeiten“ präsentieren, wie es Gerald Kretzschmar in anderem Zusammenhang gefordert hat.<sup>14</sup> Das hieße etwa, die Kasualpraxis, die Seelsorge und auch die Bildungsarbeit stärker in den Vordergrund zu rücken als die gottesdienstlichen Zusammenkünfte; und es hieße, die kirchlichen Akteur:innen als einzelne Personen zu präsentieren, und zwar viel deutlicher, als es in den Gemeindebriefen und den Websites der Ortsgemeinden bisher namentlich geschieht.

Auch die diakonischen Unternehmen, so könnte man einwenden, inszenieren sich allerdings als Gemeinschaften, in denen gespielt, gegessen, Musik gemacht und auch gearbeitet wird. Freilich, diese Gemeinschaften erscheinen in der diakonischen Selbstinszenierung stets als praxis- und alltagsnahe Gemeinschaften. Es sind weniger Gruppen, die um ihrer selbst willen, als gesellige Zusammenkünfte

---

14 Vgl. Kretzschmar, Gerald: Gemeinschaft der Persönlichkeiten. Kirchenbindung und die Zukunft der Kirche, Leipzig 2020.

bestehen, sondern sie haben *klare Zwecke und Themen*, eben die (wechselseitige) Unterstützung, die Förderung individueller Lebensmöglichkeiten, die gesellschaftliche Inklusion. Auch die Kirche könnte diese themen- und zielorientierte Kontur ihrer Gemeinschaften stärker akzentuieren – sei es durch die Angabe von Gottesdienstthemen oder den Ausweis des Zweckes, den eine Gemeindegruppe für das Zusammenleben im Dorf oder Stadtteil erfüllen will.

Anregend für die kirchliche Selbstpräsentation könnte schließlich die eigentümliche Verbindung von organisatorischen und institutionellen Dimensionen sein, die sich in der diakonischen Spendenwerbung zeigt. Auch eine Ortsgemeinde oder eine kirchliche Arbeitsstelle können sich einerseits als klar umrissene, zweckorientierte Organisation mit spezifischen Kompetenzen und Entscheidungsabläufen präsentieren, die *zugleich* gesellschaftlich anerkannte Werte repräsentiert und diese in ihrer Praxis zur Geltung bringt. Die aktuelle Debatte um eine konsequentere Gemeinwesenorientierung kirchlicher wie diakonischer Arbeit<sup>15</sup> scheint mir in genau diese Richtung zu weisen. Die guten Zwecke, für die Menschen zu zahlen bereit sind, lassen sich auch seitens der Kirche in einen institutionellen Horizont einordnen, der immer schon religiös konnotiert ist, und zugleich einer konkreten, bestimmten Organisation zuordnen – so wie die Diakonie es seit Langem und mit Erfolg praktiziert.

---

15 Vgl. Lämmlin, Georg/Wegner, Gerd (Hg.): Kirche im Quartier. Die Praxis – ein Handbuch, Leipzig 2020.



## Die Diakonie verändert die Gesellschaft

### Die Diakonie als Transformationsagentin in Arbeitswelt und Gesellschaft seit Mitte des 19. Jh. bis heute

Seit Beginn des 19. Jh. kam es in Deutschland zu tiefgreifendem sozialen Wandel: Auflösung der Ständegesellschaft, Etablierung des industriellen Kapitalismus und sukzessiver Übergang in die moderne bürgerliche Gesellschaft. Auf die gesellschaftlichen Herausforderungen sowie auf die Anforderungen der veränderten Arbeitswelt reagiert die diakonische Bewegung mit großem politischem Engagement. Außerdem bringt die Diakonie eigene theologische Deutungsleistungen in den gesellschaftlichen Transformationsprozess ein. (*Phase 1*)

Dies gilt ebenso für den Zeitraum seit der Weimarer Republik bis mindestens in die 1970er Jahre der BRD hinein: Die Diakonie ist verbandlich gefestigt und ist an der Sozialstaatskonstitution sowie dem Ausbau des dualen Systems beteiligt; außerdem wird die Etablierung neuer Berufsbilder fortgeführt. (*Phase 2*)

Sowohl in Phase 1 als auch Phase 2 agiert die Diakonie als Transformationsagentin in der Arbeitswelt und der Gesellschaft. Seit spätestens Anfang des 21. Jh. hat sich dies grundlegend verändert: Die diakonischen Organisationen erleben sich als Getriebene gesellschaftlicher Veränderung und sind im erneuten Wandel der Arbeitsgesellschaft ihrer Handlungsfähigkeit beraubt. (*Phase 3*) Ob und wie die Diakonie zukünftig Transformationsagentin sein kann, wird in einem Ausblick skizziert.

#### 1. Kreative Antworten auf gesellschaftliche Herausforderungen (Phase 1)

Im 19. Jh. kommt es zur weitreichenden Kapitalisierung der Arbeitswelt, die auch eine umfassende Rationalisierung sowie Ausdifferenzierung beinhaltet. Ferner vollzieht sich eine starke Urbanisierung und Modernisierung der gesamten Gesellschaft, was massive soziale Verwerfungen verursacht. Die diakonische Bewegung antwortet auf die gesellschaftlichen Veränderungen mit den theologischen Topoi der Realisierung christlicher Liebestätigkeit<sup>1</sup> und des Reiches Gottes<sup>2</sup> in genau diesen

---

1 „Der soziale Protestantismus hat Teil an der Transformation des Liebesbegriffs, die mit der Aufklärung vorangetrieben worden war und in der Romantik und im Idealismus ihren Höhepunkt fand.“ Albert, Jürgen: Christentum und Handlungsform bei J.H. Wichern (1808–1881), Heidelberg 1997, 10.

2 Anders als Albert betont Strohm die Bedeutung der Erweckungsbewegung und die Bedeutung Schleiermachers für die Fruchtbarmachung der Reich-Gottes-Theologie für das diakonische Selbst-

Umständen. Dazu wählt die diakonische Bewegung neue Sozialformen (Rettungsgesellschaft, Verein,<sup>3</sup> individuelles Engagement) und etabliert neue Berufsbilder.

Das Gestaltungspotential der Transformationsagentin diakonische Bewegung lässt sich knapp am Beispiel der Ausbildung des spezifisch weiblichen Berufs der Diakonisse<sup>4</sup> illustrieren. Durch Theodor Fliedner bzw. die Kaiserswerther Diakonie wird die Verberuflichung bisher nicht erwerbsfähig organisierter Tätigkeiten (v. a. weibliche Pflege- und Sorgearbeit) sowie ihre Verwissenschaftlichung und Höherqualifizierung vorangetrieben.<sup>5</sup> Die Tätigkeit wird theologisch als dreifacher Dienst (Dienerinnen Jesu, Dienerinnen der Kranken und Dienerinnen der Gemeinschaft untereinander) konzipiert.<sup>6</sup> Die Etablierung eines neuen Berufsprofils (inkl. eigenständiger Existenzsicherung für alleinstehende Frauen sowie der Statusanerkennung bzw. Gleichstellung mit verheirateten Frauen) ist ein Ausdruck des soziologisch zu konstatierenden Professionalisierungstrends.<sup>7</sup> Der Beruf der Diakonisse ist bis ins erste Drittel des 20. Jh. sehr beliebt und wird auch von anderen Trägern übernommen. Die Etablierung dieses theologischen Berufsprofils kann daher als eigenständiger kreativer Beitrag der diakonischen Bewegung an der Transformation der Arbeitsgesellschaft gedeutet werden. Zugleich wird durch den Beruf der Diakonisse versucht, der Prekarisierung zu begegnen.

## 2. Etablierung im Sozialstaat (Phase 2)

Bereits während des 1. Weltkriegs nahm das duale System der Weimarer Republik seinen Anfang (Übernahme staatlicher Aufgaben). Auch das Subsidiaritätsprinzip

---

verständnis. Vgl. Strohm, Theodor: Wichern – Fliedner – Löhe. Plurale Perspektiven diakonischen Engagements, in: Herrmann, Volker/Gohde, Jürgen/Schmidt, Heinz (Hg.): Johann Hinrich Wichern. Erbe und Auftrag. Stand und Perspektiven der Forschung, Heidelberg 2008, 24–35, 25ff.

3 Strohm bezeichnet die Vereinsform als Kristallisationspunkt des sozialen Protestantismus des 19. Jh. und insgesamt einer sich modernisierenden Gesellschaft (Strohm, Wichern, 34).

4 Krankenpflegerin, Erzieherin, Lehrerin.

5 Vgl. Renger-Berka, Peggy: Die Gründung und Entwicklung des Dresdner Diakonissenhauses im 19. Jh. aus institutionentheoretischer Perspektive, in: Kaiser, Christoph (Hg.): Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Leipzig 2010, 123–147.

6 Vgl. Herfarth, Margit: Leben in zwei Welten. Die amerikanische Diakonissenbewegung und ihre deutschen Wurzeln, Leipzig 2014, 42f.

7 In den Kaiserswerther Diakonissen-Hausordnungen lässt sich im zeitlichen Verlauf die zunehmende Theologisierung und Dogmatisierung des Diakonissenamts nachweisen und damit auch ein Versuch, die entstandenen emanzipativen Spielräume für die Frauen wieder zu verringern. Vgl. Köser, Silke: Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914, Leipzig 2006, 207. Diese Versuche sind Ausdruck des wahrgenommenen emanzipativen Potentials und der durch den neuen Beruf erwirkten Transformation der Arbeitswelt.

wurde als Zusammenspiel des öffentlichen und privaten Sektors im Frankfurter System vorweggenommen.<sup>8</sup> Die organisatorische Ausformung, d. h. die Verbandsverwerdung wird durch die wechselseitige Zusammenarbeit zwischen diakonischen Trägern einerseits und den staatlichen Kostenträgern andererseits vorangetrieben. Die diakonischen Träger reagieren auf die staatlichen Veränderungen und die Schaffung des Sozialstaats in der Weimarer Republik organisatorisch flexibel und können sich damit schon seit 1922 mit dem Reichsfürsorgegesetz eine „gesetzliche Bestands- und Eigenständigkeitsgarantie [...] bei gleichzeitiger Förderverpflichtung und Gesamtverantwortung der öffentlichen Träger“<sup>9</sup> sichern. Die „Bildung und Vernetzung der Spitzenverbände [...] ist als [...] Entwicklung eines verbandlichen Pendant zum zentralisierten Wohlfahrtsstaat“<sup>10</sup> zu verstehen. Die Zusammenarbeit zwischen den diakonischen Verbänden und dem Staat wird in dem sich konstituierenden bundesrepublikanischen Sozialstaat noch vertieft. Dies zeigt sich in der Sozialgesetzgebung an der Vorrangklausel für die freien Träger (z. B. Bundessozialhilfegesetz oder Jugendwohlfahrtsgesetz).<sup>11</sup> Die verbandlich organisierte Diakonie wird dabei eng mit den Kostenträgern verquickt. Diese enge Verbindung (Korporatismus) ist für die Diakonie sehr attraktiv, denn durch die Bestands- und Finanzierungsgarantie der staatlichen Kostenträger wird ein organisationales Wachstum ermöglicht. Insgesamt kann die Diakonie eine weitreichende Mitwirkung an der staatlich refinanzierten sozialen Arbeit sicherstellen und ausbauen (Expansion des Sozialstaats). Auch in der neugegründeten BRD ist die Diakonie aktiv handelnd in der Erschließung neuer Berufsfelder im Bereich von Carearbeit (Professionalisierung). Ein Beispiel für ein neues (auch theologisch begründetes) Berufsprofil ist die Heilerziehungspfleger:in als Fachkraft für Pflege, Teilhabe und Inklusion.<sup>12</sup>

Auch in Phase 2 zeigt die Diakonie wieder große organisationale Flexibilität (theologisch begründet in Reich Gottes-Theologie, Geschichtstheologie, Liebes-

---

8 Vgl. Sachße, Christoph: Verein, Verband und Wohlfahrtsstaat. Entstehung und Entwicklung der ‚dualen‘ Wohlfahrtspflege, in: Rauschenbach, Thomas/Olk, Thomas/Sachße, Christoph (Hg.): Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, Frankfurt 1995, 123–149, 130ff.

9 Ebd., 133.

10 Ebd.

11 Die seit der Weimarer Republik bestehenden Schutzklauseln für die freien Träger wurden zu Sperrklauseln für die staatlichen Träger. Die öffentlichen Kostenträger dürfen seither nur subsidiär agieren.

12 1958 wurde durch Pfarrer Schlaich in der Diakonie Stetten die erste Schule für Heilerziehungspflege konstituiert. Schlaich verbindet sein explizites Höherqualifizierungsanliegen („mehr Fachwissen“) mit dem theologischen Topos des Heils. Heilerziehungspflege erscheint damit als ein spezifisch evangelisches Berufsprofil. Vgl. Stahler-Gey, Sigrid/Hagenow, Antje/Wagner, Silke: Der Beruf des Heilerziehungspflegers/der Heilerziehungspflegerin feiert den 50. Geburtstag, in: PPH: die Zeitschrift für psychiatrische Pflege heute 14 (2008), 188–191.

praxis) und Kreativität (neue Berufe). Die Diakonie ist auch in Phase 2 Transformationsagentin, die sich den gesellschaftlichen Herausforderungen mit Gestaltungswillen zuwendet.<sup>13</sup> Sowohl die diakonische Bewegung (*Phase 1*) als auch die institutionalisierte Verbandsdiakonie (*Phase 2*) im Wohlfahrtsstaat trugen aktiv gestaltend zu gesellschaftlicher Veränderung und der Suche nach Antworten für die Arbeits- und Gesellschaftsfragen ihrer jeweiligen Zeit bei.

### 3. Überforderung durch gesellschaftlichen Wandel und Krisen (Phase 3)

In der dritten Phase (spätestens seit Beginn des 21. Jh.) schrumpfen die Gestaltungsräume für die Leistungserbringer sozialer Dienstleistungen. Schon seit den 1970er-Jahren zeigen sich drei wesentliche Problemfelder der freien Träger: Erstens verliert die weltanschauliche Basis der Verbände zunehmend an Plausibilität.<sup>14</sup> Zweitens offenbart die sozialstaatliche Expansion mit ihrer betriebswirtschaftlichen Orientierung bestehende Rationalitätsdefizite der freien Träger. Drittens werden die starke Bürokratisierung und die Distanz zur Lebenswelt der Adressat:innen im Kontrast zur Selbsthilfebewegung deutlich.

Horch qualifiziert diese als typische Probleme freiwilliger Bewegungen bzw. Vereinigungen, die Phase 1 durchlaufen haben und in Phase 2 zunehmend erwerbswirtschaftlich agieren und sich am Vorbild der staatlichen Großorganisationen orientieren. Dabei sind das Organisationswachstum, die zunehmende Professionalisierung sowie Bürokratisierung durchaus ambivalent, da sie nämlich auch ökonomisch

---

13 Insgesamt wird besonders in der BRD die Zusammengehörigkeit von verfasster Kirche und Diakonie („Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung“) betont und in einer gewissen funktionalen Aufteilung die Diakonie als der sozialpolitische Arm der verfassten Kirche wahrgenommen. Gegenüber der stärker institutionalisierten verfassten Kirche mit ihrem Strukturkonservatismus und dem Selbstverständnis als Bewahrerin der Werte wirkt die Diakonie sehr agil und offen gegenüber gesellschaftlicher Transformation. Vgl. ferner Hauschildt, Eberhard: Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnisbestimmung, in: Pastoraltheologie 89 (2000), 411–415, und ders.: Diakonie auf landeskirchlicher Ebene – Wie Diakonie und Kirche voneinander profitieren können, in: Hildemann, Klaus D. (Hg.): Kirche der Freiheit – Diakonie der Knechtschaft? Wie Diakonie und Kirche voneinander profitieren können, Leipzig 2008, 99–105.

14 „Der Anspruch einer besonderen, personenbezogenen Handlungslogik ist seit langem durch den säkularen Prozess der Bürokratisierung und Professionalisierung sozialer Dienste problematisch geworden.“ (Sachße, Verein, 143.) Damit wird das Prinzip der Subsidiarität in großem Maße unverständlich. Ebenfalls wird die weltanschauliche Basis nicht mehr unbedingt durch die Mehrheit der Mitarbeitenden geteilt.

mische, soziale und organisatorische Dysfunktionen beinhaltet.<sup>15</sup> In Phase 3 ist die Diakonie durch diese Dysfunktionen zunehmend belastet und das große Innovationspotential der vorgehenden Phasen scheint immer geringer zu werden.

Die Rahmenbedingungen in der Sozialpolitik verändern sich durch den gesellschaftlichen Paradigmenwechsel hin zu einer starken wirtschaftlich neoliberalen Orientierung (Nutzenmaximierungsprinzip). Im sozialen Dienstleistungssektor erwarten die Kostenträger unter Verweis auf die eigene Ressourcenknappheit eine kosteneffizientere Leistungserbringung.<sup>16</sup> Schon seit den 1990er-Jahren wird auf der kommunalen Ebene mit New Public Management-Ansätzen, d. h. mit Outputorientierung, Wettbewerb der unterschiedlichen Anbietenden von Leistungen, prospektiven Entgelten (vs. Selbstkostendeckung) und Kontraktmanagement unter Beachtung von Preis und Qualität operiert.<sup>17</sup> Durch die Schaffung des Quasimarkts im Sozialsektor bleibt die enge Verflechtung zwischen Kostenträgern und freien Trägern bestehen, jedoch nehmen die Gestaltungsspielräume der Diakonie (professionelle Autonomie und langfristige Sozialplanung mit Schaffung neuer Projekte) zu Gunsten der Werte von Effektivität und Effizienz ab.<sup>18</sup>

Im 21. Jh. leiden diakonische Organisationen und Verbände mehrheitlich an der veränderten Finanzierungspraxis (Finanznot der Kommunen<sup>19</sup>) der Kostenträger. Zunehmend erhalten die Leistungserbringer zeitlich sehr knappe Förderzusagen

---

15 Vgl. Horch, Heinz-Dieter: Selbsterstörungsprozesse freiwilliger Vereinigungen. Ambivalenzen von Wachstum, Professionalisierung und Bürokratisierung, in: Rauschenbach/Olk/Sachße, Wertgemeinschaft, 280–296, 281ff.

16 Vgl. Dahme, Heinz-Jürgen: Zwischen Wettbewerb und Subsidiarität. Wohlfahrtsverbände unterwegs in die Sozialwirtschaft, Düsseldorf 2005, 14–54.

17 Beispielsweise in NRW: Neues kommunales Finanzmanagement (NKF).

18 Vgl. Hammerschmidt, Peter/Sagebiel, Juliane (Hg.): Professionalisierung im Widerstreit. Zur Professionalisierungsdiskussion in der sozialen Arbeit – Versuch einer Bilanz, Neu Ulm 2010, 15f. Schon 2005 mahnt Dahme an, dass all dies zur „Auflösung der Verbände führen [könnte]: ein klassischer Fall von reformorientierter Selbstenthauptung. Zumindest ist schon zu gegebenem Zeitpunkt das von den Verbänden verfolgte Modell, nachdem sie soziale Dienstleister, sozialpolitische Lobbyisten und Sozialanwälte der Klienten zugleich sind, in Frage zu stellen. Diese verschiedenen Funktionen lassen sich nicht nur immer schwerer miteinander vereinbaren, sie treten – siehe Hartz-Gesetzgebung – sogar in einen offenen Gegensatz.“ Dahme, Wettbewerb, 15.

19 Viele Kommunen befinden sich in der Haushaltssicherung und müssen zur Konsolidierung und zum Haushaltsausgleich ein Haushaltssicherungskonzept (HSK) vorlegen. Dies ist in den Gemeindeordnungen der Länder festgelegt (NRW: § 75 Abs. 2 GemO NRW) und bedeutet Eingriffe von oben in den kommunalen Haushalt. Dabei gibt es in der Regel dann keine Doppelhaushalte mehr, sondern nur eine Vorausplanung für ein Jahr. Kann keine Haushaltssicherung erreicht werden, gibt es eine noch knappere kurzfristige Haushaltsplanung. Vgl. Wohland, Andreas: Haushaltssicherung und NKF, in: Schneider, Bernd Jürgen (Hg.): Handbuch Kommunalpolitik NRW, Stuttgart <sup>2</sup>2009, 141–158, 146ff. Dies betrifft eine Vielzahl von Kommunen; der Städte- und Gemeindebund NRW gibt an, dass für das Jahr 2024 mindestens 38,5 % aller Kommunen ein HSK planen. Vgl. Städte- und Gemeindebund Nordrhein-Westfalen: Vier von zehn Kommunen droht die Haushaltssicherung.

oder erleben die Streichung bzw. Verkleinerung bisheriger Finanzierung. Ein weiteres Beispiel für die großen finanziellen Schwierigkeiten der freien Träger ist die in NRW bisher ausstehende öffentliche Refinanzierung des Tarifabschlusses im öffentlichen Dienst.<sup>20</sup> Nach Kinderbildungsgesetz §37 ist es möglich, dass die Kostenträger auf die gestiegenen Kosten erst nach ein bis zwei Jahren mit veränderten Fördersätzen reagieren. Dadurch entsteht bei vielen diakonischen Organisationen (mit großem KiTa-Anteil) ein finanzielles Defizit im Millionenbereich.<sup>21</sup> Die Spielräume für die Teilhabe an gesellschaftlicher Transformation schmelzen durch das veränderte Abhängigkeitsverhältnis und die eigene unsichere finanzielle Basis dahin. Derzeitige Lösungsstrategien sind meist Instrumente der Organisationsentwicklung.<sup>22</sup> Dabei ist das Ziel stets die Erhöhung der Rendite, um den langfristigen Bestand der Organisation zu sichern.

Die gesellschaftlichen Herausforderungen und Krisenerscheinungen sind für die Diakonie zugleich eigene gesellschaftliche Rahmenbedingung und auch gesellschaftspolitische Gestaltungsaufgabe. Die 20er-Jahre des 21. Jh. scheinen durch den Rückzug ins Private<sup>23</sup> und damit verbunden die Krise der Institutionen, die Klima- und Wirtschaftskrise, die sich verschärfende Säkularisierung<sup>24</sup> und der bis 2030 kontinuierlich zunehmende Fachkräftemangel sowie die sich verschärfende Pflege- und Carekrise<sup>25</sup> gekennzeichnet. Daraus ergibt sich für die Diakonie eine

---

Aktuelle Umfrage unter Städten und Gemeinden ([https://www.kommunen.nrw/index.php?id=166&tx\\_stgb\\_stgbdocuments%5Bdocument%5D=36262](https://www.kommunen.nrw/index.php?id=166&tx_stgb_stgbdocuments%5Bdocument%5D=36262), 14.09.2023).

- 20 Im April 2023 haben sich die Verhandlungsparteien auf rund 11,5 % mehr Vergütung im öffentlichen Dienst geeinigt. Dieser Tarifabschluss wurde von der ARK.DD nachvollzogen und im Rahmen des BAT-KF implementiert.
- 21 Vgl. Deutscher Kitaverband: Die Förderung durch das Kinderbildungsgesetz (KiBiz) jetzt zeitnah an den Tarifabschluss anpassen (<https://www.deutscher-kitaverband.de/die-foerderung-durch-das-kinderbildungsgesetz-kibiz-jetzt-zeitnah-an-den-tarifabschluss-anpassen/>, 14.09.2023).
- 22 Optimierung des Ressourceneinsatzes, Optimierung der Darstellungsform der entstandenen Kosten sowie Verbesserung der Refinanzierung.
- 23 Die Studie des Rheingold-Instituts bestätigt den gesamtgesellschaftlichen Trend der Resignation und des Misstrauens in die gesellschaftlichen Institutionen (das erfasst auch die Kirchen und Quasi-Institutionen wie Wohlfahrtsverbände und diakonische Organisationen). Dies führt bei rund der Hälfte der Bevölkerung zum Rückzug ins Private, zu ausbleibender Partizipation sowie zur Erosion gesellschaftlicher Kohäsion. „Den Deutschen gelingt die Maximierung ihrer Zuversicht durch die Minimierung ihres Gesichtskreises.“ Poulakos, Ismene/ Kittel, Sonja: Deutschland auf der Flucht vor der Wirklichkeit (<https://www.rheingold-marktforschung.de/gesellschaft/deutschland-auf-der-flucht-vor-der-wirklichkeit/>, 14.09.2023).
- 24 Die Projektion 2060 von Bernd Raffelhüschen aus dem Jahr 2019 rechnet mit einer Halbierung der Kirchenmitglieder bis 2060. (Vgl. EKD: Entwicklung der Kirchenmitgliederzahlen (<https://www.ekd.de/projektion2060-mitgliederzahlen-45532.html>, 14.09.2023), wobei die derzeitigen Kirchenaustrittszahlen sogar einen noch beschleunigteren Kirchenaustritt nahelegen.
- 25 Bis 2030 werden rund 30 % aller Arbeitskräfte den Arbeitsmarkt verlassen haben; jedoch besteht gerade für die Verrenteten ein höherer Bedarf an Pflegepersonal. Die arbeitende Generation ist

Situation, in der sie mit sinkender Bereitschaft zu freiwilligem Engagement, einem Vertrauensverlust in Institutionen (auch in die Diakonie selbst), der Gefährdung der gemeinschaftlichen Lebensgrundlage, dem Verlust von Legitimität und dem stetig steigenden Fachkräftemangel konfrontiert ist. In dieser Gemengelage bewegt sich die organisierte Diakonie nun nicht mehr als aktiv gestaltende und (mit-) steuernde Agentin im Transformationsprozess. Vielmehr ist die Diakonie getrieben und ihrer eigenen Gestaltungskraft beraubt. Der Diakonie fehlt die (theologische) Kreativität und organisatorische Flexibilität, um in dieser gesamtgesellschaftlichen Situation von Wandel und Veränderung aktiv gestaltend mitzusteuern. Unter welchen Bedingungen kann die Diakonie zukünftig Transformationsagentin sein?

#### 4. Ausblick

In der (praktischen) Theologie hilft der systemtheoretische Blick Religion in der Gegenwart ohne Defizitperspektive zu deuten. Der systemische Blick erklärt die Ausdifferenzierung in Diakonie und verfasste Kirche nicht als Verfallsgeschichte. Vielmehr wird die Ausdifferenzierung des spezifisch diakonischen Profils in Phase 1 und 2 als ein „genuin religiöses Modernisierungsprogramm“<sup>26</sup> verstanden. Demnach wird in modernen Gesellschaften Religion in explizite religiöse Kommunikation (verfasste Kirche) und soziale Dienstleistung (Diakonie) ausdifferenziert. Nur so könne Religion in der modernen Gesellschaft kommuniziert werden.

Doch in Phase 3 sind die sozialen Dienstleistungen größtenteils ununterscheidbar von denen anderer freier oder privater Träger geworden.<sup>27</sup> Damit ist die spezifische Kommunikation des Systems Religion bzw. des Subsystems Diakonie für die Nutzer:innen nicht wesentlich von anderen Systemen zu differenzieren. Zudem kann die Diakonie auf die gesellschaftlichen Fragen und Herausforderungen derzeit nicht innovativ, d. h. in spezifisch diakonieeigenen Codes antworten und Gesellschaft mitgestalten. Es fehlt an einer zeitgemäßen Übersetzung theologischer Überzeugungen in eigene diakonie-spezifische Antworten und Praxen auf gegenwärtige gesellschaftliche Herausforderungen. Da dies im Moment fehlt, wird

---

ebenfalls auf Carepersonal in der Kinderbetreuung angewiesen. Vgl. Schulz, Stefan: Die Boomer und der Altenboom. Wie wir aus der Demographiefalle herauskommen (<https://www.blaetter.de/ausgabe/2023/januar/die-boomer-und-der-altenboom>, 14.09.2023).

26 Sturm, Stephan: Sozialstaat und christlich-sozialer Gedanke. Johann Hinrich Wicherns Sozialtheologie und ihre neuere Rezeption in systemtheoretischer Perspektive, Stuttgart 2007, 57.

27 Die diakonischen Organisationen befinden sich in starker Abhängigkeit von den Kostenträgern; zudem teilt die Mehrheit des Personals die weltanschauliche Basis der Verbände nicht und die diakonischen Organisationen sind auf Grund der finanziellen Lage so eingespannt, dass keine kreativen Projekte entstehen.

die Kommunikation des religiösen Systems also zunehmend weniger abgerufen werden.

Unter welchen Bedingungen kann die Diakonie zukünftig Transformationsagentin sein? Unter welchen Bedingungen kann die Kommunikation des Systems Religion durch die Diakonie wieder besser gelingen? Insgesamt sind der hohe Druck und die Veränderungsanforderungen für die Diakonie in Phase 3 im systemischen Sinne als positiv zu bewerten. Eine Störung des derzeitigen Funktionierens führt zur Neuorganisation eines Systems und seiner Teile. Die Diakonie muss ihre Kommunikation und ihr Handeln gegenüber dem anderer Systeme erkennbar differenzieren. Dazu braucht die Diakonie der Gegenwart eine Rückbesinnung auf die eigenen theologischen Grundlagen und eine explizite theologische Standortbestimmung in der gesellschaftlichen Gegenwart. Nur so kann eine Vision für die eigene und die gesellschaftliche Transformation und Kommunikation erwachsen.



## Das Macht-Tabu

### Macht und Machtmissbrauch in evangelischer Kirche und Diakonie angesichts sexualisierter Gewalt

„Sexuelle:sexualisierte Gewalt“<sup>1</sup> ist eine Form von Gewalt bzw. Machtmissbrauch von Stärkeren gegenüber Schwächeren. Das ist in den entsprechenden Fachwissenschaften in Breite und Tiefe diskutiert und auch Konsens in der EKD, seit deren Gewaltschutzrichtlinie in den Landeskirchen umgesetzt wird: Machtmissbrauch baut auf Machtasymmetrien auf, sei es körperliche Stärke, unterschiedliche Geschlechterrollen, Altersdifferenzen oder eine Funktions-/Machtposition. Es gibt Melangen von Macht und Sexualität, aber um die soll es hier nicht gehen. Fraglos gibt es Machtasymmetrien auch in evangelischen Kontexten. Anders als im katholischen Kontext hat die Diskussion dazu aber noch nicht wirklich begonnen.<sup>2</sup> Dort, wo Betroffene erzählen, was ihnen widerfahren ist, springt es einem ebenfalls in die Augen.<sup>3</sup> Evangelische Theologie und Kirche haben hier einen weiteren „blinden Fleck“.<sup>4</sup> Angesichts einer Fülle philosophischer, soziologischer und politischer Ansätze ist ein genuiner theologischer Machtbegriff zwar fundamentalanthropologisch vorhanden,<sup>5</sup> aber oft zu abstrakt, um die sehr unterschiedlichen Phänomene

---

1 Vgl. Schreiber, Gerhard: Im Dunkel der Sexualität, Berlin/Boston 2022, 92–113: Es gibt auch Formen direkter sexueller Gewalt, weshalb er diesen Begriff (ursprünglich als Sternchen-Begriff) vorschlägt, um das Spektrum abzubilden. Dies ist besser geeignet, um auf den ersten Blick harmlose Formen von Intimität oder großer Nähe, die sich nicht als Gewalt oder Machtmissbrauch zeigen, mit wahrnehmen zu können, bzw. auch berücksichtigen, dass im Gewaltgebrauch Sexualität involviert ist. Selbst eine brutale Vergewaltigung setzt die sexuelle Erregung des Vergewaltigenden voraus, freilich ohne das komplexe Kriterium der „Einverständlichkeit“ (265ff).

2 Vgl. ebd., 50–79.

3 Vgl. Haslbeck, Barbara/Heyder, Regina/Leimgruber, Ute/Sandherr-Klemp, Dorothee (Hg.): Erzählen als Widerstand. Berichte über sexuellen Missbrauch an erwachsenen Frauen in der katholischen Kirche, Münster 2020; Lange, Christiane/Stahl, Andreas/Kerstner, Erika: Entstellter Himmel. Berichte über sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche, Freiburg 2023.

4 Vgl. Zippert, Thomas: Sexualisierte Gewalt – und der Umgang der Evangelischen Kirchen damit, in: Pastoraltheologie 110 (2021) 377–396; ders.: Blinde Flecken der evangelischen Theologie. Warum geraten von sexualisierter Gewalt Betroffene immer wieder aus dem Blick?, in: Praktische Theologie 58 (2023) 90–95, sowie Claussen, Johann Hinrich (Hg.): Sexualisierte Gewalt in der evangelischen Kirche. Wie Theologie und Spiritualität sich verändern müssen, Freiburg 2022.

5 Z. B.: Herms, Eilert: Art. Macht III. Ethisch, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 5, Tübingen 2002, 642f. Die Überlegungen hier bauen auf: Herbert Haslinger: Macht in der Kirche. Wo wir sie finden – Wer sie ausübt – Wie wir sie überwinden, Freiburg 2022, die zurzeit umfänglichste Studie zum Thema Macht.

von Macht(-missbrauch) in den (Be-)Griff zu bekommen. Macht, als Fähigkeit bzw. Kompetenz, in der Lage zu sein, etwas auch gegen Widerstände zu tun, oder als Mandat, etwas tun zu dürfen/müssen, setzt individuelle Machtbasen ebenso voraus wie soziale Anerkennung des Mächtigeren durch den Schwächeren. Abstrakt findet sie ihre Grenze an den Freiheitsrechten der Anderen. Im politischen Bereich – ansatzweise auch in der Kirche – braucht es dazu seit einiger Zeit Beauftragung und Rechenschaft, ergo: Partizipation derer, über die Macht ausgeübt wird, sowie Kontrolle und Gewaltenteilung. „Gewalt“ erscheint begrifflich mal als rohe Form der Machtausübung, mal als legitimierte Ausübung von Macht oder Herrschaft auf Zeit mit begrenztem Auftrag.

Macht braucht es auch, um Machtmissbrauch zu bekämpfen. Ohne Formen organisationaler Rechtssetzung, Prävention, Intervention und Aufarbeitung von Fällen, die von allen Leitungsinstanzen klar gewollt sein müssen, kommt man:frau nicht weit.<sup>6</sup> Am Beispiel sexueller:sexualisierter Gewalt werden lange ignorierte Machtmechanismen und täterschützende Strukturen deutlich, die sich auch auf andere Handlungsfelder auswirken.<sup>7</sup>

## 1. Phänomene der „Macht“ im Bereich evangelischer Kirchlichkeit

Die unterschiedlichen Aspekte des Hybrids Kirche, wie sie Eberhard Hauschildt und Uta Pohl-Patalong seit 2013 mehrfach entfaltet haben, reflektieren zwar die unterschiedlichen Kommunikationsformen bzw. Konstitutionslogiken von drei ineinander verwobenen „Idealbildern“ bzw. „Sozialformen“ von Kirche, nicht jedoch die diesen Formen inhärenten Arten der Machtausübung.<sup>8</sup> Anders gewendet: Damit sexuelle:sexualisierte Gewalt geschieht, braucht es nicht nur strategisch handelnde Täter:innen und Betroffene, sondern auch ein Umfeld, das dies ermöglicht, weil niemand damit rechnet, hinschaut, nachfragt, reagiert oder kontrolliert.

Wenn in einer Kirche „toxische Leitvorstellungen“ von Familialität bzw. geschwisterlicher Gemeinschaft der Liebe und des Vertrauens gelten, dann verhindert das

6 Das Manuskript dieses Beitrags wurde dem Verlag bereits vor der Veröffentlichung der Ergebnisse der ForuM-Studie übermittelt; vgl. Forschungsverbund ForuM (Hg.): *Forschung und Aufarbeitung sexualisierter Gewalt und anderer Missbrauchsformen in der Evangelischen Kirche und der Diakonie in Deutschland*, Hannover 2024, online unter: <https://www.forum-studie.de>, 08.02.2024.

7 Z. B. spiritueller Machtmissbrauch, vgl. Wagner, Doris: *Spiritueller Missbrauch in der katholischen Kirche*, Freiburg 2021.

8 Vgl. Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: *Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4)*, Gütersloh 2013, 216–219.

die Thematisierung von Macht(-missbrauch), denn das würde leitvorstellungsfremd Misstrauen und Kontrolle voraussetzen. Das klingt so, als wäre es nur der ersten Form des Hybrids Kirche (Gruppe/Bewegung/Gemeinschaft/Gemeinde) abgelauscht. Bei den anderen Formen ist dies freilich auch zu beobachten, aber es müsste entsprechend abgewandelt werden.<sup>9</sup>

## 2. Macht im Kontext von Gemeinde

Schaut man:frau genauer hin, werden vor allem, aber nicht ausschließlich im Kontext von Gruppen, Bewegungen und Gemeinschaften neben den schon genannten Machtbasen auch Formen gruppendynamischer, charismatischer bis autoritativer bzw. symbolischer Machtausübung und andere Formen von „soft power“ (Anselm) in Anspruch genommen. Das erzeugt Bewunderung, Hype oder Hass. Mit Charisma, Autorität oder Amt wird eine weitere Grundlage von Macht erkennbar, die von Herbert Haslinger „verschleiernd“ genannt wird:

Es geht um machtförmige Praktiken, bei denen die Machthaber die Möglichkeit haben, ihr Handeln nicht als Machtausübung, sondern als etwas anderes erleben zu lassen: als gemeinsames konsentiertes Handeln, als Verwirklichung eines Ideals, als Erfüllung eines Auftrags einer höheren Instanz, als Fürsorge für die Untergebenen und anderes mehr. Es wird also über das Machthandeln ein verblendender Schleier gelegt, der den Machtadressaten suggeriert, es handle sich um Akte zu ihren Gunsten, und der sie verkennen lässt, dass sie dabei zu Objekten der Machtausübung anderer gemacht werden. Aufgrund der religiösen Aufladung ihrer Praktiken und Strukturen mit Werten, Idealen, Hoffnungen, Harmonieansprüchen und autoritativen Maßgaben haben ihre Akteure mehr als andere gesellschaftliche Kräfte Möglichkeiten ihre Machtausübung zu überblenden und deren Adressaten darüber hinwegzutäuschen, dass es sich überhaupt um Machtausübung handelt.<sup>10</sup>

Das gilt nach Haslinger für alle klassischen Handlungsfelder der Gemeinde: Bildung, Seelsorge, Diakonie/Caritas und Leitung. Und erst recht gilt dies in einer Kirche des Wortes. Es erfordert einige kommunikative Kompetenz bzw. rhetorische Macht, wenn sie

<sup>9</sup> Vgl. Anselm, Rainer: Toxische Leitvorstellungen, in: Claussen, Sexualisierte Gewalt, 57–74. Für Anselm ist das „unerledigte Machtproblem“ der „Kristallisationspunkt der Problematik“ sexualisierter Gewalt, 62ff. Anselms Thesen hätten mehr Durchschlagskraft, wenn sie auf die unterschiedlichen Hybridformen bezogen wären.

<sup>10</sup> Beide eingerückten Zitate in: Haslinger, Macht, 281f. Schon früher geäußert in: Ders.: Pastoraltheologie, Paderborn 2015, 180–198.

auf subtile Weise abweichende Meinungen diffamieren und deren Träger ausbooten, und wenn sie sich justament durch ihre selbstgemachte Aura der antiautoritären Zusammenarbeit gegen eine kritische Aufdeckung ihres autoritären Verhaltens immunisieren.

Auch in evangelischen Gemeinden geht es um bewusste Entscheidung für und Bindung an eine Gruppe, die durch Wert- bzw. Gesinnungsübereinstimmung der „dezidiert Entschiedenen“ mit geschwisterlichen Beziehungen im Kontrast zur Gesellschaft („Welt“) gekennzeichnet ist. Christsein wird identisch mit „In-der-Gemeinde-Sein“. „Gemeinde selbst ist Zweck und Ziel kirchlichen Handelns.“ Die Bindung an diese Form „aktiver Gemeinde“ oder Gruppe erfordert also „die Macht bestimmter Personen, andere Personen *an sich* zu binden“ – und deren Bindungsbereitschaft.<sup>11</sup> Auch nichtautoritäre Rollenzuschreibungen (z. B. „Moderator“, „Begleiter“) erzeugen zwar das Ideal einer Gemeinschaft von gleichrangigen und gleichberechtigten Mitgliedern, verschleiern aber deren formelle und informelle Macht- und Manipulationspotenzen.<sup>12</sup>

Dieses Phänomen zeigt sich auch in Personalgemeinden, Eventkirchen und in traditionsorientierten Gemeindeformen, wo eindeutige Interessenträger:innen durch absichtlich erzeugte (sprich: selektierte) „Tradition“ und deren autoritäre Interpretation deren Mitglieder verschleiern zu Objekten ihrer Interessen machen. Die Asymmetrie ist in allen Fällen offensichtlich, ebenso wie Phänomene der Über- und Unterordnung sowie die Schaffung eines „Erlebnishungers“ nach mehr von dieser oder jener Art.<sup>13</sup>

Aber schon das Denken in „Angeboten“ für Gruppen, die alters- und geschlechtsspezifisch, gelegentlich auch der Sache nach unterschieden sind, schafft eine strukturelle Asymmetrie zwischen Anbietenden und denen, *für* die (nicht: *mit* denen!) sie gemacht sind und die sich einzufügen haben. Auch die Metapher bzw. das Leitbild von „Kerngemeinde“ erzeugt Machtasymmetrien, denn deren Kern ist nicht immer Jesus Christus, aber sicher immer eine verantwortliche Person vor Ort.

Zeigte sich diese Macht früher noch unverschleiert in der von Betroffenen oft geschilderten ungläubigen Reaktion von Eltern und anderen Verantwortlichen auf Berichte sexueller:sexualisierter Übergriffe: „Der Pfarrer (Lehrer, Kantor usw.) tut so was nicht!“, gefolgt von einer Ohrfeige, so zeigt es sich heute verschleierter bei Personen mit Charisma (Leuchtturmgestalten in Gemeinde-/Jugendarbeit und Musik, auch bei „modernen“, volksnahen bzw. medienaffinen Pfarrperso-

11 Das Phänomen der Autoritäts- oder Traditionshörigkeit ist hier und da noch vorhanden. Vgl. die bei Haslinger genannten Merkmale autoritärer Persönlichkeit, 107–111, 336–343, sowie Kap. 7 „Frauen, Macht und Weiheamt“, 516–585. Zitate ebd., 287.289.

12 Vgl. ebd., 295–299.

13 Vgl. Haslinger, Macht, 299–315.

nen, ggf. mit Guru-Qualitäten).<sup>14</sup> Charisma und Autorität sind nicht nur mit Paulus eine (sc. göttliche) Gnadengabe oder Begabung, sie sind auch nicht nur eine Machtquelle, sondern äußern sich selbst als Macht bzw. werden als Macht verehrt.

Besonders perfide wird es, wenn sexuelle:sexualisierte Gewalt theologisch verschleiert wird, z. B. als Fortsetzung der Kommunikation des Evangeliums im Medium der Zärtlichkeit, Körperlichkeit oder Ganzheitlichkeit.<sup>15</sup> Die in den Anfängen steckenden Forschungen zur Problematik der Mitwisser:innen – auch in Leitungsfunktionen – bzw. der „bystander“ (Zuschauer:innen) vor Ort müssen auch diese wechselseitigen Bindungsverhältnisse berücksichtigen und Kriterien für einen guten Gebrauch von Macht bzw. Machtmissbrauch herauspräparieren.<sup>16</sup>

In welchem Verhältnis in einer Kirche des allgemeinen Priestertums eine durch Studium erworbene und abgeprüfte theologische Kompetenz zu einer allgemeinen theologischen Kompetenz von Christenmenschen steht, wird viel zu selten diskutiert. Viel zu oft werden die für die Kommunikation des Evangeliums *sine vi, sed verbo* konstitutiven Kompetenzunterschiede unterschiedlicher Wirksamkeit bzw. Empfänglichkeit (Schleiermacher) übersehen. Ohne Offenlegung dieser u. a. Machtasymmetrien, ohne Selbstreflexion der eigenen Rolle bzw. Rollenperformanz einschließlich professioneller Selbstzurücknahme/-relativierung der Kompetenzen und der transparenten Suche nach einer gemeinsamen Sachebene und einem entsprechenden Kommunikationsstil wird es nicht gehen.<sup>17</sup> Es muss als Machtanmaßung und Übergriffigkeit von Amtsinhaber:innen gebrandmarkt werden, wenn eigene Handlungen als unhinterfragbare gottgewollte Handlungen interpretiert werden. Wer sich nach Jesu Vorbild als „Hirte“ oder „*in persona Christi*“ agieren bzw. weniger klassisch das „Wort“ repräsentieren oder reinszenieren sieht, fördert letztlich spezifisch evangelischen Klerikalismus. Bekenntnisse zur Hierarchielosigkeit oder die Vereinnahmung von Machtkritik (Barmen IV) verschleiern reale

14 Vgl. Haslinger, Macht, 167–172 (zu Charisma); 253–273 (zu Autorität). M.W. hat nur Manfred Josuttis dieses Phänomen mit seinem „Führer ins Heilige“ zu erfassen versucht. Vgl. Ders.: Einführung in das Leben. Pastoraltheologie zwischen Phänomenologie und Spiritualität, Gütersloh 1996, 50.

15 Persönliche Mitteilung an den Vf.

16 Vgl. die Studie zum Bistum Münster in der Kurzfassung: Großbölting, Thomas: Die schuldigen Hirten. Geschichte des sexuellen Missbrauchs in der katholischen Kirche, Freiburg 2022, 79–150. Sie hat auch mit unklaren Leitungsstrukturen und Befangenheiten (s. Kap. 3) zu tun.

17 Auch Prozesse der Gemeindeberatung und Organisationsentwicklung erzeugen analoge Asymmetrien in der Deutungshoheit über Prozesse und in deren Steuerung. Im gegenwärtigen Transformationsprozess wächst die schiere Menge an Kommunikation. Vgl. die hilfreichen Hinweise zu transparenter Kommunikation: Klotz, Andreas: „Es wird offen kommuniziert“, in: Kessler, Martina (Hg.): Religiösen Machtmissbrauch verhindern, Gießen 2021, 91–115.

Machtansprüche,<sup>18</sup> denn in einer Kirche des Wortes steckt in ihren oft asymmetrischen Kommunikationsformen das Potenzial zum Machtmissbrauch.

### 3. Macht im Kontext kirchlicher Organisation

Im Unterschied zu Orts- und anderen Gemeinden sind die landeskirchlichen Verwaltungen einschließlich der Landeskirchenämter in sehr viel klarerer Weise „Organisation“ mit eindeutigen Top-Down-Strukturen („Dienstwegen“). Für die Struktur der Landeskirchen insgesamt gilt dies nicht, denn sie sind in sich hoch widersprüchlich, weil sie ein über Jahrzehnte gewachsenes, austariertes und mit Mitteln formeller wie informeller Macht gesteuertes Konglomerat selbständiger und teilselbständiger Einrichtungen mit hohen Partizipations- bzw. Anhörungs- und Mitwirkungsrechten und geringen Durchgriffsrechten darstellen. Die gibt es zwar ähnlich auch im staatlichen Föderalismus oder in der Verbandsstruktur des Sportes, sie sind aber hier wie dort kaum durchschaubar.

Denn klar ist es nur selten, welche:r Vorgesetzte im Disziplinarfall in der Pflicht ist; noch unklarer ist es im Bereich selbständiger Jugend-, Diakonie- und anderer Verbände. Selbst ein klar geregeltes Weisungsrecht kann dadurch aufgeweicht werden, dass Entscheidungen in kollegialem (Teil-)Konsens informell vorbereitet werden, ähnlich wie die „Vorbereitung“ von Synodalentscheidungen, auch wenn es hier regional sehr unterschiedliche (Streit-)Kulturen zu geben scheint, und jede Synode ihre unberechenbaren, charismatischen Redner:innen hat.

Dieses ganze Gefüge ist von informell beanspruchten oder zugeschriebenen Machtformen durchzogen. Wenn eine kirchenleitende Person etwas zur Entscheidung vorlegt oder durchsetzen will, kann das zu notorischem Protest von Protestant:innen ebenso führen wie dazu, dem Wunsch der Leitungsperson zu entsprechen, um deren repräsentative Rolle bei schwacher formaler Machtausstattung (Recht zur Gestaltung von Tagesordnungen, Personalvorschlagsrecht, Rederecht) nicht zu beschädigen.

In diesem System gibt es also Handlungszonen, wo sich gerade keine Leitungsperson (letzt-)verantwortlich sieht oder fühlt. Das gibt potenziellen Tatpersonen Freiraum für Machtmissbrauch z. B. spiritueller Art und erschwert im Bereich sexueller:sexualisierter Gewalt nicht nur Prävention und Schutz vulnerabler Zielgruppen, sondern auch die Intervention, weil es wenig eingespielte Routinen der Dienstaufsicht gibt, um Auflagen für übergreifig gewordene Mitarbeitende wirksam

---

18 Vgl. die entlarvenden Ausführungen von Huber, Wolfgang: Glaube und Macht – Aktuelle Dimensionen eines spannenden Themas, Vortrag in Wittenberg am 25.9.2004 ([https://www.ekd.de/040925\\_huber\\_wittenberg\\_glaube\\_und\\_macht.html](https://www.ekd.de/040925_huber_wittenberg_glaube_und_macht.html), 28.8.2023).

umzusetzen und deren Einhaltung zu kontrollieren. Ein derart kontrollierendes Leitungshandeln war lange unüblich, weil ordiniertes Personal mit viel Autonomie und einem hohen Vertrauensvorschuss ausgestattet ist.

Bei diesem Personal kommt erschwerend hinzu: Man:frau kennt sich und ist oft genug real verwandt. Das erzeugt Befangenheiten in Hülle und Fülle und erschwert Kontrolle und Beschwerde, z. B. bei der oft gewährten zweiten Chance für junge bzw. als begabt oder vielversprechend geltende Kolleg:innen, die übergriffig wurden oder ein „Nähe-Distanz-Problem“ hatten – so eine oft genutzte euphemistische Umschreibung für Schlimmeres.

Auch die im operativen Interventionshandeln entstehenden Probleme hängen damit zusammen: fehlende Meldungen, ungenaue oder fehlende Dokumentationen,<sup>19</sup> geräuschlose Lösungen im Einvernehmen im Vorfeld von Anzeige oder Verurteilung.<sup>20</sup> Die schwache Stellung Betroffener in Kirchengerechtsverfahren ist ebenso ein Skandal<sup>21</sup> wie das (gattungsmäßig bedingte?) Fehlen der Betroffenen in den fallbezogenen Personalakten der Beschuldigten und das Ausbleiben von Unterstützung für Betroffene, obwohl sie meist Kirchenmitglieder waren und ebenfalls Aufmerksamkeit der Leitungsinstanzen verdient hätten. Das gleiche gilt für eine oft formale Abfertigung im Beschwerdefall. Dieses mehrfache Ausblenden der Betroffenenperspektive war – und ist wohl immer noch – folgenreich.

#### 4. Macht im Kontext kirchlicher Institution

Wenn einer Institution wie der Kirche moralische Autorität zugeschrieben oder von ihr selbst ein Wächteramt oder Deutungshoheit in Anspruch genommen wird, erzeugen Machtmissbräuche nicht nur schweren, meist lebenslangen Schaden bei Betroffenen, sondern auch hohen Flurschaden, Vertrauens- und Reputations-/Relevanzverluste bei der Institution. Sie zerstören den Auftrag erst recht, wenn Aufarbeitung so zögerlich und schleppend vorangeht und überwie-

19 Bei den Voruntersuchungen für die ForuM-Studie der EKD waren diese Dokumentationslücken leicht identifizierbar. Angesichts des verwirrenden Gefüges von Anstellungsträgerschaften sind Personalakten bisher nicht zentral und deshalb auch nicht einheitlich geführt bzw. archiviert worden.

20 In einigen Präventionsfortbildung hörte ich noch in den letzten Jahren wiederholt die Maxime, man:frau müsse doch mit diesem Thema „verschwiegen und diskret“ (!) umgehen.

21 Ein Beispiel für Verschleppung bietet der Bericht von Inela Marin in: Lange u.a., Entstellter Himmel, 39–52, 49. Ein gewisses Aufsehen hat auch der Fall eines Beschuldigten in Bayern, der später Karriere gemacht hat, erregt; vgl. Becker, Lilith: Wie die Kirche scheitert, einen Fall sexueller Gewalt aufzuarbeiten. Geständig, verwarnt, befördert, in: Chrismon, 15.6.2018 (<https://chrismon.evangelisch.de/artikel/2018/39322/wie-die-kirche-scheitert-einen-fall-von-sexueller-gewalt-aufzuarbeiten>, 4.8.2023).

gend hinter verschlossenen Türen diskutiert wird wie zurzeit in evangelischen Kirchen.<sup>22</sup>

*Wie* aber soll man:frau über diese Vorfälle sprechen? Anonymisierung funktioniert nur eine Weile und auf dem Land nicht wirklich. Die Angst vor Verleumdungs- oder Amtshaftungsklagen oder solchen wegen des Verunglimpfens des Andenkens Verstorbener, falls Täter:innen schon gestorben sind, aber Angehörige noch leben, mag politisch klug sein, verliert aber die Betroffenen aus dem Blick. Die erst fünf Jahre nach der katholischen Studie erscheinende ForuM-Studie der EKD wird zwar Sprachhilfe leisten, Öffentlichkeit schaffen und über die Risiken aufklären, aber aufarbeiten und die nötigen Konsequenzen ziehen müssen die Kirchen schon selbst.

*Wer* aber soll dann sprechen? Die Betroffenen? Die Kirchenleitungen? Die Leitungsinstanzen vor Ort bzw. in der Region? Sinnvollerweise sind das keine Alternativen. Ohne klare Initiativen der Leitungsorgane wird es nicht gehen, erst recht nicht ohne die Betroffenen, nachdem ihnen jahr(zehnt/hundert)elang nicht zugehört und geglaubt wurde.

Und *wie* soll es geschehen? Die Rhetorik des Erschreckens, der Scham oder wortreich keine Worte zu haben und auf Zeit zu spielen, hat sich mittlerweile erledigt.<sup>23</sup> Wie aber dann? Fakten sind öffentlich zu benennen, ebenso Vorsatz, Versagen und Verantwortung fallbezogen zu differenzieren. Ein demütiges Benennen und Analysieren („Aufarbeiten“) dessen, dass eine Reihe von Mitarbeitenden, auch Pfarr- und Leitungspersonen, den Auftrag bzw. ihr eigenes Ordinationsgelübde verraten, dabei auch Menschenrechte schwer verletzt und Straftaten verübt haben – und das trotz jahrelanger Ausbildung auch mit geistlichem „gemeinsamem Leben“ samt Probezeiten – steht ebenso wie das Erarbeiten nachhaltiger Konsequenzen noch aus.

## 5. Fazit: Was ist zu tun?

Es geht auch ohne Zölibat und pädosexuelle Prägungen. Denn evangelische Kirchen sind wie jede Organisation in der Lage, Machtasymmetrien aufzubauen, auch spezifische eigene, die sexuelle:sexualisierte (und andere) Gewalt ermöglichen bzw. erleichtern. Sie kreisen zumeist, wen wundert's, um Machtmissbrauch am Wort.

22 Vgl. Stahl, Andreas: Was bedeutet „Aufarbeitung“?, in: Claussen, Sexualisierte Gewalt, 157–172.

23 Vgl. Werden, Rita: Systemische Vertuschungen. Zur Rede von Scham in den Stellungnahmen von Bischöfen im Kontext der Veröffentlichung der MHG-Studie, in: Striet, Magnus/Werden, Rita (Hg.): Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester, Freiburg 2019, 41–77. Hervorragend zur Schwierigkeit der Kommunikation über dieses Thema innerhalb und außerhalb der Kirche: Morsbach, Petra: Der Elefant im Zimmer. Über Machtmissbrauch und Widerstand, München 2020.



Sich auf die allgemeine Sündhaftigkeit zu berufen oder allein auf die vorgängige Gnade Gottes bzw. die Rechtfertigung der Sünder:innen zu hoffen, ignoriert die angerichteten irdischen Schäden an Leib und Seele. Hier geht es zuerst um irdische, nicht göttliche Gerechtigkeit. Und die wird klare Bekenntnisse/Geständnisse, Reue und so weit wie möglich Wiedergutmachung bzw. Genugtuung erfordern.

Die skizzierten Machtasymmetrien führen nicht automatisch zu Machtmissbrauch oder (sexueller:sexualisierter) Gewalt. Sie sind notwendige, aber nicht hinreichende Voraussetzungen. Um daraus folgenden Machtmissbrauch einzudämmen und durch klarere Strukturen und reflektierte Konzepte zu ersetzen, muss Kirche sich m. E. dem Thema Macht stellen und in allen ihren Hybridformen organisationsförmiger<sup>24</sup> werden durch geklärte Überwachungs-, Kontroll-, Durchgriffs- und Zugriffsmöglichkeiten (zentrale und einheitliche Personalaktenführung), vor allem die Einrichtung von internen, besser: externen Clearing-, Ombuds- oder Beschwerdewegen, um Machtmissbrauch thematisieren zu können. Mehr Betroffenorientierung (auch Traumaisensibilität<sup>25</sup>) und Partizipation sind mühsam, aber unverzichtbar, um Betroffene angemessen unterstützen und vulnerable Zielgruppen stärken zu können. Ob das in einer Hybridkirche gelingen kann?

---

24 Darauf, dass dies faktisch derzeit hier und da schon geschieht, haben schon Hauschildt und Pohl-Patalong aus anderen Gründen hingewiesen: Dies., Kirche, 214f.

25 Zu dieser Forderung und anderen etwas in den Hintergrund getretenen theologischen Aspekten vgl. Stahl, Andreas: „Wo warst du, Gott?“. Glaube nach Gewalterfahrungen, Freiburg 2022, 82–199 (Kap. 4–6).



## **Zu früh, unfertig, sinnlos – und doch: ein vollendetes Leben**

Reflexionen zu Trauer und Resilienz im Gespräch mit  
Andreas Reckwitz, Clemens Albrecht und Eberhard Hauschildt

Die Theologie, ganz besonders die Praktische Theologie, steht seit jeher im interdisziplinären Gespräch. Für die Systematische Theologie ist dies im Blick auf Theorieangebote aus Philosophie, Religionssoziologie oder Religionspsychologie, um nur einige Felder zu nennen, ebenfalls selbstverständlich. Allerdings führt das systematisch-theologische Gespräch derzeit, nimmt man das Teilfach der anwendungsorientierten Ethik aus, noch eher selten bis zum direkten Austausch mit empirischen, an handlungspraktischen Interventionen ausgerichteten interdisziplinären Kooperationen. Die potentielle Reichweite Systematischer Theologie für die Praxis bleibt daher oft verborgen und lässt das Fach abstrakt und lebensfern erscheinen. Der Sache nach ist das erstens bedauerlich und zweitens absurd, geht es in der Systematischen Theologie doch eigentlich um die Reflexion der Kernsätze des christlichen Glaubens, die quer durch die Jahrhunderte immer Ausdruck individueller und sozial interaktiver Lebens- und Glaubenserfahrung sind. Christlicher Glaube wird in bestimmten Kontexten und Situationen geprägt und er entfaltet sich situativ in den Momenten berührten Affiziertseins und aneignender Rezeption. Solche Momente gibt es in gesteigerter Intensität überall dort, wo routiniertes Leben irritiert wird oder gar in seine Einzelteile zersplittert, wie etwa in Momenten von Trauer und Verlust. Im Folgenden wird daher das Gespräch mit den kulturtheoretisch arbeitenden Soziologen Andreas Reckwitz (1) und Clemens Albrecht (2) eröffnet, weil beide eine generelle (Reckwitz) und konkret handlungsorientierte (Albrecht) Position zur individuellen und sozialen Bedürftigkeit im Umgang mit Trauer formuliert haben. Die Position Albrechts war bereits Teil der aus der Evangelischen Theologie initiierten Forschungsgruppe, die sich seit 2014 an der Universität Bonn interdisziplinär mit „Resilience and Humanities“ befasst. Das in diesem Verbund prominenteste Projekt war die von der DFG geförderte Forschungsgruppe „Resilienz in Religion und Spiritualität. Aushalten und Gestalten von Ohnmacht, Angst und Sorge“ (2019–2023), der auch Eberhard Hauschildt angehörte. Das Gespräch wird daher mit ihm fortgesetzt (3) und am Ende in eine eher meditative, auf die gemeindliche Praxis ausgerichtete, Glaubensreflexion weitergeführt (4).

## 1. Von der Aufgabe des *doing loss*. Im Gespräch mit Andreas Reckwitz

Der Soziologe Andreas Reckwitz hat sich jüngst an einer „Kartierung“ von „Verlust und Moderne“ versucht,<sup>1</sup> weil das Thema über die Psychologie und alle Ansätze psychotherapeutischer Intervention hinaus zu einem gesellschaftlichen Thema geworden sei. Angesichts der multiplen Krisen- und Verlusterfahrungen der Spätmoderne lasse sich das Thema geradezu als Querschnittsthema von Soziologie, Ethnologie, Geschichts-, Kultur- und Literaturwissenschaft und weiterer Disziplinen anlegen.<sup>2</sup> Dabei seien „der interpretative und narrative Charakter von Verlusterfahrungen, ihre Affektivität, der praxeologisch zu begreifende soziale Umgang mit ihnen (*doing loss*) sowie die Bedeutung von sozialen Arenen der Aushandlung von Verlusten“<sup>3</sup> als grundlegende Merkmale besonders wichtig. Zu einer Verlusterfahrung im eigentlichen Sinne komme es dann, wenn etwas besonders Wertvolles und emotional Geliebtes „unwiderbringlich verschwunden scheint“: „Nur was man geliebt hat, kann man betrauern. Oder abstrakter: Nur das, woran eine emotionale Bindung bestand, kann man tatsächlich ‚verlieren.‘“<sup>4</sup> Im weiteren Verlauf geht es Reckwitz darum, die Komplexität zwischen Verlusterfahrung, Verlustparadoxie und Verlustverdrängung vor dem Hintergrund der europäischen Fortschrittsdynamik der Moderne und deren Bruch in der Spätmoderne zu bearbeiten, aus der sich ein „breites, äußerst differenziertes Repertoire des *doing loss* entwickelt: von der ästhetischen Nostalgie bis zur Opferpolitik, von der Psychoanalyse bis zum Versicherungswesen, vom Rückgriff auf die Religion bis zur Risikopolitik.“<sup>5</sup> Dem entsprechend sei die Gesellschaft vor die „Aufgabe der Verlustbearbeitung“ gestellt, die Reckwitz mit unterschiedlichen „spätmoderne[n] Praktiken“ in Verbindung bringt: „Der Populismus, der ‚take back control‘ propagiert, und die restorative justice, die sich um eine Anerkennung vergangenen Leids bemüht, die Bewegung des cultural heritage, die Kulturdenkmäler vor der Zerstörung bewahren will, und die Politik und Psychologie der Resilienz, die Gesellschaft und Subjekte gegenüber Verlusten widerstandsfähiger machen will“.<sup>6</sup>

Reckwitz ist ohne Zweifel ein Denker, der mit hohem seismographischem Gespür aktuelle gesellschaftliche Dynamiken und Verschiebungen aufzeigt und seine

---

1 Reckwitz, Andreas: Verlust und Moderne – eine Kartierung, in: Merkur 76 (2022) 5–21. Eine Kurzfassung findet sich in Reckwitz, Andreas: Verlust in der modernen Gesellschaft, in: Forschung & Lehre 10/2023, 758–760.

2 Vgl. Ebd., 758.

3 Ebd., 758.

4 Ebd., 759.

5 Ebd., 760.

6 Ebd.

Beobachtungen und Analysen interdisziplinär anschlussfähig zu Gehör bringen kann.

Neu sind Reckwitz' Überlegungen nicht, denn was er zum *doing loss* beschreibt, ist seit vielen Jahren über Psychologie und Psychotherapie hinaus selbstverständlicher Bestandteil poimenischer und kasualtheoretischer Fachliteratur, u. a. zur Gestaltung öffentlicher Trauergottesdienste und Gedenkfeiern.<sup>7</sup> Reckwitz' Aufsatz ist aber insofern zum jetzigen Zeitpunkt interessant, als er, ausgewiesener Analytiker einer „Gesellschaft der Singularitäten“,<sup>8</sup> nun den Fokus von den Singularitäten zu kollektiven Formen der Trauer verschiebt und damit eine Dynamik behandelt, die auch für die aktuelle Arbeit am Resilienzkonzept zentral ist: Im Unterschied zur bisherigen soziologischen Resilienzforschung ist die Bonner Forschungsgruppe in der Thematisierung interaktiv-kollektiver Perspektiven weder am Konzept von Resilienz als einer Persönlichkeitseigenschaft interessiert noch primär an strukturellen Problemen von und für Resilienzprozesse,<sup>9</sup> sondern baut, ähnlich wie nun Reckwitz, auf der Betrachtung individueller Prozesse des *doing loss* auf und integriert diese in die interaktiv-kollektive Perspektive. Individuell-existentielle Resilienz ist dann auf Krisenphänomene bezogen und arbeitet sinnbezogen mit Aspekten von Kohärenz und Integrität (nicht moralisch, sondern im Sinne des gefühlten und artikulierten bei-sich-Seins der Person), Narrativierungen, atmosphärischen und ritualisierten Rhythmisierungspraxen.<sup>10</sup> Interaktive Resilienz ist darauf aufbauend an kollektiven Krisenphänomenen (wie z. B. kollektiv geteilter Trauer) und deren resilienzförderlichen oder resilienzhinderlichen Strategien des Umgangs mit Krisen ausgerichtet.

---

7 Vgl. Wabel, Thomas: *Leaving the Void Open: Forms of Remembrance in Civil Religion, Politics, and Art*, Oxford 2012; Arnold, Jochen/Gorka, Eckhard/Meyer-Blanck, Michael/Peters, Frank: *Öffentliche Liturgien. Gottesdienste und Rituale im gesellschaftlichen Kontext*, Leipzig 2018.

8 Reckwitz, Andreas: *Die Gesellschaft der Singularitäten. Zum Strukturwandel der Moderne*, Frankfurt a. M. 2019.

9 Vgl. für die soziologische Perspektive: Endreß, Martin/Rampp, Benjamin: *Resilienz als Perspektive auf gesellschaftliche Prozesse*, Wiesbaden 2014. Vgl. für die Kritik am Persönlichkeitskonzept von Resilienz: Hiebel, Nina/Rabe, Milena/Maus, Katja/Peusquens, Frank/Radbruch, Lukas/Geiser, Franziska: *Resilience in Adult Health Science Revisited—A Narrative Review Synthesis of Process-Oriented Approaches*, in: *Frontiers in Psychology* 12 (2021).

10 Vgl. Richter, Cornelia: *Integration of Negativity, Powerlessness and the Role of the Mediopassive: Resilience Factors and Mechanisms in the Perspective of Religion and Spirituality*, in: *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 7 (2021), 491–513; Opalka, Katharina: *Die atmosphärische Wirkung der Musik. Spirituelle Erfahrungen durch die Gesänge in Taizé*, in: *Musica Sacra* 3 (2023), 144–146.

## 2. Von der Kunst der Trauerbegleitung: Im Gespräch mit Clemens Albrecht

Das gemeinsame Ziel der Bonner Forschungsgruppe ist die Erarbeitung einer interdisziplinär validen religions- und spiritualitätssensiblen Resilienztheorie unter Einbeziehung individueller und interaktiver bzw. kollektiver Resilienzfaktoren, -mechanismen und -dynamiken. Ein besonderer Schwerpunkt liegt dabei auf der Kooperation von Systematischer Theologie und Soziologie, in Bonn vertreten durch Clemens Albrecht, mit der Zielperspektive in der Hermeneutik von Trauerprozessen und Trauerbegleitung; Albrecht hat dafür vor allem das Konzept der Sozioprudenz und die Atmosphärenforschung eingebracht.<sup>11</sup> Beide Schwerpunkte betreffen sehr konkrete, theoretisch und methodisch gut abgrenzbare exemplarische Felder, in denen individuelle Krisenerfahrungen mit sozial vermittelten Ausdrucks- und Bearbeitungsformen in einer existentiell häufig dramatischen und für alle Betroffenen disruptiven Situation zusammentreffen. Die für Resilienzprozesse charakteristische Dynamik von Destruktivität, Hoffnung und Ambivalenz lässt sich hieran ebenso verdeutlichen wie die Schwierigkeit, im Krisenverlauf zu neuen Formen tröstlicher Sinngebung, Lebenskohärenz, Agency (im Sinne zukunftsöffener Handlungsspielräume) und persönlicher Integrität zu gelangen.

Methodisch erfolgt dies in der Verschränkung von systematisch-theologischer und kultursoziologischer Theoretisierung mit empirischer Sozialforschung. Aus systematischer Perspektive geht es um die Erweiterung klassischer Konzeptionen des Menschen als eines auf Sinn und Kohärenz bezogenen Wesens um dessen sozial interaktive Dimension und deren Konsequenzen für lebenspraktisch relevante Konstellationen. Aus soziologischer Perspektive wird, ganz ähnlich wie in Reckwitz' *doing loss*, auf individuelle und kollektive Prozesse biographischer Trauerarbeit geblickt, und zwar aufbauend auf den von Clemens Albrecht untersuchten Prozessen von „Trauerbegleitung am Arbeitsplatz“:<sup>12</sup> Trauernde mit enger familiärer oder kirchengemeindlicher Einbindung erleben den Prozess anders als Trauernde, die durch den Verlust in die Einsamkeit getrieben werden. Ebenso arbeitet die Trauerbegleitung in einer traditionellen Kirchengemeinde anders als in einem säkularen Berliner Start-up oder in einem ländlichen Handwerksbetrieb. Die gemeinsam mit Clemens Albrecht formulierte Hauptthese ist, dass die in Trauerprozessen bei Trauernden wie bei Trauerbegleiter:innen artikulierten Selbstbeschreibungen, Sinn- und Kohärenzbemühungen ihre resilienzfördernde und sinngebende Wirkung nur entfalten, wenn sie an ihrer konkreten Situativität ausgerichtet sind, an

11 Vgl. Albrecht, Clemens: Atmosphären operationalisieren, in: *Sociologia Internationalis* 55 (2017), 141–165; ders.: *Sozioprudenz. Sozial klug handeln*, Frankfurt a. M. 2020.

12 Engelfried-Rave, Ursula/Nienhaus, Christoph: Trauer im Spannungsfeld von Laien- und Expertenwissen, in: *Jahrbuch für Tod und Gesellschaft* 1 (2022), 140–161.

Handlungsspielräume und Praxen gebunden und über Atmosphären vermittelt werden. Am Beispiel von Trauerprozessen und deren allmählicher Transformation in neue Wahrnehmungen des Getröstetseins und neuer Zukunftsoffenheit werden auf solche Weise jene aktiven, mediopassiven und passiven Sinn- und Kohärenzbemühungen in den Blick genommen, die sich situativ interaktiv zwischen Sinngebungsprozessen und Atmosphären erfahrungsvermittelt und klugheitsgesteuert gestalten lassen. Damit wird die Profilierung der Prozesshaftigkeit von Resilienz im und durch den Krisenverlauf unterstützt.

### 3. Von der Arbeit an einer Hermeneutik der Sozialkultur: Im Gespräch mit Eberhard Hauschildt

Eine zentrale Voraussetzung der Gespräche mit Reckwitz und Albrecht ist die Arbeit an einer „Hermeneutik der Resilienz“. Sie verdankt sich in der Forschungsgruppe der Einsicht, dass Resilienz ebenso wie Religion und Spiritualität soziokultureller Polyvalenz unterliegen und in ihrer zeitbedingten, konkreten Situativität zu analysieren sind.<sup>13</sup> Zu den entscheidenden Komponenten hierfür gehört eine Resilienztheorie, die den Resilienzbegriff über die Relation von Fähigkeit und Prozess einerseits, Faktoren und Mechanismen andererseits thematisiert, die immer individuell und kollektiv eingebettet sind. Ein weiterer methodisch komplexer Baustein für die konstruktive Erweiterung der gängigen Resilienzforschung ist der Begriff der „mediopassiven“ Responsivität,<sup>14</sup> dem eine Schlüsselfunktion für die Analyse resilienzrelevanter religiös-spiritueller Prozesse zukommt. Dies gilt v. a. dann, wenn Aspekte der Integration von Negativität einbezogen werden und eine kritisch korrigierende Ergänzung der gängigen, primär aktiv konnotierten Resilienzfaktoren (z. B. adäquate Selbst- und Fremdwahrnehmung, die Fähigkeit zu sinnhafter Artikulation, Autonomie, die Fähigkeit, Hilfe zu suchen und Konflikte zu lösen, positive Selbstwirksamkeitserwartung) erfolgt.<sup>15</sup> Ein weiterer Aspekt ist die Konzeption des Begriffs „Resilienz narrativ“ in Zusammenhang mit der Hermeneutik von Performanz und Situativität, weil Prozesse der Integration von Negativität elementar an biographische Selbstdeutungen im Erzählen der eigenen Biographie gebunden

---

13 Die wichtigsten Ergebnisse der DFG-Forschungsgruppe „Resilienz in Religion und Spiritualität“ wurden publiziert in Richter, Grenzen, darin v. a. Richter, Cornelia/Geiser, Franziska: „Hilft der Glaube oder hilft er nicht?“ Von den Herausforderungen, Religion und Spiritualität im interdisziplinären Gespräch über Resilienz zu erforschen, in: Richter, Grenzen, 9–36.

14 Vgl. Han-Pile, Béatrice: Nietzsche and Amor Fati, in: European Journal of Philosophy, 19 (2009), 224–261; dies.: Hope, Powerlessness, and Agency, in: Midwest Studies in Philosophy, 41 (2017), 175–201.

15 Vgl. Richter, Integration.

sind – und das eigene Erzählen ist wiederum an geprägte und rezipierte Narrative gebunden.<sup>16</sup> Die hierzu gehörigen Varianten sind: (a) Narrative als abstrahierte Form einer Narration, (b) Narrationen als größere kommunikative Einheiten im Sinne einer konkreten Sprechhandlung und (c) Narrativierung(en) als Prozess der Versprachlichung. Für das von Reckwitz geforderte Zugehen auf gesellschaftliche Prozesse des *doing loss* wäre diese Ausdifferenzierung von besonderer Bedeutung, weil sich v. a. soziale Gruppen und Bewegungen in und um Semantisierungsprozesse(n) und Narrative(n) bilden und immer wieder neu formieren.<sup>17</sup> Die Konzeption des Hermeneutikbegriffs im engeren Sinn kombiniert hierfür drei unterschiedliche hermeneutische Ansätze: (a) eine klassisch am Wahrheitsbegriff orientierte Hermeneutik, (b) eine Hermeneutik textkompositorischer Erzählgattungen in faktualen oder fiktionalen Selbst- und Fremderzählungen und (c) eine Hermeneutik der Selbsterzählungen und impliziten Fremderzählungen, die sich u. a. in empirischen Befragungen untersuchen lassen.<sup>18</sup>

Für eine „Hermeneutik der Resilienz“ ist in all dem entscheidend, die Eigenlogik sozialer Diskurskontexte methodisch hinreichend mit zu berücksichtigen. Es ist Eberhard Hauschildt zu verdanken, diese Perspektive seit 2014 in die Bonner Forschungsgruppe eingebracht zu haben; zunächst über seine Arbeiten zur Schnittstelle von Seelsorge und Spiritual Care bzw. zur Integration soziologischer Perspektiven in die Theologie insgesamt,<sup>19</sup> ebenso in der Kooperation mit Breyers Arbeiten zu

16 Opalka, Katharina: Was man erzählen kann, wenn man an seine Grenzen kommt. Zur Bedeutung der Narrativität im Resilienzdiskurs, in: Richter, Grenzen, 97–115; Gärtner, Judith/Richter, Cornelia: Der (post-)moderne Begriff der Resilienz und die jüdisch-christliche Tradition, in: Gärtner, Judith/Schmitz, Barbara (Hg.): Resilienz narrative im Alten Testament (FAT 156), Tübingen 2022, 1–21.

17 Vgl. Folkart Wittekind: Einleitung. Theologische Analyse krisenbezogener Sprachbilder, in: Richter, Cornelia/Odenthal, Andreas (Hg.): Semantisierung in Zukunftsdiskursen. Theologische Analysen krisenbezogener Sprachbilder im Angesicht der Apokalypse (Ambiguitäten, Identitäten, Sinnentwürfe Bd. 4), Freiburg i. Br. 2023, 9–37.

18 Vgl. bes. die empirischen Studien zu den von Eberhard Hauschildt so bezeichneten „Caretakern“ (von „to take care“, d. h. alle Personen, die care-Aufgaben übernehmen, von Ärzteschaft und Pflegepersonal bis hin zu Angehörigen und Ehrenamtlichen) und professionellen Seelsorger:innen in pastoral oder spiritual care: Hauschildt, Eberhard: Welche Hilfe in der Krise können und wollen „Caretaker“ geben, wenn „Spiritualität“ gesucht wird? – Zwischen fachlich-beruflichen Rollen und individueller „Menschlichkeit“, in: Richter, Cornelia (Hg.): An den Grenzen des Messbaren. Die Kraft von Religion und Spiritualität in Lebenskrisen (RuG 3), Stuttgart 2021, 145–161; Bialobrzeski, Arndt/Hauschildt, Eberhard: Zum Spiritualitätsfaktor in resilienzförderlichen Gesprächen von Seelsorge, Psychotherapie und Medizin. Bericht über ein laufendes Forschungsprojekt, in: Pastoraltheologie 110 (2021), 101–119.

19 Hauschildt, Eberhard: Resilienz und Spiritual Care. Einsichten für die Aufgaben von Seelsorge und Diakonie – und für die Resilienzdebatten, in: Praktische Theologie 51 (2016), 100–105; ders./Pohl-Patalong, Uta: Kirche, Gütersloh 2014.



verkörperter Intersubjektivität, Empathie und intra- und interpersonaler Resonanz.<sup>20</sup> Ihm ist sowohl die für die jüngste Entwicklung so wichtige Ausrichtung an der empirisch untersuchbaren sozialen Praxis resilienzrelevanter Prozesse zu verdanken als auch die Sensibilisierung dafür, dass sich ein zu früh beendetes Leben trotz und in aller Trauer als ein vollendetes Leben verstehen lässt.<sup>21</sup>

Ein Hauschildts Ansatz ergänzendes Forschungsfeld ist die oben bereits genannte Konzeption einer interaktiven Hermeneutik und deren empirische Überprüfung in qualitativen Erhebungen unter professionellen und ehrenamtlichen Trauerbegleiter:innen unter der Leitung von Clemens Albrecht. Mit diesem Ansatz wird ein konkreter und exemplarischer Bereich individuell erfahrener, sozial vermittelter Lebenspraxis zum Gegenstand einer hermeneutischen Untersuchung.<sup>22</sup> Sie überschreitet dafür den klassischen Rahmen der Hermeneutik, ohne in einer Phänomenologie im strengen Sinne aufzugehen, weil der hermeneutische Akzent auf der Analyse von Sinnggebung und Kohärenz bestehen bleibt: In den elementar lebenspraktischen Feldern der Trauer werden häufig nicht-eindeutige, kognitiv und emotional diffuse Sinnggebungsprozesse thematisch. Sie gehen einher mit individuellen Erfahrungen zerbrochener Lebenskohärenz, sozialer Orientierungslosigkeit, aber ebenso mit neu zu findenden individuellen wie sozial vermittelten Rollen – eine Perspektive, die von Hauschildt bereits vor vielen Jahren explizit gemacht wurde.<sup>23</sup> Die sozial interaktive Dimension ist den hermeneutischen Aspekten nicht äußerlich oder additiv, sondern integraler Bestandteil, da Sinnfindung nie nur kognitiv verfasst ist, sondern – wie alle an Narrativierungen gebundene Prozesse – zahlreiche biographische, traditionsgebundene und handlungsorientierte Prozesse impliziert. Darin geäußerte semantische Expressionen reflektieren das situative Ringen mit Destruktivität, Hoffnung und Ambivalenz, das wiederum Einfluss auf die individuelle Agency und Integrität hat.

Mit Albrechts Arbeiten lässt sich künftig der Sozialitätsaspekt noch expliziter in den Vordergrund rücken, weil Kommunikation in der Trauerbegleitung exemplarisch zeigt, wie in Interaktionen resilienzförderliche Mechanismen und Praktiken vermittelt werden können. Für die Arbeit an Trauerprozessen und Trauerbegleitung ist nach Albrecht das professionelle Wissen erfahrener (semi)professioneller Trauerbegleitung<sup>24</sup> als exemplarischer Fall interaktiver Hermeneutik sinnbezo-

---

20 Breyer, Thiemo: Verkörperte Intersubjektivität und Empathie. Philosophisch-anthropologische Untersuchungen, Frankfurt a. M. 2015.

21 Hauschildt, Eberhard: Meine Partnerin hat MS. Ein Buch für Angehörige, St. Ottilien 1995.

22 Vgl. Soeffner, Hans-Georg: Auslegung des Alltags – Der Alltag der Auslegung. Zur wissenssoziologischen Konzeption einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik, Frankfurt a. M. 1989.

23 Hauschildt, Partnerin.

24 Vgl. Sitter, Miriam: Trauerbegleitung – (k)eine Frage der Professionalität?, in: Jahrbuch für Tod und Gesellschaft 1 (2022), 162–183.

gener Resilienzprozesse zu erheben und reflektieren. Denn, und hier lässt sich mit Clemens Albrecht kritisch die Brücke zu Andreas Reckwitz schlagen, Trauer unterliegt in der modernen Gesellschaft einer Tendenz zur Individualisierung, für die kollektive Ausdrucksformen, Rituale und Institutionen in säkularisierten Kontexten immer weniger die Deutungs- und Verhaltensmatrix liefern.<sup>25</sup> Die Verarbeitung der Trauer wird zunehmend individuelle Aufgabe und Leistung, die im Krisenfall auf resilienzförderliche Prozesse und zugehörige Kompetenzvermittlung angewiesen sein kann. Diese muss daher durch (semi)professionelle Trauerbegleitung interaktiv gestützt und erzeugt werden, sei es im Rahmen der klassischen pfarramtlichen bzw. pastoralen Handlungsfelder oder der säkularen Trauerbegleitung. Für die Perspektive der Systematischen Theologie und Hermeneutik sind hierfür v. a. Arbeiten einschlägig, die sich von vergleichsweise statischen Modellen der Trauerphasen<sup>26</sup> abgrenzen und stattdessen die dynamische und interaktive Komplexität der Prozesse bearbeiten.<sup>27</sup>

#### 4. Von der Verschränkung individueller und sozial vermittelter Trauer: „Zu früh, unfertig, sinnlos – und doch: ein vollendetes Leben.“

In allen oben exemplarisch genannten Gesprächsgängen zwischen der Systematischen Theologie und den genannten soziologischen Ansätzen tritt die Komplexität der Verschränkung individueller und sozial vermittelter Trauer zu Tage. Die Erfahrung von Verlust und Trauer ist zwangsläufig an das Individuum gebunden und ihm zur Bewältigung aufgegeben, denn – mit Hilde Domin gesprochen – „die schwersten Wege werden alleine gegangen, die Enttäuschung, der Verlust, das Opfer sind einsam“<sup>28</sup>. Gleichzeitig ist jeder individuelle Trauerprozess durch sozial vermittelte

25 Hitzler, Ronald: Empfindungen und Kundgaben von Trauer. Zur Sinnwelt des Lebens nach dem Tod, in: Benkel, Thorsten/Meitzler, Matthias (Hg.): Wissenssoziologie des Todes, Weinheim 2021, 309–322.

26 Kast, Verena: Sich einlassen und loslassen. Neue Lebensmöglichkeiten bei Trauer und Trennung, Freiburg i. Br. 2007; dies.: Trauern: Phasen und Chancen des psychischen Prozesses, Freiburg i. Br. 2012; Kübler-Ross, Elisabeth: On Death and Dying, London 1969; neueste deutsche Auflage: Kübler-Ross, Elisabeth: Interviews mit Sterbenden, Freiburg i. Br. 2018.

27 Vgl. z. B. Engelfried-Rave, Ursula/Fuchs, Martin/Koch, Barbara: Trauerbegleitung am Arbeitsplatz – ein Gewinn für alle Beteiligten!, in: Marose, Monika (Hg.): „Sterben, Tod und Trauer“ im Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen (BRU). Kompetenzen für Beruf und Leben (Glaube, Wertebildung, Interreligiosität Bd. 15), Münster 2018, 37–47; Eulenberger, Klaus: Öffentlich trauern?, in: Pastoraltheologie 106 (2017), 80–86; Morgenthaler, Christoph: Trauer mit System? Trends in der Trauerforschung, in: Aigner, Maria Elisabeth (Hg.): Räume des Aufatmens. Pastoralpsychologie im Risiko der Anerkennung, Wien/Münster 2010, 413–424.

28 Domin, Hilde: Die schwersten Wege, in: Dies., Sämtliche Gedichte, Frankfurt a. M. 2010, 51f.

und d. h. auch durch sozial normierte Narrative dessen geprägt, wie der jeweils individuell vorliegende Trauerfall zu deuten sei und was das für den Umgang mit der Trauer impliziere. Dies lässt sich etwa an Traueranzeigen und Trauerkarten ablesen, an Traueransprachen bei Beerdigungen oder an den Kondolenzkarten, die im Nachgang zu Verabschiedung oder Begräbnis verschickt werden.

Stirbt ein hochbetagter Mensch, so gilt in den meisten Fällen: Lebenssatt, alles zu seiner Zeit, nach einem erfüllten oder zumindest arbeitsreich ausgefüllten Leben, was mit der sozialen Norm einher geht, dass der Abschied erwartbar, vorbereitbar und damit gut zu bewältigen sein sollte. Selbst wenn die Angehörigen dann erstaunt feststellen mögen, dass Abschied und Trauerprozess doch sehr viel intensiver sind als vorab vermutet, wird sich die zugehörige Rhetorik in den meisten Fällen daran orientieren, dass dieser Todesfall „nicht zu den tragischen Fällen“ gehöre, sondern eben „an der Zeit“ gewesen sei. Für die meisten Trauernden wird sich dann über die performative Kraft eben dieser Rhetorik auch die Akzeptanz dieses „an der Zeit“ einstellen. Tut es das nicht, wird die Trauer auffällig und ruft in sozialer Interaktion eher Vorschläge auf den Plan, wie die Trauer mit professioneller Hilfe „bearbeitet“ werden könne.

Deutlich irritierender kann die Verschränkung von individueller und sozial vermittelter Trauer in all jenen Fällen ausfallen, in denen ein Mensch unerwartet jung stirbt, d. h. in einer Altersgruppe, die normalerweise vom Aufbruch ins Leben oder auch vom Gerade-angekommen-Sein im Leben in Familiengründung, Beruf, Lebenshaltung geprägt ist. Stirbt ein junger Mensch, steht dies unter dem sozialen Narrativ des „zu früh, unfertig, sinnlos“ mit der sozial akzeptierten Konsequenz, dass der Trauerprozess deutlich schwieriger, ja existentiell disruptiv und kaum bewältigbar verlaufen werde. In solchen Fällen stockt der sozialen Umwelt gleichsam gemeinsam mit den Angehörigen der Atem, es fehlen die Worte, es fehlt jede Möglichkeit des Begreifens. Der persönliche Zusammenbruch scheint vorprogrammiert und wem es, z. B. als zurückgebliebener Elternteil in der Fürsorge für die hinterbliebenen Kinder, gelingt, den Alltag weiter aufrecht zu halten, „funktioniert“, wie dann nicht selten formuliert wird „auf bewundernswerte Weise“ oder leistet gleich „Übermenschliches“. Auch in diesen Fällen spiegelt sich in der individuellen wie sozial interaktiven Rhetorik das, was kollektiv normiert gilt, und nimmt vorweg, was für den Einzelnen wie die Umstehenden jetzt zu tun sei: den Ausnahmezustand zu sehen, Suppe zu kochen, die Kinder zu einem Ausflug abzuholen, an der Verabschiedung bzw. am Begräbnis persönlich teilzunehmen. Die den Trauernden zugestandene soziale Auszeit ist deutlich länger angesetzt und darf, in Trauerkleidung oder im körperlich-leiblichen Ausdruck, sehr viel länger sichtbar sein. All das ändert nichts daran, dass der individuelle Trauerweg in diesen Fällen erst recht „alleine“ gegangen werden muss und dass für viele Um- und Beistehende eine Zumutung und Überforderung ist, was der individuell betroffenen Person ohne Ausfluchtmöglichkeit schlicht auferlegt ist.

Ohne die Härte dieser Erfahrung mildern zu wollen, kann sich das soziale Narrativ des „zu früh, unfertig, sinnlos“ auf individueller Ebene ergänzen durch den intimen und nur in höchstpersönlicher Perspektive zu gewinnenden Eindruck „und doch: ein vollendetes Leben“. Das ist ungewöhnlich und kann nicht erwartet, schon gar nicht gefordert werden, aber es kommt vor, und wo es vorkommt, irriert es nachhaltig das soziale Narrativ. Das „vollendete“ Leben meint mehr als die auch sozial häufig akzeptierte Rede von einer „Erlösung“, z. B. aus Schmerz und körperlichem Siechtum; diese lebt ja aus der Vorstellung, dass das vorherige Leben gut, schön und heil war und erst die Erkrankung oder der Unfall das Leben wenig bis kaum noch lebenswert gemacht hätte. Impliziert wäre dann ein Bruch zwischen dem eigentlichen Leben, das viel zu früh zu Ende war, und dem „anderen“ Leben, das kein Leben im ersten Sinne mehr war, so dass die Erlösung möglicherweise sogar herbeigesehnt werden konnte. In der Rede vom „vollendeten“ Leben kommt hingegen zum Ausdruck, dass (im Sinne der oben genannten Integration von Negativität) auch die letzten Tage, Wochen, vielleicht auch Monate oder sogar Jahre des körperlichen Abbaus, des psychischen Ausgesetztseins, des alltäglichen Ausnahmezustands von den Betroffenen als integraler Teil ihres gemeinsamen Gesamtlebens wahrgenommen und vielleicht auch verstanden werden. Erfreulicher oder schöner wird der gesamte Prozess damit nicht, aber er dissoziiert nicht zwischen der Person und dem Leben, sondern versteht auch das schwierige Leben als das Leben eben dieser Person, dieses Menschen. Es ist ein Leben, in dem sich das Ringen mit der Destruktivität einer Erkrankung oder eines Unfalls mit der Ambivalenz des auf diese Weise anderen Lebens konstruktiv verbindet und, vermittelt über die individuelle Selbstnarrativierung, zu einer neuen Form von Integrität (im Sinne des Beisichseins oder Ganzseins einer Person) und Selbstsein führt: Jeder Schritt in den Tod kann in dieser Variante der Trauer sogar als ein Schritt ins Leben verstanden werden.

Wie nähert man sich methodisch solchen Prozessen? Ein Weg ist sicherlich die selbstreflexive und in gewisser Weise meditative Narrativierung des *doing loss*, die dem Genus nach zwar an der Grenze zur wissenschaftlichen Reflexion bleibt, als Motivressource aber eine elementare Rolle spielen kann. Ein zweiter Weg verläuft z. B. über die Resilienzforschung, zumindest sofern man Resilienz, wie in dem diesen Überlegungen zugrunde liegenden Projekt, als existentielles Krisenphänomen versteht, das mit der Integration von Negativität arbeitet und den Akzent auf den Prozess zwischen Krisenauslöser und Krisenausgang legt. Ein dritter, methodisch ebenfalls gesicherterer Weg, liegt in der genaueren Hermeneutik von Semantisierungsprozessen im Sinne der konstruktiven Genese und rezeptiven Selbstzuordnung zu individuellen und kollektiven Semantiken mitsamt den daraus erwachsenden Konsequenzen für die individuelle Integrität und Agency. In allen drei Zugangswegen kommt es darauf an, die komplexe Verschränkung von individuellen und sozial vermittelten Prozessen genauer zu verstehen, weshalb das Gespräch an dieser Stelle nur im Rahmen dieses Bandes zu einem Abschluss kommt.

## Teil 4 – Impulse aus der Tradition



## Warum das Deuteronomium keine Diakonie kennt

Zu Dtn 14,22-29 und 15,1-23

Wer sich über die Diakonie orientieren will und zu dem einschlägigen und wohl-informierten Artikel der RGG<sup>4</sup> greift,<sup>1</sup> findet zu ihrer biblischen Begründung: „Diakonie gründet im Doppelgebot der Gottes- und Nächstenliebe, einer gemeinsamen christlich-jüdischen Wurzel.“ Zwar kennt das Deuteronomium die Gottesliebe, nicht aber die Nächstenliebe, zu der außerhalb des Deuteronomiums, in Lev 19,18, aufgerufen wird. „Liebe“ verbindet als wechselseitige Beziehung Jahwe mit Israel und hat in der Beziehung der Geschlechter ihren Ort, wird aber nicht ausgedehnt auf den Nächsten.<sup>2</sup> Die Liebe zu Gott als Moment der Gottesbeziehung hat ihren Ursprung in der Bundestheologie.<sup>3</sup> Im Hinblick auf den Nächsten scheint im Deuteronomium Lieblosigkeit zu herrschen.

### 1. Die Ethik der Brüderlichkeit

Doch dieser allzu enge Blickwinkel, der sich allein auf lexikalische Befunde berufen könnte, trügt, denn das Deuteronomium kennt eine ausgeführte Ethik der Brüderlichkeit, der Lothar Perlit eine klassische Studie gewidmet hat.<sup>4</sup> Nach Perlit gilt: „Dieser Buder ist kein Blutsverwandter – und ist es, gemessen am Ausländer, eben doch!“<sup>5</sup> Mit dieser Einsicht ist die Frage angesprochen, ob das deuteronomische Ethos der Brüderlichkeit eine Binnenethik umschreibt.

---

1 Schibilsky, Michael: Art.: Diakonie VI. Praktisch-theologisch, in: RGG<sup>4</sup> Bd. 2, Tübingen 1999, 798–801, 799.

2 Die Ausnahme, die die Regel bestätigt, ist die Aufforderung in Dtn 10,19 den Fremdling (*gr*) zu lieben; s. dazu Ebach, Ruth: Das Fremde und das Eigene. Die Fremddarstellungen des Deuteronomiums im Kontext israelitischer Identitätskonstruktionen (BZAW 471), Berlin/Boston 2014, 192–196.

3 Rütterswörden, Udo: Die Liebe zu Gott im Deuteronomium, in: Witte, Markus/Schmid, Konrad/Prechel, Doris/Gertz, Jan Christian (Hg.): Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur ‚Deuteronomismus‘-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten (BZAW 365), Berlin/New York 2006, 229–238.

4 Perlit, Lothar: ‚Ein einzig Volk von Brüdern‘. Zur deuteronomischen Herkunft der biblischen Bezeichnung ‚Bruder‘, in: ders.: Deuteronomium-Studien (FAT 8) Tübingen 1994, 50–73.

5 Perlit, Volk, 57.

Die nicht-familiäre Bedeutung des Wortes „Bruder“ (*’b*) war im vorexilischen Hebräisch geläufig, so werden in dem Ostrakon MHas(7):1,10f. die Arbeitskollegen eines Feldarbeiters damit bezeichnet, in der Grußformel in Arad(6):16,1 der Adressat eines Briefes, der gleichen militärischen oder sozialen Ranges wie der Empfänger ist.<sup>6</sup> ‚Bruder‘ ist eine Person, zu der man in einer Beziehung steht; in den beiden genannten Beispielen ist dies eine berufliche, denkbar wären auch andere, wie z. B. nachbarschaftliche. Es handelt sich um eine Nahbereichsethik, die auf persönlichem Kontakt beruht.

Mit ihr nimmt das Deuteronomium eine Sonderstellung im Vergleich mit dem Alten Mesopotamien und auch der antiken Mittelmeerwelt ein. Für den erstgenannten Bereich stellt D.O. Edzard fest: „A priori wird man öffentliche Fürsorge vor vier- bis fünftausend Jahren gut und gerne für einen Anachronismus halten. Aber es fehlt nicht völlig an Beispielen.“<sup>7</sup> Diese sind indes vereinzelt und selten. Für die Antike gilt: „Vielmehr waren Ablehnung, ja Verachtung der Armut die Regel; zudem galten moralische Verdorbenheit und verbrecherische Neigung als ihre natürlichen Folgeerscheinungen.“<sup>8</sup> Im Zusammenhang mit dem archaischen Schuldrecht in Griechenland spricht Hahn von „mitleidloser Härte“.<sup>9</sup> Dieser Punkt ist bemerkenswert, denn auch im Deuteronomium ist der Appell an das Mitgefühl oder den inneren Menschen eher nachrangig. Auch in Rom standen Arme im Ruf der Kriminalität und hatten ihr Schicksal selbst verschuldet. „Aus diesem Grunde gab es auch keinen Armutsdiskurs. Cicero und Seneca rieten einem barmherzigen Geber ab, einem alten Bettler Geld zu schenken, da er dessen Lage nur verschlimmere, indem er jenen um die Chance des baldigen Todes bringen würde.“<sup>10</sup> Einer der Sammelpunkte für Arme und Obdachlose war die Subliciusbrücke über den Tiber in Rom – das sprichwörtliche „unter der Brücke schlafen“ war schon im Alten Rom bekannt.<sup>11</sup> Wer sich mit der Armut in der Antike befasst, stößt sehr bald auf die bemerkenswerte Einstellung und vor allem praktische Tätigkeit des Christentums, und ihm vorausgehend des Judentums.<sup>12</sup> Ihre Grundideen sind im Deuteronomium gelegt.

6 Renz, Johannes: Die althebräischen Inschriften, in: ders./Röllig, Wolfgang: Handbuch der althebräischen Epigraphik Teil I, Darmstadt 1995, 327.379.

7 Edzard, Dietz Otto: ‚Soziale Reformen‘ im Zweistromland bis ca. 1600 v. Chr.: Realität oder Literarischer Topos?, in: Harmatta, János/Komoróczy, Géza: Wirtschaft und Gesellschaft im Alten Vorderasien, Budapest 1976, 145–156, 154.

8 Hahn, Johannes: Art.: Armut, in: Der Neue Pauly 2, Stuttgart 2003, 17–20, 18.

9 Ebd.

10 Herrmann-Otto, Elisabeth: Art.: Armut, in: Handwörterbuch der Antiken Sklaverei (HAS) I, Stuttgart 2017, 208–222, 211.

11 Herrmann-Otto, Armut, 211f.

12 Herrmann-Otto, Armut, 211, 212–219; Hahn, Armut, 19f.



Das Hauptanliegen der Bruderethik im Deuteronomium ist die Linderung und Verhinderung der Armut: „Es sollte überhaupt kein Armer unter euch sein; denn der HERR wird dich segnen in dem Lande, das dir der HERR, dein Gott, zum Erbe geben wird, wenn du nur der Stimme des HERRN, deines Gottes, gehorchst und alle diese Gebote hältst, die ich dir heute gebiete, dass du danach tust.“ So heißt es in Dtn 16,4f. nach dem Wortlaut der revidierten Lutherbibel von 2017. Dasselbe Anliegen formuliert V. 11: „Es werden allezeit Arme sein im Lande; darum gebiete ich dir und sage, dass du deine Hand aufstust deinem Bruder, der bedrängt und arm ist in deinem Lande.“

## 2. Ein zeitlich geordnetes Verfahren zum Umgang mit der Armut

Die Aussagen über den Armen, den es nach V. 4 nicht geben soll, nach V. 11 aber immer geben wird, hat zu literarkritischen Wachstumshypothesen geführt.<sup>13</sup> Die Frage nach der Logik des dadurch entstandenen Textes wird eher selten gestellt.<sup>14</sup> Selbst wenn man ihn in die nachexilische Zeit verlegt, befindet er sich philosophisch in der Epoche der Vorsokratiker. Einer ihrer Vertreter, Heraklit, ist für ein Dictum bekannt, das an Koh 1,7 erinnert: „Es ist unmöglich, zweimal in denselben Fluss hineinzusteigen, so Heraklit. [Der Fluss] zerstreut und bringt wieder zusammen [...] und geht heran und geht fort.“<sup>15</sup> „Alles, was es gibt, ist einer kontinuierlichen Verwandlung unterworfen: Die Dinge entstehen, verändern sich und vergehen wieder.“<sup>16</sup> Gegensätzliches gibt es nicht nur in zeitlichem Nacheinander, sondern auch im gleichzeitigen Gegenwärtigsein.<sup>17</sup> Das Augenmerk richtet sich nicht auf die statische Kategorie, sondern den dynamischen Prozess. In Dtn 15,1-11 wird ein *Verfahren* beschrieben, wie der Armut entgegenzutreten ist, nicht ein für alle Mal, sondern als fortwährende Aufgabe. Andere Beispiele für ein Denken in Prozessen wären die Gedankenwelt des Kohelet und der nicht endgültig abzuschließende Kampf gegen chaotische Mächte.<sup>18</sup> Dtn 15,11 klingt wie eine Erfahrungsweisheit, vgl. Prov 22,2, doch ist die Aussage nicht resignativ, sondern sie will ein Ansporn sein.

---

13 Nielsen, Eduard: Deuteronomium (HAT I/6), Tübingen 1995, 159.

14 Die bemerkenswerte Ausnahme ist Lohfink, Norbert: Armut in den Gesetzen des Alten Orients und der Bibel, in: ders.: Studien zur biblischen Theologie (SBB 16), Stuttgart 1993, 239–259, 254.

15 Mansfeld, Jaap/Primavesi, Oliver: Die Vorsokratiker Griechisch/Deutsch, Stuttgart 2011, 280f.

16 Mansfeld/Primavesi, Vorsokratiker, 238.

17 Ebd.

18 Keel, Otmar: Jahwes Entgegnung an Ijob (FRLANT 121), Göttingen 1978; Ebach, Jürgen: Leviathan und Behemoth, Paderborn/München/Wien/Zürich 1984.

Die Inanspruchnahme der Zeitdimension zeigt sich im Steuerrecht, Dtn 14,22–28. Der Zehnte wird erhoben, um die drei Feste am Heiligtum bestreiten zu können.<sup>19</sup> Gottesdienst ist frohes Fest, die Festfreude ist konstitutiv – mit Ausnahme des Passah/Massot, das dem Gedächtnis des Auszugs dient. Indes gilt: „Alle drei Jahre sollst du aussondern den ganzen Zehnten vom Ertrag dieses Jahres und sollst ihn hinterlegen in deiner Stadt. Dann soll kommen der Levit, der weder Anteil noch Erbe mit dir hat, und der Fremdling, und die Waise und die Witwe, die in deiner Stadt leben, und sollen essen und sich sättigen, auf dass dich der HERR, dein Gott, segne in allen Werken deiner Hand, die du tust.“ (Dtn 14,28f.).

Alle drei Jahre dient also der Zehnte der Versorgung der Menschen ohne eigenen Grundbesitz. Nimmt man das Erlassjahr im siebten Jahr (Dtn15,1) hinzu, ergibt sich ein Zyklus von sieben Jahren, in dem nicht nur die Grundbesitzlosen versorgt, sondern auch die Schulden wieder auf Null gestellt werden. Dies ist eingebettet in die Logistik der gottesdienstlichen Feiern am Heiligtum. Das heißt, Steuern zahlen ist keine Last, sondern Ausdruck der Zugehörigkeit zu Israel, mithin ein Privileg. Und: Fürsorge für die Benachteiligten und Gottesdienst stehen zusammen im Zyklus der Zeit. Es ist eine unentrinnbare Lebensordnung.

### 3. Die Sorge für die Armen als Sache aller

Geschärft wird das Profil des Deuteronomiums im Vergleich mit dem antiken Griechenland. Nach dem Ende der Spätbronzezeit, die auch in der Ägäis durch bürokratisch durchorganisierte Palastwirtschaften, eine Redistributionsökonomie, gekennzeichnet war, stellte sich die Gesellschaft neu auf.<sup>20</sup> „It is no accident that the Greeks thought that only the *polis* system allowed men to live in freedom: the first criterion of this freedom was the absence of economic dependency and control over what one produced, and thus tax levies were very low compared to those prevalent in the tributary economies of the East.“<sup>21</sup> Und ferner: „In einem Stadtstaat war des weiteren das Land prinzipiell frei von regelmäßiger Besteuerung. Der Zehnte oder eine andere Form der direkten Besteuerung des Bodens war nach Aussage der Griechen ein Merkmal der Gewaltherrschaft.“<sup>22</sup> Eine Kopfsteuer hatten die Metöken zu errichten, sie galt als diskriminierend.<sup>23</sup>

19 Mischna Hagiga I,3; Krupp, Michael: Die Mischna. Festzeiten. Seder Mo'ed, Frankfurt am Main/Leipzig 2007, 243.

20 Bresson, Alain: The Making of the Ancient Greek Economy, Princeton 2016, 96–102.

21 Bresson, Economy, 109.

22 Finley, Moses I.: Die antike Wirtschaft, München 1977, 109.

23 Cartledge, Paul A.: Art. Metroikos, in: Der Neue Pauly 8, Stuttgart 2003, 104–107.

Das Zehntgesetz in Dtn 14,22.28f. führt Steuern ein, aber es überlässt die Weiterleitung der Abgaben an den zu versorgenden Personenkreis nicht einem König, sondern den Bürgern selbst vor Ort, am Tor. Das Verhältnis zu den Steuern ist zwischen Israel und Athen grundverschieden:

Athen	Israel nach dem Deuteronomium
Die Zugehörigkeit zur Polis bedeutet Steuer-Freiheit.	Die Zugehörigkeit zu Israel zeigt sich im Leisten des Zehnten.
Der Metöke muss eine Kopfsteuer zahlen als Zeichen der Nicht-Zugehörigkeit	Der Fremde erhält Unterhalt von der Gemeinschaft.

Ein Kontrast ergibt sich auch zum Alten Orient. Im Deuteronomium wird dem Königtum die Sorge um die Armen, Witwen und Waisen entzogen. Ob diese Sorge bei den altorientalischen Monarchen eher programmatisch oder real, oder vielleicht beides in zeitbedingt wechselnder Mischung war, hat Edzard erörtert.<sup>24</sup> Auf jeden Fall nimmt das Deuteronomium einen Anspruch auf und legt ihn allen Angehörigen Israels anheim. Was ehemals Aufgabe des Königs war, ist nun die Sache aller. Diese Bewegung ist konträr zu unserer modernen Hinwendung zu einer Trägerdiakonie mit staatlicher Refinanzierung.<sup>25</sup> Die Begründung und Durchführung geschieht in vierfacher Weise:

- (1) Das Zehntgebot hat am Eingang (Dtn 14,22) die figura etymologica (*šr tšr*). Das dient nicht zur Erbauung der Finanzministerien („Du sollst ordentlich Steuern zahlen“), sondern die Formulierung hat überhaupt keine semantische, sondern eine gliedernde Funktion. Nachdem in Dtn 12–14,21 festgelegt wurde, dass der Gottesdienst nur an dem einen Ort stattfinden darf (den das Deuteronomium aber nicht lokalisiert) und die Konsequenzen aus dieser so genannten Kultuszentralisation bedacht wurden, geht es ab diesem Vers nicht um den *Ort*, sondern um die *Zeit*. Es folgen sieben Gebote, und die Siebenzahl tritt in der Festordnung Dtn 16 deutlich hervor. Hier sind gottesdienstliche und soziale Momente eng verzahnt. Dies gilt auch für die Festordnung. Sie fordert zum Fröhlichsein auf (Dtn 16,11.14), was sogleich zu der Überlegung führt, was denn das mitbedachte Gegenteil ist. Nicht nur in antiker Praxis spiegeln sich bei dem Fleischverzehr zu Opfermahlen die sozialen Unterschiede wider. Ein Schlachtvieh hat Fleisch unterschiedlicher Qualität, und das Beste gebührt dem Ranghöchsten, man denke in unserer Zeit nur an das so genannte „Bürgermeisterstück“ beim Rind. Der Antike sind Konflikte bei Opfermahlzeiten bekannt,

<sup>24</sup> Edzard, Reformen, passim.

<sup>25</sup> Dies sei ausdrücklich nicht als Wertung, sondern nur als Feststellung gemeint.

das Material haben Laum<sup>26</sup> und Baudy<sup>27</sup> erörtert, und die bekannte Szene, in der dies im Alten Testament eine Rolle spielt, ist 1Sam 1,4-8. Die Festfreude hebt die Statusunterschiede auf. Eine solche kalendarisch festgelegte Ordnung ist eine solide Außensteuerung mit dem Moment der Unentrinnbarkeit. Sie ist als gottesdienstliche Ordnung nicht vom Menschen, sondern von Gott aus gedacht.

- (2) Das Deuteronomium ist die Abschiedsrede des Mose an seinem letzten Lebenstag, die er an Israel vor der Landnahme richtet. Zeitlich davor liegt die Befreiung aus Ägypten, zeitlich danach die Gabe des Gelobten Landes. Der erste Gesichtspunkt bekräftigt die Freilassung hebräischer Sklaven und Sklavinnen in Dtn 15,15: „und sollst daran denken, dass du auch Knecht warst in Ägyptenland und der HERR, dein Gott, dich erlöst hat; darum gebiete ich dir solches heute.“ Im Festkalender Dtn 16 ist das Passa/Massotfest der Ort, an dem die Erinnerung an den Auszug aus Ägypten wachgehalten wird (Dtn 16,1-8).
- (3) Der zweite Gesichtspunkt, die Gabe des Landes, kommt in dem Segen zum Ausdruck, der Gottesdienst und Freigiebigkeit ermöglicht und zur Folge hat (Dtn 14,24.29; 15,4.6.10.14.18; 16,10.15). Der Segen ist eine selbstverstärkende Potenz. Die beiden Gesichtspunkte 2 und 3 schildern ein angemessenes Handeln als Antwort auf Gottes Befreiung und seinen fortwirkenden, als dauernde Potenz gedachten Segen. Freigiebigkeit gegenüber den Brüdern, Witwen, Waisen, Fremden und den Leviten entspringt weder der Nächstenliebe noch Erbarmen oder Mitleid, sondern der Dankbarkeit gegenüber Gott, eher ein „noblesse oblige“ gemäß Weinfeld<sup>28</sup> als der Logik des Tausches im Sinne von Mauss<sup>29</sup> gehorchend.
- (4) Es verwundert, dass eine so armenfreundliche Steuer, wie sie in Dtn 14,22-29 beschrieben und im Judentum praktiziert wurde, im Neuen Testament nicht so recht Begeisterung auslöst. Eine charakteristische Szene zeigt den Pharisäer und Zöllner, wobei der erste spricht. „Ich faste zweimal in der Woche und gebe den Zehnten von allem, was ich einnehme.“ (Lk 18,12) Die – verzeichnete – Darstellung der Pharisäer<sup>30</sup> soll hier nicht interessieren, vielmehr sei das Augenmerk

26 Laum, Bernhard: Heiliges Geld. Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen 1924, 46–48.

27 Baudy, Gerhard J.: Hierarchie oder: Die Verteilung des Fleisches. Eine ethologische Studie über die Tischordnung als Wurzel sozialer Organisation, in: Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans G. (Hg.): Neue Ansätze in der Religionswissenschaft, München 1983, 131–174.

28 Weinfeld, Moshe: Deuteronomy and the Deuteronomical School, Oxford 1972, 230.

29 Mauss, Marcel, Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: ders.: Soziologie und Anthropologie II, München 1978, 9–144.

30 S. Tiwald, Markus: Das Frühjudentum und die Anfänge des Christentums (BWANT 208), Stuttgart 2016, 117–132.

auf das ganz andere Szenario gerichtet, das hier geschildert wird. Im Tempel finden wir nicht mehr wie im Deuteronomium die fröhlichen Familien, die ihre Feste feiern, sondern zwei Individuen, die einzeln vor Gott treten. Hans Jonas hat in seinem berühmten Essay die Situation nachgezeichnet, in der sich die Menschen in den hellenistischen Imperien und danach im römischen Reich befanden.<sup>31</sup> Das Zerschlagen der alten Polisordnung mit seiner Entsprechung von Mikrokosmos und Makrokosmos lässt den Menschen in seiner Vereinzelung zurück. Diesen epochalen Abbruch datiert das Tobitbuch auf das erste orientalische Imperium, das der Assyrer, zurück. In einem Imperium zu leben, bedeutet den Verlust des geschlossenen Siedlungsverbandes religiös Gleichgesinnter und als Folge der einsetzenden Globalisierung die Diasporaexistenz. Die Torah wird jetzt individuell erfüllt und ist nicht mehr allgemeine Lebensäußerung. Dazu gehört der Zehnt zur Versorgung von Witwen und Waisen (Tob 1,6-8) und allgemein: „Die Hungrigen speiste ich, die Nackten kleidete ich, und wenn ich einen Toten aus meinem Volk sah, der hinter Ninives Mauer geworfen war, so begrub ich ihn“ (Tob 1,17). Der Abschnitt, der im Gesetz zum Erlassjahr in Dtn 15,4-6 zum Gehorsam zu den Geboten aufruft, stammt aus der Zeit und den Lebensverhältnissen des persischen Imperiums, und charakteristischerweise richtet sich der Blick auf die anderen Völker: Man ist nicht mehr unter sich und drückt im Halten der Gebote seine Zugehörigkeit zum Volk Gottes aus.

#### 4. Die Problematik des Schuldenerlasses

Schon in einem sehr begrenzten Ausschnitt des Alten Testaments zeigt sich, wie wandelbar Begründungen für die Freigiebigkeit gegenüber Armen und Benachteiligten sein können. Ein Punkt liegt indes fest: Es handelt sich um Rechte der Betroffenen.

Der wirksamste Modus einer Außensteuerung ist eine juristisch bindende Regelung, ein Vertrag oder ein Gesetz. Das ist nicht ganz ohne Vorbild, denn im Bundesbuch, Ex 21,1-11, wird geregelt, wie mit einem hebräischen Sklaven und einer hebräischen Sklavin umzugehen ist. Der Sklave wird nach einer Frist von sechs Jahren entlassen, wenn er nicht freiwillig erklärt, dass er in der Sklaverei bleiben will. Der Grund ist die Liebe zu seinem Herren und vor allem die Liebe zu der Frau, die ihm sein Herr gestellt hat, und zu den Kindern, die aus dieser Sklavenvermählung entstammen. Die Sklavin wird in die Verheiratung geführt,

---

31 Jonas, Hans: Gnosis, Existentialismus und Nihilismus, in: ders.: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie, Göttingen 1973, 292–316.

sei es als Gattin des Käufers oder seines Sohnes. Kennzeichnend für das Bundesbuch ist die Verfügungsgewalt über den Körper des Sklaven und der Sklavin, unter ausdrücklichem Einschluss der Sexualität.

Davon hält das Deuteronomium nichts. Der „Bruder“, der sich in die Schuldklaverei begeben muss, ist entweder ein Hebräer oder eine Hebräerin. Beide werden gleich behandelt und arbeiten ihre Schulden ab. So wird in Dtn 15,18 eine Kalkulation eröffnet, nach der der Eigentümer einen Gewinn hat, im Vergleich zu der Bezahlung von Tagelöhnern. Sklaven und Sklavinnen werden weder geheiratet. Zwar steht es dem Sklaven (für die Sklavin ist das auch vorauszusetzen) frei, auf ausdrücklichen Wunsch im Haus seines Herren zu bleiben, doch liegt das Schwergewicht auf der Freilassung.

Dieses Armenrecht ist zunächst als zu erbringende Leistung der Angehörigen Israels definiert. Dtn 14,29 formuliert den rechtmäßigen Empfang des Anrechts auf den Zehnten: „Dann soll kommen der Levit, der weder Anteil noch Erbe mit dir hat, und der Fremdling, und die Waise und die Witwe, die in deiner Stadt leben, und sollen essen und sich sättigen, auf dass dich der HERR, dein Gott, segne in allen Werken deiner Hand, die du tust.“

Die Frage ist indes, wie gegebenenfalls dieses Anrecht durchzusetzen ist, denn die Personen, die es innehaben, sind von ihrem Status her eigentlich nicht befähigt, ein Gerichtsverfahren anzustrengen und ihre Sozialleistungen einzuklagen. Dafür hat das Deuteronomium zwei Lösungen:

Zum einen kann sich die betroffene Person an Gott wenden: „sonst wird er wider dich zu dem HERRN rufen und bei dir wird Sünde sein.“ (Dtn 15,9). Mit der Gottheit wird sich niemand anlegen, der einen Schuldner hat oder berechtigt ist, Steuern zahlen zu dürfen.

Zum anderen ist bei der Abgabe des Zehnten obligatorisch vor JHWH zu sprechen: „Ich hab aus meinem Hause gebracht, was geheiligt ist, und hab's gegeben den Leviten, den Fremdlingen, den Waisen und den Witwen, ganz nach deinem Gebot, das du mir geboten hast.“ (Dtn 26,13). Das Wort am Heiligtum, vor der Gottheit, hat die Qualität eines Eides.

Für die Leistungen an die Armen wird das Wort *šdqh*, eigentlich „Gerechtigkeit“ seit den Qumrantexten gebraucht,<sup>32</sup> was auf den Rechtsanspruch hinweist.

Gleichwohl konnte sich in der Praxis nur der Armenzehnt durchsetzen.

Die Regelungen, die im siebten Jahr zu treffen sind, werden im Mischnatraktat Shev'it abgehandelt:

---

32 Zanella, Francesco: Art.: *šdq*, in: Fabry, Heinz-Joseph/Dahmen, Christoph (Hg.): Theologisches Wörterbuch zu den Qumrantexten Band III, Stuttgart 2016, 383–393, 388. Der Islam kennt die *šdqah* als freiwillige Leistung an die Armen.

„Das Schabbatjahr erläßt das Darlehen gegen Schuldschein und ohne Schuldschein.“<sup>33</sup>  
 „Wer auf Pfand geliehen und seinen Schuldschein dem Gericht übergeben hat, dies wird nicht erlassen. Einen Probul erläßt es nicht. Das ist eins von den Dingen, die Hillel der Ältere aufgerichtet hat, als er sah, daß das Volk sich abhielt, einander zu leihen, und das, was in der Tora geschrieben ist, übertrat, wenn gesagt wird, (Dtn 15,9): Hüte dich, daß nicht in deinem Herzen ein schlechter Gedanke aufkommt zu sagen usw. So verordnete Hillel den Probul. Das ist der Text des Probul: ‚Ich übergebe euch, dem N.N. und N.N., und den Richtern, welche an dem Ort N.N. sind, (die Erklärung), daß ich alle Schuld, die mir zusteht, alle Zeit, wenn ich will, einfordern darf.‘ Und die Richter unterschreiben unten darunter oder die Zeugen.“<sup>34</sup>

Die Forderung nach einem Schuldenerlass war nicht durchsetzbar, in bewegten Zeiten vielleicht aus mangelndem Vermögen: *ultra posse nemo obligatur*. Den Ernst der Formulierung in Dtn 15,9 hat die Mischna mit ihrem Schriftzitat deutlich gesehen. Um das Volk aus der Sphäre der Todsünde zu befreien, ersinnt Hillel eine stringente und lebenspraktische Lösung, die als mustergültige Anwendung eines *close readings*, einer sehr wortgetreuen Lektüre der Tora zu sehen ist. Der Gläubiger soll auf seinen Bruder keinen Zugriff ausüben (V. 2f.), einem Dritten, hier dem Gericht, ist es nicht verboten. Modern gesprochen wird ein Vollstreckungstitel erwirkt.<sup>35</sup>

Damit ist nicht das letzte Wort über den alttestamentlichen Schuldenerlass gesprochen. David Graeber berichtet über seinen Aufenthalt in Madagaskar nach dem furchtbaren Ausbruch einer Malariaepidemie mit 10000 Opfern, der entstehen konnte, weil eine bewährte Maßnahme zur Überwachung der Moskitos wegen des Sparprogramms des IWF gestrichen werden musste, für Graeber ein Schlüssel-erlebnis.<sup>36</sup> Als Schlussfazit seiner Arbeit zur Geschichte der Schulden formuliert er:

„Ich habe den Eindruck, ein Ablassjahr nach biblischem Vorbild ist überfällig, für Staatsschulden wie für Konsumschulden. Ein genereller Schuldenerlass wäre nicht nur heilsam, weil er menschliches Leid lindern könnte. Er rief uns auch in Erinnerung, dass Geld nichts Geheimnisvoll-Unvergleichliches ist und dass das Begleichen von Schulden nicht das Wesen der Sittlichkeit ausmacht.“<sup>37</sup>

33 Mischna Shevi'it 10; Krupp, Michael: Die Mischna. Saaten. Seder Zera'im, Frankfurt am Main, Leipzig 2013, 117.

34 Mischna Shevi'it 10,2-4; Krupp, Mischna 2013, 118.

35 Krupp, Mischna 2013, 404.

36 Graeber, David: Schulden. Die ersten 5000 Jahre, Stuttgart 2012,10.

37 Graeber, Schulden, 410.

Für das Gesetz über den hebräischen Sklaven und die Sklavin gibt es innerbiblische Hinweise, die die praktische Geltung in Frage stellen: Jer 34,8-11; Neh 5,1-13.<sup>38</sup> In den Neubabylonischen Rechturkunden zum Leben der Juden im babylonischen Exil gibt es keine Hinweise, die eine Umsetzung von Dtn 15,12-18 nahelegen.<sup>39</sup>

## 5. Die Regeln zum Erlassjahr als Entwurf eines Insolvenzrechts

Gleichwohl gibt es eine Fernwirkung in unserem Insolvenzrecht, denn die Besserungsfrist betrug ursprünglich sechs Jahre, mittlerweile ist sie verkürzt auf drei Jahre. Dabei entspricht im Deuteronomium und Bundesbuch die Höhe der Schuld nicht der Frist für den Arbeitseinsatz. Je nach Höhe der Schuld hätte man auch an zwei oder sieben Jahre Dienstpflicht denken können – das ist aber nicht der Fall, die Frist ist unabhängig von der Schuldsomme. Das heißt, wir haben es nicht mit der Abarbeitung eines Darlehens zu tun, sondern mit einem Insolvenzverfahren im Rahmen der Privatinsolvenz.

Diese gibt es in der Antike nicht: Wer nicht zahlen kann, haftet mit seinem Körper, der in der Verwendung als Sklave seinen Wert hat. Die Haftung erstreckt sich meist auch auf die Familienangehörigen. Wie ungewöhnlich die Idee einer privaten Insolvenz ist, wird deutlich,

„wenn wir uns die Etymologie der geläufigen Wörter für ‚Schuld‘ in den europäischen Sprachen anschauen. Manche sind Synonyme für ‚Fehler‘, ‚Sünde‘, ‚Verfehlung‘; wie der Kriminelle an der Gesellschaft schuldig geworden ist, hat der Schuldner immer etwas von einem Kriminellen. Plutarch berichtet, im antiken Kreta sei es üblich gewesen, dass jemand, der einen Kredit angenommen habe, so getan habe, als stehle er das Geld aus der Börse des Geldgebers. Plutarch überlegt, warum das wohl so war. Wahrscheinlich, damit man ihnen, wenn sie das Geld nicht zurückzahlen, eine Gewalttat vorwerfen und sie desto mehr bestrafen kann. Deshalb war es in vielen Epochen der Geschichte üblich, zahlungsunfähige Schuldner ins Gefängnis zu werfen – oder wie in der Frühzeit der römischen Republik – hinzurichten.“<sup>40</sup>

Die Schuldknechtschaft im Deuteronomium ist der Idee nach eine Einrichtung der Besserung mit mildem Strafcharakter – wer seine Schulden nicht begleichen kann, muss arbeiten und wird nach den sechs Jahren mit einer Starthilfe zur weiteren

38 Heszer, Catherine: *Jewish Slavery in Antiquity*, Oxford 2005, 307f.

39 Magdalene, Rachel/Wunsch, Cornelia: *Slavery between Judah and Babylon: The exilic experience*, in: Culbertson, Laura (Hg.): *Slaves and Households in the Near East* (Oriental Institute Seminars 7) Chicago, Illinois 2011, 112–134.

40 Graeber, *Schulden*, 128.



Existenz versehen und ist wieder ein ordentliches und kreditwürdiges Mitglied der Gesellschaft.

Als Entwurf, wie Israel eigentlich hätte sein sollen, kann das Deuteronomium keine Blaupause für die heutige Diakonie sein. Es regt an, die Sorge um den Nächsten, Bruder und Schwester, zum Habitus aller Mitglieder der Glaubensgemeinschaft zu machen und sie nicht allein den eigens dafür gegründeten Institutionen zu überlassen. Ohne Ordnungen kommt auch das Deuteronomium nicht aus, denn es formuliert ein Armenrecht. Sich daran halten bedeutet Gerechtigkeit (*šdqh*); aber die Gerechtigkeit ist kein Grund, sich vor Gott zu rühmen, Dt 9,4-6.



## Leidensdeutung oder Leidensüberwindung?

### Eine neutestamentliche Erinnerung zur Theodizeefrage

Seelsorge und Diakonie sind immer wieder zentral mit der Theodizeefrage konfrontiert. Wenn ich dazu eine „neutestamentliche Erinnerung“ beisteuere, so bedeutet das zweierlei: Eine „Erinnerung“ lässt in den großen biblischen Linien nicht unbedingt etwas Neues erwarten. Auf der anderen Seite darf man sich gerade von der Beschäftigung mit *einzelnen Bibeltexten* nicht nur Vergewisserung, sondern auch neue Anstöße erhoffen. Die *einzelnen Texte* sind es, die der Exegese (und Verkündigung) jenseits aller Systematisierungsversuche immer wieder neu zur Beschäftigung aufgegeben sind.

#### 1. Hinführung

So wenig wie die hebräische Bibel verschweigt oder verharmlost auch das Neue Testament die Phänomene von Gewalt und begangenem Unrecht sowie von (aus verschiedensten Ursachen) erlittenem Leiden und Unrecht. Im Gegenteil: Im Zentrum des Neuen Testaments steht die Jesus-Christus-Geschichte, und diese besteht zu wesentlichen Teilen aus

- dem Kampf Jesu gegen Ungerechtigkeit, Krankheiten und Leiden aller Art;
- seinem ungerechten, leidvollen, gewaltsamen Ende am Kreuz; sowie
- dem Weiterwirken seines Lebens, Leidens und Sterbens seit Ostern.

Zweifellos hat das Leiden und Sterben Jesu nach dem Zeugnis des Neuen Testaments auch etwas mit Gott zu tun. Aber sofern es dabei um die soteriologische (und nicht um die exemplarische) Bedeutung seines Todes geht, handelt es sich um eine völlig singuläre Deutung von Leiden (Jesus musste leiden, weil es vor Gott für das Heil der Menschen notwendig war), die ihre eigene Problematik besitzt und nicht auf die allgemeine Form der Theodizeefrage angesichts des Bösen in der Welt angewendet werden kann. Sie hat natürlich einen Bezug dazu, insofern Tod und Auferweckung Jesu als Antwort Gottes auf das Böse in der Welt verstanden werden können. Aber es geht dabei nicht um die Frage nach dessen Ursprung und Deutung.

In ähnlich singulärer Weise kann Paulus vom Kreuz Christi und von seiner eigenen apostolischen Leidensexistenz sprechen – was alles nicht für die eigentliche Theodizeefrage fruchtbar gemacht werden kann. Im Prinzip „unproblematisch“

ist es auch, wenn die Christ:innen *als Christ:innen* und um ihres Glaubens willen leiden müssen (wie z. B. die Gemeinden des 1. Petrusbriefs oder die Märtyrer in der Johannesoffenbarung; vgl. auch Röm 8,35f) – denn dieses Leiden kann auf die feindselige ungläubige Umwelt (und nicht auf Gott) zurückgeführt werden. Zur Frage an Gott bzw. eine Sache der Gottesbeziehung wird dieses Leiden erst, wenn es länger andauert und die Rehabilitierung der Opfer sich hinzieht (Offb 6,10f) oder das Leiden als Prüfung bzw. Gnade Gottes verstanden wird (weil es Gelegenheit zur Bewährung gibt: 1Petr 2,19-21; 4,12). Ebenso leuchtet es den Menschen der Bibel unmittelbar ein, wenn Gott Leiden als Warnung und Strafe für die Ungläubigen schickt. Aber die Frage, woher die Feindschaft und der Unglaube gegen Gott letztlich stammen, wird in der Regel nicht gestellt. Sie sind einfach da; sie gehören gewissermaßen zum Wesen des von Gott abgefallenen Menschen. Die eigentliche Theodizeefrage – als Frage nach der Rechtfertigung Gottes angesichts der Tatsache, dass es das Böse in der Welt überhaupt gibt, bzw. „angesichts der Zweifel an seiner Macht, Güte und Weisheit“<sup>1</sup> – kommt im Neuen Testament praktisch nicht vor, oder besser: ist dort eher hintergründig vorhanden (auch wenn der Begriff auf Röm 3,4 zurückgeht). Reinhard Feldmeier spricht sogar von einem „unbiblischen Unterfangen“, da sie sich nicht existenziellen Leidenserfahrungen, sondern der philosophischen Frage nach der Vernünftigkeit der bestehenden Welt verdanke.<sup>2</sup> Jedoch kann man m. E. den Begriff biblisch verwenden, wenn es „nicht um die Rechtfertigung göttlichen Handelns im Allgemeinen“, sondern um das Handeln Gottes und seine Rechtfertigung „angesichts konkreter Erfahrungen“<sup>3</sup> geht. Paulus weist einmal dezidiert die (Theodizee-)Frage nach der moralischen Qualität des bestimmenden (Schöpfer-)Handelns Gottes ab (Röm 9,20f). Immerhin bemüht er sich im Folgenden, auch dem (scheinbar) negativen Handeln Gottes einen positiven Sinn abzugewinnen, sodass auch hier nicht die Frage nach dem Ursprung oder dem Urheber, sondern die nach der *Funktion* des „Bösen“ im Vordergrund steht.

## 2. (Un-)Mögliche Perspektiven der Leidensdeutung

Eine mögliche Antwort auf die Frage nach der Ursache von Leiden wird im Neuen Testament wiederholt abgewiesen – nämlich eigenes Verschulden.

---

1 Vorländer, Hermann: Ist Gott gerecht? Theodizee und Monotheismus im Alten Testament unter besonderer Berücksichtigung der Theologie Deuterocesajas (Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des Antiken Judentums Bd. 63), Berlin 2020, 17.

2 Vgl. Feldmeier, Reinhard: Theodizee? Biblische Überlegungen zu einem unbiblischen Unterfangen, in: ders.: Der Höchste. Studien zur hellenistischen Religionsgeschichte und zum biblischen Gottesglauben (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament Bd. 330), Tübingen 2014, 401–415.

3 Vorländer, Ist Gott gerecht?, 187.

2.1 Mit Lk 13,1-5: Die Erzählung veranschaulicht zunächst, dass die oben vorgenommene Unterscheidung von Unrecht, Gewalt und Leiden sachgerecht ist und auch der Wahrnehmung des Neuen Testaments entspricht: Es gibt von Menschen verursachte ungerechte Gewalt (wie das von Pilatus angeordnete Gemetzel im Tempel) und es gibt Unglücksfälle, die auf andere Weise Leid verursachen und von niemandem beabsichtigt sind (wie der Einsturz eines Gebäudes). Beides führt zur Frage nach dem Grund der Ereignisse und der Rolle Gottes dabei, und die Antwort lag zu allen Zeiten nahe, es handle sich um eine gerechte Strafe für die Betroffenen. Jesus weist diese einfache kausale Deutung strikt zurück. Für ihn sind diese Ereignisse *Hinweise* auf die allgemeine Situation aller Menschen: Sie sind alle letztlich nicht Herr ihres Schicksals und bedürfen der Hinwendung zu Gott (Umkehr), wenn sie ihr Leben retten wollen – und die Zeit dafür ist begrenzt (V. 6–9).<sup>4</sup> Die Frage: Warum hat es gerade diese getroffen? wird radikal umgedreht und verschärft zu: Warum hat es nicht schon längst uns alle getroffen? Man kann gerade *keinen* generellen Zusammenhang zwischen dem individuellen Verhalten der Menschen und ihrem Ergehen herstellen.

Auch hier gilt: Die Frage, warum so etwas überhaupt passiert, wird nicht gestellt. Es wird als gegeben angenommen, dass solche Dinge wie ungerechtes Töten und schicksalhafte Katastrophen in der Welt vorkommen. Die entscheidende Frage ist vielmehr, *was daraus wird*. Welche Funktion und welchen Sinn könnten und sollten die Ereignisse *im Nachhinein* bekommen? Antwort: Die verschont Gebliebenen sollten sie in ihr eigenes, durch Jesus vermitteltes Gottesverhältnis aufnehmen und dadurch ihr Leben neu ausrichten.

2.2 Auf einer ähnlichen Linie liegt Joh 9,1-3: Die Frage nach der *Ursache* der Blindheit wird suspendiert (weder der Blindgeborene noch seine Eltern noch natürlich Gott sind schuld) und durch die Bestimmung ihrer *Funktion* ersetzt: Gottes Wirken soll an ihm sichtbar werden (vgl. Joh 11,4: Die Krankheit des Lazarus ist nicht zum Tode, sondern für die Herrlichkeit Gottes). Jesus hält sich nicht mit der Frage auf, warum es Blinde gibt, sondern als Sohn und Gesandter Gottes schickt er sich an, ihn zu heilen; und das gemeindliche Wir ist in diese Verantwortung einbezogen (9,4: „Wir müssen die Werke dessen wirken, der mich gesandt hat ...“).

Francois Vouga hat auf ein interessantes Detail aufmerksam gemacht: In der Textfassung von Papyrus 66 (ca. 200 n. Chr.) findet sich ein deutlicher Punkt zwischen den Aussagen von V. 3a und V. 3b, sodass sinngemäß zu lesen ist: „Weder er selbst hat gesündigt noch seine Eltern. Aber dass die Werke Gottes offenbar werden an ihm(, will ich)!“<sup>5</sup> Damit wird (durchaus kritisch gegenüber dem älteren

---

4 Vgl. Gillner, Jens: Gericht bei Lukas (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament II Bd. 401), Tübingen 2015, 173, der hier zuerst das Gottesvolk Israel angesprochen sieht.

5 Vouga, Francois: Krankheit und Sünde, in: Zeitschrift für Neues Testament 32 (2013), 11–20, 12f.

Text) einer Instrumentalisierung des Kranken für ein höheres Ziel widersprochen und der Akzent ganz auf die helfende und heilende Dimension der „Werke Gottes“ gelegt.<sup>6</sup> Hier passt der Satz von Hans-Georg Gradl: „Die Frage nach dem Leid der Welt führt nie nur in die Studierstube, sondern immer auch ans Krankenbett.“<sup>7</sup>

2.3 In Verbindung mit Lk 13 lohnt auch ein Blick auf die Heilung der Gelähmten von Joh 5 und Mk 2. In beiden Geschichten bringt Jesus an entscheidender Stelle das Thema der Sünde ins Spiel: Joh 5,14: „Siehe, du bist gesund geworden; sündige nicht mehr, damit dir nicht (noch) etwas Schlimmeres widerfahre!“ Mk 2,5: „Mein Sohn, deine Sünden sind (dir) vergeben.“ In beiden Fällen dürfte nicht gemeint sein, dass die jeweilige Krankheit eine direkte Folge der jeweils von dem Betroffenen begangenen Sünden ist, sondern dass sie ein *Hinweis* ist auf eine viel größere Gefahr – nämlich sein Leben ganz und endgültig zu verlieren aufgrund des Sündigens. Nach der Meinung Jesu gibt es Schlimmeres als physische Krankheiten und andere schicksalhafte Katastrophen – nämlich eine verpasste Umkehr zu Lebzeiten. Deswegen wird alles, was Menschen erfahren und erleiden müssen, in diese Optik gerückt: Wie kommt es danach und dadurch zu einer Neuausrichtung oder Intensivierung des Lebens mit Gott? Im Falle des Blindgeborenen (s. o.) endet das Ganze mit einem förmlichen Bekenntnis zu Jesus als Menschensohn (Joh 9,35-38), bei der Heilung der Gelähmten findet explizit oder implizit Vergebung der Sünden durch Jesus statt.

Jesus sagt: Es gibt unvorstellbares menschliches Leid. Aber noch unvorstellbarer sind die Folgen unserer mangelnden Gerechtigkeit. Das wird alles, was sonst möglich ist, noch wesentlich überschreiten. Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit stehen hier in paradoxem Verhältnis zueinander. Der sichtbarste Schrecken ist gering gegenüber dem, was die unsichtbare Wirklichkeit unserer Sünde ist.<sup>8</sup>

### 3. Der Schrei Jesu am Kreuz

Die Frage nach dem Ziel und Ergebnis von Leiden und Todesnot kann uns auch helfen, den Schrei der Gottverlassenheit Jesu am Kreuz nach Matthäus und Markus besser zu verstehen (Mt 27,46 par. Mk 15,34). Er gilt als ein klassischer Ausdruck der Theodizeefrage, insofern Jesus hier Gott anscheinend mit den Worten von Ps 22 nach der Ursache, nach dem Warum seines Leidens fragt – auch wenn es sich um

6 Ebd., 19. Zugleich wird in V. 4 geändert: „die Werke dessen, der *uns* gesandt hat“.

7 Gradl, Hans-Georg: Hiobs Botschaft. Neutestamentliche Reflexionen und Antworten, in: Schüßler, Werner/Röbel, Marc (Hg.): HIOB – transdisziplinär. Seine Bedeutung in Theologie und Philosophie, Kunst und Literatur, Lebenspraxis und Spiritualität (Herausforderung Theodizee. Transdisziplinäre Studien Bd. 3), Münster 2013, 31–48, 48.

8 Berger, Klaus: Hermeneutik des Neuen Testaments, Gütersloh 1988, 437.

den verzweifelten Schrei eines Menschen in einer Grenzsituation und nicht um ein theologisches oder philosophisches Problem handelt. Ich setze voraus, dass der Tod Jesu in den synoptischen Evangelien nicht oder nicht primär als Sühnetod zur Beseitigung der Sünden verstanden ist, sondern eher als exemplarisches Schicksal des leidenden Gerechten und Gottessohnes, welches durchaus anschlussfähig ist und sein soll für seine Nachfolgerinnen und Nachfolger in vergleichbar verzweifelter Lage. Wichtig ist zunächst, dass der Wortlaut des Rufes Jesu – insbesondere nach Markus – weder dem hebräischen noch dem griechischen Text der angeblich zitierten Bibelstelle (Ps 22,2) genau entspricht<sup>9</sup>, es sich hier also nicht einfach um das vertrauensvolle Gebet eines frommen Mannes wie (zumindest am Ende) in Ps 22 handelt<sup>10</sup>, sondern um einen existenziellen Schrei der Verlassenheit (auch wenn der Anklang an Ps 22 natürlich unüberhörbar ist). Entscheidend ist, dass Jesus sich auch in dieser verzweifelten Lage an Gott wendet und ihn direkt anspricht: „Mein Gott ..., warum hast du ...?“

Festzustellen ist aber auch hier, dass die Frage in dieser Form nicht beantwortet wird! Es gibt die Erfahrung tiefster Gottverlassenheit und Todesnot – immer wieder müssen Menschen diese Erfahrung machen, und niemand kann sagen, warum. Im Falle Jesu könnte man allenfalls zu dem Ergebnis kommen, dass Menschen wie er in der Regel immer der Bosheit der „anderen“ zum Opfer fallen, die ihn nicht ertragen können und die ihn als lebende Provokation loswerden wollen. Die Evangelisten geben uns jedoch einen Hinweis, wie die Frage Jesu anders und besser verstanden werden kann. Sie geben das Fragewort des aramäischen Satzes im Griechischen mit *eis ti* (Mk) bzw. dem in scriptio continua geschriebenen *hina ti* des LXX-Psalmtextes (Mt) wieder: Mein Gott, mein Gott, *wozu/damit was geschehe*, hast du mich verlassen?

Die Übersetzung mit „wozu“ findet sich schon in der ersten gedruckten deutschen Bibel von ca. 1466<sup>11</sup> und ist in der jüngsten Revision der Lutherbibel von 2017

9 Luther bietet hier (gegen die besten Handschriften) nicht den aramäischen, sondern den hebräischen Wortlaut des Psalmverses. Damit verfehlt er eine Pointe des Aramäischen: Jesus schreit am Kreuz nicht „liturgisch“, sondern existenziell, in seiner Alltagssprache (vgl. Barth, Gerhard: Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments, Neukirchen-Vluyn 1992, 129f).

10 Stephen P. Ahearne-Kroll hat sogar vorgeschlagen, den zweiten Teil von Ps 22 bzw. 21 LXX nicht als Lobpreis nach erfolgter (Ankündigung der) Errettung, sondern nur als das bedingte Versprechen eines solchen zu verstehen („If you answer me, I will tell of your name to my brothers“): Challenging the Divine: LXX Psalm 21 in the Passion Narrative of the Gospel of Mark, in: Van Oyen, Geert/Shepherd, Tom (Hg.): The Trial and Death of Jesus. Essays on the Passion Narrative in Mark (Contributions to Biblical Exegesis and Theology Bd. 45), Leuven 2006, 119–148, das Zitat 129 – was sehr gut zu der oben angenommenen Situation von Mk 15,34 passen würde.

11 Vgl. Rüeegger, Hans-Ulrich/Hämmig, Annelies: „Mein gott: varzuo hastu mich gelassen?“ Philologische Annäherung an eine theologische Frage (Mk 15,34), in: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 102 (2011), 40–58 (auch zum Folgenden).

(neben dem „warum“ des Haupttextes) als andere Übersetzungsmöglichkeit in einer Anmerkung festgehalten. Eine gewisse sachliche Entsprechung stellt Weish 4,17 dar („wahrnehmen ... *eis ti/wozu* Gott den Weisen [durch sein Ende] in Sicherheit gebracht hat“; dessen Rehabilitierung wird dann in Kap. 5 dargestellt), sprachliche Parallelen sind Mk 14,4 par. Mt 26,8 („*eis ti/wozu* diese Vergeudung?“) und Mt 14,31 („*eis ti/wozu* hast du gezweifelt?“ oder „was sollte dein Zweifeln?“). Jeweils geht es um den (Nicht-)Zweck oder den (Un-)Sinn des betreffenden Verhaltens oder Vorgangs, nicht um die Ursache (im Deutschen ist zu beachten, dass das Fragewort „warum“ durchaus beide Momente – Kausalität und Finalität – umfassen kann). Gerade im letzten Beispiel (sinkender Petrus) macht es wenig Sinn, nach der Ursache des Zweifels zu fragen – denn diese liegt ja auf der Hand bzw. wird im vorhergehenden Vers beschrieben (Mt 14,30: Der starke Wind erschüttert das Vertrauen des Petrus). Die Frage selbst ist natürlich rhetorisch gemeint.

Entscheidend ist auch in Mk 15,34 nicht die Frage nach der Ursache der Gottverlassenheit, sondern nach deren möglichem Sinn oder Unsinn. Und hier muss die Antwort nach Markus lauten: Der Sinn liegt seit und wie in Gethsemane und der Verspottung am Kreuz darin, die letzten Versuchungen zu bestehen und sich in letzter Konsequenz als Sohn Gottes zu erweisen, der bis zuletzt seine, wenn auch verzweifelte Hoffnung auf Gott richtet und nicht daran irrewird, dass der ihm helfen kann und wird, wenn er bis zuletzt auf ihn vertraut. Mit dem Schrei Jesu am Kreuz ist dieser Punkt – wenn auch „grenzwertig“ (denn es handelt sich um eine „Mischung“ aus Verzweiflung und Vertrauen!) – erreicht, und die erhoffte Antwort Gottes erfolgt am Ostermorgen mit der Auferweckung Jesu.

Das heißt: Jesus begreift bis zuletzt das, was ihm widerfährt, als Herausforderung für sein Gottesverhältnis („Mein Gott, mein Gott ...“), und damit wird er zum Urbild für diejenigen, die auf seinen Ruf hören und ihm nachfolgen wollen. In diesem begrenzten Sinne könnte man dann tatsächlich sagen: Das Leiden Jesu, seine Gottverlassenheit und Todesnot waren „von Gott gewollt“<sup>12</sup>, damit er sich als Gottessohn erweisen kann (vgl. Mk 15,39), in dessen Schicksal (einschließlich der erhofften Auferstehung) sich die an ihn Glaubenden hineinbergen können und mit dem sie sich identifizieren können. Man könnte auf Hebr 2,18 verweisen: Weil er selbst versucht worden ist und gelitten hat (V. 9: das Todesleiden), kann Jesus denjenigen, die versucht werden, helfen (vgl. auch Hebr 4,15).

Zwei Bemerkungen erscheinen an dieser Stelle noch angebracht:

- (1) Es bestätigt sich, dass Mk 15 nicht isoliert nach dem Sinn des Todes Jesu fragt (worauf man dann eine Antwort im Sinne stellvertretender Sühne geben könnte). In diesem Sinne geht es in Mk 15,34 nicht um die engere Frage „Wozu ist Jesus am Kreuz gestorben?“, sondern zunächst einmal darum, wozu Gott Jesus

12 Berger, Klaus: Wie kann Gott Leid und Katastrophen zulassen?, Stuttgart 1996, 139ff.



am Kreuz verlassen hat bzw. was der Sinn seines *einsamen* Sterbens gewesen sein könnte.<sup>13</sup> Erst von da aus kann man dann auch die engere Frage beantworten: Jesus ist am Kreuz gestorben, um allen in Todesnot (scheinbar) von Gott Verlassenen nahe zu sein, die sich an ihn halten, so wie er sich an Gott gehalten hat (und damit die Gottverlassenheit für diese letztlich zu überwinden).<sup>14</sup> Auf der Erzählebene ist dies keine bewusste Intention Jesu (er muss die Gottverlassenheit für sich allein in extremer Form aushalten), es handelt sich vielmehr um eine Deutung des Evangelisten, die er von der Auferstehung Jesu her geben kann. Vom Ende, vom Ergebnis her kann er die Frage Jesu am Kreuz positiv beantworten: Gott hat dich verlassen, damit du künftig allen in vergleichbarer Lage, die so verzweifelt fragen und ringen wie du, nahe sein und Zuversicht geben kannst.<sup>15</sup> Den „Vorteil“ einer Gewissheit der Auferstehung Jesu (und ihrer eigenen) haben auch die gläubigen Leser:innen des Markusevangeliums – im Unterschied zu Jesus selbst, der darauf nur hoffen kann und nicht weiß, ob Gott ihm nahe ist und künftig reagieren wird.

- (2) Markus als Erzähler macht auch ganz klar, dass Jesus sein Leiden nicht passiv ergeben hinnimmt (angesichts der Vorhersagen in 8,31 u. a.; vgl. auch 14,21). Er befindet sich vielmehr in einem Prozess verzweifelter Ringens mit und um Gott. Man müsste auch hier wieder von einer „Mischung“ reden: diesmal von „Widerstand“ und „Ergebung“. Jesus protestiert mit der Frage am Kreuz gegen sein Schicksal und fragt damit nach dessen Sinn (was soll mein Verlassen-Sein?). Dass Jesus in der Todesstunde als sich aktiv verhaltend gezeichnet werden soll, zeigt sich vor allem an seinem lauten Schrei von V. 37, der hier entweder (mit Mt 27,50) wiederholt wird oder mit demjenigen von V. 34 identisch ist (sodass Jesus mit der Wozu-Frage auf den Lippen stirbt). Jesu aktiver Widerstand gegen sein Leiden zeigt sich aber vor allem in der Gethsemane-Szene, wo Jesus um Verschonung von seinem Leiden betet (Mk 14,35f). Für Markus bzw. für Jesus auf der Erzählebene ist dies nicht nur eine theoretische Möglichkeit, sondern

---

13 William Sanger Campbell sieht in der Verlassenheit und Einsamkeit Jesu eine wesentliche Dimension der markinischen Christologie im gesamten Evangelium: „Why did you abandon me?“ Abandonment Christology in Mark's Gospel, in: Van Oyen, Geert/Shepherd, Tom (Hg.): *The Trial and Death of Jesus. Essays on the Passion Narrative in Mark* (Contributions to Biblical Exegesis and Theology Bd. 45), Leuven 2006, 99–117.

14 Als Parallele kann man auf Hebr 2,9 v. l. hinweisen, Jesus habe „ohne Gott für alle den Tod geschmeckt“ (vgl. Deines, Roland: *Der Tod des Gottessohnes und das ewige Leben der Menschen*, in: Herzer, Jens/Käfer, Anne/Frey, Jörg (Hg.): *Die Rede von Jesus Christus als Glaubensaussage. Der zweite Artikel des Apostolischen Glaubensbekenntnisses im Gespräch zwischen Bibelwissenschaft und Dogmatik*, Tübingen 2018, 183–210, 207).

15 Deswegen ist es aber auch so wichtig, dass Jesus auch als Auferstandener „der Gekreuzigte“ ist und bleibt (Mk 16,6; vgl. Ahearne-Kroll, *Challenging*, 147).

eine ernst gemeinte Bitte des Sohnes an den Vater: Gott ist alles möglich. Reinhard Feldmeier hat darauf hingewiesen, dass man die letzten Worte in V. 36 nicht nur als Ergebung in Gottes Willen („aber nicht, was ich will, sondern was du willst, soll geschehen“) lesen kann, sondern auch als eine (fast trotzi-ge?) Feststellung und Anerkennung, dass letztlich der Wille Gottes entscheidet („aber nicht geschieht, was ich will, sondern was du willst“).<sup>16</sup> Eine implizite Rücknahme der Bitte Jesu ist damit aber nicht verbunden – m. E. auch bei der erstgenannten Interpretation nicht: Es handelt sich in V. 35f eben um eine „Mischung“ aus Widerstand und Ergebung. Bei der zweiten Interpretation erfolgte die Ergebung dann erst in V. 41f („gekommen ist die Stunde ...“).

Es ist offensichtlich, dass Markus auch mit der Gethsemane-Szene seinen Leser:innen ein (im Gegensatz zu den schlafenden Jüngern) positives Identifikationsangebot machen will (aktives Ringen mit Gott in Notlagen, kein widerstandsloses Hinnehmen).

Zwischenfazit: Böses und Leiden sind in der Regel nicht von Gott gewollt, sondern werden immer schon in der Welt vorgefunden (Ausnahme: Passion Jesu). Die Frage ist, was daraus wird und wie man damit umgeht.

#### 4. Perspektivenwechsel: Leidensüberwindung statt Leidensdeutung

Die Grundfigur des Umgangs mit Leiden im Neuen Testament ist nun *eigentlich eine andere* als die bisher gezeigte.

- (1) Ein Grundzug des Wirkens Jesu ist es, das Leiden der Menschen nicht nur zu interpretieren (z. B. als Zeichen für die Notwendigkeit der Umkehr), sondern es zu bekämpfen. Wenn er Aussätzige reinigt, Kranke heilt, Dämonen austreibt, Ausgegrenzte in seine Gemeinschaft aufnimmt, ungerechte Strukturen in Frage stellt, tritt er Not und Unrecht aktiv entgegen und sammelt Menschen für das Reich Gottes. In seinen Exorzismen trifft er auf die Macht Satans und seiner Dämonen, die sich – aus dem Himmel gestürzt, der damit schon von allem Bösen frei ist (vgl. Lk 10,18; VitAd 12,1; 14,3–16,4)<sup>17</sup> – auf der Erde austoben; in deren Überwältigung breitet er anfanghaft das Reich Gottes auf Erden aus (Lk 11,20).

16 Feldmeier, Theodizee?, 409f.

17 Deutscher Text der genannten Stellen aus Vita Adae et Evae: Merk, Otto/Meiser, Martin: Das Leben Adams und Evas (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit II 5), Gütersloh 1998, 795.797–798. VitAd 12,1 lautet beispielsweise: „Und aufseufzend sprach der Teufel: ‚O Adam, meine ganze Feindschaft und mein Neid und mein Schmerz richtet sich auf dich, weil ich deinewegen vertrieben und meiner Herrlichkeit beraubt worden bin, die ich im Himmel inmitten der Engel hatte, und deinewegen auf die Erde hinausgeworfen bin.‘“

Zu vergleichen ist auch Offb 12,7-12, wo dieselbe Überwindung des Teufels und Satans (Sturz des Anklägers aus dem Himmel, letztes Austoben auf Erde und Meer) dem Blut des Lammes und dem Wort der Märtyrer zugeschrieben wird.

- (2) Als zur Herrschaft (im Himmel) Gekommener setzt der auferstandene Christus den Kampf gegen alle bösen und unheilvollen Mächte fort – wie Paulus weiß (vgl. aber 1Petr 3,22; Mt 28,18, wo bereits von einem vollendeten Machtwechsel und nicht mehr von einem Kampf die Rede ist). Bei seiner Wiederkunft wird Christus alle Mächte, Herrschenden und Gewalten besiegt haben. Denn er muss herrschen, bis Gott ihm all seine Feinde zu Füßen gelegt hat. Als letzter Feind wird der Tod besiegt (1Kor 15,24-27). Zu diesen Mächten und Gewalten gehören auch alle Versuchungen, denen die Christusgläubigen aufgrund ihres Glaubens ausgesetzt sind (Röm 8,35f).

Stellt man beide Aussagezusammenhänge nebeneinander, so wird die ganze Spannung deutlich, in der die Theodizeefrage sich bewegt:

- Einerseits lautet die grundlegende Antwort, die das Neue Testament auf die Frage „Wie kann Gott das zulassen?“ gibt: Er kann es nicht zulassen und er hat es nicht länger zugelassen. In und durch Jesus Christus hat er schon längst in den Lauf der Dinge eingegriffen und dem Bösen den entscheidenden Kampf angesagt. Ja, im Prinzip sind Leiden, Unheil und Tod seit dem Sturz Satans aus dem Himmel bzw. seit der Kreuzigung, Auferstehung und Erhöhung Jesu in den Himmel sowie der damit verbundenen Entmachtung Satans sogar schon überwunden und besiegt. Und dieser Sieg ist von den Glaubenden ihrerseits erfahrbar und lebbar (Lk 11,20; Röm 8,37; zum Ganzen auch Joh 12,31f).
- Andererseits ist ebenso deutlich, dass es die unheilvollen Mächte bis ans Ende Jesu und bis ans Ende der Zeiten weiterhin gab und gibt und dass sie weiterhin bekämpft werden müssen (von Christus und den Gläubigen, vgl. Eph 6,10-17). Und insofern diese Mächte noch nicht abschließend besiegt sind oder besiegt werden können, entsteht nun in der Tat die Notwendigkeit, sie nicht nur weiterhin zu bekämpfen, sondern sie zu interpretieren.

In *dieser* Hinsicht tut Paulus in Röm 8,28 nichts anderes als Jesus nach Lk 13 – der die schrecklichen Geschehnisse in Jerusalem (und dann ja auch diejenigen seiner Passion) auch nicht verhindern konnte –, wenn er sagt: Wir wissen, dass denjenigen, die Gott lieben (= denjenigen, die er berufen hat), alle Dinge (gemeint sind die Leiden, denen die Christ:innen in der Gegenwart ausgesetzt sind: 8,18) zum Guten mitwirken, d. h. zum Heile ausschlagen, sich geradezu in Heil verwandeln. Letztlich ist es dann Gott, der hinter diesem „Mitwirken“ steht, wenn er denn die schlimmen Dinge schon nicht verhindert oder beseitigt hat.

## 5. Schluss

Wir sehen also: Wenn man das Unheil schon nicht verhindern kann oder (unter Protest) als immer noch gegeben hinnehmen muss, versucht man es wenigstens zu interpretieren und ihm einen nachgeordneten Sinn zu verleihen. Die Hoffnungsgewissheit der Christ:innen bleibt dabei ausgerichtet auf die Zukunft, in der alle unheilvollen Mächte besiegt sein werden. Und wo es sich um erlittenes Unrecht handelt, da richtet sich die Erwartung auf den kommenden Richter, der seinen Auserwählten in Bälde Recht schaffen wird (Lk 18,7f). Ein großer Teil der neutestamentlichen Theodizee besteht auch darin, dass erst am Ende, in Gottes Zukunft die Dinge letztlich ins Lot kommen werden, wenn Gott sein wird alles in allem (1Kor 15,28) – oder auch am Ende des individuellen Lebens (Lk 16,25: Reicher Mann und armer Lazarus). Bis dahin bleiben Fragen offen, kann nicht alles Welt- und Naturgeschehen, nicht alles individuelle Erleben mit Gottes Willen erklärt werden und muss Raum bleiben für Dunkles, für Fragen, Zweifel und Anklagen – auch gegen Gott (vgl. vor allem Mk 15,34 und die alttestamentlichen Psalmbeter sowie Hiob).

Zwischen diesen beiden Polen mit ihren fließenden Übergängen bewegt sich die biblische Reflexion: Leidensdeutung (einschließlich des Verstummens derselben) und Leidensüberwindung. Ist Letztere auch die dominante Linie, so ist doch ebenso deutlich, dass sie letztlich keine menschliche Möglichkeit ist und vieles Leiden noch ausgehalten werden muss. Und Leidensdeutung bedeutet nicht allgemein die „Integration“ des Leidens in das Leben (als „normaler“ oder „natürlicher“ Bestandteil desselben), sondern – wie wir gesehen haben – seine „Integration“ in den Glauben als Herausforderung für den Glauben und sein Gottesverhältnis. Die Folgerungen für das seelsorgerliche und diakonische Handeln der Kirche wären beträchtlich und der Reflexionsbedarf ebenso.

## Die „Gemeinschaft der Heiligen“ – ein Modell für diakonisches Handeln?

### Kirchenhistorische Anmerkungen

#### 1. Die „Gemeinschaft der Heiligen“ als Problem in der Neuzeit

Die Kritik,<sup>1</sup> die am Apostolischen Glaubensbekenntnis seit der Aufklärung geübt wird, ist bekannt und vor allem für Deutschland und die Schweiz umfassend und für England teilweise erforscht.<sup>2</sup> Dabei drehte sich die Debatte im 19. Jahrhundert meist um die Frage, ob im Zeitalter naturwissenschaftlicher Welterklärungen die Jungfrauengeburt oder die Auferstehung noch als Glaubensinhalt Sonntag für Sonntag im Gottesdienst bekräftigt werden könnten und welche Normativität diesen Aussagen zukomme.

Daneben gibt es eine zweite Kritiklinie, die beanstandet, dass im Apostolicum Jesu Predigt und Wirken und die damit gegebene diakonische Tätigkeit als zentraler Auftrag des einzelnen Christen wie der Kirche insgesamt zu wenig in den Blick kämen. Schon Adolf von Harnack vermisste im Apostolicum den Hinweis auf Jesu Predigt, „auf die Züge des Heilandes der Armen und Kranken, der Zöllner und Sünder“<sup>3</sup>. Ich habe vor einigen Jahren versucht zu erklären, wie es zu dieser

---

1 Ich bin Eberhard Hauschildt überaus dankbar für die seit dem Wintersemester 1997/98 in freundschaftlichem Einvernehmen andauernde Zusammenarbeit in der Fakultät und widme ihm diesen kleinen Ausschnitt aus meinem 2024 bei De Gruyter erscheinenden Buch „A History of Early Christian Creeds“, den ich im Hinblick auf die Fragestellung dieses Bandes erweitert habe. Nathalie Kröger hat das Manuskript dankenswerterweise durchgesehen und bearbeitet. – Die Abkürzung FaFo im Folgenden bezieht sich auf Kinzig, Wolfram: Faith in Formulae. A Collection of Early Christian Creeds and Credal Formulae, 4 Bde., Oxford 2017. Alle übrigen Abkürzungen folgen Schwertner, Siegfried M.: IATG<sup>3</sup> – Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete. Zeitschriften, Serien, Lexika, Quellenwerke mit bibliographischen Angaben, Berlin/Boston<sup>3</sup> 2014.

2 Vgl. Gebhard, Rudolf: Umstrittene Bekenntnisfreiheit. Der Apostolikumsstreit in den reformierten Kirchen der Deutschschweiz im 19. Jahrhundert, Zürich 2003; Kasparick, Hanna: Lehrgesetz oder Glaubenszeugnis? Der Kampf um das Apostolikum und seine Auswirkungen auf die Revision der preußischen Agende (1892–1895) (UnCo Bd. 19), Bielefeld 1996; Winnebeck, Julia: Apostolikumsstreitigkeiten. Diskussionen um Liturgie, Lehre und Kirchenverfassung in der preußischen Landeskirche 1871–1914 (AKThG Bd. 44), Leipzig 2016; Winnebeck, Julia: The Thompson Case, in: ZNThG 26 (2019), 20–46.

3 Harnack, Adolf: Das apostolische Glaubensbekenntnis, ein geschichtlicher Bericht nebst einer Einleitung und einem Nachwort (1892), in: ders.: Reden und Aufsätze, Bd. I, Gießen 1904, 219–264, 254.

Verkürzung der biblischen Botschaft gekommen ist,<sup>4</sup> und auch einen Vorschlag gemacht, wie man das Bekenntnis liturgisch ergänzen könnte.<sup>5</sup>

Nun hätte es allerdings nicht nur im zweiten Artikel des Apostolicums einen möglichen Anknüpfungspunkt für ethische Unterweisung und Überlegungen zu diakonischem Handeln gegeben: Wenn wir im dritten Artikel die „Gemeinschaft der Heiligen“ bekennen, so stellt sich die Frage, was denn unter den Heiligen zu verstehen sei und wie man sich Heiligkeit erwirbt. Bei deren Erläuterung in Bekenntnisauslegungen müsste eigentlich in den Blick kommen, dass es die Heiligen sind, die in vorbildlicher Weise christliches Leben in seiner diakonischen Ausrichtung verkörpern. Zudem wäre zu erklären, worin denn die *communio* genau besteht: Ist es nur eine „Versammlung“ der Heiligen im Sinne von *congregatio*, ein gemeinschaftlicher Besitz an irgendwelchen, näher zu definierenden heiligen Gütern oder ein gemeinsames diakonisches Handeln an den Heiligen (vgl. 2 Kor 8,4: τὴν κοινωनीαν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους; ähnlich 9,13; Heb 13,16)? Diesen Fragen möchte ich im Rahmen der Thematik dieses Bandes im Folgenden nachgehen und herausfinden: Was erzählen uns die alten Auslegungen des Apostolicums über die „Gemeinschaft der Heiligen“, und geben sie Hinweise auf ein diakonisches Handeln der „Heiligen“, das den Christen als Modell dienen kann?

## 2. Ursprung und frühe Interpretationen von *sanctorum communionem*

Das Syntagma *sanctorum communionem*, welches außerhalb von Symbolen und Symbolerklärungen selten begegnet,<sup>6</sup> ist als Zusatz zum altrömischen Glaubensbekenntnis (dem wohl im dritten Jahrhundert entstandenen Vorgänger des Apostolicums) seit dem 5. Jahrhundert in Gallien sicher bezeugt, wobei erste datierbare

4 Vgl. Kinzig, Wolfram: Formation des Glaubens. Didaktische und liturgische Aspekte der Rezeption altkirchlicher Symbole in der lateinischen Kirche der Spätantike und des Frühmittelalters [2019], in: ders.: Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen III (AKG Bd. 151), Berlin/Boston 2022, 227–262.

5 Vgl. Kinzig, Wolfram: Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Leistung und Grenzen eines christlichen Fundamentaltextes [2018], in: ders.: Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen III (AKG Bd. 151), Berlin/Boston 2022, 286–307, 306f.

6 Alle Belege stammen aus Nordafrika: Augustine, *Enarrationes in Psalmos* 36,2,20; id., *Sermo* 52, 3,6; id., *Sermo* 149, 9,10; id., *Contra epistulam Parmeniani* 1,5,10; *Gesta collationis Carthaginiensis* (411) 3,258, Z. 50 (CSEL 104, 258). Sie helfen uns hier nicht weiter. Diskussion in: Kattenbusch, Ferdinand: Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche: Ein Beitrag zur Symbolik und Dogmengeschichte, Bd. II: Verbreitung und Bedeutung des Taufsymbols, Leipzig 1900, 931–933.

Beispiele aus der *Collectio Eusebiana* (einer Eusebius von Emesa († vor 359) zugeschriebenen Predigtsammlung aus dem 5. oder 6. Jahrhundert), von Faustus von Riez († etwa 495) und Caesarius von Arles (*sedis* 503–542) stammen.<sup>7</sup>

Die Frage, was der Zusatz ursprünglich bedeutet, hat in der Vergangenheit für eine reiche wissenschaftliche Diskussion gesorgt, da wir leider keinerlei Informationen über den historischen Kontext haben, in dem die Formel hinzugefügt wurde.<sup>8</sup> Auch die Symbolerklärungen fallen an diesem Punkt insgesamt eher mager aus. So bieten uns weder Faustus noch Caesarius überhaupt irgendwelche Erklärungen. Wo wir sie dann finden, widersprechen sie sich gegenseitig. In der Formulierung des Apostolicums bleibt es ja durchaus unklar, ob *sanctorum communionem* 1. ein Attribut des Heiligen Geistes oder 2. der Kirche ist oder ob es sich 3. um einen eigenständigen Gegenstand des Glaubens handelt und ob *communio* in diesen Zusammenhängen als „Gemeinschaft“ im Sinne von Teilhabe (*communicatio*) oder als „Versammlung“ (*congregatio*) zu verstehen ist.

Für die dritte Variante, d. h. *sanctorum communionem* als eigenständigen *Gegenstand des Glaubens*, gibt es nur ein einziges Beispiel, wobei sie dann auch noch sofort korrigiert wird:

Frage: Glaubst du an die heilige katholische Kirche und an die Gemeinschaft der Heiligen?  
Antwort: Ich glaube, dass es eine heilige Kirche gibt, aber ich glaube nicht an sie, weil sie nicht Gott ist, sondern die Gesellschaft oder die Versammlung der Christen (*convocatio seu congregatio Christianorum*) [...].<sup>9</sup>

7 Vgl. *Collectio Eusebiana, Sermo 10* (FaFo § 266b); Faustus, *De spiritu sancto* 1,2 (FaFo § 267b2); Caesarius, *Sermo 9* (FaFo § 271a1, a2); zusätzlich Westra, Liuwe H.: The Apostles Creed. Origin, History, and Some Early Commentaries (IPM Bd. 43), Turnhout 2002, 251f., 261, 263, 400.

8 Aus der älteren Forschung vgl. Kattenbusch, Symbol, 927–950; Kirsch, Johann P.: Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertum. Eine dogmengeschichtliche Studie (FChLDG 1/1), Mainz 1900; Badcock, Francis J.: Sanctorum communio as an Article of the Creed, in: JThS 21 (1920), 106–126; Elert, Werner: Die Herkunft der Formel Sanctorum communio, in: ThLZ 74 (1949), 577–586; Benko, Stephen: The Meaning of Sanctorum Communio (Studies in Historical Theology Bd. 3), London 1964; Kelly, John N.D.: Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 388–397; Vokes, Frederick E.: Art. Apostolisches Glaubensbekenntnis, I. Alte Kirche und Mittelalter, in: TRE 3 (1978), 528–554, 550; Gemeinhardt, Peter: Die Heiligen der Kirche – die Gemeinschaft der Heiligen [2012], in: ders.: Die Kirche und ihre Heiligen. Studien zu Ekklesiologie und Hagiographie in der Spätantike (STAC Bd. 90), Tübingen 2014, 71–98, bes. 81–90; Keller, Rebecca J.: His Hands are Laden with the Relics of the Saints. Sanctorum Communio, the Apostles Creed, and the Cult of the Saints, PhD Diss., The Catholic University of America 2022, bes. 143–168.

9 Pseudo-Alcuin, *Disputatio puerorum* 11 (FaFo § 527). Die Erklärung stammt wohl aus karolingischer Zeit.

Es bleibt dabei unklar, ob die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen als identisch angesehen werden und ob die „Versammlung der Christen“ diese Gemeinschaft darstellt.

In einem Fall wird die Gemeinschaft der Heiligen in erster Linie als ein *Werk des Geistes* angesehen (1.). So sagt der Verfasser einer Augustin zugeschriebenen Erklärung, dass alle darum heilig sein würden, weil alle Heiligen „in der Ewigkeit“ (*in aeternitate*) gleichermaßen an den jetzt noch ungleich verteilten Gaben des Heiligen Geistes teilhätten.<sup>10</sup>

Gewöhnlich wird die *sanctorum communio* jedoch im Sinne der zweiten Variante als eine *Erläuterung zur Kirche* verstanden. Hier finden wir dann erneut, grob gesprochen, drei Interpretationslinien. So wird erstens zwischen den Heiligen und den gewöhnlichen Gläubigen unterschieden, wobei letztere an der eschatologischen Gemeinschaft mit ersteren Anteil erhalten – mit unterschiedlichen Vorstellungen davon, wann und wodurch genau dies geschieht. Die Heiligkeit besteht dabei allerdings in *Gottesfurcht* und *Gottesliebe*, nicht, wie man vielleicht erwarten könnte, in der Übung praktischer *Nächstenliebe*.

Im Unterschied zu dieser partikularistischen Sicht betrachtet zweitens eine universalistische Erklärung alle Christenmenschen als *sancti*, wenn auch bisweilen in unterschiedlichem Maß in Abhängigkeit von ihrem Glauben und ihrer Lebensführung. In einer Erklärung, die vielleicht aus dem 8. Jahrhundert stammt, werden die Heiligen als diejenigen bezeichnet, die ein heiliges Leben geführt haben, welches dann im Jenseits belohnt wird:

[Wir glauben], dass es ein einziges [ewiges] Leben für die Heiligen gibt, dass es aber unterschiedliche Belohnungen für ihre Mühe geben wird [und] umgekehrt, dass es Strafen für die Sünder geben wird, je nach dem Maß ihrer Übertretungen.<sup>11</sup>

In einer anonymen Instruktion über die Tauf liturgie aus dem 6. Jahrhundert heißt es, dass die Gemeinschaft der Heiligen „hier durch den Glauben und später im Reich“<sup>12</sup> konstituiert werde. Bei Magnus von Sens (*fl.* 802–816) ist sie dann *tout*

10 Pseudo-Augustine, *Sermo 240* (s. VIII?), 1 (FaFo § 383).

11 Kinzig, Wolfram: Glauben lernen im Mittelalter. Eine Predigt über das Apostolicum in cod. Paris, Bibliothèque Nationale, lat. 18104 [2020], in: ders.: Neue Texte und Studien zu den antiken und frühmittelalterlichen Glaubensbekenntnissen III (AKG Bd. 151), Berlin/Boston 2022, 91–116, 102, Z. 6–8 (III,3). Seltsamerweise ist diese Beschreibung des Jüngsten Gerichts aus dem *Libellus fidei* des Pelagius übernommen (vgl. ebenda, 102 n. 113). Der Verfasser mag gedacht haben, dass sie von Augustin stammt. Zum Hintergrund vgl. FaFo § 517.

12 Keefe, Susan A.: *Water and the Word: Baptism and the Education of the Clergy in the Carolingian Empire*, 2 Bde. (PMS), Notre Dame, Ind. 2002, Bd. II, 581, Z. 15 (Text 50; vgl. FaFo § 326 = Westra, Creed, 472): „Credo communionem sanctorum, id est hic per fidem et post in regno.“



court die „Versammlung aller Gläubigen in Christus“ (*congregationem omnium fidelium in Christo*)<sup>13</sup>.

Schließlich gibt es drittens auch noch eine *sakramentale Interpretation* des Syntagmas, in der *sanctorum communio* auf der Basis von 1 Kor 10,16 und Apg 2,42 im Sinne von *sacramentorum communio* verstanden wird. In der anonymen frühmittelalterlichen *Expositio super symbolum* (CPL 1760) ist die Gemeinschaft der Heiligen die Gemeinde derer, die den dreieinigen Gott anrufen und jeden Sonntag die Eucharistie feiern.<sup>14</sup> Dies ist möglicherweise auch die Deutung, die der Autor des *Tractatus symboli* (CPL 1751; vgl. FaFo § 260) im Sinn hat.<sup>15</sup> Diese eucharistische Interpretation wird in einem anonymen Text zum Glaubensbekenntnis wohl aus dem 10. Jahrhundert bekräftigt:

Frage: Auf welche Weise [glaubst du] an die Gemeinschaft der Heiligen?

Antwort: Das ist die Teilhabe (*communicatio*) am Leib und Blut des Herrn durch die Anrufung von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Durch dieses Sakrament bilden alle Gläubigen, die in der Kirche einmütig sind (*in aecclesia concordantes*), durch sich selbst (*ex se*) den einen Leib Christi.<sup>16</sup>

Hier wird *sanctorum communio* als eine Gemeinschaft in den *sancta*, den eucharistischen Elementen, gedeutet, ein Verständnis, das sich auch in griechischen Erklärungen von κοιωνία τῶν ἁγίων oder τῶν μυστηρίων findet.

Dieser kurze Überblick über die ältesten Erläuterungen von *sanctorum communio* zeigt, dass die spätantiken und frühmittelalterlichen Autoren in der Deutung dieser Formel nicht einhelliger waren als die modernen Interpretationen.<sup>17</sup> Die ursprüngliche Bedeutung des Zusatzes lässt sich also nicht mehr feststellen. Denkbar wäre aus meiner Sicht durchaus, dass es sich – wie schon Luther vermutet hat (s. u.) – ursprünglich um eine Glosse handelt, die die *ecclesia catholica* erläuterte und dann in den Text eingedrungen ist. Das diakonische Handeln der Heiligen

13 Magnus von Sens, *Libellus de mysterio baptismatis* (FaFo § 783a[5]); vgl. auch den anonymen Text § 783b[5]).

14 Vgl. CPL 1760 (s. VI–VIII; vgl. FaFo § 277), 14 (Westra, Creed, 507). Dasselbe in Keefe, Water, 399, Z. 3–5 (Text 28); Keefe, Susan A.: *Explanationes Symboli Aevi Carolini* (CChr.CM 254), Turnhout 2012, Text 30, Z. 293–295 (143).

15 Er zitiert die *communio sanctorum* merkwürdigerweise nicht als Teil seines Symbols, sondern bezieht sich darauf nur in seiner Auslegung von *in sanctam ecclesiam*. Vgl. CPL 1751, 16 (lateinischer Text: Westra, Creed, 472): „Die heilige Kirche ist eine einzige und wahre, in der die Gemeinschaft der Heiligen zur Vergebung der Sünden, in der die Auferstehung dieses unseres Fleisches gepredigt wird.“

16 Ed. Keefe, Water, Bd. II, 597, Z. 1–5 (Text 52; vgl. FaFo § 773).

17 Vgl. dazu auch Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: *Kirche* (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh<sup>2</sup> 2018, 25f.

(wie auch immer sie verstanden werden) oder der Kirche hat jedenfalls bei der Erklärung dieser Formel keine Rolle gespielt.

### 3. Das Verständnis der „Gemeinschaft der Heiligen“ bei Luther

Die Auslegungsgeschichte der Formel im Mittelalter muss uns hier nicht weiter beschäftigen, denn sie ändert, soweit bisher bekannt, das Bild nicht wesentlich, auch wenn die sakramentale Auslegung zunehmend in den Vordergrund tritt.<sup>18</sup> Ebenso suchen wir bei Luther im Hinblick auf unsere Fragestellung vergebens. Auch er interessiert sich nicht für eine Deutung der *sanctorum communio* im Sinne eines gemeinschaftlichen Miteinanders, welches auf Linderung von Not abzielt, obwohl er eindeutig ein Vertreter der universalistischen Sicht ist, indem er zu den *sancti* alle Gläubigen zählt. So bietet er im Kleinen Katechismus eine Gesamtinterpretation des pneumatologischen Artikels des Apostolicums, die er unter die Überschrift „Von der Heiligung“ stellt und so den Heiligen Geist als den heiligenden Geist versteht: Die Heiligung ist Wirkung des Geistes an den Glaubenden, die zur Sammlung der Christenheit führt als der Gemeinschaft, in der „er mier vnd allen gleubigen teglich alle sünd reychlich vergibt“<sup>19</sup>.

Im Großen Katechismus identifiziert Luther zunächst die „Gemeinschaft der Heiligen“ mit der Kirche und behandelt beide zusammen. Er weiß auch, dass das Syntagma erst später in das Bekenntnis eingefügt wurde.<sup>20</sup> Der Reformator verwendet dann einige Energie auf den Nachweis, dass die Rede von der „heiligen christlichen Kirche“ eigentlich irreführend sei und es besser „Ein Christliche gemeine odder sammlung“ odder aufs aller beste und klerste „Ein heilige Christenheit“ heißen solle.<sup>21</sup> Die „Gemeinschaft der Heiligen“ sieht er als eine „glose odder auslegung“ zur Kirche, „da ymand hat wöllen deuten, was die Christliche kyrche heisse“. Man solle dementsprechend auch *communio sanctorum* besser als „ein gemeine der heiligen [...] odder noch klerlicher ‚ein heilige gemeine“ wiedergeben, weil „gemeinschafft“ unverständlich sei.<sup>22</sup>

18 Zu hoch- und spätmittelalterlichen Interpretationen vgl. v. a. Kattenbusch, *Symbol*, 946–950; Benko, *Meaning*, 111–117.

19 WA 30, 250a, Z. 12–14 (= BSLK 512a, Z. 8–10).

20 Vgl. auch *Resolutio Lutheriana super propositione XIII. de potestate papae* (WA 2, 190, Z. 20–25) und BSLK, 656, Anm. 1.

21 WA 30, 189, Z. 21f. (= BSLK 656a, Z. 24–26).

22 WA 30, 189, Z. 23 – 190, Z. 1 (= BSLK 657a, Z. 1–14). Zur Kritik daran vgl. Peters, Albrecht: *Kommentar zu Luthers Katechismen*, Bd. II: *Der Glaube – Das Apostolikum*, hg. von Gottfried Seebaß, Göttingen 1991, 217. Peters deutet *communio* im Sinne der biblischen *koinonía* als „die sachbezogene Teilgabe, welche jemand gewährt, oder auch die Teilnahme, welche hierdurch ein anderer erlangt“, was mit *ekklesia* nicht identisch sei. Das entspricht allerdings nicht ganz dem

Die weitere Erklärung ähnelt dann der des Kleinen Katechismus. Die „heilige Gemeinde“ ist die vom Heiligen Geist unter dem Haupt Jesus Christus berufene, in Liebe verbundene und einträchtige Kirche, zu deren Mitglied man durch das Hören des Wortes Gottes wird. Es besteht die Zusage, dass der Heilige Geist bis zum Jüngsten Tag bei seiner Gemeinde bleibt, welche ihm zur Wortverkündigung dient, um so die Heiligung zu bewirken und zu mehren, „das sie teglich zuneme und starck werde ym glauben und seinen fruchten, so er schafft“<sup>23</sup>. Leider bricht Luther hier ab. Wohl um nicht von der reformatorischen Gedankenfolge Geist – Wort – Glaube – Konstitution der Kirche als Leib Christi abzulenken, führt er nicht aus, welches die Früchte denn seien, die dieser Form der Heiligkeit entspringen.<sup>24</sup>

#### 4. „Gemeinschaft der Heiligen“ als Gemeinschaft in den irdischen Gütern

Bis hierhin hat unser kleiner Durchgang durch die Symbolerklärungen keinen einzigen expliziten Hinweis darauf ergeben, dass sich die Gemeinschaft der Heiligen auch durch den Vollzug des diakonischen Auftrags der Kirche oder ihrer Glieder konstituieren könnte. Die weitere Deutungsgeschichte kann hier nicht umfassend behandelt werden.

Es soll aber abschließend nicht unerwähnt bleiben, dass sich ein solcher Hinweis dann doch noch an ganz unerwarteter Stelle findet:<sup>25</sup> Der nachtridentinische *Catechismus Romanus* nennt in seiner Bekenntniserklärung schon bei der Auslegung der Kirche die *sancti*: Sie seien die „Gläubigen, die das Volk Gottes bilden oder die sich nach Annahme des Glaubens und der Taufe Christus geweiht haben, auch wenn sie sich in vielfacher Weise vergehen und nicht einhalten, was sie versprochen haben“<sup>26</sup>. Die Verfasser vertreten also ebenfalls eine universalistische Sicht, die sie dann mit einer sakramentalen Deutung verknüpfen, die ich hier übergehe.

Auf diese sakramentale Erklärung folgt nun aber noch eine zweite, auf die es mir hier ankommt. Alles, was von einem Christenmenschen an frommen und heiligen Dingen unternommen werde, komme nämlich durch die uneigennützig christliche Liebe (1 Kor 13,5) allen zugute. Dies verknüpfen die Verfasser mit dem bei Paulus im 1. Korintherbrief vorausgehenden Bild vom einen Leib und den vielen Gliedern (12,12-31) sowie der Vaterunser-Bitte um „unser“ tägliches Brot (Mt 6,11).

---

Befund in den angeführten lateinischen Auslegungen, in denen *communio* durchaus als *societas* und *congregatio* verstanden werden kann und dementsprechend mit *ecclesia* parallelisiert wird.

23 WA 30, 190, Z. 16f (= BSLK 657a, Z. 47 – 658a, Z. 2).

24 Zur sonstigen Auslegung der *communio sanctorum* bei Luther vgl. Peters, Kommentar, 217–220.

25 Vgl. zum Folgenden auch Benko, Meaning, 117–138, dem ich manchen Hinweis entnommen habe.

26 *Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini ad parochos*, Pii V. Pont. Max. iussu editus, Rom 1566, 113f.

In der Kirche gebe es die verschiedenen Nationen der Juden und Heiden, Freie und Sklaven, Arme und Reiche, die aber durch die Taufe einen Leib mit Christus als Haupt bildeten, wobei den einzelnen Gliedern unterschiedliche Aufgaben zufielen. In den Genuss der damit gegebenen, mannigfaltigen Gottesgaben kämen aber nur die, „die in der Liebe ein christliches Leben führen und gerecht und gottgefällig“ seien (*qui in charitate uitam Christianam degunt, iustique, et chari Deo sunt*). Von ihnen würden jedoch sodann die „in Vergehen verstrickten und von der Gnade Gottes entfernten“ (*sceleribus obstricti, et a Dei gratia alienati*) Menschen unterstützt, mit Ausnahme derer, „die von der Kirche ganz abgeschnitten“ seien (*qui omnino ab Ecclesia sunt praecisi*).<sup>27</sup> Das lässt an die mittelalterliche Lehre des *Thesaurus meritorum* denken, wird aber bezeichnenderweise nicht näher ausgeführt.<sup>28</sup>

Die Verfasser bleiben nun bei dieser ekklesiologischen Sicht nicht stehen. Es sind nämlich nicht nur die *geistlichen*, sondern auch die *materiellen* Güter, die allen gemein sein sollen:

Und schließlich besitzt auch ein wahrer Christenmensch nichts, was er nicht bei sich für ein mit allen anderen gemeinsames Gut zu halten hat (*quod sibi cum ceteris omnibus commune esse non existimare debeat*), weshalb er auch geneigt und bereit sein muss, das Elend der Hilfsbedürftigen zu lindern. Denn wenn, wer mit solchen Gütern geschmückt ist, seinen Bruder darben sieht und ihm nicht zu Hilfe kommt, der hat erwiesenermaßen die Liebe Gottes nicht [vgl. 1 Joh 3,17].

Wer sich „in dieser heiligen Gemeinschaft“ (*in hac sancta communione*) befindet, erfreue sich bereits einer gewissen Glückseligkeit.<sup>29</sup> Diese Erklärung nötigte sogar einem Lutheraner wie Paul Althaus die anerkennende Bemerkung ab, die Worte hätten „biblischen, evangelischen Klang“<sup>30</sup>.

Diese Linie, die den Wert auf die Gemeinschaft nicht nur der spirituellen, sondern auch der materiellen Güter legt (und etwa auf einen Liebeskommunismus im Sinne von Apg 2,43-47 und 4,32-37 hinauslaufen könnte), wird zeitgleich auch bei Calvin sichtbar, der dieses Verständnis freilich ausdrücklich ablehnt.<sup>31</sup> Er beeilt

27 Ebd., 121.

28 Vgl. Althaus, Paul: *Communio sanctorum*, Bd. I (FGLP I/1), München 1929, 17. Zu diesen göttlichen Wohltaten zählen die Verfasser auch die „umsonst“ (*gratis*) geschenkten Gaben, zu denen sie die Wissenschaft, die Prophetie, die Sprachen, die Wundertätigkeit und anderes rechnen, an der alle Menschen, gut wie böse, Anteil hätten.

29 Catechismus Romanus, 122.

30 Althaus, *Communio*, 17.

31 Der Genfer Katechismus von 1542 ist an dieser Stelle noch relativ offen: Hier wird die Frage nach der „Gemeinschaft der Heiligen“ (Frage 98) verknüpft mit der Heiligkeit der Kirche (Fragen 96, 99). Die Kirche ist zum einen heilig, weil Gott seine Erwählten „zur Heiligkeit und Unschuld rechtfertigt und reinigt“, damit in ihnen sein Ruhm leuchte. Diese Heiligung vollzieht sich in

sich in seiner *Institutio Christianae Religionis* von 1559 nämlich zu versichern, dass durch die christliche Gemeinschaft „die Verschiedenheit der Gnadengaben“ (*gratiarum diuersitas*) nicht aufgehoben und der *ordo politicus* nicht umgestürzt werde, „nach der jeder einzelne für sich allein sein besonderes Vermögen in Besitz haben“ dürfe. Denn das Eigentumsrecht (*rerum dominia*) sei zur Aufrechterhaltung des Friedens notwendig. Vielmehr gehe es um die Gemeinschaft, wie sie in Apg 4,32 und Eph 4,4 beschrieben werde, also um Eintracht im Herzen, in der Seele und in der Hoffnung. Immerhin bleibt Calvin bei dieser rein spirituellen Deutung nicht stehen, denn er fügt dann noch an: Wenn *diese* Gemeinschaft gegeben sei, dann könne es nicht anders zugehen, als dass auch die ihr Angehörenden, „in brüderlicher Liebe untereinander verbunden, einander allenthalben ihren Besitz mitteilen“.<sup>32</sup>

In den Bahnen Calvins bewegt sich auch der stark von kontinentaler reformierter Theologie beeinflusste Anglikaner John Hooper (†1555) in seiner wohl 1550 verfassten Symbolerklärung:

I believe the communion of Saints: that is to say, I believe that all whatsoever our Lord God giveth in this world, whether it be benefits and blessings that concern the body or the spirit, he giveth the same singularly to the profit and commodity of the whole church, and therefore ought the same to be distributed and communicated to all that are faithful, but

---

der Erlösung durch Christus. Sie ist in dieser Welt noch nicht vollkommen, sondern letztlich ein eschatologisches Ereignis. Dementsprechend bezeichnet die „communion des Sainctz“ die Einheit unter den Kirchengliedern. Sie bringt zum Ausdruck „dass alles, was unser Herr der Kirche Gutes getan hat, jedem einzelnen Gläubigen zum Nutzen und Heil gereicht, da alle untereinander Gemeinschaft haben“ (Saxer, Ernst: Genfer Katechismus von 1542, in: Bucsay, Mihály u. a. (Hg.): Reformierte Bekenntnisschriften, Bd. 1/2: 1535–1549, Neukirchen-Vluyn 2006, 279–362, 308: „Cela est adioüsté, pour mieux exprimer l’unité, qui est entre les membres de l’Eglise. Et aussi par cela nous est donné à entendre, que tout ce que nostre Seigneur faict de bien à son Eglise, est pour le profit et salut de chacun fidele: pource que tous on communion ensemble.“) Ganz ähnlich auch noch Calvin in der *Institutio Christianae Religionis* (1536), 148: „[...] aber darauf zielt die Gemeinschaft der Glaubenden ab, dass sie alle derartigen Güter, die des Geistes wie die des Körpers, soweit es billig ist und insofern es der Gebrauch erfordert, freigebig und mit der erforderlichen Liebe untereinander teilen (*quatenus aequum est, quantumque usus postulat, benigne et qua debent charitate, inter se communicant*).“

32 Calvin, *Institutio Christianae Religionis* 4,1,3 (Barth, Peter/Niesel, Wilhelm (Hg.): Joannis Calvini Opera Selecta, Bd. 5: Institutionis Christianae religionis 1559 librum IV. continens, München<sup>2</sup> 1962, 5, Z. 17f.): „[...] quin fraterno inter se amore coniuncti, ultro citroque sua communicant“. In der Auflage von 1539 hatte es nach einer Bekräftigung des Privateigentums geheißen (141): „[...] sondern wir sprechen von der Gemeinschaft, die durch eine solche Unterscheidung [sc. im Eigentum] keineswegs beeinträchtigt wird. Denn an allem, was an göttlichen Gütern einem Einzelnen zuteil wird, daran sollen passenderweise alle in gewisser Weise (*quodammodo*) Anteil erhalten, auch wenn es durch göttliche Zuweisung in besonderer Weise einem Einzigem und nicht anderen gegeben wurde (*tametsi Dei dispensatione id uni sit peculiariter datum, non alijs*).“

chiefly to those that are in necessity; that, like as we do communicate and are knit in one God, one faith, one law, one baptism, and be partakers of one spiritual table; even so we may communicate and be partakers together of and in those things which do proceed and come unto us by means of the aforesaid things. For otherwise we cannot be Christians or faithful stewards of Christ. Here utterly I renounce and abhor the Anabaptists' manner of making common goods, wives, and such other like things, and only do I allow the apostles' making of things common, which, having and possessing any goods privately, used to distribute thereof to every one, according as the same had need, and as necessity required.<sup>33</sup>

Wie Calvin möchte Hooper die Vorstellung abwehren, dass die „Gemeinschaft in den heiligen Dingen“ im Sinne einer „kommunistischen“ Gütergemeinschaft gedeutet werden könne (eine Auffassung, die er den Täufern unterstellt). Auch er hält am Recht auf Privateigentum fest und leitet daraus die Verpflichtung ab, es mit den Bedürftigen zu teilen.

Demgegenüber ist schließlich der Heidelberger Katechismus (1563) weniger vorsichtig, denn er stellt in der Antwort auf Frage 55 erstens fest, dass „alle und jede glaubigen, als glieder an dem HERRN Christo, und allen seinen schetzen und gaben, gemeinschaft“ hätten und fügt dann zweitens rundheraus hinzu, dass „ein jeder seine gaben zu nutz und heil der andern glieder, willig und mit freuden anzulegen sich schuldig wissen“ solle.<sup>34</sup> Dieser letzte Satz wird dann von Zacharias Ursinus (1534–1583), dem Hauptverfasser des Katechismus, an anderer Stelle dahingehend ausgelegt, dass unter allen Kirchengliedern eine Verpflichtung bestehe, „die Gaben, die sie besitzen, zum Ruhm ihres Hauptes Christi und Gottes und zum Heil seines ganzen Leibes und aller seiner Glieder untereinander“<sup>35</sup>.

## 5. Schluss

Zusammenfassend lässt sich also festhalten, dass in den ältesten Auslegungen des Apostolischen Glaubensbekenntnisses die „Gemeinschaft der Heiligen“ nirgends als Modell für diakonisches Handeln vorgestellt wird. Eine solche Deutung wird nach bisherigem Kenntnisstand erst im 16. Jahrhundert sowohl auf altgläubiger als auch auf reformierter Seite fassbar. Hierbei sind es freilich nicht die Heiligen, deren

33 Nevinson, Charles: *Later Writings of Bishop Hooper Together with his Letters and Other Pieces*, Cambridge 1852, 42.

34 Neuser, Wilhelm H.: *Heidelberger Katechismus von 1563*, in: Bucsay, Mihály u. a. (Hg.): *Reformierte Bekenntnisschriften*, Bd. 2/2: 1562–1569, Neukirchen-Vluyn 2009, 167–212, 189.

35 Ursinus, Zacharias: *Explicationum catechetarum D. Zachariae Ursini Silesii absolutum opus: totiusque theologiae purioris quasi nouum corpus*, hg. von David Pareus, Neustadt 1598, 415f.

Lebensführung diakonisches Handeln begründet, sondern es ist die Gemeinschaft an den heiligen Gottesgaben, zu denen dann auch materielle Güter gezählt werden. Allerdings fehlen konkrete Überlegungen dazu, wie eine solche Gemeinschaft organisatorisch umgesetzt werden könnte. Es bleibt bei einem allgemeinen Appell an die Barmherzigkeit der Gläubigen.





Matthew Ryan Robinson

## Caring, Helping, and For-giving

Systematic-Theological Reflections Drawn From  
Dietrich Bonhoeffer's *Life Together*

### 1. Introduction

“The church cannot act only for itself. [...] Theologically, it is oriented toward the world.”<sup>1</sup> This pregnant thesis opens a section bearing the title “Helping people in their life situations” in Eberhard Hauschildt’s and Uta Pohl-Patalong’s book *Understanding Church (Kirche verstehen)*, accompanied by a reference to Dietrich Bonhoeffer’s famous characterization of Christian community as being fundamentally “for others” (*für andere*).

In this essay, I welcome this provocation from Hauschildt and Pohl-Patalong as an invitation for further reflection: What might it mean theologically to understand the Christian church as in some way fundamentally a diaconic community? On the macro level of organization-driven, institutionalized social service, on the one hand, and church denominations, on the other hand, the theological orientations of church and diaconia can appear to be somewhat different. The one might appear to be inward looking and church-focused, while the other could seem outward looking and society-focused.

However, the closer one draws to more everyday, informal settings where forms of person-to-person helping occur, the clearer it becomes how close diaconic helping and churchly caring can stand in relation to one another.<sup>2</sup> Identifying this connection can, in turn, offer insight into a core theological grounding for both diaconic helping and pastoral care, namely, an *understanding of sharing in Christian faith and of forgiveness in Christ understood as being given-for one another in community with one another*.

Following Hauschildt’s and Pohl-Patalong’s cue, I would like to reflect, namely, on the relationship of caring to helping from an integrated systematic- and practical-

---

1 Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: *Kirche verstehen*, Gütersloh 2016, 216.

Cf. Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: *Kirche* (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh 2018, 431.

2 On the theological significance of the “everyday”, see Steck, Wolfgang: *Alltagsdogmatik. Ein unvollendetes Projekt*, in: *Pastoraltheologie* 94 (2005), 287–307; for a discussion of the theology of the everyday in relation to Christian caring, see Hauschildt, Eberhard: *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuches*, Göttingen 1996, 71–78, 274–281.

theological perspective, with special attention given to Bonhoeffer's *Sanctorum Communio* and *Life Together*. It goes without saying that the concrete descriptions of the communal life of the seminarians at Finkenwalde are not to be taken as prescriptions for diaconic helping or pastoral care today, and the contemporary reader must be willing to look past Bonhoeffer's, at points, curiously quaint dogmatism concerning communal practice.

Still, theology works deeper than it speaks.<sup>3</sup> And this is, perhaps counterintuitively, due to the context-*specificity* of theological writing and argument, rather than to an ability to *transcend* context. Or rather, the distinctiveness of tradition and context can often enable a transcendence of the same. Bonhoeffer's "sociological" approach to theology employs a high degree of distinctiveness in the use of dogmatic theological language, while at the same time functioning to break Christian theology free from what Bonhoeffer in his prison letters famously called a positivistic view of divine revelation (*Offenbarungspositivismus*)<sup>4</sup>. Decisive for Bonhoeffer's success in performing this overcoming is that he roots his theological reflection in the socio-political specificity of an actual person-to-person encounter. By giving a fundamental position to lived human relationships as the site and means for encountering divine revelation, Bonhoeffer advocated for an understanding of the Christian church as human beings caring for and carrying one another. Viewed from this angle, churchly caring and diaconic helping no longer appear to function with different theo-logics but a common theo-logic of mutual giving as forgiveness and forgiveness as mutual giving.

## 2. *Life Together*: Dispatches on Systematic Theology in Practice

Bonhoeffer offers in *Life Together* a series of systematic-theological dispatches, we might say, written on the fronts of his time living in intentional Christian community with his seminarians in the "brother's house" of the Finkenwalde seminary (1935–1937). In the book, he attempts to offer a model of communal life for a

---

3 Paraphrasing Michael Welker, himself paraphrasing William Schweiker and Bernard Meland: Welker, Michael: We Live Deeper than We Think. The Genius of Schleiermacher's Earliest Ethics, in: *Theology Today* 56 (1999), 169–179.

4 Bonhoeffer, Dietrich: Letter to Eberhard Bethge (DBW 8), 404, 481. All quotations of Bonhoeffer's writings are based on the critical editions of Bonhoeffer's complete works, typically following the English translation found therein, but also revising it where this seemed to be advisable. The original German is in any case the primary and authoritative reference, and all footnotes refer to this: *Dietrich Bonhoeffer Werke* (Gütersloh, Sonderausgabe 2015). However, readers of the English editions may easily find the cited passages since the English editions helpfully follow and display the pagination of the German edition page numbers exactly: Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Works* (Minneapolis: Fortress Press, 1996–).

moment characterized by tremendous social upheaval but also witnessing a variety of “new forms of church community”<sup>5</sup>. He envisioned the forms of community described in *Life Together* as an attempted implementation of the ecclesiology he had developed in his doctoral dissertation, *Sanctorum Communio*. In *Life Together*, he presents practices of interpersonal relationship as realizing – that is, as making real – what he calls “the Word of God in Jesus Christ” that justifies the human being in relation to God “from the outside”<sup>6</sup> (picking up on language from Karl Barth<sup>7</sup>) through the forgiveness of sins. In order to experience *forgiveness* from God through Jesus Christ, individuals must have relationships of *given-for-ness* with other human beings; and when individuals engage in relational *given-for-ness* as Bonhoeffer describes it, “what is ‘Christian’ and what is ‘worldly’ become one”<sup>8</sup>, and they really do experience God’s forgiveness in Jesus Christ. The substance of life together is life given-for and -with others,<sup>9</sup> and this given-for-ness really is forgiveness.

Bonhoeffer begins his exposition of common life by outlining the “theological” lens through which he views Christian community. I place “theological” in quotation marks, because it is precisely the central thesis of *Life Together* that the practices described in the later chapters are, no less than the theses outlined in the first chapter of the book, robustly theological performances, re-presentations, makings-real by means of the refusal to exclude others and insistent work toward reconciling community. The definitive statements are:

- (1) “Christian community means community through Jesus Christ and in Jesus Christ. There is no Christian community that is more than this, and none that is less than this. [...] We belong to one another only through and in Jesus Christ.”
- (2) “Christians are persons who no longer seek their salvation, their deliverance, their justification in themselves, but in Jesus Christ alone. [...] They live entirely by God’s Word pronounced on them [...] from the outside, in God’s Word to them. The Reformers expressed it by calling our righteousness ‘strange righteousness’ [fremde Gerechtigkeit]”.<sup>10</sup>

Bonhoeffer was deeply influenced by the theology of Karl Barth, and this initial statement could quite easily pass as Barthian. To these statements he adds a few

5 Bonhoeffer, Dietrich: *Gemeinsames Leben* (DBW 5), Gütersloh 2015, 14.

6 *Ibid.*, 19.

7 Cf. Barth, Karl: *Der Römerbrief* (1922), Zürich 2015, 3, 74, 77f.

8 Bonhoeffer, Dietrich: *Ethik* (DBW 6), Gütersloh 2015, 252.

9 This idea is developed more extensively as the central thesis in Bonhoeffer, Dietrich: *Die Geschichte und das Gute* (erste und zweite Fassung), in: ders.: *Ethik*, 219–299.

10 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 31.

pages later that Christians “can only live by that one Word and deed that really binds us together, the forgiveness of sins in Jesus Christ.”<sup>11</sup> From the vantage point of 90 years later, when dogmatic language must more carefully take into account the pluralistic contexts in which Christian communities live with others, one might reasonably ask what this language really means. What *is* this “Word of God in Christ Jesus,” how is it supposed to “work,” what is it supposed to do, actually?

The key to answering this question in *Life Together* is to understand that Bonhoeffer regards isolation, turning in on the self, self-seeking, and self-advancement (particularly by means of the exclusion of others) as the root cause of human suffering and need that is in Christian thought termed “sin.”<sup>12</sup> I propose a very plain reading of Bonhoeffer on this point: Bonhoeffer is to be read here, not as referring to some “spiritual” selfishness, but to actual self-preoccupation. There is nothing mystical or “extra” about it. Aside from having the benefit of consistency with his many statements calling for service and sharing with others, reading him thus offers the possibility of a way beyond a metaphysical and non-translatable concept of the Word of God “from the outside” to a *relational* being-approached by the word of someone other than oneself, outside the self.<sup>13</sup> Building on this reading, it becomes clear in subsequent sections of the text that the Word of God from the outside can only be experienced in mutual service among persons and other creatures.

### 3. The Ethics and *Sanctorum Communio*: An Ethically Formed Orientation toward Final Reality

A philosophical-ethical realism grounds Bonhoeffer’s relational interpretation of need and satisfaction, suffering and restoration, in *Life Together*. This realism may be summarized in two points, drawn from Bonhoeffer’s ethical writings and from *Sanctorum Communio*, respectively.

*First, relating to God as God has revealed Godself means relating to the creation as God’s self-revelation.* Bonhoeffer argues in his ethics that, in human life, making “a decision about ultimate reality” is unavoidable, and the orientation one accepts (regardless of how intentional and self-aware one is in so doing) becomes broadly determinative for “any perception of reality at all.”<sup>14</sup> Bonhoeffer calls this “a decision of faith,” and for a Christian, this decision takes the form of confessing “that

---

11 Ibid., 25.

12 Cf. Bonhoeffer, *Geschichte*, 246, as well as Bonhoeffer, Dietrich: *Sanctorum Communio* (DBW 1), Gütersloh 2015, 25f.

13 See also: Green, Clifford J.: *Bonhoeffer. A Theology of Sociality*, Grand Rapids 1999.

14 Bonhoeffer, Dietrich: *Christus, die Wirklichkeit und das Gute*, in: Ders., *Ethik*, 31–34.

God Godself is the ultimate reality”.<sup>15</sup> The key point for present interests is that Bonhoeffer understands this view of God to imply not a denigration of creaturely life in the world but, quite the opposite, its sacralisation: Creation understood as an act of God, the ultimate reality, must be regarded as that God’s self-witnessing, self-affirming *revelation*. The reality of creation is entailed in the reality of God. This further implies that relating to God as God has revealed Godself becomes a matter of relating to and participating in God’s creation. In this way, Bonhoeffer sacralises everydayness, the *Alltägliche*. In Bonhoeffer’s account, this happens of course “in Christ”, and I will say more about how “Christ” might be understood to perform the interrelation of God and creation in a moment. But for now, suffice it to say that “in Christ [...] I never experience the reality of God without the reality of the world, nor the reality of the world without the reality of God.”<sup>16</sup>

*Second, the individual person inhabits this reality-of-God-cum-reality-of-the-world in, through, and with others.* What anthropology fits with Bonhoeffer’s view that created reality is grounded in the reality of God? To regard the realm of created reality as the expression of God’s self-revelation means the individual who inhabits and, indeed, is embedded in this reality, must seek God in, through, and with others. Just as the structure of created reality is a “having been accepted”<sup>17</sup> by someone or something totally other than the creation itself (namely, by God), thus implying a relational and communal understanding of reality, so too is the structure of the individual person communal: As Bonhoeffer writes in *Sanctorum Communio*: “For the individual to exist, much more it is of the essence that ‘others’ necessarily be there.”<sup>18</sup>

In *Sanctorum Communio*, Bonhoeffer roots his argument for the intersubjective constitution of the self in the “individually concrete character of the person as absolute and intended by God”. The human person cannot come to or understand itself from within itself, that is, from the internal perspective of the (Fichtean) ‘I’. If it should be so understood, the whole of reality risks becoming a transcendental object of the ‘I’s’ consciousness. Bonhoeffer rejects this position later in the ethics, as already noted, in arguing that reality is of God. The important point for present concerns is that reality created in and through the reality of God is a social reality, a “social sphere”, as Bonhoeffer terms it. Therefore, the human person – including both others and oneself – must be understood from the very first as a concrete “you”, indeed, as a “*fremdes Subjekt*”. The individual self is a stranger both to others and just as much to itself, a “*fremdes Ich*”<sup>19</sup>.

---

15 Ibid., 32.

16 Ibid., 41.

17 Ibid., 46.

18 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 30.

19 Ibid., 25–27.

And it is only in coming into relation with another person as also a “strange subject,” as a stranger with his or her own concrete individuality, that the reality of the world becomes real. In this way – namely, in relationship and community with others – the “unity of the reality of God and the reality of the world”, which Christians confess as having been “established in Christ,” can “realize itself again and again in human beings”<sup>20</sup>.

Implied in Bonhoeffer’s ethical philosophy is the recognition that the bare mode of inhabiting “divine reality” (the terminology Bonhoeffer uses rather extensively in *Life Together*) is an ethical posture of responsibility to others. The concrete strangeness of persons to one another creates mutual limits or borders between self and stranger at the point of encounter, where one individual is addressed and thereby placed in a relationship of responsibility to the other as a concrete stranger. The experience of the other as a stranger to oneself enables – because it activates – the first recognition of oneself and reality as distinct, of a world beyond the self of the “I.” In this way, in Bonhoeffer’s paradigm of created reality existing in and through the reality of God, the *ethical* encounter with a stranger is constitutive to the structure and formation of the self. The world exists as an ethical reality in which the “I” and the world exist through relationship with others who are irreducible to me and totally outside me. I receive and become myself quite literally “from the outside.”

But there is an irony here in Bonhoeffer’s ethical theory of subjectivity. Namely, the self who is constituted by *contact with* concrete others is, by their concrete strangeness, cut off and *isolated from* them. On the one hand, “Human beings,” he writes in *Sanctorum Communio*, “do not exist ‘unmediated’ qua spirit in and of themselves but only in responsibility vis-à-vis an ‘other.’” But on the other hand, “the experience of a You, the I-form of the other, is never an unmediated given.”<sup>21</sup> The stranger remains irreducible to the self-consciousness of the self. How then can the human person enter into relationship, into community, with other persons that form a world for oneself and in this way aim to live into the reality of the world and reality of God? Mediation of some kind is necessary.

As already noted, in *Life Together* Bonhoeffer says “Christian community means community through Jesus Christ and in Jesus Christ [...] We belong to one another only through and in Jesus Christ.”<sup>22</sup> So Christians must “point to the Word of God in Christ Jesus” as the effective mediation of self and other that opens the self beyond self to others and to the reality of the world and the reality of God. In *Sanctorum Communio* Bonhoeffer adamantly opposes what he calls a “metaphysical [also in places, “idealist”] concept of the individual,” preferring instead an “ethical

---

20 Bonhoeffer, *Christus*, 44–45.

21 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 30f.

22 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 31.

concept.”<sup>23</sup> By seeking to solve the problem of mediation by reference to “the Word of God in Christ Jesus” coming “from outside” it could seem that he is taking recourse in tautological theological language games. (How does Jesus Christ bring about the required mediation? Because he is Jesus Christ!) But there is another, more ethical (that is, intersubjective) interpretation of Bonhoeffer’s understanding of this “Word” that, I want to suggest, is more consistent with his concept of reality and theory of the concrete person.

#### 4. Practices Realizing the Word in and as Community

In the first chapter of *Life Together*, “Community,” Bonhoeffer points out the path he will follow in answering this question by provisionally *defining and locating the concept of the Word in the community*. And he specifies the meaning of the Word with a further term: forgiveness. All those living in Christian community must learn they cannot live by their own words and deeds, “but only by that one Word and deed that really binds us together, the forgiveness of sins in Jesus Christ.”<sup>24</sup> In that same chapter, Bonhoeffer locates the Word when he writes,

Christians live entirely by the truth of God’s Word in Jesus Christ. [...] It can only come from the outside. [...] Help must come from the outside and comes daily and anew in the Word of Jesus Christ [...] But God put this Word into the mouth of human beings, [...] God has willed that we should seek and find God’s living Word in the testimony of other Christians, in the mouths of human beings. [...] As such God allows Christians to come together and grants them community. Their community is based only on Jesus Christ and this “strange righteousness.”<sup>25</sup>

These lines indicate that the strange Word of God in Jesus Christ brings righteousness through the concrete stranger, that is, through another person with whom one is in community. This implies, moreover, that that stranger must be capable of participating in community with me. Bonhoeffer makes the point stronger over the course of the text by developing an argument that the Word not only appears *in* the words of others but appears *as* self-emptying service given to and received from others. In the chapters that follow, Bonhoeffer describes a variety of practices

---

23 Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 30.

24 Bonhoeffer, *Gemeinsames Leben*, 25.

25 *Ibid.*, 19f.

through which giving oneself to others freely and selflessly performs – enacts – the forgiveness revealed in Jesus Christ.<sup>26</sup>

Bonhoeffer writes of praying the psalms, for example, that the extremes of human experience encompassed in the psalter can make them feel foreign and unrelatable to the individual reader. No single person can relate with every experience, from exultation to despair, that the psalter intones. But precisely this experience is a reminder that the individual is not praying alone but always with other people. Training in prayer becomes oriented, then, not toward becoming more effective in getting God to do what one asks (whatever that might mean), but is rather an exercise in attuning oneself to the experience, situation, and needs of others. In this way, one's world expands and gains texture and complexity. Indeed, praying for others in the psalms, particularly in those psalms with which one cannot oneself identify and which must therefore be the prayer of others, can be understood as a kind of Christological praying in the sense that it prays the whole range of human experiences, a quality attributed to Christ. Bonhoeffer then draws attention to the way that, in praying the psalms, one in effect prays to God God's own Word "at the same time"<sup>27</sup>. Through this Christological praying – being nothing other than praying the prayers of others and, through this, coming out of isolation and into community with them – the community "performs", en-acts in the sense of "acting-into-existence" and so realizes God's Word. In so doing, the mediation of self and stranger is brought about: In participating in God's Word in Jesus Christ in this way, we can participate in one another.

Bonhoeffer describes other practices of the community in similar ways: singing, reading Scripture, work, eating, and even, somewhat paradoxically, practices of time alone. So, in singing, for example, several persons can "unite in the Word"<sup>28</sup> through speaking the same word at the same time. Eating together brings the Word to us from outside simply by giving the strange other the sustenance needed for life: In describing table fellowship, Bonhoeffer makes the profoundly banal observation that "hunger begins only when people desire to keep their bread for themselves."<sup>29</sup> Isolation leads to wasting death. But in coming out of this isolation and seeking to meet the needs of others, the community encounters the God, who "meets us in the hungry."<sup>30</sup>

---

26 Concerning this connection of giving-for and for-giving in Bonhoeffer, I have learned much from Andrew D. DeCort and his *Bonhoeffer's New Beginning. Ethics After Devastation*. Minneapolis. 2018. Among other passages, see pages 155–160.

27 *Ibid.*, 38f.

28 *Ibid.*, 50.

29 *Ibid.*, 58.

30 *Ibid.*



The point that he develops concerning each of these practices is that, again, nothing “extra” happens, and there is no need to revert to the use of special theological terms and language to “activate” these practices or make them “truly” expressive of Christian faith and discipleship. The practices themselves, by realizing participatory community, enact the Word of God in Jesus Christ. This mediation occurs as persons come out of their isolation and participate in one another’s lives.

## 5. Service: Caring, Helping, Carrying

It is thus no accident that *Life Together* reaches its climax in a chapter on “service”, *Dienst*, in which, in Bonhoeffer’s account, mutual pastoral care and mutual helping form two sides of one coin.<sup>31</sup> Both are rooted in the ethical philosophy of selfhood and interdependent community described above. As for pastoral care, silence gives the other space to express him- or herself. Listening to their word brings the Word to us from the outside by affirming and nurturing their freedom.<sup>32</sup> “Readiness to help” another in need is “to allow ourselves to be interrupted by God” because it is *per definitio* the very form of openness-through-service. (Regarding this point, it is humorous to note that Bonhoeffer warns against the ways that study of the Bible and theology can *block* reception of “the Word of God’s love and mercy”!<sup>33</sup>).

But there is also a third aspect of service, one which bonds caring and helping inseparably together. Namely, the Word of God in Jesus Christ happens as forgiveness in the form of Christians’ carrying (*tragen*) one another. Bearing the burdens of other persons performs an acknowledgement of their irreducible strangeness from me and constitutes thereby a refusal to conform others to my image; at the same time, offering self-opening support to them in carrying their burdens as one’s own affirms instead their dignity and freedom. Bearing one another’s burdens not only acknowledges but embraces belonging in relationship and becoming a self through and with others. How does carrying one another overcome the problem of mediation, raised above, bringing the self beyond the self *and* beyond the border of the other? In carrying another, it is clear that one does not look to another to satisfy

---

31 This is a point which Eberhard Hauschildt has developed further with a view toward both informal, non-professional settings for pastoral care and toward organizational, even clinical settings of diaconia. In both cases, he highlights the importance of creating space for those who feel burdened or have needs as well as for care providers to explore possibilities, alternatives, unexpected connections in free and accepting communication. See Hauschildt, Eberhard: Resilienz und Spiritual Care. Einsichten für die Aufgaben von Seelsorge und Diakonie – und für die Resilienzdebatten, in: *Praktische Theologie* 51/2 (2016), 100–105.

32 *Ibid.*, 82–83.

33 *Ibid.*, 84.

one's own needs but instead to meet the needs of the other. Through forgiveness, through literal acts of *giving oneself for* that subject who is strange to me, individuals participate daily in one another's lives and cultivate wholeness in community. Bonhoeffer writes that the Scriptures are "capable of expressing the whole work of Jesus Christ with this one word": *tragen*.<sup>34</sup>

It is for this reason that *Life Together* concludes with the ancient practices of confession and forgiveness. Rather than as overly pious religious relics, Bonhoeffer describes these acts again very plainly and non-mystically as acts of communication that draw individuals beyond themselves and into one another. In confession, one's sibling in faith can "become Christ for us," and "if I go to another sibling to confess, then I am going to God."<sup>35</sup> He observes that private confession of one's needs to God is often confession only to oneself, and one remains isolated and thwarted in one's pursuit of becoming a stronger, freer, and more capable individual. Through opening up to others, one receives "the judging and grace-imparting Word of God godself" and experiences "in the reality of the other the presence of God."<sup>36</sup>

## 6. Conclusion

Bonhoeffer wrote with a strident dogmatic-theological tone. This is not surprising given that he was living and working in a time and place when the Christian churches and their theologies were possessed of much stronger authority in society on the whole. Furthermore, he wrote at a time when there was a pressing need for Christian thinkers and church leaders who could in bold and firm statements offer an alternative witness to that of the "German Christians" movement that supported the National Socialist party. Still, although it is fairly easy to interpret his theological program in relation to his context and to understand its relevance in relation to that context, it can be more difficult to see the ongoing relevance of his proposals in our own, particularly due to the challenges we face in finding ways to live peaceably in the presence of multiple comprehensive visions of life and of the good.

---

<sup>34</sup> Ibid., 85.

<sup>35</sup> Ibid., 94.

<sup>36</sup> Ibid., 97. There is also a strong similarity in structure and form to be observed here between the kind of communication taking place in "confession" and that taking place in "visitation" ministry. Visitation ministry had become important in the Confessing Church in Germany during Bonhoeffer's time "as an aspect of mature (confessional) community." As Eberhard Hauschildt notes, in the decades following the second World War, visitation came to be seen as an important expression of "social diaconia". See Hauschildt, Eberhard: Visitation Ministry, in: Religion past & present, Vol. 13, Leiden/Boston 2013, 357 (English version of Hauschildt, Eberhard: Art. Besuchsdienst, in: RGG<sup>4</sup>, Bd. 1, Tübingen 1998, 1374).

In this essay, I have tried to draw attention to the interpersonal core of Bonhoeffer's ecclesiology. Doing so makes it possible to look in fact past the terms and formulations that initially appear to be themselves normative to the ethics of interdependence that give them their meaning. As Hauschildt and Pohl-Patalong write, "The church cannot act only for itself. This would allow it to circle in on itself and make it itself the purpose of its existence."<sup>37</sup> Likewise, Bonhoeffer's account of life Christian community is not that of a community lived for the sake of the Christian church. Bonhoeffer grounds this account theologically both christologically and homiletically in the communication of the Word of God in Christ Jesus. Both of these he reinterprets and resituates, however, in communities of mutual caring, helping, and carrying, together with whatever others one finds oneself.

---

37 Hauschildt, Pohl-Patalong, *Kirche verstehen*, 216.



## Aporien des Helfens

Zum Gleichnis vom „Barmherzigen Samariter“ (Lk 10,25–37)

### 1. Eine ernste Frage

Das Gleichnis vom „Barmherzigen Samariter“ (Lk 10,25–37) gilt als biblischer Grundlagentext christlicher Diakonie.<sup>1</sup> Eine hochproblematische, bis heute fortwirkende Rezeptionstradition identifiziert Priester und Levit mit „dem Judentum“, den Samariter dagegen mit „der Kirche“: Diese praktiziere im Unterschied zum Judentum keine aufs eigene Volk beschränkte, sondern eine universalisierte Nächstenliebe. Diese antijüdische Lesart kann auch eine kirchenkritische Wendung erhalten, wenn Priester und Levit zugleich auf *christliche* Würdenträger bezogen werden: Der Samariter steht dann nicht nur gegen das Judentum, sondern auch gegen die amtliche Kirche für die „wahre“ Nächstenliebe.

In diesem Essay möchte ich solch schrecklich stereotypen, allzu selbstbestätigenden Deutungen eine *aporetische* Gleichnislektüre entgegensetzen. Sie basiert darauf, die Ausgangsfrage des Gleichnisses wirklich ernst zu nehmen, die der „Schriftgelehrte“ aufwirft: „Wer ist meine Nächste, mein Nächster? Wem schulde ich Hilfe und Solidarität?“ Gewiss, für ein antijüdisches Christentum klingt „Schriftgelehrter“ nach einem „Heuchler“, der „Fangfragen“ stellt, um damit Jesus Steilvorlagen für eine „neue“, vermeintlich überlegene Ethik zu liefern. Aber das ist Unsinn, und Unsinn ist es an dieser Stelle umso mehr, als der gelehrte Gesprächspartner Jesus eine schwierige Frage vorlegt, auf die *niemand* einfache Antworten weiß – auch Jesus nicht. Denn statt eine solche Antwort zu geben, erzählt Jesus eine ebenso prägnante wie komplexe Geschichte. Nur vordergründig scheint sie eine klare Botschaft zu vermitteln. Tatsächlich aber löst sie die Probleme, die der Thoragelehrte in den Raum stellt, keineswegs – sondern sorgt dafür, dass man sich erst recht in sie verstrickt. Handeln aus Nächstenliebe, sei es individuell oder kollektiv und „kirchlich“, bewegt sich immer schon in unauflösbaren Widersprüchen.

---

<sup>1</sup> Ich bin Eberhard Hauschildt vor allem durch die Zusammenarbeit in der Jury des Ökumenischen Predigtpreises verbunden. Deshalb scheint es mir passend, ihm mit diesem Text eine Art biblisch-philosophische Homilie zu widmen.

## 2. Von den Grenzen des Helfens

Ein Problem, vielleicht das Kernproblem der Nächstenliebe, wird durch eine allegorische Geschichte illustriert, die Michael Ende in seinem Band „Der Spiegel im Spiegel“ erzählt.<sup>2</sup> Einem glücklichen jungen Mann sind Flügel gewachsen, die ihn aus einem alptraumhaften Stadtlabyrinth heraustragen können, in der Trauer und Verzweiflung herrschen. Doch bevor er sich in die Luft erheben und davonfliegen darf, hat er eine Prüfung zu bestehen: Ihm wird ein langes Netz um die Schultern gelegt; bis zum Abend muss er kreuz und quer durch die Stadt wandern, das Netz stets hinter sich her ziehend. Da begegnet ihm ein Bettler, der ihm eine Krücke ins Netz steckt und um Mitleid fleht: „Dich wird es kaum beschweren, aber mich wird es um vieles erleichtern. Du bist ein Glücklicher und wirst dem Labyrinth entrinnen. Aber ich werde immer hierbleiben, denn ich werde niemals glücklich sein. Darum bitte ich dich, nimm wenigstens ein klein wenig von meinem Unglück mit hinaus. So werde auch ich ein winziges Quentchen Anteil an deinem Entrinnen haben. Das würde mir Trost geben.“ Der junge Mann willigt ein. Kurz darauf trifft er auf eine Frau, die ihm ein kleines, eisernes Grabkreuz ins Netz flicht, und er lässt es ebenfalls zu. Doch es gibt viele Unglückliche in der Stadt. Wer immer ihm begegnet, flicht ihm irgendetwas von sich ins Netz, „einen Schuh oder einen kostbaren Schmuck, einen Blecheimer oder einen Sack voll Geld, ein Kleidungsstück oder einen eisernen Ofen, einen Rosenkranz oder ein totes Tier, ein Werkzeug oder schließlich sogar einen Torflügel.“<sup>3</sup> Am Ende ist der junge Mann zu schwer. Die Flügel tragen nicht mehr, er wird der Stadt nicht entkommen. Das Unglück der anderen hält ihn fest, und auch all die Gegenstände, die er mit sich schleppt, bleiben in der Stadt. Nicht nur er selbst bleibt gefangen, auch das Schicksal jener Menschen, die eine bescheidene Hoffnung in ihn setzten, kann er nicht mehr lindern.

Michael Ende zeichnet ein einprägsames Bild der Überforderung, die einen glücklichen Menschen, der helfen möchte, selbst ins Unglück stürzt und hilflos macht. Wer helfen und dauerhaft helfen *können* will, muss auch Grenzen setzen. Die Krücke und das Kreuz hätte der junge Mann noch tragen können – viel mehr aber nicht. Doch wäre es überhaupt erlaubt gewesen, die anderen abzuweisen? Soll Hilfsbereitschaft nicht allen gelten, die Hilfe brauchen? Trotzdem kann der Frage nach Grenzen nicht ausgewichen werden. Irgendwann *stößt* Hilfsbereitschaft an Grenzen, die auch durch Leugnung nicht verschwinden. Wo aber können diese dann gezogen, wo dürfen sie zumindest hingenommen werden? Die Frage, wer meine Nächste, mein Nächster ist, bezieht sich stillschweigend auch auf die davon Ausgeschlossenen: Wer ist es nicht? Wem schulde ich Hilfe – wem nicht?

2 Ende, Michael: Der Spiegel im Spiegel. Ein Labyrinth, Stuttgart 1984, 15–22.

3 Ebd., 19f.

### 3. Eine erste Aporie: Die undefinierbarkeit der „Nächsten“

Für Menschen der Antike ist diese Grenzziehung zunächst vergleichsweise unproblematisch. „Nächste“ sind, mit zunehmender Abschwächung: Familienmitglieder, Nachbarn, Angehörige des eigenen Volkes. „Ethos“ – das Gefüge von Bindungen und Verpflichtungen, an denen man sein Handeln ausrichtet – und „Ethnos“ – die Zugehörigkeit zur Familie, einem Clan, einer Volksgruppe – hängen für damaliges Denken und Empfinden eng zusammen. Allerdings gibt es in der Hebräischen Bibel – also keineswegs erst mit dem Christentum! – eine deutliche Tendenz, diesen Zusammenhang aufzubrechen. Der Schriftgelehrte zitiert zu Beginn des Gesprächs mit Jesus – zusammen mit dem Gebot der Gottesliebe (Dtn 6,5) – den zentralen Satz der Thora:<sup>4</sup> „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst/denn er ist wie du“. Im 19. Kapitel des Buches Levitikus, in dem diese Zeile steht, heißt es kurz darauf: „Der Fremde, der sich bei euch aufhält, soll euch wie ein Einheimischer gelten, und du sollst ihn lieben wie dich selbst/denn er ist wie du“ (Lev 19,34). Was gegenüber „Nächsten“ gilt, wird hier also auch auf „Fremde“ ausgeweitet; „denn ihr selbst seid in Ägypten Fremde gewesen“ (Lev 19,34). Durch diese Ausweitung wird das Problem des Thoragelehrten dringlich, denn die moralische Regel, allen Bedürftigen zu helfen, egal ob sie „Nächste“ oder „Fremde“ sind, ist faktisch nicht durchzuhalten. Wenn der ethische Anspruch nicht länger ethnisch begrenzt ist – welche Grenzen gelten dann?

Jesu Gleichnisgeschichte beseitigt das Problem nicht, im Gegenteil, sie spitzt es zu. Erzählt wird vom Opfer eines Überfalls, das – auf dem Weg von Jerusalem hinab nach Jericho – ausgeraubt und schwer verletzt am Weg liegt. Meist setzt man voraus, das Opfer sei Mann und Jude. Tatsächlich aber wird er – oder sie? – bloß als „irgendein Mensch“ (ἄνθρωπος τις, Lk 10,30) bezeichnet, jeder Kenntlichkeit beraubt, entstellte, kaum noch lebende Kreatur. Damit legt Jesus ein Fallbeispiel vor, in dem die Frage des Thoragelehrten unbeantwortbar wird. Das Opfer hat keine Identität. Es bietet keine Anhaltspunkte, um es in die Gruppe der „Nächsten“ ein- oder von ihr auszuschließen. So treibt Jesus das Problem bis zu dem Punkt, an dem keine Lösung mehr in Sicht ist: Er führt uns in eine Aporie.

---

4 Lev 19,18. Zu dieser Stelle als „Mitte der Thora“ siehe Krochmalnik, Daniel: Schriftauslegung. Die Bücher Levitikus, Numeri, Deuteronomium im Judentum, Stuttgart 2003, 59–71. – Exeget:innen mögen mir nachsehen, dass ich mich in diesem Essay nur sparsam auf bibelwissenschaftliche Literatur beziehe. Eine wichtige Inspiration sind für mich die von Paul Ricoeur angeregten Gleichnislektüren Ruben Zimmermanns, in denen die sperrigen, inkommensurablen und „irrationalen“ Momente der Gleichniserzählungen hervorgehoben werden. Zum hier ausgelegten Gleichnis vgl. Zimmermann, Ruben: Berührende Liebe (Der barmherzige Samariter) – Lk 10,30-35, in: ders. (Hg.): Kompendium der Gleichnisse Jesu, Gütersloh 2007, 538–555. – Meiner eigenen Profession entsprechend, versucht die folgende Auslegung eine systematisch-theologische und philosophische Lesart des Gleichnisses.

#### 4. Eine zweite Aporie: Die Nicht-Verallgemeinerbarkeit der Empathie

Im Folgenden zeigt Jesus auf erzählerische Weise, wie diese Aporie nicht überwunden, wie aber mit ihr umgegangen werden kann. Mit Priester und Levit betreten Personen die Szene, die alles andere als identitätslos sind. Im Gegenteil, sie sind jemand – nämlich einflussreiche Männer, Mitglieder des Kultpersonals am Jerusalemer Tempel. Sie „sehen“ den geschundenen Menschen (ιδὼν αὐτὸν, Lk 10,31) und gehen weiter. Die Gründe für ihr Verhalten bleiben offen: Weil sie das Opfer *nicht* als Mitglied der eigenen Gemeinschaft sehen, dem sie beizustehen hätten? Weil sie besonderen Vorschriften unterliegen und sich an einem womöglich Toten nicht verunreinigen wollen? Eine genaue Auskunft erhalten wir nicht. Angesichts der Unklarheit, ob das, was sie sehen, eine ethische Forderung an sie stellt, entscheiden sie sich fürs Unbeteiligtsein. Als Kontrastfigur zu den statusreichen Männern erscheint sodann ein Samariter, den viele Jüdinnen, viele Juden jener Zeit nicht bloß als Fremden, sondern als Feind betrachten. Anders als der Priester und der Levit „sieht“ der Samariter nicht nur: Der Anblick ergreift ihn in den Eingeweiden (καὶ ιδὼν ἐσπλαγχνίσθη, Lk 10,33; das Verb σπλαγχνίζομαι spielt auf die σπλάγχνα, die inneren Organe des Menschen an). Unwillkürlich führt der Samariter die damals übliche Wundversorgung durch. Um wen es sich bei dem Menschen handelt, interessiert ihn nicht.

Der Philosoph Gernot Böhme versteht diese Szene im Sinne einer Ethik des Gefühls: Der Samariter folgt einem emotionalen, geradezu körperlichen Impuls, der allenfalls im Nachhinein zu bedenken und mit Gründen zu rechtfertigen ist. Heißt also die Antwort auf das Dilemma, dass man helfen soll, es aber immer nur in Grenzen kann: Folge dem Gefühl? Ganz so einfach ist es nicht. Durch den Kontrast zum Samariter stellt Jesu Inszenierung den Priester wie den Leviten in ein schlechtes Licht. Nun werden Priester und Levit offenbar nicht, wie der Samariter, von einem starken Gefühl überwältigt. Sollten sich keine Gefühle in ihnen regen, müssten sie aber – gemessen an der Devise „Folge dem Gefühl“ – auch nichts tun. Ihr Verhalten wäre also über jede Kritik erhaben. Eine absurde Konsequenz!

Diesen Einwand vorwegnehmend, präzisiert Gernot Böhme das Gebot der jesuanischen Gefühlsethik wie folgt: „Das Gebot der Nächstenliebe gebietet [...], die natürliche Teilnahme an den Leiden der anderen nicht zu verdrängen“<sup>5</sup>. Er unterstellt damit, auch Priester und Levit hätten das Leid des anderen „in den Eingeweiden“ gespürt, hätten die Erfahrung jedoch zugunsten anderer Geschäfte fortgeschoben. Woher aber will Gernot Böhme das wissen? Ist Mitgefühl wirklich

---

5 Böhme, Gernot: Ethik leiblicher Existenz. Über unseren moralischen Umgang mit der eigenen Natur, Frankfurt a. M. 2008, 198.



ein Impuls, mit dem man gleichsam naturgesetzlich rechnen kann? Dagegen spricht nicht allein, dass Empathie bei verschiedenen Menschen unterschiedlich ausgeprägt ist; auch aus eigener Erfahrung kennt man Situationen, in denen man Empathie hätte empfinden *sollen*, sie faktisch aber nicht empfunden hat. Das Entscheidende dieser Beobachtung liegt im „Sollen“: Wenn auch das Empathie-Gefühl einem Sollen *untersteht*, kann dieses Sollen aus dem Empathie-Gefühl nicht einfach *abgeleitet* sein. Eine Ableitung des Gefühls aus dem Sollen gelingt allerdings ebenso wenig: Niemand hat Gefühle auf Abruf.

Und so führt das Gleichnis Jesu von einer Aporie in die nächste: Die eigentlich unbeantwortbare Frage, ob dieser verwundete Mensch zu den Nächsten gehört – ob er sich innerhalb oder außerhalb der Grenzen des Helfens befindet –, wird durch eine körperlich-seelische Erfahrung doch beantwortet. Diese ist persönlich und spezifisch – und kann gerade deshalb aber keinen *moralischen* Anspruch begründen, der notwendig über die Person, über die spezifische Situation hinausweisen müsste. Allgemeine Kriterien zur Identifikation der Nächsten scheitern an der Nicht-Identifizierbarkeit des Opfers. Die konkrete Empathie-Erfahrung setzt sich darüber hinweg, muss jedoch umgekehrt daran scheitern, die allgemeine Gültigkeit des durch sie motivierten Tuns zu begründen.

## 5. Eine dritte Aporie: Nicht immer tun Gutmenschen das Gute

Die Gefühlsethik – die wesentlich von den schottischen Aufklärern, vor allem von David Hume entwickelt wurde – postuliert zwischen Mitgefühl und moralischem Urteil eine enge Verbindung. Die Pflichtethik dagegen – wie man sie bei der Stoa und im Kantianismus findet – sieht zwischen moralischem Urteil und Mitgefühl eine tiefe Kluft: Mitgefühl äußere sich immer situationsbezogen und durch Umstände bedingt, das moralische Urteil aber gelte allgemein und unbedingt. Beiden Positionen kann man vorwerfen, etwas Richtiges zu übertreiben. Moralisches Urteil ohne Mitgefühl ist nicht mehr als zwanghafte Korrektheit; Mitgefühl ohne moralisches Urteil wird zur Willkür. Einen Mittelweg versucht die auf Aristoteles zurückgehende Tugendethik. Demnach baut die Tugend der Hilfsbereitschaft auf natürlichen Dispositionen zum Mitgefühl auf – an dieser Stelle ist die Gefühlsethik im Recht. Die Pflichtethik verweist aber ebenfalls mit Recht darauf, dass eine moralische Forderung über bloßes Mitgefühl hinausgeht. Das „Mehr“ der moralischen Forderung besteht für die Tugendethik darin, dass die mit-empfundene Not des anderen zum praktisch-rationalen *Grund* für Hilfe transformiert wird. Ist diese Transformation einmal vollzogen, gilt die Not des anderen als Handlungsgrund auch dann, wenn Empathie sich faktisch eingeschränkt oder gar nicht einstellt. Die potenzielle Kluft zwischen praktischer Rationalität und Emotion soll dann durch

*Charakterschulung* überbrückt werden: Ich bin gehalten, Gleichgültigkeit und Hass keine Nahrung zu geben, mein Mitgefühl jedoch zu kultivieren.<sup>6</sup>

Vor diesem Hintergrund gewinnt die Gleichniserzählung einen provokanten Reiz durch Hinweise darauf, dass der Samariter wohl eher *kein* Mann von tadellosem Charakter ist. Die Gesetzestreue seiner Volksgruppe gilt ohnehin als fragwürdig. Noch fragwürdiger ist, dass der Samariter den verletzten Menschen in ein gewerbliches Wirtshaus bringt (πανδοχεῖον, Lk 10,34). Ein Ehrenmann würde niemals einen solchen Ort betreten. Er verfügt, wenn er auf Reisen geht, über ein weitgespanntes Netzwerk aus Angehörigen und Freunden, deren Gastlichkeit er in Anspruch nehmen darf, ohne dass Geld dabei ins Spiel kommt. Die Mitglieder dieses Netzwerks sind seine „Nächsten“, ihm verpflichtet, wie er ihnen umgekehrt verpflichtet ist. Auch einen Freund, der in Not geraten ist, kann er ihnen vorübergehend überlassen, sollte er gezwungen sein, seine Reise fortzusetzen. Menschen, die solch ein Netzwerk nicht besitzen, gelten als Herumtreiber. Sie sind es, die sich in Wirtshäusern versammeln. Von deren Angestellten erwartet man, auch den sexuellen Wünschen ihrer Kunden dienstbar zu sein.<sup>7</sup> An solch einen verrufenen Ort begibt sich der Samariter – und allein das wirft ein zweifelhaftes Licht auf ihn. Zudem ist er allzu vertraut damit, wie man sich hier verhält. Selbstverständlich zahlt er dafür, dass der Bedürftige versorgt wird. Damit ist dieser aber noch nicht sicher. In solch einem Haus ist es denkbar, dass man gerne das Geld kassiert und den Verletzten doch sich selbst überlässt, sobald niemand mehr ein Interesse an ihm zeigt. Deshalb kündigt der Samariter an, er werde wiederkommen und eine zweite Rate zahlen (Lk 10,35). Ihm ist klar, dass ein Wirtshaus alles andere als ein Hort der Tugend ist. Freilich kann es auch um die Tugend eines Menschen, der es aufsucht und sich darin zu bewegen weiß, nicht ganz zum Besten stehen.

Dieser Aspekt der Geschichte führt zu einer weiteren aporetischen Einsicht: Es ist begrüßenswert, darüber nachzudenken, was gut und schlecht ist, darauf aufbauend sinnvolle Gewohnheiten anzunehmen und sich darum zu bemühen, einen guten Charakter auszubilden – und doch kann gerade dieses Bemühen mit verblüffender Unberührbarkeit einhergehen. Die gesetzestreu, kultivierten Gutmenschen – der Priester, der Levit – nehmen das Naheliegende nicht wahr. Der mutmaßlich wenig gesetzestreue Samariter dagegen, der vor zwielichtigen Orten nicht zurückschreckt und mit Angehörigen der Halbwelt umgehen kann – er spürt, was gefordert ist, und er tut es einfach.

---

6 Die hier skizzierte Argumentation ist ihrer Struktur nach „aristotelisch“; allerdings sollte nicht unerwähnt bleiben, dass Aristoteles selbst vom spontanen Mitgefühl keine hohe Meinung hat. Er behandelt es in der Rhetorik und der Poetik als irrationalen Affekt. In der Nikomachischen Ethik ist vom Mitgefühl mit sich selbst(!) die Rede, aus dem sich die Zuneigung zum Freund als dem mir Ähnlichen ergibt: Nikomachische Ethik III, 4.

7 Zimmermann, Liebe, 551f.

## 6. Die Unkalkulierbarkeit der Nächstenliebe

Jesus schließt an das Gleichnis eine überraschende Pointe an. Das Ausgangsproblem war: Wer ist der Nächste, die Nächste, denen ich Hilfe schuldig bin? Daraus ergab sich in Jesu Fallbeispiel die Frage, ob der identitätslose Mensch aus der Perspektive anderer solch eine nächste Person ist oder nicht. Nach Abschluss der Geschichte kehrt Jesus die Perspektive jedoch plötzlich um: „Wer ist dem Menschen zum Nächsten geworden?“ Wem wird *der Mensch*, wieder zu Kräften gekommen, nun etwas schuldig sein? Wem ist er künftig zur Solidarität verpflichtet? Die Frage ist rhetorisch. Dem Samariter natürlich, so die Antwort des Thoragelehrten (Lk 10,36-37).

So wird dieser unvermittelt dazu aufgefordert, nicht mehr die Sicht von Priester, Levit und Samariter, sondern die des Menschen einzunehmen. Hilflos und schwer verletzt in einer Spelunke, einem Bordell aufzuwachen – das ist für einen feinsinnigen Thoragelehrten keine angenehme Vorstellung. Seltsam, beschämend, sogar abstoßend dürfte ihm zudem der Gedanke vorkommen, ausgerechnet einem Samariter sein Leben zu verdanken. Was soll ich an diesem schrecklichen Ort, was habe ich mit solch einem bedenklichen Mann zu schaffen? Doch ob ich will oder nicht, ab jetzt muss ich den Samariter zu meinen Nächsten rechnen. Nicht bloß „etwas“ bin ich ihm schuldig, sondern mein ganzes Dasein. Das wird mich künftig an ihn binden – unfreiwillig und unwiderruflich.

## 7. Eine immer neue Frage

Nächstenliebe hat mit Sentimentalität nichts zu tun, erst recht nicht in der biblischen Ausweitung zur Fremdenliebe. Sie führt in unauflösbare Widersprüche, wenn Grenzen der Hilfsbereitschaft gezogen werden müssen und sie doch nicht gelten können. Daraus ergibt sich die berechtigte Frage des Thoragelehrten. Priester und Levit stehen dafür, dass jenes Dilemma auch durch Tugendhaftigkeit und reflektierte Moralität nicht überwunden wird; ausgerechnet sie können zuweilen mit erstaunlicher Abstumpfung verbunden sein. Ebenso wenig verschwindet das Dilemma durch spontanes Mitgefühl – ihm zu folgen, wie es der Samariter tut, kann trotzdem genau das Richtige sein. Inmitten all dieser *Probleme, die keine theoretische Lösung haben und doch praktisch gelöst werden müssen*, entzieht sich die Ausgangsfrage – wer also ist nun meine Nächste, mein Nächster? – jeder Regel, jeder Kasuistik, und auch, wenn man an kirchliches Handeln denkt, jeder institutionellen Logik. Weil das Schicksal des Menschen den Samariter in den Eingeweiden packt, wird der Mensch dem Samariter zum Nächsten. Weil der Samariter dem Menschen das Leben rettet, wird der Samariter dem Menschen zum Nächsten. So kann es kommen. Unabsehbar ist, was für beide daraus folgt. Wer mir zum

Nächsten, zur Nächsten wird, habe ich nicht in der Hand. Jesus schließt mit den Worten: „Geh und handle entsprechend“ (Lk 10,37).

## Teil 5 – Praxiskontexte



## Zur richtigen Zeit am richtigen Ort

### Eine Strukturskizze kirchlich-diakonischer Projektarbeit im Kontext der Flutereignisse 2021

„Wenn nicht jetzt, wann dann? Wenn nicht hier, sag mir, wo und wann?“<sup>1</sup> – mit der Alternativlosigkeit, die diese Zeilen eines Schlagersongs zum Ausdruck bringen, lässt sich auch sagen: In Notsituationen müssen Kirche und Diakonie präsent sein.<sup>2</sup> Alles andere wäre ein Selbstwiderspruch. Eine Vielzahl biblischer Verse (z. B. Lev 19,9–18.33f; Mt 5,42–48; 25,35–40; Mk 10,42–45; Lk 10,25–37; 22,25–27) bringen diesen unbedingten, von Nächstenliebe geprägten Auftrag zum Ausdruck.<sup>3</sup> Ganz grundlegend lässt sich mit Eberhard Hauschildt festhalten: „Diakonie ist insofern nicht nur ein christliches Tätigkeitsfeld, nicht einmal nur ‚Wesens- und Lebensäußerung der Kirche‘ (so die Grundordnung der EKD), sie ist das Wesen Christi, das Wesen Gottes selbst.“<sup>4</sup>

Diese Bestimmung bringt die hohe Relevanz des diakonischen Auftrags für das christliche Selbstverständnis auf den Punkt. Daraus ergibt sich, dass es im wortwörtlichen Sinne „selbst-verständlich“ ist, dass verfasste Kirche und Diakonie in einer Katastrophensituation zur Stelle sind, um ihren Beitrag zu leisten.<sup>5</sup> Das Zusammenspiel von Auftrag und Zuspruch ermöglicht gelebte Verantwortungsübernahme,

---

1 Höhner/Vogelsang Musik GmbH: Wenn nicht jetzt, wann dann? in: Höhner. 6:0 (2005), <https://hoehner.com/songtexte/wenn-nicht-jetzt-wann-dann/> (11.08.2023, dort Fettdruck). *In diesen Festschriftbeitrag sind Informationen aus Gesprächen mit Volker König und Ulrich Christenn eingegangen, denen ich sehr für die Gespräche und die Zustimmung zu ihrer Nutzung danke. Ebenso herzlich möchte ich mich bei weiteren Praxisexpert:innen bedanken, die mir im Rahmen von leitfadengestützten Interviews von ihren Erfahrungen im Kontext der Flutkatastrophe erzählt haben. Auch diese Gespräche stehen im Hintergrund des Beitrags.*

2 Siehe dazu z. B.: Zippert, Thomas: Notfallseelsorge als kirchliche Aufgabe, in: Müller-Lange, Joachim/Rieske, Uwe/Unruh, Jutta (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge, 3., vollst. überarb. Aufl., Edewecht 2013, 30–37.

3 Vgl. z. B. Hauschildt, Eberhard: Diakonie, in: Meyer-Blanck, Michael/Gerhardt, Joachim: Evangelischer Taschenkatechismus, 4., vollst. überarb. und erw. Aufl., Rheinbach 2012, 43–46, 43; Rügger, Heinz/Sigrist, Christoph: Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011, 45–85.

4 Hauschildt, Diakonie, 43.

5 Vgl. Müller-Lange, Joachim u. a.: Seelsorge unter den Bedingungen einer Katastrophe, in: Ders./Rieske/Unruh (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge, 245–348, 315, 331f.

in der sich Kirche und Diakonie selbst suchen, immer neu riskieren und finden können.

Im Katastrophenkontext kann das zunächst bedeuten, dass sich kirchlich-diakonische Arbeit in die anlaufenden Unterstützungs- und Interventionsleistungen einbringt und einfügt. Wo innerhalb kürzester Zeit eine Notlage von bisher ungekanntem Ausmaß entsteht, da ist der Einsatz aller verfügbaren Ressourcen gefragt. Im Farbspiel der Träger und Organisationen gesellen sich dann die hellblauen Diakonieshirts neben die dunkelblauen Jacken des Technischen Hilfswerks und das Lila der Notfallseelsorgewesten reiht sich neben den orangeroten Tönen der Rettungsdienste ein.

Dabei können und müssen Kirche und Diakonie von ihrem spezifischen Auftrag her jedoch auch ihren spezifischen Beitrag leisten, den es in der jeweiligen Situation je neu zu konkretisieren gilt und der manchmal quer zur Einsatzlogik anderer Akteur:innen liegt. Dies zeigt sich beispielsweise dort, wo ein bestehendes parochiales Netz der Kirchengemeinden unmittelbar seine Türen öffnen kann, um vor Ort Räumlichkeiten für ein Versorgungs- und Verteilungszentrum anzubieten, und wo zugleich Seelsorger:innen im Aufräumchaos versuchen, Räume des Innehaltens, der Zuflucht und Begegnung zu schaffen.

In dem Reichtum möglicher Erscheinungs- und Betrachtungsformen von Kirche und Diakonie konzentriert sich dieser Artikel auf *Strukturen* kirchlich-diakonischer Arbeit in Katastrophensituationen. Er geht daher folgender Frage nach: *Wie kann kirchlich-diakonisches Handeln im Katastrophenkontext strukturell ausgestaltet werden?* Dafür werden kirchlich-diakonische Reaktionen auf die Flutereignisse im Sommer 2021 vorgestellt.

## 1. Unmittelbare Reaktionen auf die Flutereignisse im Sommer 2021

„Alles wurde mir genommen. Alles! Weggespült das, was ich mein Leben nannte.“<sup>6</sup> – so lautet ein Vers aus dem „Ahrpsalm“, der versucht, in Worte zu fassen, was durch die Flutkatastrophe er- und durchlebt wurde und noch immer wird.<sup>7</sup> Zwischen dem 12. und 19. Juli kam es in mehreren Teilen Europas zu heftigen Niederschlägen, die Flüsse wie Ahr, Erft, Kyll, Prüm, Ruhr, Rur, Wupper und ihre Nebenarme in zerstörerische und todbringende Fluten verwandelten.<sup>8</sup>

6 Wahl, Stephan: Ahrpsalm (2021), zitiert nach: Meyrer, Jörg: Zusammenhalten. Als Seelsorger im Ahrtal, Paderborn 2022, 16.

7 Siehe dazu auch: Meyrer, Zusammenhalten, 132.

8 Vgl. Bell, Rainer/Kron, Wolfgang/Thiebes, Benni/Thieken, Annegret: Die Flutkatastrophe im Juli 2021 in Deutschland, in: Deutsches Komitee Katastrophenvorsorge e. V. (Hg.): Die Flutkatastrophe im



Unmittelbar nach den zentralen Flutereignissen zeigte sich etwas, für das sich im Ahrtal eine eigene Wortbildung entwickelte: „SolidAHRität“<sup>9</sup>. Aus vielen Regionen kamen unterschiedlichste Menschen in die betroffenen Gebiete. In der Vielfalt der Unterstützungsformen und Personen zeigt sich eindeutig: Es gibt keinerlei christliche Exklusivität der Nächstenliebe.<sup>10</sup>

Aus der *Perspektive kirchlich-diakonischer Strukturen*, der dieser Beitrag folgt, kommen unmittelbar nach den zentralen Flutereignissen insbesondere zwei Schwerpunkte in den Blick:

Zum einen bestehen in den Flutgebieten und deren Umgebung natürlich dauerhaft präsente kirchlich-diakonische Strukturen, deren Mitarbeiter:innen bereits vor Ort eingebunden waren. Viele Pfarrer:innen und andere Mitarbeiter:innen von Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen begannen unmittelbar im Zuge der Katastrophenereignisse mit verschiedenen Unterstützungsangeboten. So wurden beispielsweise Räumlichkeiten zur Verfügung gestellt (so sie denn erhalten waren), finanzielle und materielle Unterstützungen verteilt, Begleitungsangebote gemacht sowie Ansprechbarkeit und Präsenz in Straßen und an den zentralen Treffpunkten organisiert. Die Unterstützung innerhalb dieser dauerhaften Strukturen ist oft nicht auf eine Frühphase begrenzt (siehe z. B. die oft sehr lange fortgeführten Gedenkveranstaltungen zu den Jahrestagen).

Zum anderen hat es sich die ökumenisch verantwortete Notfallseelsorge zu ihrer Kernaufgabe gemacht, „*Erste Hilfe für die Seele*“<sup>11</sup> zu leisten.<sup>12</sup> Mit Eberhard Hauschildt lässt sich die Notfallseelsorge auch als „diakonische Gestalt des öffentlichen Christentums“<sup>13</sup> beschreiben. Im Rahmen der Notfallseelsorge waren insbesondere in den ersten Wochen laut Angaben der Evangelischen Kirche im Rheinland (EKiR) etwa 250–300 Notfallseelsorger:innen in flutbetroffenen Gebieten der EKiR tätig

---

Juli 2021 in Deutschland. Ein Jahr danach: Aufarbeitung und erste Lehren für die Zukunft, 2., überarb. Aufl. (DKKV-Schriftenreihe Bd. 62), Bonn 2022, 14–44, bes. 14–17.

9 Siehe dazu: Gesellschaft für deutsche Sprache e.V. (Hg.): GfDS wählt „Wellenbrecher“ zum Wort des Jahres 2021, <https://gfds.de/wort-des-jahres-2021/>, 03.12.2021 (11.08.2023); Meyrer, Zusammenhalten, 172–174.

10 Vgl. Hauschildt, Eberhard: Anschlussfähigkeit und Proprium von ‚Diakonie‘. Zwischen Fachlichkeit, Ethik und Theologie, in: Glaube und Lernen 29 (2014), 44–62, bes. 46, 58; Hentschel, Anni: Diakonie – Sprachverwirrung um einen griechischen Begriff, in: Glaube und Lernen 29 (2014), 17–31, bes. 30f; Eurich, Johannes: Profillose Diakonie? Zur Diskussion um die Begründung diakonischen Handelns, in: Glaube und Lernen 29 (2014), 33–43, bes. 42.

11 So die Formulierung in den Kasseler Thesen zitiert nach: Müller-Lange, Joachim: Einführung in die Notfallseelsorge, in: Ders./Rieske/Unruh (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge, 19–28, 23.

12 Siehe dazu auch ebd., 22–27.

13 Hauschildt, Eberhard: Notfallseelsorge als Gestalt des Christentums – zwischen Zivilreligion und Auftrag der Kirche, in: Müller-Lange/Rieske/Unruh (Hg.): Handbuch Notfallseelsorge, 60–72, 64 (im Original Fettdruck).

(Stand: 27.10.2021).<sup>14</sup> Dabei wurden die lokalen Notfallseelsorgesysteme bald durch Notfallseelsorger:innen aus den Teams anderer Regionen unterstützt.

Bianca van der Heyden, Landespfarrerin für Notfallseelsorge, betonte bereits im August 2021: „Wir müssen mit Jahren der Begleitung rechnen [...]. Und es wäre gut, wenn wir dann auch langfristig für die Menschen da sind und ich finde, das können wir als Kirche wirklich gut.“<sup>15</sup>

Der Anspruch, Menschen in anhaltenden Notsituationen nicht alleine zu lassen, gehört zweifelsohne zu den Grundüberzeugungen kirchlich-diakonischen Handelns.

Es stellt sich jedoch auch die Anschlussfrage, wie dieser Anspruch in den je neuen Praxissituationen realisiert werden kann. Für ein längerfristiges Begleitungsangebot von vielen Menschen braucht es belastbare Strukturen und gut funktionierende Kommunikations- und Kooperationsprozesse. Gerade im Hinblick auf die Überführung einer akuten Unterstützung in ein stabiles mittel- und längerfristiges Unterstützungsangebot hatten sich im Zuge früherer Katastrophen, wie z. B. dem Elbehochwasser 2002 oder dem Tsunami in Südostasien 2004, *strukturelle Herausforderungen* gezeigt.<sup>16</sup> Oft waren es hier weniger die allgemeinen Versorgungsstrukturen als vielmehr die Kreativität und das Engagement einzelner Personen, die anhaltende Unterstützungsangebote möglich machten.<sup>17</sup>

Die folgenden exemplarischen Merkmale der Flutereignisse 2021 lassen auf einen Bedarf an längerfristiger Unterstützung schließen, der über das, was im üblichen Arbeitsumfang der oben beschriebenen Strukturen zu leisten ist, bei Weitem hinausgeht:

- Das Gebiet und die Zahl der Menschen, die in unterschiedlicher Art von der Flutkatastrophe betroffen sind, sind groß.<sup>18</sup>

14 Vgl. Iven, Jens Peter: Medieneinladung: Dankgottesdienst für die Notfallseelsorge nach der Flut. Präses Dr. Latzel predigt in der Düsseldorfer Neanderkirche, <https://presse.ekir.de/presse/C5234FB0294044E5B39C0370392F9712/medieneinladung-dankgottesdienst-fuer-die-notfallseelsorge-nach-der-flut> (27.10.2021), 05.10.2022.

15 Van der Heyden/EKiRInternet (Hg.): Vom Umgang mit Betroffenen der Hochwasserkatastrophe 2021. Ein Gespräch mit Bianca van der Heyden, Landespfarrerin für Notfallseelsorge, <https://www.youtube.com/watch?v=aTu2HM4JfY0&t=4s> (10.08.2021), 29.09.2022, eigene Transkription aus 17:08–18:25.

16 Vgl. Müller-Lange u. a., Seelsorge unter den Bedingungen einer Katastrophe, 297, 313–315, 317. Vgl. auch Bundesamt für Bevölkerungsschutz und Katastrophenhilfe (Hg.): Psychosoziale Notfallversorgung: Qualitätsstandards und Leitlinien Teil I und II, Rheinbach<sup>3</sup> 2012, 21–24, 33f, online unter: [https://www.bbk.bund.de/DE/Themen/Krisenmanagement/Mensch-und-Gesellschaft/psnv-qualitaetssicherung/psnv-qualitaetssicherung\\_node.html](https://www.bbk.bund.de/DE/Themen/Krisenmanagement/Mensch-und-Gesellschaft/psnv-qualitaetssicherung/psnv-qualitaetssicherung_node.html), 15.08.2023.

17 Vgl. Müller-Lange u. a., Seelsorge unter den Bedingungen einer Katastrophe, 315.

18 Vgl. ebd., bes. 246f.

- Die Infrastruktur ist in vielerlei Hinsicht von der plötzlichen Zerstörung mitbetroffen.<sup>19</sup> Gebäude wie z. B. Kirchen und (u. a. psychotherapeutisch arbeitende) Krankenhäuser<sup>20</sup> sind teils selbst überflutet und Mitarbeiter:innen auch privat betroffen.
- Die Katastrophe ist in zeitlicher Hinsicht stark ausgedehnt. Ungewissheit, Bergung, Aufräum- und Wiederaufbauarbeiten ziehen sich über weite Zeiträume.<sup>21</sup>

## 2. Längerfristige kirchlich-diakonische Projektarbeit

Im Folgenden wird ein Kooperationsprojekt vorgestellt, das sich eine längerfristige seelsorglich-diakonische Überbrückung zum Ziel gemacht hat, um die bestehenden Strukturen zu unterstützen. Es handelt sich um eine Projektkooperation zwischen der Diakonie Katastrophenhilfe und dem Diakonischen Werk Rheinland-Westfalen-Lippe (DW RWL) auf Seiten der verfassten Diakonie und der EKIR auf Seiten der verfassten Kirche.<sup>22</sup> Die Informationen dieser Projektvorstellung gehen im Wesentlichen auf Interviews mit zwei zentralen Gestaltern dieser Zusammenarbeit zurück: Ulrich Christenn als Katastrophenhilfebeauftragter und Leiter des Zentrums für Drittmittel und Fundraising beim DW RWL und Kirchenrat i.R. Volker König als Koordinator der Stabsstelle Hochwasserseelsorge und -beratung bei der EKIR.

An dieser Stelle ließe sich fragen, ob Kirche und Diakonie so klar unterscheidbar sind, wie es im Rahmen der ersten Sätze dieser konkreten Projektvorstellung zunächst erscheinen mag: Diakonie hier – Kirche dort. Diese schematisch anmutende Darstellung ergibt sich aus der Strukturperspektive, die dieser Aufsatz einnimmt. Indem Kirche und Diakonie anhand exemplarischer Projektstrukturen operationalisiert werden, werden sie zu Partnerinnen, die sich deskriptiv als zwei Größen unterscheiden lassen. Zur Beschreibung ihres komplexen strukturellen Zusammenspiels mag das sinnvoll und legitim sein. Dies darf jedoch nicht über die

19 Vgl. ebd., 247f.

20 So z.B. die Dr. von Ehrenwall'sche Klinik in Ahrweiler, siehe: <https://www.ehrenwall.de/>, 29.11.2023.

21 Siehe dazu z.B. auch: Breuer-Iff, Cornelia: Präses: „Laufen Sie sich um Gottes und der Menschen willen die Hacken ab.“ Hilfe-Teams in den Flutgebieten starten in den langfristigen Einsatz, <https://presse.ekir.de/presse/9B4ED4A9A6D442DB9B991955A1D3B43D/praeses-laufen-sie-sich-um-gottes-und-der-menschen-willen-die-hacken-ab> (17.11.2021), 11.08.2023.

22 Vgl. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e.V. – Diakonie Katastrophenhilfe (Hg.): Flut 2021. Ein Jahr nach der Katastrophe, Berlin 2022, 6f, online unter: <https://www.diakoniekatastrophenhilfe.de/projekte/flutkatastrophe-2021/update/broschuere-ein-jahr-nach-dem-hochwasser>, 26.07.2023.

sachliche und geradezu wesensmäßige Durchdringung von Kirche und Diakonie hinwegtäuschen. Die Projektarbeit, die in diesem Aufsatz skizziert wird, ist eine lebendige, kontextgebundene Momentaufnahme davon, wie Kirche und Diakonie in Erscheinung treten können.

Somit möchte dieser Aufsatz keinen systematischen Überblick über den großen Reichtum aller denkbaren kirchlich-diakonischen Erscheinungsformen ausarbeiten. Vielmehr geht es darum, das strukturelle Zusammenspiel der Akteur:innen im konkreten Praxiskontext zu erkunden und dabei auch zu entdecken, wie die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Diakonie nicht nur theoretisch durchdacht, sondern auch in der Praxis je neu austariert und gestaltet wird.

Dazu ein Bild: „Flutengel entsandt“<sup>23</sup> – mit dieser Überschrift wurde über einen Gottesdienst berichtet, mit dem die Mitarbeiter:innen des kirchlich-diakonischen Kooperationsprojektes offiziell in die betroffenen Gebiete geschickt wurden. Auf dem dazugehörigen Bild sind u. a. zwei Personen in Talaren zu sehen, EKIR-Präses Thorsten Latzel und Diakonie RWL-Vorstand Christian Heine-Göttelmann.<sup>24</sup> Bildsprachlich wird deutlich: Hier ist nicht eigentlich eine Kirchenperson und eine Diakoniepersion, sondern hier sind einfach zwei kirchlich berufene Pfarrer zu sehen. Der weitaus größte Anteil der Personen auf dem Bild trägt blaue Jacken mit dem Schriftzug „Diakonie Katastrophenhilfe RWL“. Wer von ihnen Pfarrer:in, Sozialpädagog:in oder Angehörige:r einer anderen Profession ist, wird nicht unterschieden, sie alle sind kirchlich entsandte „Flutengel“.<sup>25</sup>

Gerade die Bezeichnung *Diakonie Katastrophenhilfe RWL* ist nun aus struktureller Perspektive wieder besonders interessant. Sie weist, wie es Ulrich Christenn genauer beschreibt, auf eine einerseits klassische und andererseits außergewöhnliche Projektstruktur hin. Die Diakonie Katastrophenhilfe mit Sitz in Berlin konnte als internationale Hilfsorganisation auch bei der Flutkatastrophe aktiv werden. Sie tat dies allerdings, wie es auch für ihr internationales Arbeiten üblich ist, über regionale Partner:innen, die mit den Spendengeldern die Unterstützung in den betroffenen Gebieten organisieren. Diese Rolle wurde bei der Flutkatastrophe durch das DW RWL ausgefüllt. Das DW RWL ist ein diakonischer Landesverband, der das ganze Gebiet zwischen Hagen und Trier abdeckt und somit auch einen Großteil der betroffenen Flutregionen in Deutschland umfasst.

Für die diakonischen Landesverbände ist jedoch auch keine konkrete Einzelfallhilfe vorgesehen, sondern wiederum die Weitervermittlung des Auftrags und der Spendengelder an Partner:innen unmittelbar vor Ort.

---

23 Evangelische Kirche-Kirchenkreis Bad Godesberg-Voreifel (Hg.): Flutengel entsandt, <https://bgv.ekir.de/blog/flutengel-entsandt/>, 11.08.2023.

24 Vgl. ebd.

25 Vgl. ebd.

## 2.1 Diakonische Hochwasserhilfe-Teams

Aus diesem Grund wurden über Weiterleitungsverträge *Hochwasserhilfe-Teams* in den verschiedenen betroffenen Regionen gebildet. Diese Teams erwuchsen oft aus den diakonischen Einrichtungen vor Ort, z. B. kreiskirchlichen diakonischen Werken, die ohnehin bereits im Einsatz waren. Die Hochwasserhilfe-Teams boten bzw. bieten noch immer umfassende Beratungen an, die auch eine besondere Expertise in der Vermittlung finanzieller Hilfen umfasst. Die Diakonie Katastrophenhilfe RWL selbst kann hierbei gestaffelte Unterstützungsleistungen auszahlen, die die staatlichen Hilfen ergänzen sollen.<sup>26</sup> Hinzu kommen Projekte zur Förderung der lokalen Gemeinschaftsstrukturen, um Räume der Vernetzung zu schaffen, die auch bei möglichen zukünftigen Katastrophen stützen können.<sup>27</sup>

Ulrich Christenn beschreibt einen umfassenden Unterstützungsbedarf, der sich im Zuge der Antragsberatung immer wieder zeigte, und damit disziplinübergreifende Zugänge nötig machte:

Also das sind ja Geschichten, die wir da gehört haben [...]. Und das zu verarbeiten und das anzugehen und da Leute zu unterstützen, das ist und war unser Ziel, also den Betroffenen ganzheitlich helfen [...]. Und deswegen haben wir von Vornherein gesagt: Wir als evangelische, als kirchliche Hilfsorganisation, wir wollen auch ganz stark in diese seelisch-psychosoziale Begleitung gehen. Das ist für die Diakonie Katastrophenhilfe auch weltweit ein großes Thema.

## 2.2 Psychosozial-seelsorgliches Schwerpunktprojekt in Kooperation von Kirche und Diakonie

Hier wird es aus der Perspektive kirchlich-diakonischer (Zusammen-)Arbeit noch einmal besonders spannend. Denn die Notwendigkeit der *anhaltenden psychosozial-seelsorglichen Unterstützung* betonte auch die EKiR. So entstand schon früh die Idee, einen Weiterleitungsvertrag von der Diakonie Katastrophenhilfe RWL an die EKiR zu veranlassen, der die EKiR damit beauftragte, ein seelsorglich-psychosoziales Schwerpunktangebot zu organisieren. Eine solche Form der Zusammenarbeit ist neu und innovativ. Mit der Hochwasserseelsorge und -beratung sollte ein Anschlussprojekt an die Notfallseelsorge entstehen, wie Volker König beschreibt:

26 Vgl. Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung e. V. – Diakonie Katastrophenhilfe (Hg.), Flut 2021, 6f.

27 Vgl. ebd.

Die Hochwasserseelsorge ist dann in die Arbeit, die die Notfallseelsorge von ihrer Konzeption und Struktur her beenden musste, sozusagen eingetreten [...]. Also wenn man so will, so ein Stück Notfallseelsorge mit anderen Mitteln, mit einer längeren Perspektive, eben weil das Ausmaß der Flut so umfangreich war.

Hierfür wurde ein eigenes Team gegründet, das aus dem Landeskirchenamt heraus koordiniert wurde, wofür zeitweise extra eine Stabsstelle beim Vizepräsidenten eingerichtet wurde. Auch hier konnten oft hochprofessionalisierte Personen für eine (Teil-) Anstellung gewonnen werden, die ohnehin bereits im Einsatz waren (z. B. Notfallseelsorger:innen, Gemeindepfarrer:innen in Teilzeit).

Für einen Seelsorgeeinsatz dieser Art konnte kaum auf konzeptionelle Vorlagen zurückgegriffen werden, die auf die konkrete Situation anwendbar gewesen wären: „*Es gibt keine Blaupause für den Einsatz einer Hochwasserseelsorge in Deutschland*“, beschreibt Volker König. Ein anhaltender Suchprozess war beispielsweise mit der Frage verbunden, worin der Ansatz und das Aufgabenspektrum des psychosozial-seelsorglichen Projektes bestehen sollten. Die in mehrfacher Hinsicht vielfältige und neuartige Ausgangslage machte nämlich einerseits Flexibilität, andererseits aber auch Orientierung notwendig. Im weiteren Projektverlauf wurde daher eine stärkere lokale Vernetzung der Mitarbeiter:innen anvisiert (z. B. über gemeinsame Räumlichkeiten). Auch wurde analysiert, welche Unterstützungsangebote in den betroffenen Gebieten in besonderer Weise benötigt wurden und wie mit der Projektarbeit darauf reagiert werden konnte.

### 2.3 Zusammenspiel der Unterstützungsangebote

Insgesamt waren unter dem Dach der Diakonie Katastrophenhilfe RWL im ersten Jahr nach den Flutereignissen etwa 45 Personen verschiedener Professionen in den betroffenen Gebieten tätig (Stand Juni 2022),<sup>28</sup> von denen etwa 13 zu dem explizit seelsorglich-psychosozialen Projekt gehörten. Es zeigte sich im Laufe der Zeit auch immer wieder, dass finanzielle Antragsberatung und psychosozial-seelsorgliche Begleitung im Arbeitsalltag vor Ort sehr eng miteinander verzahnt sind. In der Praxis, so beschreibt Ulrich Christenn, erzählen Menschen manchmal auch über den Antragspapieren die eigene Biographie, oder äußern auch gegenüber den Seelsorger:innen finanzielle Sorgen.

Die Tatsache, dass die Diakonie Katastrophenhilfe RWL über ihre Kooperation mit der EKIR einen ganzheitlichen Ansatz verfolgte, der auch einen dezidiert seelsorglichen Schwerpunkt einbrachte, zeichnet die kirchlich-diakonische Projektarbeit in besonderer Weise aus. Die blauen Oberteile mit dem Diakonieschriftzug,

---

28 Vgl. ebd., 19.

die die Projektmitarbeiter:innen üblicherweise trugen bzw. zum Teil noch immer tragen, sorgen zudem für eine Erkennbarkeit, die Zugehörigkeit transparent macht und einen professionellen Hintergrund ausweist.<sup>29</sup>

Gemäß dem Arbeitsansatz der Diakonie Katastrophenhilfe war von Anfang an klar, dass es sich bei dem Kooperationsprojekt um ein Übergangprojekt handelt, das Menschen in ihrer Bearbeitung der Katastrophe unterstützen soll, nicht jedoch auf Dauer die psychosoziale Angebotslandschaft in den flutbetroffenen Regionen ergänzen kann. Das Arbeiten innerhalb von befristeten Projektstrukturen blieb daher bestehen – mit allen Möglichkeiten, aber auch Herausforderungen, die dies für die Abstimmung mit anderen temporären oder dauerhaften Unterstützungsangeboten bedeuten konnte. Hier stellte sich angesichts der auslaufenden Projektzeit für das seelsorglich-psychosoziale Projekt im Sommer 2023 und die in reduziertem Umfang verlängerte Tätigkeit der Hochwasserhilfeteams die Frage, wie das Projektende zu gestalten wäre.

### **3. Ausblick: „dass wir uns alle weltweit auf stärkere und häufiger auftretende Katastrophen vorbereiten müssen“<sup>30</sup>**

Diese schmerzhaft, aber realistische Einschätzung wurde bereits bei der Entsendung der „Flutengel“ in die Gebiete der Flutkatastrophe 2021 betont.<sup>31</sup> Der damit verbundene Auftrag bleibt. Für Kirche und Diakonie ist es zentral, darin ihren unbedingten christlichen Auftrag zu erkennen und frühzeitig mit seiner strukturellen Vorbereitung und Ausgestaltung zu beginnen.

Dafür bieten die vorgestellte kirchlich-diakonische Projektarbeit, ebenso wie die vielfältige Unterstützung, die im Rahmen von Notfallseelsorge, Gemeindegarbeit und darüber hinaus<sup>32</sup> erfolgt(e), sehr wertvolle Vorbilder und Anregungen. Natürlich können mögliche zukünftige Katastrophen andere Herausforderungen mit sich

29 Hier sind auch die Schwierigkeiten mit zu bedenken, die sich neben all den positiven Effekten im Rahmen von (un-)professioneller „Hilfe“ ergeben können, siehe dazu auch: Hauschildt, Anschlussfähigkeit, 58f.

30 Statement Martin Keßler, zitiert nach: Evangelische Kirche-Kirchenkreis Bad Godesberg-Voreifel (Hg.): Flutengel.

31 Vgl. ebd.

32 Hier wäre beispielsweise auch an die Telefonseelsorge zu denken, siehe dazu z.B.: TelefonSeelsorge\* Deutschland e.V. (Hg.): Auch TelefonSeelsorge von Hochwasser betroffen. Alle Mitarbeitenden unverletzt. Erreichbarkeit auch aus den Krisengebieten wird gewährleistet, <https://www.telefonseelsorge.de/auch-telefonseelsorge-von-hochwasser-betroffen/>, 15.08.2023.

bringen.<sup>33</sup> Verallgemeinernd lassen sich *exemplarisch* folgende Klärungsfragen formulieren:<sup>34</sup>

- Welche Strukturen müssen dauerhaft oder zumindest einsatzbereit zur Verfügung stehen, um verschiedene organisationale Ebenen kirchlich-diakonischer Zusammenarbeit im Katastrophenfall effektiv zu verknüpfen?<sup>35</sup>
- Wie können die „Schnittstellen“<sup>36</sup> zwischen Akutversorgung, mittel- und längerfristigen Angeboten und der allgemeinen Grundversorgung präzisiert werden, um die tatsächliche Erreichbarkeit von Unterstützung über den gesamten Bedarfszeitraum sicherzustellen?<sup>37</sup>
- Wie kann die Wahrnehmung dafür geschärft werden, welche Personen auf unterschiedlichste Weise von der Katastrophe betroffen sind und wie ihnen Seelsorgeangebote zugänglich gemacht werden können?
- Welche Personengruppen können für eine längerfristige professionelle Unterstützung sinnvoll eingesetzt werden und welche Art von Vorbereitung und Begleitung müssen sie dafür erhalten?<sup>38</sup>

Gerade der Bereich kirchlich-diakonischer Arbeit muss sich auch präventiv mit Fragen der Organisation seelsorglich-diakonischer Unterstützung in Katastrophenkontexten auseinandersetzen. Denn: „Wenn nicht jetzt, wann dann? Wenn nicht hier, sag mir, wo und wann?“<sup>39</sup>

33 Siehe dazu auch: Müller-Lange u. a., Seelsorge unter den Bedingungen einer Katastrophe, 315.

34 Ergänzend siehe auch: Waterstraat, Peter/Scheuermann, Albrecht/Karutz, Harald: Aktuelle Überlegungen zur Psychosozialen Notfallversorgung (PSNV) in Pandemien, Großschadensereignissen, Katastrophen und Mangellagen, in: Intensiv- und Notfallbehandlung 48 (2023), 93–98, 96f.

35 Um die Kommunikationswege bis in die Gemeinden hinein zu verbessern, entsandte der Krisenstab der EKIR beispielsweise auch Pfarrer:innen im Ruhestand, vgl. Iven, Jens Peter: Flut. Wie die Hilfe in die Gemeinde kommt, <https://news.ekir.de/beitrag/flut-wie-die-hilfe-in-die-gemeinden-kommt/> (04.08.2021), 11.08.2023. Insgesamt ist hier nicht nur an die Abstimmung innerhalb kirchlich-diakonischer Strukturebenen zu denken, sondern auch an die Abstimmung mit den weiteren Strukturen der PSNV, vgl. Müller-Lange u. a., Seelsorge unter den Bedingungen einer Katastrophe, 297.313f.

36 Müller-Lange u. a., Seelsorge unter den Bedingungen einer Katastrophe, 297.

37 Vgl. ebd., 297.314f.331.

38 Siehe dazu auch: Attinger, Andreas/Clamann, Aaron/Iven, Jens Peter: Nach dem Hochwasser: Wie es in rheinischen Gemeinden aussieht, <https://news.ekir.de/meldungen/2021/07/unwetter-erwischt-kirchengemeinden/> (14.09.2021), 11.08.2023.

39 Höhner/Vogelsang Musik GmbH: Wenn nicht jetzt.



## Kirche – Diakonie – und ... Religionsunterricht!

### Eine bildungstheoretische Verortung der Diakonie

#### 1. Kirche und Religionsunterricht: eine spannungsreiche Beziehung?

Infolge der Ausdifferenzierung der Gestalten des neuzeitlichen Christentums – in die öffentliche, die kirchliche und die private<sup>1</sup> – ist der Religionsunterricht von der Kirche trotz bleibenden Bezugs klar unterschieden. Diese Unterscheidung zieht erwartungsgemäß ein gewisses Spannungsfeld nach sich, das – wenngleich es rechtlich geregelt ist – auf verschiedene Art und Weise interpretiert werden kann. In der Praxis wird es – zumindest auf evangelischer Seite – aus guten Gründen *mit Elastizität* interpretiert.<sup>2</sup> Dies setzt jedoch voraus, soll sich die Elastizität nicht in Richtung einer zunehmenden Abkopplung entwickeln, dass die Bedeutung des bleibenden Bezugs aus religionspädagogischer Perspektive unter den jeweiligen situativen Bedingungen stets neu zu reflektieren ist. Denn ekklesiologische Einsichten können in inhaltlicher Hinsicht Hemmschwellen verflüssigen und Zusammenhänge aufzeigen, die zu religionsdidaktisch neuen Einsichten führen.

Ein religionspädagogisch vielversprechender ekklesiologischer Ansatz, der darauf zielt, die Alternative zwischen einem subjektiven und einem objektiven Kirchenverständnis zu überwinden, wurzelt in der reformatorischen Einsicht, Kirche als *creatura verbi* zu verstehen, als Geschöpf des Wortes. Kürzlich erst hat Michael Meyer-Blanck herausgestellt, dass viel dafür spreche, „Kirche – mindestens auch – als *Kommunikation* zu betrachten.“<sup>3</sup> Er präzisiert seine kommunikationstheoretische Reformulierung der reformatorischen ekklesiologischen Einsicht wie folgt:

Kirche ist die Kommunikation, in der überhaupt erst deutlich wird, was das Evangelium als die befreiende Begegnung mit Gott aktuell ist. Das Evangelium ist nach kommunikativem Verständnis [...] eine Verknüpfungsregel für die eigene Lebensgeschichte mit der

---

1 Vgl. hierzu wegweisend Rössler, Dietrich: Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin/Boston <sup>2</sup>1994.

2 Vgl. dazu schon die wegweisende Studie von Feige, Andreas u. a.: ‚Religion‘ bei ReligionslehrerInnen. Religionspädagogische Zielvorstellungen und religiöses Selbstverständnis in empirisch-soziologischen Zugängen. Berufsbiographische Fallanalysen und eine repräsentative Meinungserhebung unter evangelischen ReligionslehrerInnen in Niedersachsen, Münster 2000, insbes. 460.

3 Meyer-Blanck, Michael: Kirche (Theologische Bibliothek Bd. 7), Göttingen 2022, 91. Dass damit keine exklusive Definition von Kirche gegeben ist, liegt auf der Hand.

Geschichte Jesu von Nazareth als der Gottesgeschichte, die in das aktuell gelebte Leben hineinwirkt.<sup>4</sup>

Kirche als Geschöpf des Wortes wird als diejenige Kommunikation beschrieben, in der die befreiende Botschaft des Evangeliums deutlich wird und sie durch kommunikatives Handeln performativ als das präzisiert wird, was sie ist. So konstituiert sich auch das Evangelium im Akt der Kommunikation und erweist sich als kommunikative Größe.

In diesem ekklesiologischen Sinne muss evangelischer Religionsunterricht kirchenbezogen sein, da er ansonsten seinen Bezug zum Evangelium verlieren würde. Religionspädagogisch wird dies dadurch fundiert, dass der Gegenstand der Religionspädagogik als die „*Kommunikation des Evangeliums im Medium von Lernprozessen*“<sup>5</sup> beschrieben werden kann. Dies wiederum weitet den Blick der Religionspädagogik auf alle möglichen und praktisch ausgeübten Kommunikationsformen des Evangeliums. Die Religionspädagogik muss folglich den verschiedenen Modi der Kommunikation des Evangeliums Rechnung tragen. Einer von ihnen ist der diakonische Modus, der gerade im biblischen Kontext oftmals narrative Bezüge mit sich bringt.

## 2. Diakonie als Modus der Kommunikation des Evangeliums

Im TRE-Artikel zu „Diakonie“ von Paul Philippi heißt es in begriffsgeschichtlicher Hinsicht:

Diakonie wird im neuprotestantischen deutschen Sprachgebrauch häufig als Synonym für ‚Liebestätigkeit‘ (Caritas) verwendet. Dementsprechend erscheint das Epitheton ‚diakonisch‘ als ein motivanzeigendes Beiwort für das soziale Handeln, das aus christlichem Glauben erwächst. Dies Verständnis kann sich nur vage oder gar nicht auf den Tatbestand berufen, der im Neuen Testament, in der Geschichte und im außerdeutschen Sprachraum weiterhin auch heute mit ‚Diakonie‘ bezeichnet wird.<sup>6</sup>

Diakonie als bestimmter Modus der Kommunikation des Evangeliums kennzeichnet sich durch den Bezug auf *eine vom christlichen Glauben herrührende Motivation zum sozialen Handeln*. Es handelt sich dabei jedoch um einen modernen Begriff,

4 Ebd., 87.

5 Schröder, Bernd: Religionspädagogik (Neue Theologische Grundrisse), Tübingen <sup>2</sup>2021, 110.

6 Philippi, Paul: Art. Diakonie I, in: TRE 8 (1981), 621–644, 621.

dessen Genese Eberhard Hauschildt in die gesellschaftlichen Transformations- und Ausdifferenzierungsprozesse des 19. Jh. verortet. Wie er aufzeigt, gibt es

keine prominenten Hinweise dafür, dass es eine neue Interpretation der biblischen Rede von *diakonia* war, die die Erfindung der modernen Diakonie der Vereine, Diakonissen und Diakone und diakonischen Anstalten des 19. Jahrhunderts maßgeblich bestimmte. Vielmehr entstand diese Diakonie als Reaktion christlicher Bürger auf eine veränderte gesellschaftliche Situation[.]<sup>7</sup>

Auch die theologische Bezugnahme auf die biblische Rede von *diakonia* bzw. *diakonias* reicht rezeptionsgeschichtlich nicht weiter zurück, sondern „wurde erst dann bedeutsam, als es darum ging, die erfolgte Ausgestaltung des Amtes der Diakonissen und Diakone zu legitimieren“<sup>8</sup>. Aber auch schon das erste Grundlagenwerk der sich im 19. Jh. im Entstehungsprozess befindenden Diakoniewissenschaft von Gerhard Uhlhorn bestritt diesen Legitimierungszusammenhang.<sup>9</sup> So kann Hauschildt unter Bezug auf Uhlhorn konstruktiv konstatieren: „Die angebliche Biblizität des Modells der Diakonie des 19. Jahrhunderts war eine ‚Täuschung‘, die dennoch ‚eine glückliche‘ war. Sie schuf ‚etwas ganz Neues‘, das sich in der Praxis als christlich bewährte.“<sup>10</sup> Es prägte sich somit eine Form kommunikativen Handelns aus, die sich in der Praxis als christlich bewährte, und zwar deswegen, weil sie sich als historisch gewachsene Kommunikationsform *des Evangeliums* erwies, die mit den gesellschaftlichen Transformations- und Ausdifferenzierungsprozessen einherging sowie mit ihnen sinnvoll korrelierte und – trotz zunehmenden Legitimierungsdrucks – bleibend korreliert. Als solche verkörpert diese *bestimmte* Form kommunikativen Handelns „[d]as orientierende und die Christen verbindende Potential der Bibel“<sup>11</sup> praktisch – und wird von diesem immer wieder neu inspiriert und motiviert, betroffen gemacht und aufgefordert – gerade in seiner narrativen Form. Der Begründungszusammenhang von Diakonie und biblischer Grundlage ist nicht von begriffsgeschichtlicher, sondern von inhaltlicher Natur; und in *dieser* Hinsicht erhält er auch eine regulative, kritisch-korrektive Funktion:

In Bezug auf Grundfragestellungen (das Verhältnis von Glaube und Handeln etwa, von Gottesdienst und Welt, das Verhältnis zum Nächsten) gibt die Bibel Szenen und Interpre-

7 Hauschildt, Eberhard: Was bedeuten exegetische Erkenntnisse über den Begriff der Diakonie für die Diakonie heute? Eine historische und hermeneutische Skizze, in: Pastoraltheologie 97 (2008), 307–314, 308.

8 Ebd., 309.

9 Vgl. ebd., 310.

10 Ebd., 312.

11 Ebd.

tationen vor. Diese konstituieren einen Kernbestand an Erzählungen, Bildern, Formulierungen, aus denen der christliche Glaube seine Impulse empfängt und vor denen auch die gegenwärtige diakonische Praxis argumentativ verantwortet sein muss.<sup>12</sup>

Denn die Diakonie setzt als kommunikatives Handeln in gewandelter Gestalt dieselbe Kommunikation fort: die Kommunikation des Evangeliums. Auch die Diakonie gehört zu den Modi der Kommunikation des Evangeliums – und zwar als einer ihrer zentralen. Sie ist dabei selbst wiederum geschichtlichen und gesellschaftlichen Transformations- und Ausdifferenzierungsprozessen unterworfen. In der Spannung des handlungsorientierten Ausdrucks des einzelnen Christenmenschen und einer christlich handelnden Organisation verschiebt sich die Semantik von Diakonie immer mehr zu Letzterem. Dabei stellt sich eine weitere Bestimmungsunschärfe ein: Ist schon „[d]ie Diakonie des [bzw. der] Einzelnen, durch Gewissen und Spontaneität geprägt, [...] institutionell gar nicht festschreibbar und handhabbar, [...] wobei] der [bzw. die] Einzelne [...] noch] auf organisatorische Festigung individueller Impulse“<sup>13</sup> drängt, so werden „[d]ie in den Wohlfahrtsstaat integrierten Organisationen der Diakonie“<sup>14</sup> strukturell zunehmend unabhängig von der Motivation der einzelnen Person. Folglich muss darauf geachtet werden, „dass in der Interpretation des Gesamthandelns der Institution (Programm) die christliche Motiviertheit deutlich bleibt.“<sup>15</sup> Und im Rahmen dieser Aufgabe kommen der Bibelbezug und die Kommunikation des Evangeliums erneut ins Spiel – gemeinsam mit einer zentralen hermeneutischen Herausforderung.

Der Säkularisierungsprozess schreitet fort – und macht auch vor den diakonischen Einrichtungen keinen Halt. Angesichts der vernachlässigbar geringen Anzahl an Diakon:innen unter den Mitarbeiter:innen in den diakonischen Einrichtungen „wird in den diakonischen Organisationen das Diakonische nun eben nicht mehr an den Mitarbeitenden selbst anschaulich,“<sup>16</sup> sondern an der motivationalen Basis des gesellschaftsprägenden Prozesses der diakonischen Organisationen. Hinzu kommt, dass Diakonie „gerade nicht trennscharf ein bestimmtes, von anderem Handeln unterscheidbares Tun“<sup>17</sup> bezeichnet. Helfendes, soziales Handeln kann Diakonie sein, muss es aber nicht. Man sieht ihr oftmals nicht an, dass es sich um sie handelt – und auch diese Tendenz nimmt im Zuge der gesellschaftlichen Transformationsprozesse

---

12 Ebd.

13 Ebd., 313.

14 Ebd.

15 Ebd., 313f.

16 Hauschildt, Eberhard: Anschlussfähigkeit und Proprium von ‚Diakonie‘. Zwischen Fachlichkeit, Ethik und Theologie, in: Glaube und Lernen 29 (2014), 44–62, 54.

17 Ebd., 44.

zu. Es ist nicht umhinzukommen: „Wer ‚Diakonie‘ sagt, nimmt eine Interpretation vor. *Diakonie ist in besonders hohem Maße ein Interpretationsbegriff.*“<sup>18</sup>

Hauschildt präzisiert diesen Interpretationsbegriff. Es handle sich um eine zwei-stufige Interpretation, bei der das Handeln erstens als helfendes Handeln verstanden und zweitens in den Zusammenhang mit Religion gebracht werden müsse; „dabei steht ‚Diakonie‘ typischerweise [...] für *christliches Helfen im Kontext des (evangelischen) Christentums*“<sup>19</sup>. Sodann sind für die Interpretation drei Dimensionen von zentraler Bedeutung: „Diakonie ist [...] ein *von der (evangelischen) Kirche her* erfolgreiches Handeln [...]. Diakonie ist [...] ein *von christlicher Motivation her* erfolgreiches Handeln [...]. Diakonie ist [...] ein *theologisch begründetes* Handeln [...].“<sup>20</sup>

Doch wovon zeugt diese hermeneutische Herausforderung? Und handelt es sich nicht um eine hermeneutische Überforderung? Es scheint, als mache der Säkularisierungsprozess auch vor den Kommunikationsformen des Evangeliums keinen Halt. Dies würde aber bedeuten: *Die einzelnen Kommunikationsformen bzw. hier: die diakonische Kommunikationsform des Evangeliums muss als solche allererst wieder erschlossen werden, da sie ebenfalls geschichtlichen und gesellschaftlichen Transformationsprozessen unterworfen ist.* Und hier greifen hermeneutische und religionsdidaktische Aufgabenspektren ineinander, da es sich um eine teils neue Erschließung *als Evangelium* – durchaus in weitgehend säkularer Gestalt – handelt. Die Fortexistenz des Bedeutungsgehalts des Interpretationsbegriffs „Diakonie“ hängt somit an seiner *praktischen Inanspruchnahme*. So wird die Antwort, ob es sich um eine hermeneutische Überforderung handelt, davon abhängen, wie mit dieser Problemlage als religionspädagogischer Herausforderung umgegangen wird. Eine rein theologische Begründung wird sich gesellschaftlich auf Dauer wohl kaum halten können, da der Diakoniebegriff ja selbst eine gesellschaftliche Transformationserscheinung der Kommunikationsformen des Evangeliums ist.

Dass Diakonie in einer fortschreitend säkularen Gesellschaft – auch dann, wenn von einem weiteren Fortbestehen der Religionen ausgegangen wird und mit Habermas von einer postsäkularen Gesellschaft gesprochen werden kann<sup>21</sup> – ein Interpretationsbegriff ist, nicht zwangsläufig ein spezifisch greifbares Phänomen beschreibt und auf eine entsprechende Deutung angewiesen ist, darin besteht aber auch zugleich eine nicht zu unterschätzende Stärke. Denn: Auch wenn die Motivation für das Handeln als christlich gedeutet werden kann, ist das Handeln selbst (zum Glück!) deutungs- und interpretationsoffen und somit auch über den christlichen Bereich hinaus in einer pluralen postsäkularen Gesellschaft zustimmungs- und konsensfähig. So kann sich das Handeln aus christlicher Motivation im Kontext

---

18 Ebd., 45.

19 Ebd.

20 Ebd., 46.

21 Vgl. Habermas, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken, Berlin 2012, 121.

pluraler sozialer Handlungsbegründungen auch als weiterhin *wirksam* erweisen und die Gesellschaft mit unabgeholten humanen Impulsen speisen – unterschieden von *darstellenden* Handlungsformen der Kommunikation des Evangeliums. Um der Wirkmächtigkeit des Evangeliums willen, aber auch aus funktionalem gesellschaftlichem Interesse heraus, geht hiermit eine entsprechende Übersetzungs- und Interpretationsanforderung sowie eine Bildungsaufgabe einher.

Es sei festgehalten: Diakonie erweist sich als ein bestimmter Modus der Kommunikation des Evangeliums, der auf die Motivation zum helfenden Handeln und seine Realisierung *im Zusammenhang* zielt. Diesen *als* Evangelium zu deuten ist wiederum eine hermeneutische Herausforderung und eine religionsdidaktische Aufgabe. Sie erfordert eine entsprechende Erschließungskompetenz. Die Erschließung ist in den Religionsunterricht zu überführen und stiftet hinsichtlich der Diakonie als Modus der Kommunikation des Evangeliums zugleich den Konnex zu unserer gegenwärtigen Lebenswelt.

### 3. Diakonie als konstitutives Moment des Religionsunterrichts

Hermeneutisch und religionsdidaktisch geht es darum, diakonisches Handeln von seiner christlichen Motivation her als Ausdruck des Evangeliums zu verdeutlichen. Diese Aufgabe kann wiederum über den eingangs hervorgehobenen Kirchenbezug sowie den neu ausgerichteten Bibelbezug erschlossen werden. Kirche wurde als diejenige Kommunikation beschrieben, in der allererst deutlich wird, was das Evangelium als frohe Botschaft ist – und das Evangelium kommunikationstheoretisch als Modus, wie „die eigene Lebensgeschichte mit der Geschichte Jesu von Nazareth *als der* Gottesgeschichte, die in das aktuell gelebte Leben hineinwirkt“<sup>22</sup>, verknüpft wird. Folglich ist nach biblischen Grundmotiven in den biblischen Narrationen zu fragen, die die Motivation zum helfenden Handeln als die frohe Botschaft präzisieren. Motivation zum ethischen Handeln ist nicht rational zu begründen, sondern höchstens rational zu rechtfertigen. Wir rechtfertigen unsere Motivation zum Handeln erst nachträglich. Die Motivation entspringt dem Erleben oder dem Wahrnehmen von etwas *als* etwas.<sup>23</sup> Sie ist an eine Deutung gebunden und die biblischen Narrationen sind entsprechend *deutende* Kommunikationsformen, die das Erleben und Wahrnehmen in deutender Perspektive mitteilen und darstellen – als potentielle Grundlage von wirksamem Handeln.

22 Meyer-Blanck, Kirche, 87.

23 Vgl. Fischer, Johannes u. a.: Grundkurs Ethik: Grundbegriffe philosophischer und theologischer Ethik, Stuttgart <sup>2</sup>2008, 205. Die damit einhergehende Präsenzperspektive im Zusammenhang mit der narrativen Form der Vergegenwärtigung und der Lebenswelt vgl. Fischer, Johannes: Die Zukunft der Ethik. Ein Essay (Zur Sache. Der Essay Bd. 1), Tübingen 2022.

Bedeutungsvolle Narrationen beeinflussen uns und werden von uns verinnerlicht. Auch prägen in vielen Fällen immer noch biblische sowie frömmigkeits- und rezeptionsgeschichtlich gewachsene Narrationen unsere symbolisch strukturierte Lebenswelt. Sie bilden den Hintergrund, vor dem sich unser kommunikatives Handeln vollzieht und der situationsbedingt performativ orientierend in Anspruch genommen wird und dadurch bestimmte Deutungsleistungen vorschießt. Unser Erleben ist immer an eine deutende Kommunikationsform und an die entsprechende Deutungsmuster verankernde symbolisch strukturierte Lebenswelt gebunden – und das gilt auch für unsere Motivation zum helfenden Handeln und die Deutung als diakonisches Handeln.

Biblische Grundmotive, die in biblischen Narrationen insbesondere auch helfendes Handeln auf eine bestimmte Weise *als* Evangelium konturieren und präzisieren, hat Gerd Theißen zum Herz seiner Bibeldidaktik gemacht.<sup>24</sup> Er zeigt zugleich auf, wie jedes Grundmotiv zu einem elementaren Lebensmotiv für uns heute werden kann – und vollzieht damit eine entscheidende hermeneutische Leistung. Selbige ist im Zuge der gewandelten Formen der Kommunikation des Evangeliums auch im Hinblick auf die Diakonie und die heute weitgehend säkularen diakonischen Organisationen zu vollbringen. In ihrem Wirken sind viele der evangelischen Grundmotive wiederzuerkennen und diese wiederum können zugleich ein kritisch-konstruktives Korrektiv für ihre weiteren Entwicklungen sein, die nicht einfach den systemimmanenten Dynamiken oder wirtschaftspolitischen Interessen überantwortet werden sollten.

Biblische Narrationen und Narrative diakonischen Handelns sind aber auch deswegen von so hoher Bedeutung, da sie einen bedeutenden Beitrag zur Identitätsarbeit leisten können. Narrationen als Anregungen, Narrativierungen, Selbstnarrationen und das Ausbilden von Kernnarrationen sind für den Entwicklungs- und Bildungsprozess von Kindern und Jugendlichen, aber auch von Erwachsenen, unabdingbar. So lässt sich auch das identitäts- und bildungstheoretische Potential des Religionsunterrichts mit Martina Kumlehn genau hier verorten: „Man könnte den Religionsunterricht auch als Arbeit am Erzählrahmen individueller narrativer Identität begreifen, der die Möglichkeiten des Sich-Erzählens bzw. des Vom-Leben-Erzählens im kulturellen Umfeld des Christentums zu erweitern versucht.“<sup>25</sup>

Doch wodurch erhält der Narrativierungsprozess seine Impulse und wodurch bilden sich Selbstnarrationen aus? Da sie funktional als Bewältigungsmechanismen und -strategien von bedeutsamen Erlebnissen beschrieben werden können, sind es

---

24 Vgl. Theißen, Gerd: Zur Bibel motivieren. Aufgaben, Inhalte und Methoden einer offenen Bibeldidaktik, Gütersloh 2003.

25 Kumlehn, Martina: Leben (anders) erzählen: Narrative Identität als religionspädagogische Bildungsaufgabe, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 64 (2012), 135–145, 143.

eben diese bedeutsamen Erlebnisse, die den Identitätsbildungsprozess anregen.<sup>26</sup> Zur Deutung und Narrativierung werden in hohem Maße externe, anerkannte Narrationen herangezogen und individuell angeeignet, da sie in entlastender Weise Deutungsmöglichkeiten bereitstellen. Selbstnarrationen verfestigen schließlich das, was für einen selbst im jeweiligen sozialen Kontext die Funktion des *meaning making*<sup>27</sup> stiften und aufrechterhalten kann.

Bedeutsame Erlebnisse sind schwer herstellbar; das gilt auch – vielleicht sogar besonders – für den didaktischen Kontext. *Originale Begegnungen*<sup>28</sup> sind hier jedoch besonders vielversprechend; diakonische Einrichtungen als außerschulische Lernorte bergen ein entsprechend großes Potential. Doch damit die Erlebnisse allererst diakonisch gedeutet werden können, bietet sich eine vorherige Arbeit mit den biblischen Narrationen an, so dass ihr „Geist“<sup>29</sup> wiederum als elementares Lebensmotiv wahrgenommen werden kann – durchaus in säkularisierter und organisatorischer Gestalt. Nötig ist sodann eine dritte Phase, in der eben diese hermeneutische Reflexion geleistet wird und der Interpretationsbegriff der Diakonie transparent gemacht wird. Hier ist das Bewusstsein für Säkularisierungs- und Transformationsprozesse ebenso zu fördern wie die Anstrengungen zu Übersetzungsleistungen von unabgeholten semantischen Gehalten der Bibel in den gegenwärtigen sozialetischen Diskurs. Nicht zuletzt ist nach den verschiedenen, sich gegenseitig stützenden, motivationalen Quellen für diese fragile humane Grundlage der pluralen postsäkularen Gesellschaft zu fragen – und hier entfaltet die Semantik der Diakonie ihr beständiges Potential. Das Evangelium hat auch in seiner säkularisierten Gestalt seine Berechtigung; allerdings muss es hierfür als solches erkannt werden können.

Es hat sich gezeigt: Der Diakoniebezug im Religionsunterricht kann jenseits einer reinen Wertevermittlung bildungstheoretisch begründet werden, und zwar als Weg der möglichen Aneignung des Evangeliums in seiner diakonischen Gestalt. Hierzu ist die Fähigkeit gefordert, einen spezifischen, deutenden Modus der Welterschließung – zumindest probeweise – einzunehmen. Ob er letztlich subjektiv überzeugt oder nicht, liegt nicht im Bereich der Mach- oder Planbarkeit. Ziel ist dabei, aus christlicher Deutungsperspektive die Motivation zum helfenden Handeln *als Evangelium* interpretieren zu können, das durchaus eine säkulare gegenwärtige

26 Vgl. Boothe, Brigitte: Das Narrativ. Biografisches Erzählen im psychotherapeutischen Prozess, Stuttgart 2011, 7.

27 Vgl. Keupp, Heiner u. a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne (rowohlt's enzyklopädie Bd. 55634), Reinbek bei Hamburg <sup>4</sup>2008, 210 und Freeman, Mark: Rewriting the self. History, memory, narrative, New York 1993, 216.

28 Der konzeptionelle Begriff geht auf Heinrich Roth zurück; im religionsdidaktischen Kontext aufgenommen hat ihn insbesondere Schulte, Andrea: Jeder Ort – überall! Didaktik außerschulischer religiöser Lernorte, Stuttgart 2013.

29 Theißen, Bibel, 138.



Kommunikationsform – gar in Form der bestimmten sozialetischen Ausrichtung von Organisationen – annehmen kann, aber inhaltlich an die Lebensgeschichte Jesu als die sich fortsetzende Gottesgeschichte rückgebunden werden kann. Auf dieser Deutungskompetenz beruht das Bewusstsein der Möglichkeit einer stetigen Neuinspiration und motivationalen Stärkung – und damit der funktionalen gesellschaftlichen Bedeutung, von der das Interesse an Diakonie auch im säkularen Kontext abhängt.



## Kasualien als Dienstleistung für alle?

Ein diakonisch perspektivierter Beitrag zur Kasualtheorie

### 1. Mitgliederorientierte Amtshandlungspraxis

Kaum ein kirchliches Praxisfeld ist so sehr am Kriterium der Kirchenmitgliedschaft ausgerichtet wie die Praxis der so genannten ‚klassischen‘ Kasualien Taufe, Konfirmation, Trauung und Bestattung. Wer an religiösen Dingen interessiert ist, aber kein Mitglied einer Kirche ist oder jemals war, kann an Gemeindegottesdiensten teilnehmen, Seelsorgeangebote in Anspruch nehmen und Veranstaltungen der Kirchengemeinde besuchen und – von der Wahl zu kirchlichen Leitungsgremien abgesehen – sich durchaus in der Kirchengemeinde ehrenamtlich engagieren; die Kirchenmitgliedschaft spielt hierfür keine wesentliche Rolle. Das gilt nicht für die Kasualpraxis: Ob Eltern ihr Kind taufen lassen dürfen, Jugendliche sich konfirmieren lassen, ein Ehepaar sich kirchlich trauen lassen kann oder ob nach dem Tod eines Menschen eine kirchliche Bestattung möglich ist, hängt unter anderem von Fragen der Kirchenmitgliedschaft ab. Taufe, Konfirmation, Trauung, Bestattung – die am Lebenslauf Einzelner veranlassten Kasualien – konnte lange Zeit nur in Anspruch nehmen, wer Kirchenmitglied ist.

Der enge Zusammenhang von Kasualpraxis und Kirchenmitgliedschaft ist in den Texten des Kirchenrechts unmittelbar greifbar. So ist gemäß den ‚Leitlinien des kirchlichen Lebens‘ der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) die Inanspruchnahme der Amtshandlungen ein zentrales Recht, das mit der Kirchenmitgliedschaft verbunden ist.<sup>1</sup> Noch prägnanter platziert die ‚Ordnung des kirchlichen Lebens‘ der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) unter der Rubrik ‚Rechtliche Wirkungen der Kirchenmitgliedschaft‘ den „Anspruch auf die Vornahme von Amtshandlungen“ an erster Stelle; dass diese „kostenfrei durchzuführen sind“, wird explizit angemerkt.<sup>2</sup> Auch in den

---

1 Vgl. Leitlinien kirchlichen Lebens der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD). Handreichung für eine kirchliche Lebensordnung (LkL) C.1.3(1).

2 Ordnung des kirchlichen Lebens in der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (Lebensordnung) vom 15. Juni 2013, (<https://www.kirchenrecht-ekhn.de/document/18785>, 12.09.2023): „Kirchenmitglieder haben im Rahmen der kirchlichen Ordnung Anspruch auf die Vornahme von Amtshandlungen, wobei die Amtshandlungen selbst kostenfrei durchzuführen sind. Sie haben – bei Vorliegen der entsprechenden gesetzlichen Voraussetzungen – das Patenrecht und das Wahlrecht.“ (Nr. 52).

Kirchenmitgliedschaftsuntersuchungen spiegelt sich der enge Konnex von Kirchenmitgliedschaft und Kasualpraxis wider. Bei der Frage nach den Gründen für die Kirchenmitgliedschaft rangieren Aussagen mit Bezug auf Kasualien stets auf den vorderen Plätzen.<sup>3</sup>

Besonders drastisch kommt die Bedeutung der Kirchenmitgliedschaft für die Kasualpraxis dort zum Ausdruck, wo es um Fragen des Kirchengaustritts geht. So ist auf den Internetseiten der EKD zum Thema Kirchengaustritt zu lesen: „Grundsätzlich gilt: Eine kirchliche Trauung ist nur dann möglich, wenn beide Eheleute Kirchenmitglieder sind. Kirchlich heiraten trotz Kirchengaustritt ist nicht möglich, es sei denn durch den Wiedereintritt in die evangelische Kirche.“<sup>4</sup> Ähnlich strukturiert fällt die Antwort mit Blick auf die kirchliche Beerdigung aus: „Eine christliche Beerdigung nach Kirchengaustritt ist [...] in der Regel nicht möglich.“<sup>5</sup> Und auch zur Frage nach der Taufe von Kindern, deren Eltern keine Kirchenmitglieder sind, lautet die Antwort: „Grundsätzlich gilt: Das Kind taufen zu lassen trotz Kirchengaustritt ist in der evangelischen Kirche nicht möglich.“<sup>6</sup> Dabei überrascht die eigenwillige, in theologischer Hinsicht insgesamt nicht wirklich stichhaltige Begründung. Zum einen wird argumentiert, dass Eltern bei der Taufe ihres Kindes – wie die Patinnen und Paten – „stellvertretend für ihr Kind den Glauben vor Gott“<sup>7</sup> zu bezeugen und für die christliche Erziehung des Täuflings einzustehen haben. Analog zum Pat:innenamt sei daher auch für die Eltern die Kirchenmitgliedschaft zwingend erforderlich. Zum anderen wird argumentiert, dass der Empfang von Sakramenten nur Kirchenmitgliedern offensteht. „[W]er auf die Mitgliedschaft in der evangelischen Kirche verzichtet, verliert auch das Recht, die Sakramente zu empfangen. Dazu gehört neben dem Abendmahl auch die Taufe des Kindes.“<sup>8</sup> Dabei wird stillschweigend vorausgesetzt, dass bei der Taufe nicht der Täufling, sondern die Taufeltern das Sakrament der Taufe empfangen – und daher nur im Fall der Kirchenmitgliedschaft berechtigt sind, ihr Kind taufen zu lassen. Dass diese Überlegung sakramentstheologisch nicht recht zu überzeugen vermag, liegt auf der Hand.

3 Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, 2023, Elektronischer Anhang 2: Tabellen-Anhang mit Grundauszählungen differenziert nach Konfessionszugehörigkeit, 31 (Tabelle 81).

4 Kirchlich heiraten trotz Kirchengaustritt: Geht das?, (<https://www.ekd.de/kirchlich-heiraten-trotz-kirchengaustritt-geht-das-ekd-77057.htm>, 12.09.2023).

5 Kirchliche Beerdigung trotz Kirchengaustritt, (<https://www.ekd.de/ist-eine-kirchliche-beerdigung-trotz-kirchengaustritt-moeglich-77061.htm>, 12.09.2023).

6 Kirchengaustritt. Folgen für Taufe und Patenschaft, (<https://www.ekd.de/kind-taufen-lassen-trotz-kirchengaustritt-geht-das-ekd-77053.htm>, 12.09.2023).

7 Ebd.

8 Ebd.

Neben diesen apodiktisch anmutenden Antworten enthalten die Infoseiten der EKD auch Hinweise auf die unterschiedlichen landeskirchlichen Einzelbestimmungen. Das darin aufgespannte Spektrum rechtlicher Regelungen ist denkbar groß. Das macht bereits der Blick auf die seit 2002 innerhalb der VELKD geltenden ‚Leitlinien kirchlichen Lebens‘ deutlich. Das Kriterium der Kirchenmitgliedschaft ist auch hier leitend, allerdings in einem differenzierten Maß – versehen mit Modifikationen und Abschattierungen. Eine Taufe ist demnach durchaus möglich, wenn nur ein Elternteil Mitglied der evangelischen Kirche ist und die Zustimmung des anderen Elternteils vorliegt. Sogar wenn beide Eltern nicht der evangelischen Kirche angehören, könne die Taufe vollzogen werden, sofern „die Eltern damit einverstanden sind und Patinnen oder Paten bereit sind, die Mitverantwortung für die evangelische Erziehung des Kindes zu übernehmen.“<sup>9</sup> Auch für die kirchliche Trauung gilt das Kriterium der Kirchenmitgliedschaft nur eingeschränkt: Die Leitlinien kirchlichen Lebens sehen (lediglich) vor, dass „[m]indestens einer der Ehepartner [...] der evangelischen Kirche an[gehört]“<sup>10</sup>. Im Rahmen der Klärung des möglichen Handlungsspielraums ist dann von „Ausnahmefällen“ die Rede, „die von der Pfarrerin oder dem Pfarrer, die oder der die Trauung durchführen soll, seelsorgerlich zu begründen sind“<sup>11</sup>. Das Kriterium der seelsorglichen Verantwortung spielt insbesondere bei der kirchlichen Bestattung eine entscheidende Rolle. Gegenüber dem Regelfall, dass die kirchliche Bestattung die Kirchenmitgliedschaft des/der Verstorbenen voraussetzt, besteht in seelsorglich zu begründenden „Ausnahmefällen“<sup>12</sup> durchaus die Möglichkeit, trotz fehlender Kirchenmitgliedschaft des bzw. der Verstorbenen eine Bestattungsfeier zu gestalten. Maßgeblich ist dabei nicht nur, in welchem Verhältnis der bzw. die Verstorbene zu Lebzeiten zur Kirche stand, sondern vor allem auch die Kirchenmitgliedschaft der Angehörigen. In gewisser Hinsicht bestätigt jedoch der Blick auf die Ausnahmeregelungen, wie sehr die Bestimmungen der Leitlinien kirchlichen Lebens insgesamt – gerade auch hinsichtlich der Modifizierungen und Abschattierungen – vom Kriterium der Kirchenmitgliedschaft dominiert werden.

Dass die Kasualpraxis der evangelischen Kirche ausschließlich von evangelischen Christinnen und Christen in Anspruch genommen wird, war über Jahrhunderte hinweg der Normalfall. Die Frage der Zuständigkeit wurde über die konfessionelle Zugehörigkeit entschieden. Klärungsbedarf hinsichtlich der Voraussetzungen kirchlicher Kasualhandlungen bestand durchaus, aber eher hinsichtlich

---

9 LkL A.2.4.4.

10 Lkl B.2.2.2.

11 LkL B.2.8.

12 LkL B.3.4.5.

moralischer Zweifel, etwa in der Frage, ob nach einem Suizid<sup>13</sup> eine kirchliche Bestattung möglich ist oder ob zum Tode verurteilte Straftäter und Straftäterinnen<sup>14</sup> kirchlich bestattet werden dürfen. Für die strikt durch rechtliche Voraussetzungen und Zuständigkeiten definierte Kasualpraxis, die sich durch kirchenamtliche Vollzüge bestimmt sieht und sich nicht zuletzt in der ordnungsgemäßen Eintragung ins Kirchenbuch niederschlägt, schien der bisweilen synonym für die Kasualpraxis eingespielte Begriff der Amtshandlung besonders zutreffend.

## 2. Von den Amtshandlungen zur Kasualpraxis

Obwohl der praktisch-theologische Diskurs über die Kasualien im Lauf des 20. Jhs. markante inhaltliche Verschiebungen aufweist, bleibt das Grundmotiv einer am Modell der Amtshandlung gestalteten Praxis bis weit in die 2. Hälfte des 20. Jhs. hinein in Geltung. Dabei fällt auf, dass in diesem Zeitraum die unterschiedlichen kasualtheoretischen Konzepte darin übereinstimmen, dass als Hauptadressat:inenschaft der Kasualhandlungen nicht die hochverbundenen und aktiv-engagierten Kirchenmitglieder in den Blick genommen werden, sondern der Fokus meist auf jene evangelische Christ:innen gerichtet ist, deren Verhältnis zur Kirche von Distanz und Entfremdung gekennzeichnet ist. Eine enge Verbindung zwischen kasual- und kirchentheoretischer Reflexion ist dabei stets greifbar. Das zeigt sich bereits zu Beginn des 20. Jhs. in den kasualtheoretischen Texten Friedrich Niebergalls, der die Kasualien als volksmissionarische Chance begreift und entsprechend genutzt sehen möchte. Der Pfarrer, so Niebergall 1905 in seiner kleinen Monografie über die Kasualrede<sup>15</sup>, bekomme bei den Kasualien – besonders in den Städten – „gar manchen vor die Flinte, der der kirchlichen Beeinflussung sonst unzugänglich bliebe.“ Er begreift die Kasualien geradezu als „Gelegenheit, unaufdringlich das Evangelium an den Mann zu bringen, wenigstens einmal zu sagen, was Evangelium ist und welchen Wert es für das Leben hat!“ Die Kasualreden seien „die vorgeschobenen

13 Vgl. dazu Roth, Ursula/Roth, Michael: Zwischen Moralpredigt und Krisenseelsorge. Predigten anlässlich von Bestattungen Suizidtoter, in: Roth, Ursula/Seip, Jörg/Spielberg, Bernhard (Hg.): Geforderte Rede. Konstellationen, Kontexte und Kompetenzen des Predigens, München 2018, 205–235, hier: 209–213, sowie Baumann, Ursula: Vom Recht auf den eigenen Tod. Die Geschichte des Suizids vom 18. bis zum 20. Jahrhundert, Weimar 2001, 18–31.

14 Vgl. dazu Roth, Ursula/Roth, Michael: Auf dem Schafott. Zu einer Gattung öffentlicher Predigtpraxis im 18. und 19. Jahrhundert, in: Pock, Johann/Roth, Ursula (Hg.): Politikum Predigt. Predigen im Kontext gesellschaftlicher Relevanz und politischer Brisanz, München 2021, 319–342.

15 Niebergall, Friedrich: Die Kasualrede, Leipzig 1905.

Posten der Kirche, vorgeschoben in das zu erobernde Land der Gleichgültigkeit und Gegnerschaft.“<sup>16</sup>

Rudolf Bohren wendet sich Mitte des 20. Jahrhunderts vehement gegen Niebergalls optimistische Einschätzung der Kasualien. Seine kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Kasualpraxis ist von der Annahme getragen, dass die – in der Regel kirchlich distanzierteren – Kasualbegehrenden in einem so hohen Maß von organisatorischen Details der Kasualfeier in Anspruch genommen sind, dass sie für die christliche Heilsbotschaft von vornherein nicht erreichbar sind. Obwohl Mitglieder der Kirche, fehle ihnen das Grundverständnis für den christlichen Glauben. Bohren unterstellt den Taufeltern und Brautpaaren geradezu, dass es ihnen bei der Kasualfeier nicht um Christus gehe, sondern um einen „Gott, der das kreatürliche Leben segnet“, um einen „Gott der Fruchtbarkeit“, einen „Garanten von Eheglück und gelungener Erziehung“.<sup>17</sup> Zwischen der religiös-festlichen Gestimmtheit der Kasualbegehrenden und dem Christusglauben der Kirche sieht Bohren einen unüberwindlichen Bruch. Für die Verkündigung des Evangeliums oder gar für das Ziel der (inneren) Mission sei diese kasualtypische Grundkonstellation daher von vornherein ungeeignet. Für die Inanspruchnahme von Kasualien genügt Rudolf Bohren zufolge die (bloße) Kirchenmitgliedschaft gerade nicht.

Das frömmigkeitskulturelle Profil derer, die an Kasualien teilnehmen, ist auch Ausgangspunkt der kasualtheoretischen Überlegungen des Religionssoziologen Joachim Matthes. Im Rahmen der Auswertung der ersten Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD zeichnet Matthes 1975 eindrücklich nach, wie markant das an der Kasualpraxis und den Kirchenjahresfesten orientierte Kirchenmitgliedschaftsverhalten von jenem abweicht, das „durch die Regelmäßigkeit des sonntäglichen Gottesdienstes, dazu durch das um das Gottesdienstgeschehen gelagerte Gruppenleben der Gemeinde bestimmt“ ist. Anders als Rudolf Bohren hält Matthes das für die Kasualien typische Kirchenmitgliedschaftsverhalten allerdings keineswegs für defizitär. Die „gottesdienstzentrierte“ Teilnahmeform einerseits und die „amtshandlungszentrierte“ Teilnahmeform andererseits seien vielmehr unterschiedliche, gleichermaßen legitime Varianten von Kirchenmitgliedschaftspraxis.<sup>18</sup>

Matthes lenkt den Blick auf die Bedürfnisse der Kasualbegehrenden und arbeitet das „Eigengewicht dieser Form volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens“<sup>19</sup> heraus. Für das Verständnis der Grundstruktur der Kasualpraxis bedeutet das: Nicht mehr der amtskirchliche, (kirchen)ordnungsgemäße Vollzug, sondern die

16 Ebd., 27f.

17 Bohren, Rudolf: *Unsere Kasualpraxis – eine missionarische Gelegenheit?* (1960), München <sup>3</sup>1968, 19.

18 Matthes, Joachim: *Volkskirchliche Amtshandlungen, Lebenszyklus und Lebensgeschichte. Überlegungen zur Struktur volkskirchlichen Teilnahmeverhaltens*, in: ders. (Hg.): *Erneuerung der Kirche. Stabilität als Chance?*, Gelnhausen/Berlin 1975, 83–112, 111.

19 Matthes, *Amtshandlungen*, 110.

Perspektive derjenigen, deren lebensgeschichtliches Ereignis, deren ‚Kasus‘ Anlass ist, wird Maßstab des kirchlichen Handelns. Der Weg „[v]on der Amtshandlung zur Kasualie“<sup>20</sup> ist damit vorgezeichnet. Aufgabe der Kasualpraxis ist so gesehen weniger die „Darstellung und Vermittlung von grundlegenden Deutungs- und Wertsystemen“ als vielmehr die „[h]elfende Begleitung in Krisensituationen und an Knotenpunkten des Lebens“<sup>21</sup>. Die seelsorgliche Begleitung und die sorgfältige, der besonderen lebensgeschichtlichen Situation entsprechende Gestaltung der gottesdienstlichen Feier rücken in das Zentrum der Kasualpraxis.

Im Rahmen dieser Motivverschiebung gewinnt neben dem Aspekt der Seelsorge insbesondere der Aspekt des Segens an Bedeutung. Kasualien werden zunehmend als Segenshandlungen in herausgehobenen lebensgeschichtlichen Situationen interpretiert<sup>22</sup> und entsprechend gestaltet. Das lässt sich sowohl in der praktisch-theologischen Literatur als auch in den agendarischen Gestaltungsvorschlägen ablesen.

Die segentheologische Deutung der Kasualien, und das bedeutet: die Subsumierung der Kasualien unter den (ver)einheitlichen(den) Aspekt des Segens verstärkt nicht nur jene Sequenzen, in denen buchstäblich Segensakte vollzogen werden. Vielmehr modifiziert sie das Gesamtverständnis des gottesdienstlichen Vollzugs, indem sie auf Gewichtsverlagerungen zwischen den einzelnen liturgischen Sequenzen hinwirkt. Die Verschiebung der performativen Dynamik innerhalb der einzelnen Praxiskontexte verändert, was jeweils als Kernszene bzw. Kernszenen einer Kasualie wahrgenommen wird. Als zentrales Moment der Tauffeier wird dann nicht mehr die Taufhandlung selbst, sondern der Taufsegen gestaltet; bei der Konfirmation gewinnt gegenüber der liturgischen Interaktion zwischen Konfirmand:in und Pfarrer:in die Einsegnungshandlung an Gewicht; die kirchliche Trauung wird nicht mehr um die Traufragen oder den Ringwechsel organisiert, sondern ist auf den Trausegen hin geordnet; bei der Trauerfeier wird die Aufmerksamkeit vom emotional dichten Moment, in dem der Sarg in das Grab hinabgelassen wird, auf die Sequenz der Aussegnung bzw. auf die abschließende Segnung der Trauernden gelenkt.

Zum Erleben der Beteiligten steht dieser theologische Versuch, alle Kasualien gleichermaßen unter den Aspekt des Segens zu subsumieren, bisweilen durchaus in Spannung. Blickt man auf das spezifische Profil der einzelnen Kasualhandlungen,

---

20 Friedrichs, Lutz: Kirchliche Bestattung als theologische Dienstleistung. Ein organisationstheoretischer „Erkundungsprozess mit offenem Ausgang“ (Morgan), in: Merzlyn, Konrad u. a. (Hg.): Reflektierte Kirche. Beiträge zur Kirchentheorie, Leipzig 2018, 45–58, 48.

21 Dahm, Karl-Wilhelm: Beruf: Pfarrer. Empirische Aspekte, München 1971, 305f.

22 Vgl. Wagner-Rau, Ulrike: Segensraum. Kasualpraxis in der modernen Gesellschaft, Stuttgart u. a. 2008.



wird deutlich, dass sich dieser Aspekt keineswegs gleichermaßen als umfassender heuristischer Schlüssel eignet. So kommt dem Moment des Segens zwar im Rahmen der Trauung und auch der Konfirmation sowohl in der Wahrnehmung der Beteiligten als auch im praktischen Vollzug durchaus eine zentrale Rolle zu.<sup>23</sup> Für die Bestattung trifft das jedoch weniger zu. Vor allem aber greift angesichts der für die Taufe spezifischen Komplexität unterschiedlicher thematischer Bezüge die Priorisierung des Aspekts des Segens zu kurz. Auch wenn der Taufsegen im Taufgottesdienst eine wichtige Sequenz darstellt, lässt sich die Taufe weder hinsichtlich des liturgischen Vollzugs oder des theologischen Grundverständnisses noch hinsichtlich des Erlebens der Taufgemeinde darauf reduzieren.

Welche Ungereimtheiten die segenstheologische Reformulierung der Kasualien zu Tage fördert, zeigt sich etwa an der Diskussion um die Bezeichnung und Gestaltung der Trauung bzw. Segnung gleichgeschlechtlicher Paare. Exemplarisch sei das an der ‚Handreichung zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern‘<sup>24</sup> verdeutlicht. Während darin einerseits beteuert wird, dass zwischen der kirchlichen Trauung und der Segnung gleichgeschlechtlicher Paare „theologisch keine Unterschiede“<sup>25</sup> bestehen, differieren andererseits die liturgischen Gestaltungsvorgaben für beide Kasualien zum Teil erheblich und auch die Subsumierung unter einen gemeinsamen Oberbegriff ist weiterhin ausgeschlossen. In ähnlicher Weise scheinen auch bei neuen Praxisformaten wie den ‚Segenshochzeiten‘ der Berliner ‚Pop-up-Hochzeitsfestivals‘ oder bei den Angeboten zum ‚Einfach heiraten‘ die Aspekte der Trauung und der Segnung vorschnell miteinander verschmolzen.<sup>26</sup>

### 3. Kasualien als Dienstleistung für alle?

Die zunehmende Verschiebung der Kasualien von der Amtshandlung zur Segenshandlung geht Hand in Hand mit der Ausweitung des Angebots kirchlicher Kasualhandlungen. An die Seite der ‚klassischen‘ Kasualien Taufe, Konfirmation, Trauung,

---

23 Vgl. dazu Merzyn, Konrad: Die Rezeption der kirchlichen Trauung. Eine empirisch-theologische Untersuchung, Leipzig 2010, sowie Polster, Anne: Jugendliche und ihre Konfirmation. Theologische Diskurse – empirische Befunde – konzeptionelle Erwägungen, Stuttgart 2021.

24 „Nehmt einander an, wie Christus euch angenommen hat“. Handreichung zur Segnung gleichgeschlechtlicher Paare in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern, München 2019.

25 Ebd., 23.

26 Vgl. dazu etwa Dennebaum, Melissa/Schnell, Lisa: Tiny Wedding. Die 15-Minuten-Hochzeit, in: Sueddeutsche Zeitung vom 24.03.2023, (<https://sz.de/1.5775350>, 30.09.2023), sowie Handke, Emilia u. a.: Segenshochzeiten: Heiraten einfach anders!, in: midi Magazin vom 26.10.2022, (<https://www.midi.de/magazin/segenshochzeiten-heiraten-einfach-anders>, 30.09.2023).

Bestattung treten seit einigen Jahrzehnten weitere, neue oder auch wieder entdeckte Kasualhandlungen, die biografisch oder familiär veranlasst sind: die Segnung von Neugeborenen, der Gottesdienst zur Einschulung, die Feier der Lebenswende, das Trennungsritual anlässlich einer Ehescheidung, oder auch Jubiläumsgottesdienste wie die Goldene Konfirmation oder die Goldene Hochzeit. Durch das Verblässen der amtshandlungstheoretischen Kontur verlieren die ‚klassischen‘ Kasualien ein markantes Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen Segenshandlungen und rücken in deren Nähe, auch in die Nähe solcher Segensfeiern, deren Anlass im Rahmen der Kirchengemeinde oder auf lokaler oder regionaler Ebene zu finden ist. Zu denken ist hier an die Einweihung oder Entwidmung von Kirchengebäuden sowie an Segenshandlungen, die sich auf weltliche Gegenstände oder Gebäude beziehen: Realbenediktionen wie Einweihungen von Feuerwehrautos, Bahnhöfen, Brücken, Autohäusern u. a.<sup>27</sup> Mit der segentheologischen Forcierung der Kasualien geht eine gewisse Entdifferenzierung der kasuellen Praxis einher.

Die kirchliche Kasualpraxis hat sich in den vergangenen Jahrzehnten zudem auch dadurch verändert, dass außerhalb der Kirche ein breites Spektrum freier Ritualangebote entstand.<sup>28</sup> Wurde der Markt kommerzieller Ritualgestalter:innen von den Kirchen lange als Konkurrenz wahrgenommen, gibt es nun Anzeichen, dass die freie Ritualpraxis für die kirchliche Kasualpraxis auch als Lernfeld dienen kann.<sup>29</sup> Die Einrichtung von Kasualagenturen und die Förderung kirchlicher Kasualkompetenz in Aus- und Fortbildung sind Anzeichen dieses Wandels.

Je deutlicher die Kasualien als Segenshandlungen verstanden und gestaltet werden und je weniger ihr Profil durch den Gedanken der Amtshandlung geprägt ist, umso mehr verliert die kirchenrechtliche Einschränkung des Kasualangebots auf Kirchenmitglieder an Plausibilität. Zentrales Leitmotiv ist dann weniger die Verkündigung der christlichen Botschaft oder die Missionierung entfremdeter Kirchenmitglieder. Leitend wird vielmehr die diakonische Zuwendung zu den

---

27 Vgl. Meuß, Eduard: Die gottesdienstlichen Handlungen von individueller Beziehung in der evangelischen Kirche, Gotha 1892. Bereits Meuß differenzierte zwischen der kleineren Gruppe der „sogenannten Amtshandlungen“ und dem weiten Kreis der Kasualien insgesamt: „Als Kasualien pflegt man überhaupt diejenigen kirchlichen Akte zu bezeichnen, welche durch Einzelfälle des persönlichen oder des Gemeindelebens veranlaßt werden.“ (43) Zu den Kasualien zählt Meuß neben den ‚gottesdienstlichen Handlungen von individueller Beziehung‘ auch Anlässe wie Einweihungshandlungen oder Grundsteinlegungen.

28 Vgl. dazu Wagner-Rau, Ulrike: Provozierte Kasualpraxis. Zur Einleitung, in: dies./Handke, Emilia (Hg.): Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung, Stuttgart 2019, 12–19, sowie das Themenheft „Kasualien auf dem freien Markt“, PrTh 55 (2020), Heft 4.

29 Vgl. dazu Hermelink, Jan: Kasualkirche in Bewegung. Kirchentheoretische Reflexionen zur Tagung „Rituale in Bewegung“, in: Wagner-Rau, Ulrike/Handke, Emilia (Hg.): Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung, Stuttgart 2019, 161–177, vor allem 187.

Menschen, die in einer lebensgeschichtlichen Ausnahmesituation, einer Situation des Umbruchs oder der einschneidenden Veränderung in ihrem Leben um Begleitung, Gestaltung und Deutung bitten.

Der Gedanke, die christliche Kasualpraxis als Ausdruck eines diakonischen Impulses zur Begleitung und Zuwendung zu Menschen zu verstehen, ist keineswegs neu. Er findet sich bereits in Dietrich Rösslers 1986 erschienenem ‚Grundriß der Praktischen Theologie‘. Rössler hatte dort die Diakonie – und in diese eingebettet die Seelsorge – als Grundform der am Einzelnen orientierten christlichen Praxis beschrieben und dieser die Amtshandlungen als deren „exemplarischen Fall“<sup>30</sup> zugeordnet. Diakonie, Seelsorge und Kasualien erscheinen vor dem Hintergrund des Gedankens einer auf den Einzelnen bezogenen Christentumspraxis als eng miteinander verbunden und aufeinander bezogen. Neu ist an der aktuellen Wiederentdeckung dieses kasualtheoretischen Gedankens hingegen eine spezifische Zuspitzung des diakonisch perspektivierten Blicks auf die Kasualien, insofern diese nicht nur als dienendes Handeln – als ‚Dienst‘ –, sondern als ‚Dienstleistung‘ zu begreifen seien; der Aspekt der Marktförmigkeit wird durch einen ‚theologischen Dienstleistungsbegriff‘ gleichsam in das Verständnis kasueller Praxis eingezeichnet.<sup>31</sup>

Der programmatische Gedanke, Kirche „[v]on einer Amtskirche zu einer Dienstleistungskirche“<sup>32</sup> umzugestalten, führt schließlich zur kasualtheoretischen Grundidee, Kasualien als Dienstleistung ‚für alle‘ anzubieten – unabhängig vom Kriterium der Kirchenmitgliedschaft. Die Landessynode der ‚Evangelisch-Lutherischen Kirche in Norddeutschland‘ hat diesem Grundgedanken 2020 in den ‚Grundlinien kirchlichen Handelns bei Taufe und Abendmahl sowie bei Gottesdiensten anlässlich der Konfirmation, der Eheschließung (Trauung) und der Bestattung“<sup>33</sup> Ausdruck verliehen. Explizit heißt es dort: Kasualien können auch dann „gefeiert werden, wenn Menschen, die nicht Kirchenmitglieder sind, danach fragen“<sup>34</sup>. Während die Grundlinien der Nordkirche der Kasualpraxis neben der „Verkündigung des

30 Rössler, Dietrich: Grundriß der Praktischen Theologie, 2., erweiterte Auflage, Berlin/New York 1994, 71.

31 Vgl. Moos, Thorsten: Segensdienstleistungen. Über die Kirche als Unternehmen und einen theologischen Dienstleistungsbegriff, in: PrTh 55 (2020), 202–207, 205.

32 Handke, Emilia: Von einer Amtskirche zu einer Dienstleistungskirche. Auf dem Weg in eine Kasualpraxis der Zukunft, in: Wagner-Rau, Ulrike/Handke, Emilia (Hg.), Provozierte Kasualpraxis. Rituale in Bewegung, Stuttgart 2019, 179–192, 179.

33 Grundlinien kirchlichen Handelns bei Taufe und Abendmahl sowie bei Gottesdiensten anlässlich der Konfirmation, der Eheschließung (Trauung) und der Bestattung. Von der II. Landessynode auf ihrer 4. Tagung am 14.–16.11.2020 beschlossen, ([https://www.nordkirche.de/fileadmin/user\\_upload/Dokumente/Kirchenamt\\_Downloads/Grundlinien\\_Theologie.pdf](https://www.nordkirche.de/fileadmin/user_upload/Dokumente/Kirchenamt_Downloads/Grundlinien_Theologie.pdf), 20.08.2023). Vgl. dazu auch Handke, Emilia: Besondere Momente segnen. Kasualtheoretische Perspektiven, in: EvTh 82 (2022), 407–421.

34 Grundlinien kirchlichen Handelns, II. 2. (10).

Evangeliums<sup>35</sup> auch die Aufgabe zuschreiben, neue Kirchenmitglieder zu gewinnen, indem Kirche hier „diejenigen, die nicht Kirchenmitglieder sind, ein[lädt], Mitglieder zu werden“<sup>36</sup>, ließe sich das Verständnis einer diakonisch konturierten Kasualpraxis noch weiter zuspitzen: Kasualien unter dem Leitmotiv diakonischen Handelns zu konzipieren, hieße dann gegebenenfalls, gänzlich von missionarischen oder anderen ‚Hintergedanken‘ abzusehen und allein die helfende Begleitung, allein den in Gespräch, Rede und Ritual gefassten Beistand in lebensgeschichtlichen Ausnahmesituationen als Dreh- und Angelpunkt kasuellen Handelns zu begreifen.

In Zeiten, in denen „die formal-rechtliche Mitgliedschaft immer mehr an Bedeutung verliert“<sup>37</sup>, von der Volkskirche nur noch als einer „im Übergang“<sup>38</sup> die Rede ist und – insbesondere hinsichtlich der Situation in Ostdeutschland – Kirche als „[p]ost-volkskirchliche Minderheitskirche“<sup>39</sup> in den Blick kommt, erscheint die diakonische Profilierung der Kasualpraxis hoch plausibel. Zugleich stellen sich im Zuge dieser Perspektivierung kritische Rückfragen. Zwei davon seien zuletzt benannt.

Zum einen lassen einige der klassischen Kasualien gegenüber der diakonischen Zuspitzung eine gewisse Widerständigkeit erkennen. Nicht jede Kasualie scheint sich in ihrer Eigenlogik in diesem Sinne diakonisch perspektivieren zu lassen. Am leichtesten fällt die diakonische Zuspitzung mit Blick auf die Bestattungspraxis. Diese zielt auf die Begleitung von trauernden Angehörigen ab sowie auf den spezifischen Beistand, den Kirche durch die rituelle Gestaltung von Abschied und Neuanfang leistet, die immer auch (be-)drängende Fragen nach Leben und Tod, Ziel und Sinn, Gelingen und Scheitern berührt. Auch für die kirchliche Trauung scheint der Gedanke einer diakonischen Perspektivierung schlüssig, wenn auch in leicht modifizierter Hinsicht. Zwar lässt sich die Trauung weniger als Zuwendung in einer tatsächlichen Krisen- und Notlage begreifen; doch ließe sich das diakonische Moment durchaus mit dem Leitbild einer ‚einladenden‘ bzw. ‚gastfreundschaftlichen‘<sup>40</sup> Kirche fassen: Als ‚einladende‘, ‚gastfreundschaftliche‘ Kirche

35 Ebd., II. 2. (11).

36 Ebd., II. 2. (13).

37 Hermelink, Jan: Engagierte Diskretion. Überlegungen zur Entwicklungsdynamik volkskirchlicher Zugehörigkeit, in: Beckmayer, Sonja/Mulia, Christian (Hg.): Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven, Stuttgart 2021, 385–397, 390.

38 Fechtner, Kristian: Späte Zeit der Volkskirche. Praktisch-theologische Erkundungen, Stuttgart 2018, 35.

39 Haspel, Michael: Postvolkskirchliche offene Minderheitskirche. Herausforderungen und Chancen für evangelische Kirche und Protestantismus in Ostdeutschland, in: Beckmayer, Sonja/Mulia, Christian (Hg.): Volkskirche in postsäkularer Zeit. Erkundungsgänge und theologische Perspektiven, Stuttgart 2021, 345–364, 360.

40 Vgl. Hermelink, Kasualkirche in Bewegung, 173, vgl. dazu vor allem auch Hendriks, Jan: Gemeinde als Herberge. Kirche im 21. Jahrhundert – eine konkrete Utopie, Gütersloh 2001, sowie Wagner-Rau,

stellt sie einen (thematisch immer schon gestalteten und ‚sprechenden‘) Raum und ein entsprechendes Ritual zur Verfügung, das hilft, die gemeinsame verbindliche Entscheidung für das Leben zu zweit in spezifischem Deutungshorizont nachzuvollziehen, diese Entscheidung angesichts der Unverfügbarkeit von Liebe und Glück neu zu begreifen und für den gemeinsamen Weg den Segen zu empfangen. Was für Bestattung und Trauung plausibel klingt, scheint angesichts des liturgischen Vollzugs von Taufe und Konfirmation weniger tragfähig. In den performativen Vollzug von Taufe und Konfirmation ist die Frage nach der Zugehörigkeit zum christlichen Glauben und damit zur Gemeinschaft der Christinnen und Christen unmittelbar eingetragen – oder anders gesagt: lässt sich der Gedanke der verbindlichen Teilhabe nicht ohne Weiteres herauslösen. Für die diakonische Profilierung erweisen sich diese Praxisfelder als ungleich sperriger.

Zum anderen sind mit der Idee der diakonisch konturierten Öffnung der ‚Kasualien für alle‘ weitreichende kirchentheoretische Herausforderungen verbunden.<sup>41</sup> Das betrifft die Frage der Finanzierung kirchlicher Kasualpraxis, insofern die Überlegung, die ‚für alle‘ geöffnete Kasualpraxis weitgehend durch die finanziellen Beiträge der steuerpflichtigen Kirchenmitglieder zu finanzieren, allererst zu plausibilisieren wäre. Das betrifft vor allem die noch grundsätzlichere Frage, wie angesichts einer konsequenten Öffnung kirchlicher Praxis ‚für alle‘ ‚Kirche‘, ‚Kirchenmitgliedschaft‘ bzw. ‚Kirchenzugehörigkeit‘ neu zu verstehen wären. Ob und inwiefern sich die Einsicht, dass „eine ereignisbezogene Teilnahme an Kirche für viele Menschen attraktiver sein dürfte als eine lebenslange Mitgliedschaft“<sup>42</sup>, in Formate kirchlicher Teilhabe und kirchlicher Gemeinschaft überführen lässt, scheint im Kontext des casual- und kirchentheoretischen Diskurses noch nicht entschieden. Dass die Kasualkultur im Rahmen der „gegenwärtigen Suchbewegungen in Richtung von zukunftsfähigen kirchlichen Organisationsformen“<sup>43</sup> von zentraler Bedeutung ist, zeigt der aktuelle Wandel der Kasualpraxis jedenfalls eindrücklich.

---

Ulrike: Auf der Schwelle. Das Pfarramt im Prozess kirchlichen Wandels, Stuttgart 2009, 97ff., und Hauschildt, Eberhard/Pohl-Patalong, Uta: Kirche (Lehrbuch Praktische Theologie Bd. 4), Gütersloh 2013, 284.

41 Vgl. dazu auch Handke, Besondere Momente, 420f.

42 Ebd., 421.

43 Hauschildt/Pohl-Patalong, Kirche, 284.



## Citykirchenarbeit und Diakonie – mehr als nur nebeneinander?!

### Chancen für eine nicht so einfache Beziehung

Wer sich in einer Stadt einer großen Citykirche nähert, besonders, wenn diese gerne von Tourist:innen besucht wird, trifft häufig am Eingang auch auf bittende und bettelnde Menschen. Wirklich Bedürftige oder auch professionell Mitarbeitende von „Bettel-Unternehmen“ setzen auf den der DNA der christlichen Kirche eingepflanzten Zusammenhang von christlichem Glauben, Nächstenliebe und Almosen. Manchen Besucher überfällt dabei ein ungutes Gefühl, generell helfen zu sollen, und doch zugleich bedrängt die Furcht zu spüren, abgezockt zu werden. „Wer hilft hier mit Rat und Tat den Bedürftigen?“ scheint mancher Blick zu fragen: Kirche? Diakonie?

Unbeschadet der grundsätzlich unaufgebbaren Verbundenheit von Kirche und Diakonie in ihrer Sendung zu allen Menschen bestimmt jedoch ein gewisses Fremdeln auch das Verhältnis von Citykirchenarbeit und Diakonie. Das liegt aber nicht an gegenseitiger Ablehnung, sondern v. a. an der Fokussierung auf unterschiedliche Zielgruppen. Der Citykirchenarbeit (die sehr ähnliche Arbeit in der katholischen Kirche nennt sich Citypastoral) geht es an den großen Stadtkirchen in transparochialer Milieuerweiterung um den Dialog mit der Stadtgesellschaft jenseits traditioneller kirchlicher Angebote. Es geht um die Einladung in die offenen Kirchen zur individuell erlebbaren Stille in einem religiös geprägten Raum, um Kirchenpädagogik und geistliche Führungen zur Architektur und Ausstattung großer Kirchen, um den Dialog über Gott und die Welt durch die Inszenierung des Kirchenraums mit Ausstellungen bildender oder performativer Kunst und hochwertiger Musik unterschiedlichster Ausprägung, um Events, um vielfältige liturgische und gottesdienstliche Formate, um Kurzseelsorge und Erwachsenenbildung, um stimmungsvolle Kasualien oder solche mit geringer Schwelle. Oft ist dies verbunden auch mit gastronomischen Angeboten in Kirchenläden oder Cafés und einer Kircheneintrittsstelle.<sup>1</sup> Citykirchen probieren immer wieder Neues aus und haben mit ihren Formaten bereits häufig Anstöße auch für andere kirchliche Arbeitsfelder

---

1 Siehe dazu: Dedring, Stephan: City-Kirchen-Arbeit, in: Ebertz, Michael/Lehner, Günter (Hg): Kirche am Weg – Kirche in Bewegung (KirchenZukunft konkret Bd. 8), Berlin 2012, 45–55; Hirsch, Björn: Kirche für die Menschen in der Stadt. Pastoraltheologische Reflexion zur Konzeption der Citypastoral, Diss. St. Augustin 2020, 32–42 (<https://d-nb.info/1205482083/34>, 19.6.2023).

gegeben. Citykirchen wagen immer wieder neue Schritte zum Aufbruch in die Zukunft der Kirche.

Diakonie bemüht sich um Beratung und Unterstützung sozial Benachteiligter, Ausgegrenzter und Hilfsbedürftiger. Sie kümmert sich um Kinder- und Familienprobleme, Jugend-, Behinderten- und Altenhilfe, auch als gesellschaftliche Stimme und in weltweiter Kooperation.<sup>2</sup> Dabei hat sich jedoch nicht erst seit der Organisation der Diakonie in Vereinen und Werken im 19. Jh., inzwischen ja auch als professionelle diakonische Unternehmen, oft eine Distanz zur verfassten Kirche ergeben.<sup>3</sup> Zudem erscheint die Vorstellung von „Kirche“ als Gegenüber oder Partnerin der Diakonie in vielen diakonischen Beiträgen nur als traditionelle Parochialgemeinde. Citykirchen sind als eigenes Arbeitsfeld der Kirche meist nicht im Blick.<sup>4</sup>

Ein Blick in die Literatur scheint die eher nebeneinander bestehenden Perspektiven zu bestätigen: in der „Roten Reihe“: „Kirche in der Stadt“, die die Themen der Citykirchenkonferenzen der EKD über die Jahre widerspiegelt, spielt das Thema Diakonie im Grunde keine Rolle.<sup>5</sup> In einem der „Klassiker“ von Wolfgang Grünberg („Die Sprache der Stadt“) kommen die, die sich mit ihren sozialen Herausforderungen schlecht mit der Stadt identifizieren können, hauptsächlich als Minderheiten von nichtchristlichen Migranten ohne eigene repräsentative Gebäude in den Blick.<sup>6</sup> In der jüngsten Monographie zur Citykirchenarbeit von Felix Eiffler<sup>7</sup> steht die „urbane Segregation“ zwar schon im Untertitel, der Autor konzentriert sich aber auf die Frage nach einer zukünftigen Organisation „urban formatierter Ausdrucksformen

2 Siehe dazu z. B. Kottnik, Klaus-Dieter/Hauschildt, Eberhard (Hg.): *Diakoniefibel*, Gütersloh 2008.

3 Vgl. Sigrist, Christoph: *Diakoniewissenschaft*, Stuttgart 2019, 34ff.

4 Vgl. Schmidt, Heinz: *Diakonie und verfasste Kirche*, in: Eurich, Johannes/Schmidt, Heinz (Hg.): *Diakonie – Grundlagen. Konzeptionen. Diskurse*, Göttingen 2016, 242–276. Ausnahmen bestätigen die Regel: In der katholischen Citypastoral votiert Michael Ebertz für die Nähe zu Caritas und Diakonie: Ebertz, Michael N.: *Kirche in der bürgerlichen Fremde. Citypastoral als Lernort der Seelsorge und Gesellschaftsorge*, in: *Lebendige Seelsorge* 61 (2010), 242–248. Ebertz ignoriert dafür aber die wichtigen Perspektiven der Events, Kunstbegegnung, offenen Angebote der Citypastoral etc. S. dazu auch Hirsch, Kirche, 39.

5 In Band 3 der Reihe (Dannowski, Hans Werner/Grünberg, Wolfgang/Göpfert, Michael/Krusche, Günter (Hg.): *Die Armen und die Reichen (Kirche in der Stadt Bd. 3)*, Berlin 1993) kommt das Thema – noch vor der eigentlichen Profilierung der Citykirchenarbeit – nur als soziales Thema der „Großstädte“ und der „Kirchengemeinden“ vor. In Band 19 (Petersen, Nils: „... so, wie ich euch geliebt habe!“ (Kirche in der Stadt Bd. 19), Berlin 2012) bleibt der Blick auf den diakonischen Bereich fokussiert.

6 Siehe Grünberg, Wolfgang: *Die Sprache der Stadt. Skizzen zur Großstadtkirche*, Leipzig 2004, 79–88.

7 Eiffler, Felix: *Kirche für die Stadt. Pluriforme urbane Gemeindeentwicklung unter den Bedingungen urbaner Segregation (Beiträge zur Evangelisation und Gemeindeentwicklung Bd. 29)*, Göttingen 2020.



christlicher Gemeinde“<sup>8</sup>, die er mit StadtKirchen (sic!), Quartiersgemeinden und „frischen Ausdrucksformen urbaner Kirche“ am besten umgesetzt sieht.<sup>9</sup>

Dennoch soll an dieser Stelle der Versuch unternommen werden, Citykirchen und Diakonie in mehreren Perspektiven und den damit verbundenen Chancen besser vernetzt und verbunden sehen zu können. Dieser Versuch wird ermutigt durch die wissenschaftliche Arbeit von Eberhard Hauschildt, der ja immer wieder an der Weitung von Begriffen und Vorstellungen gearbeitet hat: z. B. beim Verständnis des Alltagsgesprächs als Seelsorge<sup>10</sup>, beim Betrachten von Diakonie und auch von Kirche als kirchlich / geistliche NPO<sup>11</sup>, bei der Definition der „Kirche“ als „Hybrid“ von Institution, Organisation und Gruppe<sup>12</sup> oder bei der Weitung des Gemeindebegriffs für die kirchliche Zukunft<sup>13</sup>.

In welcher Hinsicht könnten also Verbindungen von Citykirchenarbeit und Diakonie entdeckt, gestaltet und möglicherweise ausgebaut werden?

(1) Citykirchenarbeit hat ein Gespür für Architektur und Raum und den theologischen Umgang damit. Aber auch schon Johann Hinrich Wichern wusste um die Bedeutung der Architektur für seine christlich-spirituell motivierte Hilfsstrategie der Inneren Mission.<sup>14</sup> Das Bedenken von Architektur scheint heute bei diakonischen Angeboten aufgrund konkreter Bedingungen und vielfältiger Förderbestimmungen oft nicht möglich. Umnutzungen von Kirchen zu „Diakoniekirchen“ (z. B. die Kreuzkirche in Wuppertal oder die Berger Kirche in Düsseldorf) könnten heute jedoch noch einmal die Bedeutung der Architektur und des Raumes auch für Diakonie erhöhen und Möglichkeiten der Kooperation mit den Citykirchen bieten, z. B. mit koordinierten Angeboten beim Tag des offenen Denkmals oder wenn Citykirchen und Diakoniekirchen im Rahmen von Stadtführungen kooperieren. Angesichts der kirchlichen Entwicklung wird

8 Ebd., 418.

9 Ebd., 413–454. Die kurzen Kapitel über Diakonie (Z 47–Z 55, Z 100–Z 109) stehen zudem in dem nur online abrufbaren Teil auch des gedruckten Buches.

10 Siehe Hauschildt, Eberhard: *Alltagsseelsorge. Eine sozio-linguistische Analyse des pastoralen Geburtstagsbesuchs* (Arbeiten zur Pastoraltheologie Bd. 29), Göttingen 1996.

11 Vgl. Hauschildt, Eberhard: *Der Markt als Feld der Diakonie. Grenzen und Nutzen einer Metapher in diakoniewissenschaftlicher Perspektive*, in: Schibilsky, Michael/Zitt, Renate (Hg.): *Theologie und Diakonie*, Gütersloh 2004, 311–319; ders./Pohl-Patalong, Uta: *Kirche*, Gütersloh 2013, 181–215.

12 Vgl. Hauschildt, Eberhard: *Hybrid evangelische Großkirche vor einem Schub an Organisationsveränderung*, in: *Pastoraltheologie* 96 (2007), 57–66; ders.: *Die Stadt als Herausforderung für die gegenwärtige praktische Theologie*, in: Borck, Sebastian/Giebel, Astrid/Homann, Anke (Hg.): *Wechselwirkungen im Gemeinwesen. Kirchlich-diakonische Diskurse in Norddeutschland*, Berlin 2016, 146–155.

13 Siehe Hauschildt/Pohl-Patalong, *Kirche*, 271–283.

14 Zu Wichern siehe z. B. Mauser, Wolfgang/Schäfer, Gerhard K. (Hg.): *Geschichte der Diakonie in Quellen*, Neukirchen-Vluyn 2016, 98–110.

die Umnutzung von Kirchengebäuden z. B. als Diakoniekirchen in der Stadt möglicherweise noch eine große Rolle spielen.

- (2) Kirchliche „Servicementalität“, die sich in den letzten Umfragen zur Kirche zunehmend als unverzichtbar für die Zukunft der Kirche herauschält, gehört schon immer zu den Grundlagen der Citykirchenarbeit.<sup>15</sup> In einer Citykirche ist der Satz: „Dafür sind wir nicht zuständig“ tabu. Ganz im diakonischen Sinn wird niemand einfach abgewiesen. Das heißt aber umgekehrt nicht, dass eine Citykirche für alles zuständig wäre. Matthias Sellmann sieht die Aufgabe der Citypastoral im Bereich der Diakonie als Vernetzerin, nicht aber als Anbieterin. „Wenn in einer Stadt (-kirche) bereits mehrere diakonische Anlaufstellen für Obdachlose, Straßenkinder, Suchtkranke, psychisch Kranke, Überschuldete und weitere Menschen in problematischen Lagen vorhanden sind, (muss) nicht auch noch die Citypastoral solche Aufgaben übernehmen.“<sup>16</sup> Er sieht nämlich die Gefahr einer Verdrängung der Martyria durch die Diakonia und ist insgesamt der Meinung, dass „die City für die Citypastoral vor allem eine Herausforderung der Verkündigung [ist] – citypastorale Liturgie und Diakonie stehen im Dienst ihrer Verkündigungsleistung und sind ihr von hierher nachgeordnet.“<sup>17</sup> Dennoch wird niemand abgewiesen, jede:r wird an eine möglichst passende und weiterhelfende Stelle weitervermittelt. Solche Servicementalität und -praxis der Citykirchenarbeit geschieht in einem christlich-diakonischen Geist.
- (3) Offene Citykirchen sind dennoch manchmal auch Asylorte der Diakonie. Im Winter zum Aufwärmen sind da und dort Obdachlose geduldet. Zum Programm erhoben haben das die Vesperkirchen (z. B. in Stuttgart oder Mannheim und andernorts<sup>18</sup>), in denen, für bestimmte Zeiten und bei eventmäßigen Gelegenheiten organisiert, Bedürftige eingeladen und bedient werden. Diakonische Offenheit der großen Citykirche wird dann zur Inklusionserfahrung. Bisweilen werden auch in Kooperation von Citykirche und Diakonie zentrale Totengedenkfeiern für verstorbene Obdachlose der Innenstadt gestaltet. Nicht jeder Obdachlose bekommt eine würdige und begleitete Beerdigung. Die emotional anspruchsvollen Gedenkfeiern gedenken aller obdachlos verstorbener Menschen. Manchmal wird ein „Sicherheitsabstand“ zum Altar eingehalten, weil das eigene Sterben als Frage so nahe kommt. Die Seelsorgegespräche sind

15 Siehe: Dedring, Stephan: City-Kirchen-Arbeit, 53.

16 Sellmann, Matthias: „Der Stadtaffe muss die Stadt im Blut haben“ (Peter Fox). Selbstbilder der Citypastoral in pastoraltheologischer Perspektive, in: Lebendige Seelsorge 61 (2010), 295–301, 296.

17 Ebd., 297.

18 Vgl. die bei Wikipedia aufgeführte Liste von „Vesperkirchen“, die nicht nur Citykirchen aufführt: <https://de.wikipedia.org/wiki/Vesperkirche> (zuletzt aufgerufen am 10.7.2023).

- intensiv. Kooperation zwischen den Mitarbeitenden von Citykirche mit denen von diakonischen Anlaufstellen für (Tages-) Obdachlose ist bei solchen Anlässen hilfreich und ermutigend.
- (4) Auch in manchen gastronomischen Einrichtungen der Citykirchen gelingt das Miteinander von Menschen unterschiedlicher Milieus. Stadtcafé-Besucher:innen und Bedürftige trinken nebeneinander Kaffee, aber häufig entsteht dabei doch das Problem, dass Projekte und Angebote nicht milieuübergreifend funktionieren. Matthias Sellmann erkennt das immer wieder zu beobachtende Problem, dass bestimmte Gruppen wie Obdachlose, Menschen mit psychischen Erkrankungen oder Sucht-Problemen in Citykircheneinrichtungen zum „Stammpublikum“<sup>19</sup> werden, das andere Besucher:innen abschreckt, und so der Dialog mit anderen Vertreter:innen der Stadtgesellschaft ausgebremst wird. Das „Café für alle“ verwandelt sich dann de facto in ein Café für Bedürftige und damit in eine diakonische Einrichtung für ebendiese Gruppen. Oder aber das Café für Stadtbesucher:innen verwehrt Menschen mit sozialen oder Alkohol- oder Drogenproblemen den Zutritt. Manchmal wird eine zeitliche Unterscheidung für verschiedene Besuchergruppen versucht, aber dafür müssen dann auch Mobiliar, Lüftung und andere Bedingungen passen.
- (5) Aber auch der von Citykirchen geführte Dialog mit der bildenden Kunst kann diakonische Dimension gewinnen. Ein paar Beispiele aus der eigenen Praxis:
- a. Unter dem Titel „Was ist der Mensch?“ fotografierte das Künstlerduo Giorgi Guraspaschwili und Kurt Dörpinghaus viele Menschen der Innenstadt von Mönchengladbach-Rheydt im Großporträt-Format: Marktbesucher:innen, Verwaltungsmitarbeitende, Obdachlose, Professor:innen der Hochschule. Diese Bilder wurden in der Ev. Hauptkirche MG-Rheydt ausgestellt und mit der Frage verbunden: Können Sie erkennen, welchem Milieu die Fotografierten zugehören? Es war keineswegs eindeutig... Was macht dann den Menschen aus? Obdachlose und Professor:innen besuchten miteinander diese Ausstellung und mischten sich im Publikum; die Obdachlosen genossen, sich selbst einmal so prominent präsentiert zu sehen.<sup>20</sup> Die ungewohnte Verbindung schuf eine „diakonische Spiritualität“<sup>21</sup> einer bunten Besucher:innenschar im Citykirchenraum. Diese (nicht geschützte) Kunstform der Porträtfotografie wird immer wieder einmal präsentiert und trägt die gesellschaftlich dialogfähige Frage nach dem Menschen über

---

19 Sellmann, Stadtaffe, 298.

20 „Was ist der Mensch?“ Kunstprojekt von Giorgi Guraspaschwili und Kurt Dörpinghaus im Rahmen der Citykirchenarbeit der Ev. Hauptkirche Mönchengladbach-Rheydt, kuratiert von Esther Gommel-Packbier, 2002.

21 Vgl. Zitt, Renate: Diakonische Spiritualität, in: Kottnik/Hauschildt, Diakoniefibel, 169–173.

Citykirche und Diakonie hinaus und an beiden vorbei in Museen und Stadtöffentlichkeit, so zuletzt die Fotos von Bryan Adams im NRW Kulturforum 2023<sup>22</sup>.

- b. In der Ausstellung „Toleranz“ mit Fotografien von Gerry Böer und Detlev Ilgner wurde auf künstlerischem Weg die Frage der Ausgrenzung sozial Schwacher und die nach Pluralität und Verständigung bildnerisch präsentiert und aufgeworfen. Die auf diesem Weg erleb-  
baren Fragen eröffneten den Besucher:innen der Kirche eine neue Ebene der Begegnung und Konfrontation über gewohnte Vorurteile hinweg. Auch Schüler:innen ließen sich von dieser Ausstellung zu lebendigen Diskussionen anregen. Die Ausstellung wurde auch mit Angeboten der Erwachsenenbildung begleitet und intensiv diskutiert.<sup>23</sup>
- c. Zu den vielfältigen spirituellen Formaten der Citykirchenarbeit gehören auch Gottesdienste im Dialog mit Kunst.<sup>24</sup> So lassen sich z. B. auch mit der Thematisierung biblischer Geschichten vom Helfen, z. B. der vom barmherzigen Samariter auf Bildern durch die Jahrhunderte, aber auch mit der Kunst des Realismus des 19. Jh., eindrücklich auch mit Kunstwerken z. B. von dem zu Unrecht zu wenig bekannten Hans Baluschek<sup>25</sup> im 20. Jh. oder der Kunstplattform der „Progressiven Internationalen“<sup>26</sup> im 21. Jh. diakonische Perspektiven ausloten und in der Citykirchenarbeit präsentieren.

Solche Beschäftigung mit Kunst muss nicht ästhetisch folgenlos bleiben. Auch diakonisches Lernen hat eine ästhetische Dimension! „Aus bildtheoretischen Überlegungen ergibt sich, dass sowohl das Bild selbst performativ ist in Bezug auf die Performanz der dargestellten Szene als auch eine Performanz, die sich aus dem Blickakt ergibt“<sup>27</sup> schreibt Jens Kramer unter Bezugnahme auf Klaas Huizingas Verständnis von biblischer, religiöser und

22 Beyond fame. Die Kunst der Stars, NRW-Forum 19.8.2023–21.1.2024.

23 „Toleranz“ – Kunstprojekt mit Fotografien von Gerry Böer und Detlev Ilgner im Rahmen der Citykirchenarbeit der Ev. Hauptkirche Mönchengladbach-Rheydt, kuratiert von Stephan Dedring, 2013.

24 Siehe zu diesem Format: Dedring, Stephan: Auf dem Weg zur Krippe. Theologische Meditationen, Mönchengladbach 2020; ders.: Über die Zeit hinaus, Mönchengladbach 2021; ders.: Dem Licht auf der Spur, Mönchengladbach 2022.

25 Siehe z. B. Hoffmann, Tobias/Grosskopf, Anna/Reifferscheid, Fabian (Hg.): „Zu wenig Parfüm, zu viel Pfütze.“ Hans Baluschek zum 150. Geburtstag, Köln 2020.

26 <https://progressive.international/wire/2021-03-18-introducing-the-art-of-internationalism/de>, 15.8.2023.

27 Kramer, Jens: Diakonie inszenieren. Performative Zugänge zum diakonischen Lernen, Stuttgart 2015, 43.

ästhetischer Inszenierung und Performanz als „Identifikation und Einleibung.“<sup>28</sup> Bei der Begegnung mit Kunst in der Citykirche kann es zum diakonischen Lernen kommen, zu „Deixis“ und „Mimesis.“<sup>29</sup> Klaas Huizing kann sogar aus eigener Erfahrung berichten, wie eine Frau nach der Begegnung mit einer „Schmerzensmann“-Christusfigur im Museum diesen in einer Obdachlosen vor der Tür wiedererkannte und sich mit Hilfe von Polizei und Stadt für deren Versorgung einsetzte.<sup>30</sup>

- (6) Citykirchen-Theolog:innen werden immer wieder von den Medien und der Stadtöffentlichkeit als Vertreter:innen der Kirche angesehen und angesprochen, unbeschadet anderer Strukturen vor Ort wie Gemeindeverbänden oder Kirchenkreisen. (Das führt bisweilen auch zu Spannungen innerhalb der Kirche und ihrer Organisationsebenen.) In dieser Rolle bekommt es Citykirchenarbeit auch mit interreligiösen Fragen und Veranstaltungen zu tun, spätestens bei städtischen Gedenkfeiern oder Trauerfeiern bei Unglücken.<sup>31</sup> (Inter-)religiöse Kompetenz ist dabei notwendig. Diese wird aber zunehmend auch in der Diakonie gebraucht: Die Mitarbeitenden haben aufgrund der Arbeitsmarktsituation längst nicht mehr alle einen evangelischen Traditionshintergrund. Über die „diakonische Spiritualität“<sup>32</sup> hinaus braucht es zukünftig „Religions-sensibilität“<sup>33</sup> bzw. „Religions- und Kultursensibilität“<sup>34</sup> in den diakonischen Einrichtungen. Citykirchen und Diakonie könnten auch in diesen Fragen stärker kooperieren.
- (7) Eine wichtige Rolle spielen Citykirchen als „Wahrzeichen“ und „Identitätsmarker“ einer Innenstadt oder eines großstädtischen Quartiers. Unter dem Thema „Transformation der Innenstädte“ stecken wir ja mitten in großen Veränderungsprozessen. Die Städte werden dabei wieder einmal „Kristallisationsorte“ und „strategische Orte“<sup>35</sup> gesamtgesellschaftlicher Entwicklungen sein. Die Geschichte und das Selbstverständnis einer Stadt sehen viele Menschen im

28 Huizing, Klaas: Ästhetische Theologie, Bd. 2: Der inszenierte Mensch, Stuttgart/Zürich, 2002.

29 Kramer, Diakonie, 208.

30 Huizing, Ästhetische Theologie, 101.

31 Siehe dazu auch Fechtner, Kristian/Klie, Thomas (Hg.): Riskante Liturgien. Gottesdienst in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit, Stuttgart 2011.

32 Siehe Zitt, Spiritualität; vgl. Hauschildt, Eberhard: Geistliche Leitung in der Diakonie, in: Diakonie RWL (Hg.): Dehnübungen, Düsseldorf 2015, 44–54.

33 Siehe Städtler-Mach, Barbara: Sensibel für Religion, in: Praktische Theologie 58 (2023), 135–141, 136.

34 Siehe Nauerth, Matthias: Religions- und kultursensible Sozialdiakonie, in: Praktische Theologie 58 (2023), 142–147, 143.

35 Löw, Martina: Stadt- und Raumsoziologie, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.): Handbuch Spezielle Soziologien, Wiesbaden 2010, 605–622, 606f.

zentralen Kirchengebäude symbolisiert. Mit Beteiligung an Stadtentwicklungsprozessen, mit „Bürgerforen“ und anderen Formaten beteiligen sich Citykirchen an der unvermeidlichen und konstruktiven Veränderung der Innenstädte. Innenstädte wandeln sich von „places to buy“ in „places to be“. Welche Rolle kommt dabei den Citykirchen zu? Bei diesen Prozessen gehört der diakonische Blick für alle Menschen der Stadt dazu und wird mitunter zum Augenöffner. So berichtete z. B. der Sprecher der Investorengruppe mit Plänen für die aufwändige und teure Transformation der City West in Berlin rund um den Breitscheidplatz, dass die Finanzinvestor:innen erst lernen mussten, dass eine Neuplanung nur unter Berücksichtigung der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche als „Identitätsort des Quartiers“ gelingen könne – und dass der engagierte Citykirchen-Pfarrer der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche, Martin Germer, ihnen die Stadt „von unten“ gezeigt habe mit sozial schwachen Menschen, die man in den Planungsetagen der Hochhäuser bei den Finanzierungsüberlegungen noch gar nicht im Blick hatte. Diese doppelte Perspektivverschiebung habe aber die Planungen tatsächlich verändert. Auf diese Weise ergeben sich Verbindungen zum Aufgabenfeld der gesellschaftlichen Diakonie,<sup>36</sup> auf dem Citykirchenarbeit und Diakonie miteinander ihre Stimme einbringen können.<sup>37</sup>

Wenn es gelingt, die Kirche der Zukunft vernetzter und kooperativer, mit Schwerpunktbildung und gegenseitiger Ergänzung in der Region zu gestalten, was in Zeiten schwindender Mitgliederzahlen und finanzieller Möglichkeiten geboten ist, könnten auch Citykirchen und Diakonie kooperieren, ohne dieselben Arbeitsfelder zu besetzen. Für beide Bereiche lägen Chancen in gelingender Kooperation. Für eine solche Vernetzung verschiedenster kirchlicher Angebote ist m. E. nach wie vor die Idee der „kirchlichen Orte“ von Uta Pohl-Patalong<sup>38</sup> die zukunftsreichste. Auch diakonische Einrichtungen könnten dann Teil des regionalen Netzes kirchlicher Orte sein, in dem Vermittlung und Kooperation citykirchlicher Aktionen, Formate und Aufbrüche und diakonischer Aktivitäten effektiv und erfolgreich möglich sein würde.

Wenn sich eine solche Kirchenstruktur etablieren sollte, würden Tourist:innen und Besucher:innen einer Citykirche im Bewusstsein vorhandener kirchlich-

36 Vgl. Albrecht, Christian: Diakonie als gesellschaftliche Praxis des Öffentlichen Protestantismus. Theologische Überlegungen zur Bedeutung der Diakonie für soziale Kohäsion, in: ders. (Hg.): Was leistet die Diakonie fürs Gemeinwohl?, Tübingen 2018, 81–104.

37 Vgl. dazu auch Liedtke, Ulf: Macht. Raum. Teilhabe? Plädoyer für ein kritisch-reflexives Engagement von Kirche und Diakonie im Sozialraum, in: *Pastoraltheologie* 112 (2023), 138–157.

38 Pohl-Patalong, Uta: Von der Ortskirche zu kirchlichen Orten, Göttingen <sup>2</sup>2006; siehe zuletzt auch dies.: Es geht nur exemplarisch. Warum die traditionelle Ortsgemeinde keine Zukunft hat; <https://zeitzeichen.net/node/10409> (zuletzt aufgerufen am 15.8.2023).

diakonischer Netzwerke gelassener entscheiden können, ob und wo sie selber um Unterstützung bittende und bettelnde Menschen helfen mögen oder dies den Fachleuten in den kirchlich-diakonischen Strukturen überlassen wollen. Diese wissen um mehr Möglichkeiten als das Almosengeben. Und der spirituellen Erfahrung im Citykirchenraum bleiben Tor und Auge und Herz geöffnet, immer mit der Chance auf eine neue oder erneuerte Perspektive auf das Leben und die Menschen coram Deo.





## Autor\*innenverzeichnis

**Bauer, Daniel**, Dr. theol., ist Professor für Ethik und Bildung an der Evangelischen Hochschule Darmstadt.

**Brunner, Petra**, Dr. theol., ist Pfarrerin und Trainee des Vorstands der Diakonie Düsseldorf.

**Dedring, Stephan**, ist Gemeinde- und Citykirchenpfarrer an der Ev. Hauptkirche Mönchengladbach-Rheydt und Lehrbeauftragter für Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

**Ghosh, Tapas**, PhD, ist Professor für Philosophie und Religion, Principal des Allahabad Bible Seminary (Prayagraj), eine Einrichtung unter dem Senate of Serampore College (University), Indien.

**Hermelink, Jan**, Dr. theol., ist Professor für Praktische Theologie / Pastoraltheologie an der Theologischen Fakultät der Universität Göttingen.

**Kinzig, Wolfram**, Dr. theol., ist Professor für Kirchengeschichte (Schwerpunkt: Alte Kirchengeschichte) an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

**Kohler, Eike**, Dr. theol., ist Praktischer Theologe, Pfarrer im Ehrenamt und Wissenschaftlicher Mitarbeiter im Dekanat der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

**Krebs, Andreas**, Dr. phil., ist Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.

**Kunz, Ralph**, Dr. theol., ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich.

**Liedke, Ulf**, Dr. theol. habil. ist Professor für Ethik und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule Dresden und Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig.

**Meyer-Blanck, Michael**, Dr. theol., Dr. theol. h.c., ist Professor für Religionspädagogik und Praktische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, seit 2020 im Ruhestand.

**Pohl-Patalong, Uta**, Dr. theol., ist Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Theologischen Fakultät der Universität Kiel.

**Richter, Cornelia**, Dr. theol., ist Professorin für Systematische Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

**Robinson, Matthew Ryan**, PhD, leitet die Abteilung für Interkulturelle Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

**Roth, Ursula**, Dr. theol., ist Professorin für Praktische Theologie am Fachbereich Theologie der Universität Erlangen-Nürnberg.

**Röhser, Günter**, Dr. theol., ist Professor für Neues Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, seit 2022 im Ruhestand.

**Rüterswörden, Udo**, Dr. theol., ist Professor für Altes Testament an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn, seit 2019 im Ruhestand.

**Schroth, Michael**, Dr. theol., ist Professor für Praktische Theologie an der Theologischen Hochschule Ewersbach.

**Schulz, Claudia**, Dr. phil., ist Professorin für Diakoniewissenschaft und Soziale Arbeit an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg.

**Wächtershäuser, Anne**, Mag. Theol./B.Sc.Psych., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin der Abteilung für Praktische Theologie und Religionspädagogik an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn.

**Zippert, Thomas**, Dr. theol, ist Pfarrer und war von 2019–2023 Leiter der Projektstelle landeskirchliche Koordination zum Thema sexualisierte Gewalt in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck.