

# Diakonische Aussichten

*Festschrift für Heinz Schmidt*

Herausgegeben von Volker Herrmann



---

DWI-INFO  
NR. 35

---

Diakoniewissenschaftliches Institut  
der Theologischen Fakultät  
Heidelberg 2003 – ISSN 0949-1694





Diakonische Aussichten  
Festschrift für Heinz Schmidt

DWI-INFO NR. 35

Herausgegeben von  
Volker Herrmann



# Diakonische Aussichten

Festschrift für Heinz Schmidt

Herausgegeben von  
Volker Herrmann

DWI-Info Nr. 35



Diakoniewissenschaftliches Institut  
Heidelberg 2003

Das DWI-Info – Forum, Materialien, Informationen

berichtet jährlich über die Arbeit  
am Diakoniewissenschaftlichen Institut  
und mit der Arbeit zusammenhängende Schwerpunkte.  
Hier schreiben Studierende, Dozierende, Ehemalige,  
Freundinnen und Freunde des DWI  
für alle Interessierten aus dem Bereich Diakonie und Kirche.  
Die Artikel geben jeweils die Meinung derer wieder,  
die sie verfasst haben.

ISSN 0949-1694

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.  
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist  
ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Dies gilt insbesonde-  
re für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Ein-  
richtung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Layout: Volker Herrmann, DWI Heidelberg  
Druck und Bindung: Baier Copierservice GmbH, 69120 Heidelberg  
© 2003 Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg  
Karlstr. 16, 69117 Heidelberg, Tel. 06221/ 54 33 36  
Printed in Germany

Die Ausgaben 24-34 des DWI-Info sind im Internet zu erreichen unter:  
Homepage: <http://www.dwi.uni-hd.de>

## Inhaltsverzeichnis

Vorwort des Herausgebers .....	7
--------------------------------	---

### **1. Diakonische Aussichten auf die Geschichte**

JULIA KALBHENN

Realitätsverändernde Wirkung des Evangeliums? Zur Normativität biblischer Überlieferung am Beispiel der Sklavenparänese des Kolosserbriefes 12

ADELHEID VON HAUFF

Die Mystikerin Katharina von Siena (1347-1370). Ihr politisches, diakonisches und missionarisches Wirken. .... 36

VOLKER HERRMANN

„Innere Mission“ und „Diakonie“ bei Johann Hinrich Wichern. Eine Entwicklungsskizze seines Denken ..... 60

MIRJAM RAPPEL

Zum Kirchenverständnis Johann Hinrich Wicherns. Eine Untersuchung seiner Predigten bis zum Jahr 1848 ..... 103

SUSANNE KOBLER-VON KOMOROWSKI

„Maria-Sinn“ und „Martha-Dienst“. Weibliche Diakonie als Ausdruck des Frauenbildes der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert am Beispiel der Diakonissenanstalt Riechen ..... 128

JOCHEN-CHRISTOPH KAISER

Diakonie, Glaube und Geld – von den Anfängen bis 1945 ..... 193

## **2. Diakonische Aussichten auf Gegenwart und Zukunft**

HEINZ SCHMIDT/RENATE ZITT

„Fürs Leben lernen“. Diakonisch-soziale Lernprozesse und die Frage  
nach einem diakonischen Bildungsbegriff . . . . . 220

EVA LOOS

Neue Handlungskonzepte für „neue Familien“ –  
ein system-theoretischer und diakoniewissenschaftlicher Diskurs . . . . . 237

ARND GÖTZELMANN

Diakonie und Seelsorge: Verbindungsmöglichkeiten von Poimenik  
und Diakoniewissenschaft . . . . . 265

HANS GEISLER

Die Zukunft der Lebensverhältnisse in den neuen Bundesländern –  
die Verantwortung der Kirche – aus sozialpolitischer Sicht . . . . . 298

WERNER BRAUNE

Die Zukunft der Lebensverhältnisse in den neuen Bundesländern –  
die Verantwortung der Kirche – aus der Sicht diakonischer Praxis . . . . . 306

THEODOR STROHM

Die Zukunft der Diakonie: Können wir noch, was wir wollen?  
Impulse aus der Arbeit der Kammer der EKD für soziale Ordnung . . . 314

HEINZ SCHMIDT

Zur Diakonie und zum Diakoniat im Lichte der Rechtfertigung . . . . . 325

## Vorwort des Herausgebers

„Diakonische Aussichten“ – das kam mir in den Sinn, als ich mich am Computer beim Gestalten der Titelseite dieses Infos dem wachen und konzentrierten Blick von Prof. Heinz Schmidt auf dem Bildschirm gegenüber sah. Der bis dahin verwendete Arbeitstitel wirkte dagegen schal, so dass er bereits in den folgenden Minuten weichen mußte. Der Titel „Diakonische Aussichten“ ist auch eine passende Klammer für die vielschichtigen Beiträge des vorliegenden DWI-Infos. Sie stammen v.a. von den gegenwärtigen und ehemaligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern des Diakoniewissenschaftlichen Instituts.

Im ersten Teil finden sich *diakonische Aussichten auf die Geschichte*, sie beginnen im Bereich des Neuen Testaments. Julia Kalbhenn, die zurzeit ihr Spezialvikariat im Institut absolviert, geht der Frage der Normativität biblischer Überlieferung nach. Am Beispiel der Sklavenparänese des Kolosserbriefes leuchten sozioethische und diakoniewissenschaftliche Fragen nach der realitätsverändernden Wirkung des Evangeliums auf. Mit dem politischen, diakonischen und missionarischen Wirken der Mystikerin Katharina von Siena (1347-1380) beschäftigt sich Adelheid von Hauff, die zurzeit an einem diakoniewissenschaftlich-religionspädagogischen Projekt unseres Instituts über Frauen der Diakonie im 19. Jahrhundert mitarbeitet. Mein Beitrag widmet sich dem Verständnis von „Innerer Mission“ und „Diakonie“ bei Johann Hinrich Wichern im Sinne einer Entwicklungsskizze seines Denken. Dem Kirchenverständnis Wicherns in seinen Predigten bis zum Revolutionsjahr 1848 gilt der Beitrag von Mirjam Rappel. Im Rahmen der Edition ausgewählter Wichern-Predigten, die bald erscheinen wird, hatte sie bereits bei der abschließenden Überprüfung des Textes an den Originalen mitgewirkt. Zurzeit ist sie mit der Zusammenstellung diakonatsrelevanter Ausbildungsgänge befasst, einem vom Theologischen Ausschuss der Diakonischen Konferenz dem Institut übertragenen Projekt. Susanne Kobler-von Komorowski, hauptamtliche wissenschaftliche Mitarbeiterin des Instituts, nimmt die weibliche Diakonie als Ausdruck des Frauenbildes der Erweckungsbewegung im 19. Jahrhundert am Beispiel der Diakonissenanstalt Riechen in den Blick. Mit der Bestimmung von Martha-Sinn und Maria-Dienst verbindet sie ihre historische Studie mit einem Rückbezug auf die biblische Überlieferung. Der historische Teil wird durch einen übergreifenden Beitrag von dem Marburger Kirchen- und Diakoniehistoriker Prof. Jochen-Christoph Kaiser abgeschlossen. Er stellt den Zusammenhang von „Diakonie, Glaube und Geld“ her, indem er einen Bogen von den Anfängen bis zum Jahr 1945 schlägt.

Der zweite Teil gilt den *diakonischen Aussichten auf Gegenwart und Zukunft*. Er beginnt mit dem gemeinsam von Heinz Schmidt und Renate Zitt, ehemalige Instituts-Mitarbeiterin und inzwischen Assistentin am Lehrstuhl Praktische Theologie der Ludwig-Maximilians-Universität München, erarbeiteten Vortrag auf dem vierten Bildungsforum, das im Oktober 2002 in Bethel stattfand: „Fürs Leben lernen. Diakonisch-soziale Lernprozesse und die Frage nach einem diakonischen Bildungsbegriff“. Eva Loos, zurzeit von der Evangelischen Landeskirche ans Institut entsandte Projektmitarbeiterin, entwickelt unter dem Titel „Entwicklung denken“ einen system-theoretisch und diakoniewissenschaftlichen Diskurs zum Familienverständnis. Mit dem Verhältnis von Diakonie und Seelsorge, genauer gesagt den Verbindungslinien von Poimenik und Diakoniewissenschaft beschäftigt sich Arnd Götzelmann, ehemaliger Institutsmitarbeiter und inzwischen Professor für Diakonie und Sozialethik an der EFH Ludwigs-hafen und Privatdozent an der Augustana-Hochschule Neuendettelsau. Der Zukunft der Lebensverhältnisse in den neuen Bundesländern widmen sich aus sozialpolitischer Sicht der ehemalige sächsische Sozialminister, Staatsminister a.D. Dr. Hans Geisler, und aus Sicht der diakonischen Praxis der ehemalige Leiter der Stephanus-Stiftung Weißensee, Direktor i.R. Werner Braune. Beide Beiträge entstammen dem Symposium, das Mitte Januar 2003 in den Räumen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften zu Ehren des 70. Geburtstags des ehemaligen Institutsdirektors, Prof. Theodor Strohm, stattfand. Von Theodor Strohm stammt der folgende Vortrag, den er auf der letzten Jahresversammlung der Evangelischen Stadtmission in Heidelberg im Dezember 2002 gehalten hat, zum Thema: „Die Zukunft der Diakonie: Können wir noch, was wir wollen? Impulse aus der Arbeit der Kammer der EKD für soziale Ordnung“. Den Abschluss bildet der Beitrag von Heinz Schmidt zu einem diakonietheologischen Grundsatzthema „Zur Diakonie und zum Diakoniat im Lichte der Rechtfertigung“.

Von der Aufnahme seiner Beiträge ins vorliegende Info wußte Heinz Schmidt zwar, aber nicht vom Titel des Infos und dass sein 60. Geburtstag den Anlass für den Erscheinungstermin bildet. Die Idee dazu entstand, als sich abzeichnete, dass die geplante Sammlung seiner Aufsätze die zum gleichen Zeitpunkt im Calwer Verlag unter dem Titel „Theologie und Ethik in Lernprozessen“ erscheinen wird, nicht auch – wie ursprünglich geplant – seine diakoniewissenschaftlichen Beiträge enthalten würde, da allein die Sammlung seiner religionspädagogischen Studien einen mehr als stattlichen Band von 463 Seiten ergeben hat. Ziel der Widmung dieses DWI-Infos ist es, auch den Diakoniewissenschaftler Heinz Schmidt zu ehren. Mit dem Info verbinden sich die herzlichen Segenswünsche für die kommenden Lebens- und Amtsjahre im Na-

men aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Diakoniewissenschaftlichen Instituts.

Letzteren ist für die gelungene Geheimhaltung dieses Projekts zu danken. Für die engagierte Mitwirkung bei der Korrektur des Infos danke ich unserer wissenschaftlichen Hilfskraft Frau cand. theol. Wiebke Ahlfs sehr herzlich.

Mit dieser Ausgabe kann auch das DWI-Info selbst ein Jubiläum feiern. 25 Jahre nach der ersten Ausgabe erhält es nun zugleich ein neues Druckformat und ein neues Layout. Beides wurde bereits für die dritte Sonderausgabe des DWI-Infos verwendet, die Anfang 2003 unter dem Titel „Diakonie und Liturgie“ dem Leben und Wirken des Gründers und ersten Direktors des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Prof. Herbert Krimm (1905-2002), gewidmet war. Ursprünglich sollten die Beiträge der Akademischen Gedenkfeier für Herbert Krimm, die Anfang November 2002 stattfand, auch in dieses Info aufgenommen werden. Doch durch die Aufnahme einer Bibliographie seiner Schriften, einer Auswahl seiner Aufsätze sowie der Dokumentation der „Krimm-Wendland-Kontroverse“ ist ein eigener 170-seitiger Band entstanden, der für fünf Euro im Diakoniewissenschaftlichen Institut erworben werden kann.

Die aktuelle Ausgabe des DWI-Infos ist jedoch nicht nur durch ein neues Layout und Druckformat gekennzeichnet, sondern ebenso durch eine inhaltliche Neukonzeptionierung: Der Informationsteil, d.h. die Titelübersicht über die Abschluss- und Diplomarbeiten sowie die Dissertationen und Habilitationsschriften, die Kurzvorstellungen dieser Arbeiten sowie alle Informationen über die Studiengänge am Institut, ist nun – zeitgemäßer und regelmäßig aktualisiert – auf der Homepage des Instituts ([www.dwi.uni-hd.de](http://www.dwi.uni-hd.de)) zugänglich. Dort sind auch die Vorgängerausgaben des DWI-Infos seit 1990 als pdf-Dateien abrufbar und werden dort auch bereits nachgefragt. Zugleich ist die online-Publikation der DWI-Infos 24-34 ein Modellprojekt der Universitätsbibliothek für die Universität Heidelberg. Nach dreizehn Jahren verantwortlicher Tätigkeit für das DWI-Info und zwölf Ausgaben in dieser Zeit freut es mich, dass die investierte Arbeit anscheinend nicht vergeblich war.

Zum Abschluss bleibt mir nur noch – und das ist etwas, das sich auch mit dieser Ausgabe nicht ändern soll –, wie immer am Ende des Editorials die altbekannte Schlussformulierung: Eine anregende Lektüre wünscht

Volker Herrmann





## **1. Diakonische Aussichten auf die Geschichte**

JULIA KALBHENN

**Realitätsverändernde Wirkung des Evangeliums?  
Zur Normativität biblischer Überlieferung am Beispiel  
der Sklavenparänese des Kolosserbriefes<sup>1</sup>**

**Vorbemerkung**

Es mag verwundern, sich im beginnenden 21. Jahrhundert mit dem Thema der Sklaverei in den Briefen des Neuen Testaments zu beschäftigen – eine Institution, die man doch weithin als überwunden ansieht. Während meines Studienaufenthaltes in Großbritannien wurde mir in einem Seminar über den Kolosserbrief jedoch bewusst, wie sehr theologische Fragen mit der individuellen Geschichte eines Landes in Verbindung stehen, wurde dort doch heftiger über die Aussagen zu dem Umgang mit Sklaven in der Haustafel des Kolosserbriefs diskutiert als über die Aussagen zum Verhältnis von Mann und Frau. Zwei unterschiedliche Positionen standen sich gegenüber. Auf der einen Seite diejenigen, die Anstoß daran nahmen, dass sich Aussagen wie „Ihr Sklaven, seid gehorsam in allen Dingen euren irdischen Herren“ (Kol 3,22a) in der Bibel finden und daher mit unterschiedlichsten Interpretationen versuchten, den Aussagen ihre Spitze zu nehmen, um so ihr eigenes Bild von der Bibel nicht zu beschädigen. Auf der anderen Seite die Fraktion, die selbst in der Rückschau noch den Umgang des ‚Empire‘ mit den ursprünglichen Bewohnern der damals britischen Kolonien durch diese Aussagen gerechtfertigt sahen. Keine der beiden Gruppen konnte mich überzeugen, es entstand jedoch der Wunsch, mich ausführlicher mit der entsprechenden Aussage zu beschäftigen, um sowohl dem Schreiber des Kolosserbriefes und damit dem Kontext, in den hinein er diese Aussage machte, als auch der Wirkung eines solchen Satzes in der heutigen Welt gerecht zu werden. Zudem war mit dieser Diskussion auch die grundsätzliche Frage aufgeworfen, wie wir heute mit biblischen Aussagen umgehen, die wir in unserer

---

<sup>1</sup> Zusammenfassende Darstellung der Ergebnisse meiner Arbeit für das Erste Theologische Examen der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau mit dem Titel: „Die Sklavenparänese des deuteropaulinischen Kolosserbriefes – eine Korrektur des Paulus?“ Die Arbeit war zugleich Abschlussarbeit des diakoniewissenschaftlichen Schwerpunktstudiums am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg: BDW.A 44, Heidelberg 2002.

Zeit für unvertretbar halten. Diese Problemstellung halte ich weit über das spezielle Thema hinaus für überaus bedeutsam.

Besonderen Akzent werde ich in meiner Untersuchung auf die Frage legen, ob und warum der Autor des Kolosserbriefes in seinen Aussagen an die paulinische Theologie anknüpfte, Paulus neu interpretierte, über Paulus hinausging oder hinter den paulinischen Aussagen zurückblieb. Als Spiegel, in dem man die Aussagen des Kolosserbriefes reflektieren kann, erweist sich der Philemonbrief, der allein die Sklavenproblematik zum Thema hat, als gewinnbringend. Aufgrund chronologischer Erwägungen untersuche ich zunächst die Aussagen dieses Paulusbriefes, bevor ich mich der Textstelle des Kolosserbriefes zuwenden werde.

### 1. Der Sklave als Bruder – Paulus' Brief an Philemon

Die Beobachtungen zur paulinischen Einstellung gegenüber der Sklaverei können einen relativ sicheren Ausgangspunkt im Philemonbrief finden, gehört dieser doch, so ist man sich in der heutigen Forschung weitgehend einig,<sup>2</sup> zu den echten Paulusbriefen. Er befasst sich ausschließlich mit diesem Thema. Das Problemfeld, um das es in dem Brief geht, stellt sich nicht nur einer Einzelperson, sondern es wird in das Gesichtsfeld der gesamten Hausgemeinde gerückt, in der es sicher neben dem – vermutlich einer höheren sozialen Schicht angehörenden – Philemon noch andere Mitglieder gab, in deren Besitz sich Sklaven befanden.

Nachdem der Sklave Onesimus seinem Herrn Philemon entlaufen war,<sup>3</sup> weil er ihm unter Umständen materiellen Schaden zugefügt hatte (Vers 18), hatte er Paulus getroffen. Er bat diesen um Hilfe, nachdem er von ihm bekehrt worden war und ihn bei der Missionsarbeit unterstützt hatte. Gerne hätte Paulus ihn bei sich behalten, aber ihm ist die Rechtslage bekannt: er machte sich strafbar, wenn er Onesimus bei sich behielte.<sup>4</sup> Deswegen sendet er den Sklaven zu seinem Herrn zurück, versehen mit einem Begleitschreiben, das Philemon um eine freundliche Aufnahme des Sklaven bittet und Onesimus vor der Strafe

---

<sup>2</sup> Vgl. Michael Wolter, *Der Brief an die Kolosser. Der Brief an Philemon* (ÖTBK 12), Gütersloh 1993, 227.

<sup>3</sup> Peter Lampe, *Der Brief an Philemon*, in: Nikolaus Walter/Eckart Reinmuth/Peter Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NTD 8,2), Göttingen 1998, 203-232: 206, betont, dass Onesimos kein entlaufener Sklave war, sondern vielmehr Unterstützung in einem häuslichen Konflikt suchte.

<sup>4</sup> Vgl. Henneke Gülzow, *Christentum und Sklaverei in den ersten drei Jahrhunderten* (1969), Nachdruck, (Hamburger Theologische Studien 16), Hamburg 1999, 32.

seines Herren bewahren soll.<sup>5</sup> Geschickt argumentiert Paulus, um sein Ziel zu erreichen. Paulus identifiziert sich schließlich selbst mit Onesimus, nutzt dessen Übertritt zum christlichen Glauben und seine eigene Stellung als Apostel, um Philemon von seinem Anliegen zu überzeugen: er solle Onesimus als Bruder aufnehmen und ihn gegebenenfalls Paulus als Missionshelfer zurücksenden. Trotzdem stellt Paulus Philemon aber letztlich vor die ‚freie‘ Entscheidung.

Vergleicht man die Behandlung des Onesimus durch Paulus mit der sonst in der Antike üblichen Praxis, fällt auf, dass Paulus zwar deutlich in der Tradition der Antike und des Alten Testaments steht – die mehr oder weniger akzeptieren, dass es die Institution der Sklaverei überhaupt gibt – sich jedoch in seinem Verhalten in einem entscheidenden Punkt von den Vorstellungen eines Platon oder Aristoteles unterscheidet: der Sklave Onesimus wird von ihm nicht wie eine Sache, wie ein Werkzeug behandelt, das seinem Besitzer abhanden gekommen ist, sondern als Mensch akzeptiert. Paulus setzt sich für ihn ein, er bezeichnet ihn sogar als ‚Sohn‘ (Vers 10). Auch der Sklave ist Kind Gottes – unter dessen Gnade er steht – und als solches Glied am Leibe Christi (1. Kor 12,13), in dessen Sphäre die Liebe das oberste Gebot des Handelns ist (1. Kor 14,1: ‚Strebt nach der Liebe!‘). Zu eben dieser christlichen Liebe fordert Paulus daher auch den Besitzer des Onesimus, Philemon, auf.

Im Unterschied zur Stoa, die betont, „dass alle im metaphorischen Sinne ‚frei‘ sein können“,<sup>6</sup> legt Paulus größeren Wert darauf, „dass alle in einem metaphorischen Sinne ‚Sklaven‘ sind.“<sup>7</sup>

Ebenso wie Paulus über die Vorstellungen der Antike hinausgeht, weitet er die Gesetze und Regelungen des Alten Testaments (vgl. Lev 25) aus. Galt dort noch die Unterscheidung zwischen jüdischen und nichtjüdischen Sklaven, spricht Paulus nur noch von Menschen, die sich im Sklavenstand befinden, ohne sie nach ihrer religiösen oder auch ethnischen Herkunft zu differenzieren.<sup>8</sup> Jeder kann zu jeder Zeit vom Evangelium getroffen werden, egal in welcher persönli-

<sup>5</sup> So etwas war in der damaligen Zeit nicht unüblich, wie der Pliniusbrief zeigt. Vgl. dazu Peter Stuhlmacher, *Der Brief an Philemon* (EKK 18), Neukirchen 1981, 25 f.

<sup>6</sup> Gerd Theißen, *Sklaverei im Urchristentum als Realität und Metapher*. Vortrag zum Gedenken an Henneke Gülzow, in: Gülzow, *Christentum und Sklaverei*, 213-243: 229.

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> Vgl. Roland Gayer, *Die Stellung des Sklaven in den paulinischen Gemeinden und bei Paulus*. Zugleich ein sozialgeschichtlich vergleichender Beitrag zur Wertung des Sklaven in der Antike (EHS.T 78), Frankfurt a.M. 1976, 282.

chen Situation er sich befindet. Die Christusfreiheit steht jedem Menschen offen und muss von weltlich-politischer Freiheit unterschieden werden.<sup>9</sup>

Jedoch ergeben sich aus dem Inhalt des Philemonbriefes einige Fragen für die soeben dargestellte Konzeption der Ethik und Theologie des Paulus, lässt der Brief doch ein paar Dinge im Unklaren: Wie zum Beispiel äußert sich die Statusänderung für Onesimus konkret? Was meint Paulus, wenn er Philemon auffordert, Onesimus als seinen geliebten Bruder aufzunehmen? Muss die Konsequenz dessen nicht automatisch die Freilassung, also Freiheit im sozialen und nicht ‚nur‘ im religiösen Sinne sein? Würde er ebenso für Onesimus eintreten, wenn dieser nicht Christ geworden wäre? Vor dem Hintergrund dieser Fragen sollen im Folgenden die Aussagen des Paulus zum konkreten Fall des Onesimus in den größeren Zusammenhang seiner Theologie und Ethik gestellt werden.

Zunächst einmal fällt auf, dass alle Aussagen, die Paulus zur Sklaverei trifft, entweder in engem Zusammenhang mit der Bekehrung zum Christentum stehen (Phlm; 1. Kor 7,21ff.) oder im unmittelbaren Kontext von Tauffassungen zu finden sind (Gal 3,28; 1. Kor 12,13). Mit dem Eintritt ins Christentum verändert sich also etwas im Leben der Menschen: der Mensch legt sein altes Leben ab und tritt ein in ein neues.<sup>10</sup> Er wird ein neuer, innerlich befreiter Mensch. Aber bedeutet das zwangsläufig, dass Philemon seinen Sklaven freilassen muss?

Die Sicht der Forschung ist in diesem Punkt uneinheitlich. Stellt Peter Stuhlmacher in seinem Kommentar die Auffassung dar,<sup>11</sup> dass Onesimus, von dem erneut in Kol 4,9 die Rede ist, von Philemon freigelassen wurde und identisch ist mit Onesimus, dem späteren Bischof von Ephesus, also eine große Karriere innerhalb der Kirche absolvierte, weist John Barclay in seinen Untersuchungen darauf hin,<sup>12</sup> welche Konsequenzen eine Freilassung des Onesimus für Philemon gehabt hätte. Er argumentiert, dass die Freilassung normalerweise der Lohn für die harte Arbeit eines Sklaven gewesen sei und macht auf die Probleme aufmerksam, die aufgetreten wären, wenn Philemon diesen Sklaven freigelassen hätte, anstatt ihn für sein Vergehen zu bestrafen. Dies hätte Vorbildcharakter für andere Sklaven haben können und das akzeptierte und festgefügte gesellschaftliche System hinterfragt und vielleicht sogar zu einem plötzlichen

---

<sup>9</sup> Vgl. a.a.O., 298.

<sup>10</sup> David L. Balch/Carolyn Osiek, *Families in the New Testament world, Households and House Churches*, Louisville/Kentucky 1997, 178.

<sup>11</sup> Vgl. Stuhlmacher, *Philemon*, 18 und 54.

<sup>12</sup> Vgl. John M. G. Barclay, *Paul, Philemon and the dilemma of Christian slave-ownership*, in: *NTS* 37. 1991, 161-186: 176 f.

Umsturz der Gesellschaft geführt. Eine Gesellschaft ohne Sklaven war allerdings für die damalige Zeit unvorstellbar. Und so stellt sich das Problem, dass „[Z]wei Menschen, die vorher Herr und Sklave waren, die nunmehr sogar ins Verhältnis von Übeltäter und Geschädigter getreten sind, [...] sich ‚im Herrn‘ wiederfinden [sollen]. Aus der Bekehrung folgt nicht die Forderung der Freilassung, sondern, dass der Herr und alle anderen den Sklaven als einen geliebten Bruder im Fleisch und im Herrn (Vers 16) aufnehmen.“<sup>13</sup> Was heißt das aber konkret?

„In übertragener Bedeutung bezeichnet ἀδελφός im NT den Mitchristen, den christlichen Bruder.“<sup>14</sup> Paulus schließt sich in seinem Gebrauch des Begriffs einem vorchristlich geprägten Sprachgebrauch an, der das spezifische Verhältnis der Brüder untereinander als das der Liebe bestimmt.<sup>15</sup> Paulus fordert Philemon nicht nur auf, seinen Sklaven Onesimus als Bruder, sondern als einen ‚geliebten Bruder‘ (Vers 16) aufzunehmen und so die alte Herren-Sklaven-Beziehung zu überwinden. Dieser Vers führt, wie John Barclay in seiner Arbeit ausführt,<sup>16</sup> zu einigen Interpretationsproblemen. Als ‚geliebter Bruder‘ wird Onesimus mehr sein als ein Sklave. Wird also der alte Status des Sklaven von dem neuen Bruderstatus übertroffen? Kann Onesimus sowohl Sklave als auch Bruder für Philemon sein oder ersetzt der eine Status den anderen? Paulus differenziert seine Aussage noch, indem er drei verschiedene Sphären nennt, in denen Onesimus für Philemon ein Bruder sein soll:

*Bruder im Herrn:* Christliches Leben als Leben in Christus ist charakterisiert durch Glaube und Liebe, die die Gläubigen in dem einen Leib vereinigt.<sup>17</sup> Auch wenn die Herr-Sklaven-Beziehung äußerlich bestehen bleibt, spielt es in dieser Gemeinschaft keine Rolle mehr, welchen gesellschaftlichen Rang ein Mensch einnimmt, weil jeder einzelne Mensch als Sünder vor Gott steht und durch Gott in seiner unendlichen Gnade gerechtfertigt ist (Röm 3,22-24), denn ‚vor ihm gibt es kein Ansehen der Person‘ (Röm 2,11). In der Taufe haben sie alle den gleichen Geist empfangen und wurden zu gleichberechtigten Gliedern an dem einen Leib Christus (1. Kor 12, 13ff.). Alle Mitglieder der christlichen Gemein-

<sup>13</sup> Gülzow, Christentum und Sklaverei, 40.

<sup>14</sup> Hans Feiherr von Soden, Art. ‚ἀδελφός‘, in: Gerhard Kittel (Hg.), ThWNT I, Stuttgart 1957, 144-146: 145.

<sup>15</sup> Vgl. ebd.

<sup>16</sup> Vgl. Barclay, Philemon, 173 f.

<sup>17</sup> Vgl. Howard I. Marshall, The Theology of Philemon, in: Karl Donfried/Ders., New Testament Theology: The theology of the shorter Pauline letters, Cambridge 1993, 175-191: 186.

schaft sind Dienende des Herren,<sup>18</sup> was sie verbindet und in ihrer Unterschiedlichkeit, die sich aufgrund ihrer sozialen Stellung ergeben mag, gleich macht.<sup>19</sup> „Der Sklave ist im Dienst am Evangelium seinem Herrn völlig gleichgestellt. Die Wahrnehmung eines Amtes ist ihm nicht auf Grund seines Sklavenstandes verwehrt. Er nimmt teil am Herrenmahl, und er tauscht mit anderen den Bruderkuss.“<sup>20</sup>

*Bruder im Fleisch:* Diese neue Gemeinschaft in Christus soll sich aber ausgehend von ihrer Basis ‚im Herrn‘ vor allem auch im Alltag konkretisieren. Deshalb fordert Paulus Philemon auf, Onesimus mit Gastfreundschaft zu empfangen (Vers 17). Paulus erwartet von Philemon, dass er sich Onesimus gegenüber genauso als Gastgeber verhält, als würde Paulus selbst ihn besuchen. Die verschiedenen Rollen von Sklave und Herr haben in der christlichen Gemeinschaft keine Rolle mehr zu spielen.<sup>21</sup> Das Wort ‚προσλαμβάνεσθαι‘, das Paulus an dieser Stelle benutzt, hatte er im Römerbrief gewählt (Röm 14,1.3; 15,7), um Gottes Handeln an den Gläubigen zu beschreiben. Daran lässt sich ablesen, dass „[d]ie Ethik [...] für Paulus keineswegs eine menschliche Reaktion, Ergänzung oder Komplettierung des göttlichen Handels [ist], sondern auch das Tun der Christen [...] durch Gottes Tun begründet und bewegt [ist].“<sup>22</sup> Dieses Verhalten Gottes sollte der Umgang der einzelnen miteinander innerhalb der Gemeinschaft reflektieren.<sup>23</sup> Dieser neue Umgang miteinander kann als Zeichen der veränderten Verhältnisse angesehen werden. Zwar hat jeder seine Rolle und Funktion innerhalb der Gemeinschaft, deren Unterschiedlichkeit aber nicht als Statussymbol missverstanden werden darf.

*Bruder in der Gemeinschaft:* „Koinonia ist die Form der zwischenmenschlichen Beziehung von freien Menschen sowohl in der Polis wie im Oikos.“<sup>24</sup> Umso überraschender ist es, dass Paulus gerade an einer Stelle, an der es um einen

<sup>18</sup> Vgl. Gülzow, Christentum und Sklaverei, 173.

<sup>19</sup> Vgl. Samuel Vollenweider, Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt (FRLANT 147), Göttingen 1989, 239.

<sup>20</sup> Gülzow, Christentum und Sklaverei, 40.

<sup>21</sup> Vgl. Karl Olav Sandnes, Equality within patriarchal structures, in: Halvor Moxnes (Hg.), Constructing early Christian families. Family as social reality and metaphor, London/New York 1997, 150-165: 160.

<sup>22</sup> Wolfgang Schrage, Ethik des Neuen Testaments (GNT 4), Göttingen 1982, 160.

<sup>23</sup> Vgl. Gerhard Dellling, Art. ‚προσλαμβάνεσθαι‘, in: Gerhard Kittel (Hg.), ThWNT IV, Stuttgart 1957, 16.

<sup>24</sup> Franz Laub, Die Begegnung des frühen Christentums mit der antiken Sklaverei (SBS 107), Stuttgart 1982, 71.

Sklaven geht, der eben nicht zu den Freien zählt, ausgerechnet dieses Wort benutzt. Paulus versucht mit der Einführung des Motivs der Glaubens-Koinonia in Vers 17, Philemon von seinem Anliegen zu überzeugen, Onesimus brüderlich aufzunehmen. Bereits in Vers 6 hebt Paulus Philemons enge Verbundenheit zum Glauben hervor, aus der die Erkenntnis hervorgehen soll. Der Gebrauch dieses Wortes impliziert nicht nur Gemeinschaft im sozialen Sinne, sondern hat gerade bei Paulus auch einen „unmittelbar religiösen Inhalt“.<sup>25</sup> Die Christen treten durch den Glauben in Gemeinschaft mit Christus, wodurch ihnen die Möglichkeit eröffnet wird, gegenwärtig am Heil zu partizipieren, dessen Vollendung die Christen im Eschaton erwarten.<sup>26</sup> Indem Paulus die Angelegenheit des Onesimus in den Zusammenhang der Glaubens-Koinonia rückt, stellt er der Gemeinschaft als Ganze die Aufgabe, die von ihm geforderte Brüderlichkeit zu verwirklichen und verhindert auf diese Weise, dass individuelle Wünsche und Vorstellungen bei der Umsetzung eine Rolle spielen könnten.<sup>27</sup> Dadurch wird die Aufgabe „in eine ekklesiologische und damit indirekt wenigstens auch in eine gesellschaftlich-soziale Dimension gerückt.“<sup>28</sup> Durch die Begründung der Gleichstellung mit dem christlichen Brüdergedanken, ist ihre Verwirklichung der individuellen Verantwortung entzogen und erhält auf diese Weise eine Allgemeinheit und Verbindlichkeit, die zugleich ihre Konkretion erfordert. Der christologischen und ekklesiologischen Begründung muss als angemessene Konsequenz ein entsprechender Umgang mit den Sklaven im Raum der Gemeinde folgen.<sup>29</sup>

Um den paulinischen Aussagen zur Sklaverei gerecht zu werden, ist zu beachten, dass Paulus sich aus einer Situation heraus äußert, die sich deutlich von der heutigen Perspektive unterscheidet, trifft er seine Regelungen doch unter einem starken eschatologischen Vorbehalt, der von einer unmittelbaren Naherwartung bestimmt ist, so dass ihnen ein sehr vorläufiger Charakter zu eigen ist.<sup>30</sup> „Für wen die urchristliche Botschaft bedeutet, dass ‚die Zeit zusammengerafft‘ und ‚die Gestalt dieser Welt schon im Vergehen begriffen‘ ist

---

<sup>25</sup> Friedrich Hauck, Art. „κοινωνία im Neuen Testament“, in: Gerhard Kittel (Hg.), ThWNT III, Stuttgart 1957, 804-810: 804.

<sup>26</sup> Vgl. a.a.O., 805.

<sup>27</sup> Vgl. Laub, Begegnung, 72.

<sup>28</sup> Ebd.

<sup>29</sup> Vgl. a.a.O., 73.

<sup>30</sup> Vgl. a.a.O., 75.



([1.Kor] 7,29.31), der kann in der Tat konsequenterweise nicht an eine Neugestaltung der Welt denken.<sup>31</sup>

Allerdings wird das Sein des Einzelnen durch den Eintritt ins Christentum bereits im Hier und Jetzt verändert: ‚Ist jemand in Christus, so ist er eine neue Kreatur; das Alte ist vergangen, siehe, Neues ist geworden‘ (2. Kor 5,17). Derjenige, der sich zu Christus bekannt hat, wendet sich in seinem Leben und Tun vom Alten ab, während ihm gleichzeitig die Möglichkeit eröffnet wird, zum Neuen verwandelt zu werden.<sup>32</sup> So stellt es für Paulus kein Problem dar, auch die Sklaverei unter dem Aspekt von Freiheit zu betrachten und den Sklavenstand als einen Stand, in dem durchaus Freiheit realisiert werden kann, neu zu qualifizieren. „Dies spezifisch christliche Ineinander von Freiheit (als dem griechischen Ideal) und von Knechtschaft (als dem Ruhmestitel orientalisch-jüdischer Frommer) gründet in der sich mit Christus ereignenden eschatologischen Wende, worin alle Ordnungsformen dieser Welt potentiell auf das Neue hin umstrukturiert werden und gerade das Unterste und Letzte als ausgezeichnete Ort der göttlichen Epiphanie gewürdigt wird.“<sup>33</sup> Dabei gibt der Blick auf das Kommende die nötige Kraft, am Gegebenen zu arbeiten und auf diese Weise die Gegenwart in die Zukunft hinauszunehmen.<sup>34</sup>

Paulus behandelt das Sklavenproblem lediglich auf der Beziehungsebene innerhalb der Gemeinde, ohne den Versuch zu unternehmen, ein soziales Problem in seinen generellen Strukturen zu lösen.<sup>35</sup> „Der Status wird akzeptiert, aber durch die zusätzliche christologisch-eschatologische Dimension zugleich relativiert und in seiner eigentlichen Aufgabenstellung ernstgenommen.“<sup>36</sup> Paulus fordert dazu auf, dass Glaube und Liebe christliches Handeln bestimmen sollten.<sup>37</sup> Diese Liebe, die ihren Ursprung im Christuseignis hat, verändert die Strukturen der Gesellschaft, indem sie von Innen her in sie eindringt. Sie füllt die alten Gefüge, selbst wenn sie äußerlich bestehen bleiben, mit einem neuen

---

<sup>31</sup> A.a.O., 75 f.

<sup>32</sup> Vgl. Ekkehard Stegemann, Alt und Neu bei Paulus und in den Deuteropaulinen (Kol.-Eph.), in: *EvTh* 37. 1977, 508-536: 524.

<sup>33</sup> Vollenweider, Freiheit, 245.

<sup>34</sup> Vgl. a.a.O., 246.

<sup>35</sup> Vgl. Jerome Murphy-O'Connor, *Paul – a critical life*, Oxford 1996, 249.

<sup>36</sup> Georg Strecker, Die neutestamentlichen Haustafeln, in: Helmut Merklein (Hg.), *Neues Testament und Ethik*, FS Rudolf Schnackenburg, Freiburg u.a. 1989, 349-375: 371.

<sup>37</sup> Vgl. Marshall, Philemon, 187.

Geist, der dem Leben eine andere Perspektive verleiht.<sup>38</sup> Zwar nimmt Paulus die Sklaverei als gegebene Gesellschaftsform hin, ohne eine Veränderung des gesellschaftlichen Systems im Ganzen anzustreben, aber durch seine Vorstellung, dass jedes Mitglied der Gemeinde zugleich ‚Freigelassener Christi‘ und ‚Sklave Christi‘ ist, untergräbt er indirekt die Institution der Sklaverei innerhalb der Gemeinde, weil dort auf diese Weise der Raum für ‚praktizierende Bruderschaft‘ geschaffen wird, die alle Unterschiede aufhebt.<sup>39</sup>

## 2. Dienst in Einfalt des Herzens – die Sklavenparänese des Kolosserbriefes (Kol 3,22-4,1)

Der Kolosserbrief identifiziert sich selbst im Präskript (Kol 1,1f.) als ein von Paulus an die Gemeinde in Kolossae gerichteter Brief. Diese Behauptung ist jedoch von der Forschung in Zweifel gezogen worden. Seitdem E. Mayerhoff 1838 die paulinische Autorenschaft des Kolosserbriefes bestritt,<sup>40</sup> wurde die Frage nach dem Verfasser des Briefes immer wieder diskutiert. Die Annahme einer nichtpaulinischen Herkunft scheint sich im deutschen Sprachraum durchzusetzen.<sup>41</sup> Der Textabschnitt, der gerne als Sklavenparänese bezeichnet wird, ist Teil eines größeren Zusammenhangs, der sog. Haustafel, die gänzlich eigenständig ist und eine sowohl vom Vorangehenden als auch vom Nachfolgenden weitgehend unabhängige Einheit bildet. Lässt man das Stück aus, fügen sich die Verse 3,17 und 4,2 nahtlos zusammen. Auffällig ist die sehr übersichtliche Struktur dieses Textabschnittes: Sechs Gruppen der Gemeinschaft werden im durch den Artikel bestimmten Nominativ Plural angesprochen, und es werden ihnen reziproke Verhaltensmaßregeln gegeben. Die Anrede ist von einem Imperativ gefolgt, der durch eine Begründung und Motivation des Handelns untermauert wird. Es bilden sich drei Blöcke mit jeweils zwei angesprochenen Personenkreisen, die allesamt Mitglieder des antiken Haushaltes waren. Dabei ist auffällig, dass jeweils der vermeintlich schwächere Teil zuerst genannt wird. Von der engsten Beziehung im Haus ausgehend werden alle Rollen des *pater*

<sup>38</sup> Vgl. Wolfgang Schrage, Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paränese. Ein Beitrag zur neutestamentlichen Ethik, Gütersloh 1961, 261.

<sup>39</sup> Vgl. Laub, Begegnung, 80.

<sup>40</sup> Vgl. Wolfgang Schenk, Der Kolosserbrief in der neueren Forschung (1945-1985), in: Wolfgang Haase (Hg.), Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung, Teil II. Prinzipat, Bd. 24, 4: Religion, Berlin/New York 1987, 3327-3364: 3327.

<sup>41</sup> Marlis Gielen, Tradition und Theologie neutestamentlicher Haustafelethik (BBB 75), Frankfurt a.M. 1990, 7.

*familias*, des Vorstehers des antiken Hauses, durchdekliniert. Interessant dabei ist, dass dieser daran erinnert wird, dass er neben seinen Rechten auch ganz bestimmte Pflichten hat, die es zu erfüllen gilt. Die Motivationen für die jeweils schwächeren Gruppen in den Versen 3,18.20.22.23.24 wirken dabei ein wenig wie Einfügungen, um eine schwierige Forderung zu erleichtern und das ganze Leben, Denken und Tun der Christen unter die Herrschaft Christi zu stellen.<sup>42</sup> Die im Vergleich mit den anderen Aufforderungen ausgedehnte Sklavenparänese könnte darauf hindeuten, dass es dem Verfasser besonders wichtig war, die Beziehung zwischen Sklave und Herr zu bestimmen.<sup>43</sup>

Sowohl die relativ feste Struktur des im Kolosserbrief zu findenden Abschnittes als auch die Tatsache, dass ähnliche Anweisungen nicht nur in weiteren Schriften des Neuen Testaments, sondern auch in außerbiblischen Texten zu finden sind,<sup>44</sup> diese Passage also nicht singular ist, stützt die Vermutung, dass der Verfasser des Kolosserbriefes einen ihm bekannten Text in den Brief eingearbeitet hat.<sup>45</sup> Es stellt sich aber die Frage, aus welcher Tradition heraus diese Art der Ermahnungen stammt. Die Forschung beantwortet diese Frage mit unterschiedlichen Lösungsmodellen:

Am Überzeugendsten scheinen dabei die Überlegungen zu sein, die die Haustafeln in Verbindung mit der antiken „Oikonomik“ sehen.<sup>46</sup> In Schriften über die Ökonomie findet man den Haustafeln vergleichbare Texte, die eben-

---

<sup>42</sup> Vgl. Eduard Lohse, Die Briefe an die Kolosser und an Philemon (NTD 9,2), Göttingen 1968, 223; Peter T. O'Brian, Colossians, Philemon (WBC 44), Waco/Texas 1982, 219.

<sup>43</sup> Vgl. Strecker, Haustafeln, 369; Vgl. Gülzow, Christentum und Sklaverei, 63 f.

<sup>44</sup> Die neuere Forschung ist sich keineswegs darüber einig, welche Texte zu den sog. Haustafeln zu zählen seien. Ausschlaggebend für den Sprachgebrauch war die Arbeit von Martin Dibelius, der folgende Texte zu den Haustafeln zählte, weil sie allesamt Anweisungen an einzelne Gruppen des Hauses enthalten: Kol 3, 18-4,1; Eph 5,22-6,9, 1. Petr 2,18-3,7; Tit 2,1-10; 1. Tim 2,8-15; 6,1-2; des weiteren 1. Clem 21,6-9, einen Abschnitt aus den Schreiben des Ignatius von Antiochien an Polykarp (IgnPol 5,1.2) und des Polykarp von Smyrna an die Philipper (PolPhil 4,2-6,3), im Barnabasbrief (Barn 19,5-7) und in der Didache (Did 4,9-11). Vgl. Karlheinz Müller, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema. Eine kritische Rückschau auf alte Ergebnisse, in: Gerhard Dautzenberg, u.a., Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg u.a. 1983, 263-319, 265 f.

<sup>45</sup> Vgl. Gielen, Tradition und Theologie, 3 und 122 f.

<sup>46</sup> Vgl. Dieter Lührmann, Neutestamentliche Haustafeln und Antike Ökonomie, in: NTS 27. 1980/81, 83-97; Klaus Thraede, Zum historischen Hintergrund der Haustafeln, in: Ernst Dassmann/Karl Suso Frank (Hg.), Pietas, FS für Bernhard Kötting (JAC.E 8), Münster 1980, 359-368; Müller, Haustafel, 263-319.

falls die verschiedenen Beziehungen und Verhältnisse innerhalb eines Hauses behandeln.<sup>47</sup> Es ist eine Schriftgattung, die sich mit der Lehre von der Führung eines Oikos befasst.<sup>48</sup> Indem das Christentum diese sich zwischen den Extremen stoisch geprägter Liberalität und unbedingter Fügsamkeit befindende Tradition übernahm, machte es sich eine Mittelposition zu eigen, die weder zu einer bedingungslosen Befreiung aller Unterdrückten aufrief, noch unhinterfragt Herrschaft an sich errichten wollte.<sup>49</sup>

Deutlich scheint die Haustafeltradition die Bedeutung des Hauses in der antiken Welt widerzuspiegeln, das die soziale Basis der antiken Gesellschaft bildete.<sup>50</sup> Gerade auch für die Mission und die damit verbundene Ausbreitung des Christentums war das Haus eine unverzichtbare Institution.<sup>51</sup> Eines der Motive für die Einfügung von Ermahnungen an die Mitglieder des Hauses durch den Autor des Kolosserbriefes könnte gewesen sein, Stabilität in dieser Zelle christlichen Lebens herzustellen.<sup>52</sup> Das war besonders wichtig, weil das Haus die Struktur der Gemeinde mitbestimmte, denn es war zugleich Versammlungsort der christlichen Gemeinschaft. Es wird also deutlich, dass die christliche Gemeinde sich durch die Aufnahme der Oikonomik mit den sozial-gesellschaftlichen Ideen ihrer Zeit zwar indirekt auseinandersetzt, aber nicht aus der bestehenden Gesellschaft ausbricht, sondern sich deren Sozialstrukturen zu eigen macht und für die Umsetzung eigener Ideen nutzt, und „dass sie mit ebendenselben Fragen, die die Gesamtgesellschaft bedrängten, konfrontiert wird.“<sup>53</sup>

*Exkurs: Haus und Gemeinschaft – die Rede vom ‚oikos‘*

„Die elementare Sozial- und Wirtschaftsform schlechthin nicht nur der Antike oder gar nur des Neuen Testaments, sondern vermutlich aller vorindustriellen sesshaften Kulturen,“<sup>54</sup> ist der Oikos.<sup>55</sup> Wie aber setzte sich diese Gemeinschaft zusammen? Aristoteles bestimmt sie zunächst grob als Beziehung zwischen

<sup>47</sup> Vgl. Lührmann, *Haustafeln und Ökonomie*, 85.

<sup>48</sup> Vgl. Laub, *Begegnung*, 20.

<sup>49</sup> Vgl. Thraede, *Hintergrund der Haustafeln*, 367.

<sup>50</sup> Vgl. Laub, *Begegnung*, 49.

<sup>51</sup> Vgl. ebd.

<sup>52</sup> Vgl. a.a.O., 20.

<sup>53</sup> Gielen, *Tradition und Theologie*, 103.

<sup>54</sup> Lührmann, *Haustafeln und Ökonomie*, 87.

<sup>55</sup> Vgl. E.A. Judge, *The social pattern of the Christian groups in the first century*, London 1960, 30.

Freien und Sklaven, geht schließlich aber doch genauer auf die Strukturen ein und definiert den Oikos im Blick auf die dreifache Rolle des Mannes als Ehemann, Vater und Herr.<sup>56</sup> Diese Bestimmung macht deutlich, dass sich das Haus hierarchisch gliederte, mit dem *pater familias* an der Spitze, und nach dem Prinzip der Unterordnung funktionierte. Sie spiegelte die soziale Stellung des Hausherrn wider, der die absolute Vollmacht über das gesamte Haus ausübte, ja für alles und alle die Verantwortung trug.<sup>57</sup> In diesen Sozialstrukturen trafen sich ebenfalls die Gemeinden,<sup>58</sup> so dass es als Glücksfall angesehen werden musste, wenn es in der Missionsarbeit gelang, ein ganzes Haus für das Christentum zu gewinnen, weil so auch ein Stützpunkt für die weitere Mission in einer Stadt zur Verfügung stand. Falls das Haus geräumig genug war, hatte man zugleich einen Versammlungsort für alle am Ort ansässigen Christen. Für das Entstehen und den Fortbestand urchristlicher Hausgemeinden war es also besonders bedeutsam, dass sich auch reiche Männer und Frauen zum Christentum bekehrten, die entsprechende Räumlichkeiten zur Verfügung stellen konnten.<sup>59</sup> In der Regel hatte wohl der *pater familias* auch den Vorsitz der Hausgemeinde inne. Die Hausgemeinde, die durch den Brudergedanken charakterisiert ist, bot für die Mitglieder der noch sehr jungen christlichen Gemeinschaft sowohl einen geschützten Ort, der jedem Einzelnen die Möglichkeit der Entfaltung zugestand, als auch den Raum, sich gegenseitig in seiner Entwicklung zu unterstützen.<sup>60</sup>

Die Frage, warum der Autor des Kolosserbriefes die Haustafel in seinen Brief aufnahm, kann unterschiedlich beantwortet werden, denn es sind durchaus verschiedene Gründe vorstellbar:

*Stärkung der Gemeinschaft nach innen:* Nachdem die erwartete Wiederkunft Christi ausblieb, war es für die christliche Gemeinschaft nun doch von Nöten, sich in der Welt mit ihren ganz alltäglichen Anforderungen einzurichten, um Normalität in ihr Leben zu bringen und die soziale Gemeinschaft dauerhaft zu

---

<sup>56</sup> Vgl. Hans-Josef Klauck, *Hausgemeinde und Hauskirche im frühen Christentum* (SBS 103), Stuttgart 1981, 18.

<sup>57</sup> Vgl. Laub, *Begegnung*, 31.

<sup>58</sup> Vgl. Gülzow, *Christentum und Sklaverei*, 28.

<sup>59</sup> Vgl. Gerd Theißen, *Soziale Schichtung in der korinthischen Gemeinde. Ein Beitrag zur Soziologie des hellenistischen Urchristentums*, in: Ders., *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen 1983, 232-271: 257.

<sup>60</sup> Vgl. Joachim Gnllka, *Der Philemonbrief* (HTThK 10,4), Freiburg 1982, 31.

konstituieren.<sup>61</sup> Das dürfte auch ein Grund für den Verfasser des Briefes gewesen sein, der angesprochenen Gemeinde genaue ethische Anweisungen für ihr Leben innerhalb des eigenen Haushaltes zu geben. Die Konsequenz der Verkündigung sollte nicht die Vereinzelung der Menschen, sondern gerade die Bildung von Gemeinschaft sein, die sich in Form des Hauses konstituierte.<sup>62</sup> Denn das Haus war die grundlegende Beziehungsstruktur der antiken Welt.

*Stärkung der Gemeinschaft nach außen:* Mit der Ermahnung der christlichen Gemeinschaft in den Haustafeln könnte der Autor des Briefes der Tendenz entgegengewirkt haben, die christliche Botschaft als Befreiung von allen irdischen Fesseln zu interpretieren, wie sie manche enthusiastische Strömung zu fordern schien.<sup>63</sup> Ihm war daran gelegen, in einer Zeit, in der die noch sehr junge christliche Gemeinschaft im Wachstum begriffen war, deren Entwicklungsraum zu schützen. Solange durch die Christen keine Unruhe in das Gesamtgefüge der Gesellschaft gebracht wurde, hatten sie nicht mit Repressalien des Staates zu rechnen und konnten ihre Missionsarbeit vorantreiben. Daher legte er seinen Akzent stärker auf die angestrebte Erlangung der inneren Freiheit als auf den übereilten Umsturz der sozialen Strukturen.<sup>64</sup> „Die Christen [sind] gerade auch in den Ordnungen und Bezügen der Welt der Herrschaft Jesu Christi unterstellt [...] und [leben] nicht aus einer diesen Ordnungen abgeleiteten Eigengesetzlichkeit [...]“<sup>65</sup> Auf genau diese sozialen Strukturen war das Christentum in seiner Missionsarbeit im Besonderen angewiesen. Gerade die Stabilität der Strukturen in den Oikoi bot die Basis für eine ungestörte Ausbreitung des christlichen Glaubens, waren sie doch die Urzellen der christlichen Gemeinschaft.<sup>66</sup> Ebenso wendet sich die Haustafel gegen asketische Ideen und Tendenzen<sup>67</sup> und fordert dazu auf, allen Widerständen zum Trotz in dem traditionellen Beziehungsgeflecht zu verbleiben und dieses neu zu interpretieren, anstatt es zu verlassen.

---

<sup>61</sup> Vgl. James D. G. Dunn, *The Epistles to the Colossians and to Philemon. A commentary on the Greek text (The New International Greek Commentary)*, Carlisle 1996, 244.

<sup>62</sup> Vgl. Dieter Lührmann, *Wo man nicht mehr Sklave oder Freier ist*, in: WuD 13. 1975, 53-83: 55.

<sup>63</sup> Vgl. Murphy-O'Connor, *Paul*, 249.

<sup>64</sup> Vgl. Andrew T. Lincoln, *The Household Code and Wisdom Mode of Colossians*, in: JSNT 74. 1999, 93-112: 111.

<sup>65</sup> Wolfgang Schrage, *Zur Ethik der neutestamentlichen Haustafeln*, in: NTS 21. 1974/75, 1-22: 21.

<sup>66</sup> Vgl. Dunn, *Colossians and Philemon*, 245.

<sup>67</sup> Vgl. a.a.O., 246; Elisabeth Schübler-Fiorenza, *Bread not Stone, the Challenge of Feminist Biblical Interpretation*, Edinburgh 1990, 79-81.

*Christus als Haupt der Gemeinschaft:* Mögen sich auch die sozialen Verhältnisse und somit die Rollen der einzelnen Mitglieder eines Hauses wie auch ihre Rechte und Pflichten nicht abrupt verändert haben, so hat der Verfasser des Kolosserbriefes doch die Absicht, den Blick von diesen Vorfindlichkeiten weg auf eine andere Realität zu richten. Und so versucht er seinen Adressaten einsichtig zu machen, dass es letztlich nicht um den Bestand dieser Welt geht, sondern um die Herrschaft Christi.<sup>68</sup> Diese Herrschaft ist das Ziel, dem alles, auch der Einzelne selbst, unterzuordnen ist. Das bedeutet, dass sich letztlich jeder Mensch auf Erden in der gleichen Position vorfindet, weil alle Christus untergeordnet sind und schließlich ihm zu dienen bereit sein müssen.<sup>69</sup> Dieses Dienen kann unterschiedliche Formen haben, je nachdem an welchem Platz der Mensch sich in der Welt befindet. Jede dieser Aufgaben ist wichtig und nur, wenn jeder seine Aufgabe erfüllt und damit dem Herrn dient – nicht dem irdischen allein, sondern zugleich dem himmlischen Herrn<sup>70</sup> kann der Dienst für den Herrn vollendet werden. „It is the orientation and motivation indicated in the repeated references to the Lord [...] which provide the fixed points for a continuing Christian ethic.“<sup>71</sup>

Die Ethik, die die Haustafel entwirft, um dieses Ziel zu erreichen, soll im Folgenden am Beispiel der Sklavenparänese dargestellt werden und im Anschluss daran mit den paulinischen Aussagen zur Stellung des Sklaven kontrastiert werden.

Vergleicht man die Aussagen, die die Haustafel im Blick auf den Sklaven macht, mit denen der Antike und des Alten Testaments, fällt auf, dass die Haustafel den Sklaven zwar als Person anspricht, den Sklavenstatus aber ebenso unhinterfragt hinnimmt. Der Eindruck entsteht, dass Sklaven, wie in der Antike allgemein anerkannt, lediglich Pflichten, aber keine Rechte haben – zumindest werden diese nicht ausdrücklich genannt. Im Blick auf die pagane Oikonomik fällt auf, dass sie den Herrn dazu auffordert, den Sklaven angemessen zu behandeln, um einen guten Sklaven aus ihm zu machen, während das Christentum

---

<sup>68</sup> Vgl. Schrage, Ethik der Haustafeln, 20.

<sup>69</sup> Vgl. Robert Scott Nash, Heuristic Haustafeln: Domestic codes as entrance to the social world of early Christianity. The Case of Colossians, in: Jacob Neusner u.a., Religious writings and religious systems. Systemic analysis of Holy Books in Christianity, Islam, Buddhism, Greco-Roman Religions, Ancient Israel, and Judaism, Bd. 2: Christianity (BrSR 2), Atlanta/Georgia 1989, 25-50: 44.

<sup>70</sup> Vgl. James E. Crouch, The Origin and Intention of the Colossian Haustafel (FRLANT 109), Göttingen 1972, 126.

<sup>71</sup> Dunn, Colossians and Philemon, 246.

den Sklaven als ‚ethisch verantwortungsvolle Person‘ in den Blick nimmt und auf diese Weise den Sklaven zu eigenverantwortlichem Handeln im Blick auf Christus aufruft.<sup>72</sup>

Im Vergleich zum Alten Testament fehlen in dieser deuteropaulinischen Passage scheinbar die Bestimmungen über die Freilassung aus der Sklaverei. Der Autor scheint diese Möglichkeit gar nicht mehr ins Auge zu fassen, verspricht er doch den Sklaven, dass sie für ihre treue Arbeit auf Erden Lohn im Himmel empfangen werden (Kol 3,24). Da später ausführlicher auf die Differenzen der Theologie des Kolosserbriefes zu der des Paulus eingegangen werden soll, sei an dieser Stelle nur bemerkt, dass auffälligerweise auch der Autor dieses Briefes seine Aussage zur Sklavenproblematik in enge Beziehung zu einer Taufaussage setzt. Er zitiert dabei in Kol 3,11 die bereits von Paulus verwendete Formulierung aus Gal 3,28.<sup>73</sup> Dadurch wird zum Ausdruck gebracht, dass der Eintritt in eine christliche Gemeinde zugleich eine Identitätsveränderung mit sich bringt.<sup>74</sup>

Die Ermahnung an die Sklaven ähnelt der an die Kinder, beide Gruppen gleichen sich nämlich in ihrer rechtlichen Stellung innerhalb des Oikos.<sup>75</sup> Wie bereits von den Kindern fordert die Haustafel nun auch von den Sklaven absoluten Gehorsam, relativiert diese Forderung allerdings sofort wieder, indem sie das Leben des Sklaven in zwei Sphären unterteilt: den Dienst für den irdischen und den Dienst für den himmlischen Herrn. Die sich daraus ergebende Frage, „wie sich die in Christus geschenkte Freiheit zu der δουλεία verhält, in der die Sklaven ihren irdischen Herren weiterhin zu dienen haben“,<sup>76</sup> soll im Folgenden untersucht werden.

*Sklave des irdischen Herrn:* Die Sklave-Herr-Beziehung ist Ausdruck eines radikalen Abhängigkeitsverhältnisses, „in dem dem totalen Anspruch des κύριος normalerweise die totale Hingabe des δοῦλος auf der anderen Seite entspricht.“<sup>77</sup> Dies allein scheint dem Verfasser der Haustafel nicht zu genügen, charakterisiert er doch den Dienst, den der Sklave zu verrichten hat, noch genauer: „μη ἐν

<sup>72</sup> Vgl. Laub, *Begegnung*, 38.

<sup>73</sup> Vgl. G.E.M. de Ste Croix, *The Class Struggle in the Ancient Greek World from the Archaic Age to the Arab Conquests*, London 1981, 419.

<sup>74</sup> Vgl. Nash, *Heuristic Haustafeln*, 41f.

<sup>75</sup> Dies wird von Gal 4,1-7 eindrücklich illustriert, wo die Stellung des unmündigen Erbens mit der des Sklaven verglichen wird.

<sup>76</sup> Lohse, *Kolosser und Philemon*, 227.

<sup>77</sup> Karl Heinrich Rengstorff, Art. ‚δοῦλος im Neuen Testament‘, in: Gerhard Kittel (Hg.), *ThWNT II*, Stuttgart 1957, 272-282: 273.



ὄφθαλμοδοουλία ὡς ἄνθρωποι παροεσχοί‘ soll der Sklave dienen. Ausgeschlossen wird ein Dienst, der ohne innere Hingabe stattfindet, der „ohne das Bewusstsein innersten Verpflichtetseins an den Herrn um Gottes und Christi willen geschieht.“<sup>78</sup> Der Sklave wird in seinem Dienst einer übergreifenden Sphäre unterstellt.<sup>79</sup>

*Sklave des Herrn Christus:* Christus ist der eigentliche Herr auch der Sklaven. Ihn sollen sie fürchten, und ihm gilt eigentlich ihr Dienst. Ihm gilt der Gehorsam, so dass sie ihren irdischen Herrn nicht mehr zu fürchten brauchen. Aber nicht nur das Leben des Sklaven wird unter den Herrschaftsbereich Christi gestellt, sondern der irdische Herr wird ebenfalls daran erinnert, dass auch er ‚einen Herrn im Himmel hat‘ (Kol 4,1).<sup>80</sup> Es geht darum, die Menschen daran zu erinnern, dass sie sich nicht unter die Macht der Sünde versklaven sollen, sondern in dem Bewusstsein leben dürfen, Gott dienen zu dürfen.<sup>81</sup> Dem himmlischen Herrn sind Sklave und Herr in ihrem Dienst in gleicher Weise verpflichtet. Das Bewusstsein dessen soll auch Auswirkungen auf den Alltag haben, weswegen ebenfalls an den Herrn eine Mahnung ergeht, nämlich seinen Sklaven ‚gerecht und fair‘ zu behandeln (Kol 4,1). Die Dialektik der Vorstellung, dass sowohl der christliche Sklave ‚Freigelassener des Kyrios‘ ist als auch der Freie ‚Sklave des Kyrios‘ ist, führt zu einer Gleichheit aller Christen in der Gemeinde, die über die stoische Idee, dass man wahre Freiheit unabhängig von seinem Status erlangen konnte, hinausgeht. Wenn die christliche Idee, dass auch der Herr Sklave wird und somit die Rolle seines Dieners annimmt, allerdings ohne konkrete Konsequenzen im Alltag bleibt, besteht die Gefahr, dass sich die Institution der Sklaverei verfestigt, weil sie auf eine höhere religiöse Ebene gehoben und dadurch verabsolutiert wird.<sup>82</sup>

*Dienst in der Furcht des Herrn:* ‚Die ‚Furcht des Herrn‘ führt zum Handeln ἐν ἀπλότητι und ἐκ ψυχῆς.“<sup>83</sup> Es geht dem Verfasser darum, deutlich zu machen, dass es nicht um einen dem irdischen Herrn gegenüber geheuchelten Dienst der Sklaven geht, sondern um einen Dienst aus innerer Aufrichtigkeit heraus. Sie sollen in Einfalt des Herzens dienen. Es geht nicht darum, sich grundsätzlich unterzuordnen, denn die Furcht gilt gerade nicht dem irdischen Herrn, sondern

<sup>78</sup> Ders., Art. ‚ὄφθαλμοδοουλία‘ in: A.a.O., 283.

<sup>79</sup> Vgl. Schrage, Ethik des NT, 239.

<sup>80</sup> Vgl. Peter Garnsey, Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine. The W. B. Stanford Memorial Lectures, Cambridge 1996, 179.

<sup>81</sup> Vgl. A.a.O., 173 f.

<sup>82</sup> Vgl. Ste Croix, Class Struggle, 419.

<sup>83</sup> Gültzow, Christentum und Sklaverei, 61.

Christus. Statt dessen ist man dazu aufgefordert, nach einem ‚geduldigen, reinen und sanftmütigen Herzen‘ zu streben.<sup>84</sup> Das Herz gilt als Hauptorgan des seelisch-geistigen Lebens. Es ist die Stelle im Menschen, an der die Verbindung zu Gott geschieht. Es ist der Punkt, in dem sich das Wesen des Menschen fokussiert, der die sittliche Haltung bestimmt – das Ich der Person.<sup>85</sup> Mit der Taufe findet ein Wechsel im Wesen des Menschen statt, denn von nun an sind sie Christus verpflichtet. Das hat auch Auswirkungen auf ihren irdischen Dienst.<sup>86</sup> Der Dienst gegenüber dem irdischen Herrn wird dadurch nämlich in den Horizont Christi gerückt, und er bestimmt fortan alles Handeln des einzelnen Christen.<sup>87</sup> Dies führt zu einer Verfestigung der sozialen Verhältnisse, – Wedderburn bezeichnet dies in seiner Untersuchung als „sanctification of the status quo“<sup>88</sup> – weil dadurch Ungehorsam gegen den irdischen Herrn zu Ungehorsam gegen den himmlischen Herrn uminterpretiert wird. Die Existenz aller Menschen wird im Blick auf Christus verändert – sie werden zu Sklaven der Sünde oder aber zu Sklaven Christi (Röm 6,15-23), unabhängig davon, welchem gesellschaftlichen Stand sie entstammen (1. Kor 7,22). Die, die sich zu Christus bekennen, werden zu dessen Eigentum und sind ihm in ihrem Tun verpflichtet, so wie ein Sklave seinem Herrn verpflichtet ist.<sup>89</sup>

*Der Sklave als Erbe Christi:* Die Voraussetzung, die in der Regel gegeben sein muss, um jemanden zu beerben, ist die Verwandtschaft, genauer gesagt die Sohnschaft. Umso erstaunlicher ist es, dass in Kol 3,24 von ‚Erbe‘ gesprochen wird, ist doch der Sklave das Subjekt des Satzes und gerade nicht derjenige, den man als Erben einsetzt, zumal ‚Sklave‘ und ‚Erbe‘ unüberbrückbare Gegensätze darstellen.<sup>90</sup> Dem Sklaven wird, indem ihm das Erbrecht als Lohn seines Gehorsams gegenüber dem Kyrios zugesprochen wird, ein Statuswechsel in Aussicht gestellt. Rechtlich war nämlich mit dem Erbrecht die Freilassung verbunden, so dass der aktuelle Rechtsstatus des Sklaven verändert wird.<sup>91</sup> Dieser Wechsel

<sup>84</sup> Vgl. Horst Balz, Art. ‚φύβοϛ im Neuen Testament‘, in: Gerhard Kittel (Hg.), ThWNT IX, Stuttgart 1973, 204-214: 214.

<sup>85</sup> Vgl. Johannes Behm, Art. ‚καρδία im Neuen Testament‘, in: Gerhard Kittel (Hg.), ThWNT III, Stuttgart 1957, 614-616: 614 f.

<sup>86</sup> Vgl. Schrage, Ethik des NT, 176.

<sup>87</sup> Vgl. Gielen, Tradition und Theologie, 170.

<sup>88</sup> A.J.M. Wedderburn/Andrew T. Lincoln, New Testament Theology. The Theology of the later Pauline letters, Cambridge 1993, 57.

<sup>89</sup> Vgl. Lincoln, Household Code, 105 f.

<sup>90</sup> Vgl. Gülzow, Christentum und Sklaverei, 62.

<sup>91</sup> Vgl. Wolter, Brief an die Kolosser, 205.

des Rechtsstatus vollzieht sich in der Taufe, durch die der Mensch zum Kind Gottes wird (vgl. Gal 3,26-4,7; Röm 8,15-17). „Sohnschaft begründet Erbe-Sein, nach der allgemein griechischen wie hellenistisch-orientalischen Auffassung.“<sup>92</sup> Mit der Adoption durch Gott wird der Mensch zu dessen Kind und damit zum potentiellen Erben. Zunächst einmal soll aber lediglich gesagt werden, dass ein Anrecht auf das Erbe vorhanden ist, nicht, dass es bereits angetreten wurde. So lange der Mensch auf Erden ist, ist er bloß als Erbe eingesetzt, dessen volle Anteilhaber er erst dann erhält, wenn die Zeit erfüllt sein wird und er mit Christus auferstanden ist. ‚Erbe‘ ist also ein eschatologischer Begriff, und das Reich Gottes ist das Erbe.<sup>93</sup> Daraus ergibt sich schließlich auch die Aufgabe der Christen: der Dienst für Christus (Kol 3,24).

Es lässt sich feststellen, „dass die Kol-HT [Haustafel] mit der Gestaltung der Sklaven- und Herrenparänese möglicherweise pragmatisch darauf abzielt, die Stellung aller Christen vor Christus paradigmatisch anhand des Verhältnisses von Sklave und Herr vor Augen zu stellen und die sich daraus für den Bereich des Oikos ergebenden Konsequenzen in den einzelnen Mahnungen auszuführen.“<sup>94</sup> Allerdings ändert dies nichts an der bestehenden sozialen Situation des Sklaven – im Gegenteil, denn die Verhältnisse werden eher noch verfestigt. Der Dienst des Sklaven für den irdischen Herrn wird theologisiert und uminterpretiert, indem er in den großen Zusammenhang des Dienstes für Christus gestellt wird. Dieser ist für alle gestorben, damit jeder sich in seinem Leben und Tun nicht mehr nur auf sich, sondern auf ihn bezieht (vgl. 2. Kor 5,14). Verfehlt der Christ seine Aufgaben auf Erden, so hat dies ebenso Konsequenzen für ihn, als wenn er seine Verpflichtungen nach bestem Wissen und Gewissen erfüllt (Kol 3,25). Das führt allerdings dazu, dass er seinen Status akzeptieren muss und keinerlei Möglichkeiten hat, eine soziale Veränderung herbeizuführen. In gewisser Weise findet aber für den Sklaven ein Herrschaftswechsel statt, indem er seinem irdischen Herrn nur noch in Bezug auf Christus unterstellt ist. Diese Aussage ist von der Vorstellung geprägt, „dass die Christen als δοῦλοι Jesu sein Eigentum sind und dass ihr Leben δουλεία für ihn als den Auferstandenen und Erhöhten ist.“<sup>95</sup> In der Taufe haben sie ‚den alten Menschen mit seinen Werken ausgezogen und den neuen angezogen‘ (Kol 3,9 f.). Die eigentlichen Bindungen

---

<sup>92</sup> Werner Foerster, Art. ‚Die Wortgruppe κληρονόμος im Neuen Testament‘, in: Gerhard Kittel (Hg.), ThWNT III, Stuttgart 1957, 781-786: 781.

<sup>93</sup> Vgl. a.a.O., 782.

<sup>94</sup> Gielen, Tradition und Theologie, 160.

<sup>95</sup> Rengstorff, Art. ‚δοῦλος‘, 277.

der Christen sind nicht länger irdische Dinge, weil sie von diesen durch Christus losgekauft wurden. Durch seine Heilstat gelangen sie in den Status der Sohnschaft und werden auf diese Weise sogar zu Erben eingesetzt (Gal 4,4 f.).

### 3. Die Sklavenparänese im Kolosserbrief – eine Korrektur des Paulus?

Weder Paulus noch die Sklavenparänese im Kolosserbrief stellen die Sklaverei als solche in Frage. Dies könnte in der Intention der beiden Autoren begründet sein, die beabsichtigen, konkrete Anweisungen zum Verhalten der Christen in einer bestimmten Situation zu geben und so „die Wege für das Christsein in den Gegebenheiten des Alltages auf[zu]zeigen“.<sup>96</sup> Ziel der christlichen Verkündigung ist zunächst einmal die Zusammenführung unterschiedlicher Menschen aus verschiedenen sozialen Schichten, um jedem Einzelnen seinen Platz in der christlichen Gemeinschaft anzubieten, und nicht primär die soziale Revolution. In der theologischen Begründung der Sklavenparänese unterscheiden sich Paulus und der Autor des Kolosserbriefes allerdings, denn Paulus ruft im Philemonbrief die Hausgemeinde dazu auf, die Brüderlichkeit in der Gemeinde auch zwischen Freien und Sklaven konkret werden zu lassen. Die christliche Gemeinschaft soll Platz für jeden unabhängig seiner Herkunft oder seines Standes bieten. Paulus entwirft ein neues Menschenbild, indem er jeden Menschen gleichzeitig als ‚Freigelassenen des Herrn‘ und ‚Sklaven des Herrn‘ betrachtet. Dieses neue Menschenbild wurzelt „in der Glaubensüberzeugung von der universalen Heilstat Gottes in Jesus Christus.“<sup>97</sup>

Im Gegensatz dazu geht es in den Haustafeln immer stärker um die christliche Begründung der bestehenden sozialen Verhältnisse. Anders als im Philemonbrief, der den Sklavenbesitzer dazu auffordert, seinen Sklaven als Bruder aufzunehmen, wird in der Sklavenparänese des Kolosserbriefes die Differenz im Sozialstatus zwischen Herr und Sklave nicht aufgehoben.<sup>98</sup>

Dies ist zunächst nur eine sehr oberflächliche Beobachtung eines Phänomens, das aus den theologischen Differenzen zwischen Paulus und dem Verfasser des Kolosserbriefes herrührt. Diese Differenzen sollen im Folgenden anhand der unterschiedlichen Taufvorstellungen illustriert werden, die für die Interpretation der Sklavenaussagen von großer Bedeutung sind.

Durch die Umdeutung der Tauffassung von Röm 6 in Kol 2,12 und 3,1f wird die eschatologische Perspektive der paulinischen Theologie verändert. Denn

<sup>96</sup> Laub, *Begegnung*, 96.

<sup>97</sup> A.a.O., 96 f.

<sup>98</sup> Vgl. Wolter, *Brief an die Kolosser*, 208.

im Gegensatz zur paulinischen Vorstellung geht der Autor des Kolosserbriefes davon aus, dass die Christen in der Taufe nicht nur mit Christus gestorben, sondern auch bereits mit ihm auferstanden sind.<sup>99</sup> Der für die paulinische Theologie so bedeutsame eschatologische Vorbehalt, dass das endgültige Heil noch aussteht,<sup>100</sup> fällt damit weg.<sup>101</sup> Laut Kolosser ist demnach das Leben der Christen jetzt schon vollendet, allerdings ist dies den Menschen noch verborgen und wird erst offenbar werden, wenn Christus noch einmal erscheint (Kol 3,4). „Die Antithese von Alt und Neu, die bei Paulus durch die mit dem Christusereignis gesetzte Zäsur in der Zeit begründet ist, wird in der frühen deutero-paulinischen Tradition eigentümlich aufgelöst und durch räumliche Kategorien ersetzt.“<sup>102</sup> Anders als bei Paulus ist hier die Auferstehung der Glaubenden bereits geschehen. Das Leben wird nun nicht mehr in die beiden Sphären der Gegenwart und der Zukunft eingeteilt, sondern durch die beiden Bereiche des ‚Obens‘ (Kol 1,12f; 2,12f.)<sup>103</sup> und des ‚Untens‘ strukturiert (Kol 3,2). Weil die Kolosser bereits mit Christus auferstanden sind, befinden sie sich im Bereich des eschatologischen ‚Obens‘. Allerdings sind sie trotz ihrer schon geschehenen Auferstehung dazu angehalten, in ihrem ganzen Tun nach dem, was ‚oben‘ ist, zu streben (Kol 3,1f.).<sup>104</sup> Das, was bereits ist, wird erst noch in Erscheinung treten (Kol 3,4). Während bei Paulus die Gegenwart stark von der Zukunft bestimmt wird, so dass das Gegenwärtige immer nur eine Vorstufe der Ewigkeit bleibt, die auf die Vollendung wartet, wird im Kolosserbrief die Zukunft von der Gegenwart her bestimmt: In der Zukunft wird in Erscheinung treten, was die Gegenwart bereits schon ist. Die Gegenwart ist schon, was die Zukunft erst noch offenbaren wird.<sup>105</sup> Für die Glaubenden heißt das konkret, dass sich ihre Sicht auf die Dinge verändert hat, weil sie nun ihr ganzes Leben von Christus her verstehen sollen.<sup>106</sup> Dieses theologische Konzept aber hatte in der Praxis

---

<sup>99</sup> Vgl. Joachim Gnllka, *Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg u.a. 1999, 345.

<sup>100</sup> Vgl. Helmut Merklein, *Paulinische Theologie in der Rezeption des Kolosser- und Epheserbriefes*, in: Karl Kertelge, *Paulus in den neutestamentlichen Spätschriften* (QD 89), Freiburg 1981, 40.

<sup>101</sup> Die beiden futurischen Verbformen in Kol 3,24 f. lassen sich dadurch erklären, dass der Autor des Kolosserbriefes mit der Haustafel einen vorgeprägten Text übernommen hat.

<sup>102</sup> Stegemann, *Alt und Neu bei Paulus*, 528.

<sup>103</sup> Vgl. Merklein, *Paulinische Theologie*, 47.

<sup>104</sup> Vgl. Hans Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Bd. 2: *Die Theologie des Paulus und ihre neutestamentliche Wirkungsgeschichte*, Göttingen 1993, 358.

<sup>105</sup> Vgl. Merklein, *Paulinische Theologie*, 45.

<sup>106</sup> Vgl. Gnllka, *Theologie des NT*, 349.

große Nachteile: „Colossians shows how a so-called ‚enthusiastic‘ realized eschatological perspective can produce an insistence on patriarchal behavior as well as an acceptance of the established political-social status quo of inequality and exploitation in the name of Jesus Christ.“<sup>107</sup>

Die Haustafelparänese hat also bedauerlicherweise wohl keine Konsequenzen für die sozialen Ordnungen, in denen die angesprochenen Gruppen leben, und geht damit einen Schritt hinter die Aussagen des Paulus im Philemonbrief zurück. Würde ein Sklave wie Onesimus in die Hausgemeinde hinein getauft, wurde er zum Bruder. Auch wenn Philemon ihn freigelassen hätte, wäre er doch in enger Verbindung mit dem Haus des Philemon geblieben.<sup>108</sup> Durch die Taufe kommt es zur Aufhebung des alten Status: der Sklave wird zum ‚Freigelassenen des Herrn‘. Im Kolosserbrief wird diese Aussage dadurch verändert, dass die Taufaussage mit der Haustafel in Verbindung gesetzt wird, die den Sklaven zum totalen Dienst für seinen Herrn aufruft und dadurch die in der paulinischen Theologie gewonnene Freiheit zunichte macht.<sup>109</sup>

In engem Zusammenhang mit der Taufvorstellung steht die ‚Leib-Aussage‘, die sich im Kolosserbrief ebenfalls wesentlich vom paulinischen Entwurf unterscheidet. Bei Paulus impliziert sie, dass die Christen in ihrem Leben das umsetzen müssen, was sie ‚in Christus‘ schon sind, und auf diese Weise ihrer Aufgabe gerecht werden.<sup>110</sup> Paulus möchte mit der Wahl des Begriffes ‚Leib‘ den durch das Christusereignis geschaffenen Raum aufzeigen, in dem die Gemeinde ihren Platz finden soll. In diesem Leib besteht sie nun, und in diesem Leib besteht sie als Einheit,<sup>111</sup> in der jeder unabhängig von Herkunft und Fähigkeiten seinen Platz hat. Paulus nutzt dieses Bild, um die Differenziertheit in der Einheit zum Ausdruck bringen zu können (vgl. 1. Kor 12,12 ff.). Die Akzentverschiebung zwischen Paulus und dem Kolosserbrief zeigt sich daran, dass die Differenziertheit des Leibes, die Paulus stark betont hatte, im Kolosserbrief völlig aus dem Blick gerät. Stattdessen liegt dort der Akzent darauf, dass der Kopf dieses Leibes Christus ist und diesem Haupt alle Mächte und Gewalten untergeordnet sind

<sup>107</sup> Elisabeth Schüssler-Fiorenza, *In Memory of Her. A feminist theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1993, 254.

<sup>108</sup> Vgl. Balch, *Families*, 178.

<sup>109</sup> Vgl. ebd.

<sup>110</sup> Vgl. Eduard Schweizer, *Eduard, Die Kirche als Leib Christi in den paulinischen Homologumena*, in: *Ders., Neotestamentica*, Zürich/Stuttgart 1963, 272-292: 289 f.

<sup>111</sup> Vgl. a.a.O., 291.

(Kol 2,10), die Gemeinde allein aber seinen Leib bildet (Kol 1,18).<sup>112</sup> „Die Kirche ist ‚Leib Christi‘, weil sie der von Christus eröffnete und durchwaltete Heilsraum ist.“<sup>113</sup> Ganz stark tritt mit dem Bild vom ‚Leib-Christi‘ im Kolosserbrief also eine soteriologische Funktion in den Blick.<sup>114</sup> Der Autor des Briefes verdeutlicht auch mit Hilfe dieser Aussage, dass sich die Gläubigen in der Kirche bereits im Heil befinden, denn sie sind ‚ἐν Χριστῷ‘ und als solche ‚δοῦλοι τοῦ κυρίου Χριστοῦ‘. Die Idee der Kirche als Leib Christi, deren Haupt Christus ist, soll die Gläubigen in Kolossae an ihre Einheit mit Christus und untereinander erinnern.<sup>115</sup>

Mit den Umdeutungen, die der Verfasser des Kolosserbriefes vornimmt, nimmt er eine Verfestigung der sozialen Strukturen in Kauf. Der Sklave hat nur die Möglichkeit, seinen Platz in Welt und Kirche gleichermaßen zu akzeptieren. In der Kirche als Gemeinschaft der Christen befinden sich Menschen in der Heilsgewissheit. Dorthin aufgenommen zu werden, heißt demnach gerettet zu werden.<sup>116</sup> Im Denken des Paulus aber sind die Christen als Glaubende bereits Gerechtfertigte und konstituieren als solche die Kirche, jedoch liegt ihre endgültige Rettung erst im Eschaton.<sup>117</sup>

Paulus formulierte seine Aussagen zur Sklaverei im Gegensatz zum Kolosserbrief in der Naherwartung der Wiederkehr Christi. Das macht es verständlich, dass er nicht ausdrücklich für eine Neuordnung der sozialen Strukturen eintrat. Die Dringlichkeit, sich mit den bestehenden sozial-gesellschaftlichen Ordnungen auseinander zu setzen, bestand für Paulus nicht, weil er fest mit der baldigen Wiederkehr Christi rechnete. Seine unter diesen Voraussetzungen aufgestellten Forderungen waren dazu gedacht, nur für einen kurzen Zeitraum das gemeinsame Miteinander zu regeln.<sup>118</sup> Angesichts der Parusieverzögerung wäre aber auch Paulus sicherlich eindringlicher für die konkrete Umgestaltung des alltäglichen Beziehungsgefüges eingetreten. Ansätze dafür lassen sich bereits im Philemonbrief finden, wenn Philemon aufgefordert wird, seinen Sklaven Onesimus als Bruder zu empfangen (Phlm 16). Allerdings war das theologische Konzept

---

<sup>112</sup> Vgl. ders., Art. ‚Der Leib Christi‘, in: Gerhard Friedrich (Hg.), ThWNT VII, Stuttgart 1964, 1064-1091: 1074.

<sup>113</sup> Merklein, Paulinische Theologie, 50.

<sup>114</sup> Vgl. a.a.O., 49.

<sup>115</sup> Vgl. Brian Daines, Brian, Paul’s use of the analogy of the body of Christ, in: The EvQ 50. 1978, 71-78: 75.

<sup>116</sup> Vgl. Merklein, Paulinische Theologie, 47 f.

<sup>117</sup> Vgl. ebd.

<sup>118</sup> Vgl. Laub, Begegnung, 75.

des Paulus in seiner Realisierung von Anfang an gefährdet, scheiterte es doch immer wieder an den menschlichen Schwächen der Gemeindeglieder. So spielten die sozialen Unterschiede in den Gemeinden dennoch eine Rolle, wie man beispielsweise an den eindringlichen Mahnungen zur Mahlgemeinschaft des Paulus im Korintherbrief (1. Kor 11,17 ff.) ablesen kann.

### **Schlussbemerkung**

Wie die Beschäftigung mit den Aussagen des Kolosserbriefs und des Paulus zur Sklaverei gezeigt hat, werden diese verzerrt und einseitig, wenn man sie losgelöst von ihrem zeitgeschichtlichen Kontext und dem jeweiligen theologischen Konzept der Autoren betrachtet. Das ist vor allem dann zu beachten, wenn man sich in aktuellen Diskussionen in seiner Argumentation auf diese Texte stützt.

Damit wird, wie bereits am Anfang dieser Arbeit angedeutet, das grundsätzliche Problem berührt, wie sich ein angemessener Umgang mit – uns in unserer Zeit nicht mehr vertretbar erscheinenden – biblischen Aussagen gestalten kann.

Die Auseinandersetzung mit den biblischen Texten hat gezeigt, dass dies jedoch nicht erst ein Problem unserer Zeit ist: schon der Verfasser des Kolosserbriefes hielt es für notwendig, die paulinischen Aussagen zum Thema Sklaverei zu verändern, weil sich die Zeiten und damit der Blick auf die Welt mit ihren Ordnungen geändert hatten. Deshalb hielt er es für notwendig, die seiner Ansicht nach zu weitgehenden paulinischen Aussagen seiner Weltsicht anzupassen, und das, obwohl nicht einmal eine Generation zwischen Paulus und dem Verfasser des Kolosserbriefes liegt. Interessanterweise nimmt er die Korrekturen aber nicht in seinem eigenen Namen vor, sondern legt sie Paulus in den Mund. Offensichtlich hat schon er nicht gewagt, die Kritik und Korrektur offen vorzunehmen.

Die Fortschreibung und Anpassung der Tradition an veränderte Gegebenheiten ist demnach bereits innerbiblisch zu finden. Dies mag uns wiederum Vorbild sein für einen Umgang mit den biblischen Schriften, der diese als normativ akzeptiert und zugleich anerkennt, dass manche Aussagen unvereinbar sind mit unserer heutigen Sicht der Welt und ihren sozialen Ordnungen, so dass Wege gefunden werden müssen, ihren Gehalt unter veränderten Umständen immer wieder aktuell werden zu lassen.

Knapp zweitausend Jahre nach Abfassung der Briefe des Neuen Testaments ist es also angebracht, darüber nachzudenken, was in unserer heutigen Zeit das Lebensmodell ist, das die Gemeinschaft der Christen als Gemeinschaft *ἕν Χριστῷ* qualifiziert. Die Idee, dass jeder unabhängig von seiner Herkunft oder seinem Status einen Platz in der Gemeinde haben sollte, weil Gott und Christus



gegenüber alle Menschen gleich sind, ist dabei sehr bedeutsam. Jedoch kann gerade in diesem Zusammenhang die Gesamtaussage des Kolosserbriefes problematisch werden, da sie dazu tendiert, jeden in seinen bestehenden Verhältnissen festzuhalten und dem Einzelnen keinen Raum der Entfaltung zu geben. Wachstum der Persönlichkeit und somit auch der Gemeinschaft ist aber nur möglich, wenn jedem die Freiheit zur Veränderung zugestanden wird. Paulus' Ansatz dagegen könnte hier wegweisend sein, denn bereits in seiner Antwort an Philemon lässt er Raum für eine eigenverantwortliche Entscheidung des Philemon und der ganzen Hausgemeinde. Paulus leitet lediglich einen Diskussionsprozess in der Gemeinschaft ein, schreibt aber nicht die Verhaltensregel für den konkreten Fall vor, wie das im Unterschied hierzu der Kolosserbrief tut. Dieser lässt, indem er feste Regeln aufstellt, denen einfach nur zu folgen ist, keinen Raum für ethischen Diskurs und gemeinsame Reflexion des Problems innerhalb der Gemeinschaft. Aber erst aus der Diskussion heraus kann verantwortungsvolles christliches Handeln erwachsen.

**Die Mystikerin Katharina von Siena (1347-1380) –  
Ihr politisches, diakonisches und missionarisches Wirken<sup>1</sup>**

„Ich möchte Sie bitten, Frieden zu gewähren unter jeder Bedingung, einzig mit Rücksicht auf Wahrung Ihres Gewissens. Sie müssen auf friedliebende Personen hören, nicht auf Kriegshetzer, selbst wenn man den Krieg nur aus Eifer für die Gerechtigkeit führen sollte.“<sup>2</sup>

Diese Worte wurden vor über 600 Jahren von einer, ihrer Herkunft nach einfachen, jungen Frau aus Siena an den damaligen Papst gerichtet. Die Mystikerin Katharina von Siena<sup>3</sup>, von der hier die Rede ist, hat schon früh mahrend auf das Leben der sie umgebenden Gesellschaft und Kirche Einfluss genommen. Zugleich hat sie durch ihr Leben gezeigt, dass die Liebe zu Gott ihren Ausdruck in der Liebe zum Nächsten findet. Die Werke der Barmherzigkeit, von denen Jesus im Gleichnis vom Weltgericht (Matthäus 25, 31-46) spricht, hat sie unter Einsatz ihres eigenen Lebens getan. Kontemplation und Aktion bilden eine Einheit im Leben der Frau, die als Prophetin, Diakonin und Friedensaktivistin in die Geschichte eingegangen ist. In politischer Hinsicht wurde ihr von manchen Kritikern Dilettantismus vorgeworfen; mit ihren Appellen an die Machthaber ihrer Zeit ist sie in der Tat immer wieder gescheitert, und doch darf ihr Leben nicht an seinen Erfolgen gemessen werden. Das große Thema Katharinas ist die Liebe Gottes, an ihr allein muss ihr Leben bewertet

---

<sup>1</sup> Gekürzter und überarbeiteter Abschnitt meiner 1996 bei Bernhard Maurer (Freiburg) in Pädagogik geschriebenen Diplomarbeit: „Frauen, die sich trauen“. Eine Studie zur Frauenspiritualität im Mittelalter.

<sup>2</sup> Zit.n. Werner Pleister, Caterina von Siena, in *Exempla historica* Bd. 25, Humanismus, Renaissance und Reformation, Frankfurt 1983, 31, in: Hanna-Barbara Gerl, *Caterina von Siena*, in: Christian Möller (Hg.), *Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts. Von Hiob bis Thomas von Kempen* 1, Göttingen/Zürich 1994, 327.

<sup>3</sup> Gerhard Uhlhorn schreibt über Katharina von Siena, sie sei eine der edelsten Frauengestalten des Mittelalters. Er nennt sie im Zusammenhang mit der Pflege Aussätziger und führt ihren selbstlosen Einsatz bei der Pflege einer aussätzigen Frau an, deren Schikanen sie mit größter Geduld ertragen und auf jedes bittere Wort eine freundliche Antwort gegeben hat. Vgl. Gerhard Uhlhorn, *Die christliche Liebestätigkeit*, Stuttgart 1895, 403.

werden. Katharinas Existenz ist von der Liebe zu Gott und dem Nächsten durchdrungen; aus ihr lebt und handelt sie. Auf das Leben und Wirken der Frau, die von Papst Paul VI. 1970 zur Kirchenlehrerin erklärt wurde, wird im Folgenden ein Blick geworfen. Zum Verständnis ihrer Aktionen soll fragmentarisch die Welt, in der sie lebte, zur Darstellung gebracht werden.

### **Italien im Spätmittelalter**

Die Geburtsstadt Katharinas, Siena, ist seit dem 12. Jahrhundert Stadtrepublik. Ihre wirtschaftliche und politische Blüte ist Anlass für Rivalitäten mit Florenz, der anderen blühenden toskanischen Stadt. Die Epoche der Stadtstaaten ist charakterisiert durch anhaltende Feindschaften zwischen den einzelnen Gemeinden nach dem Schema: der Nachbar ist mein Feind, der Nachbar meines Feindes ist mein Freund. Die Kommunalverfassung ist den eskalierenden inneren Gegensätzen auf Dauer nicht gewachsen; der Ruf nach dem starken Mann, dem Signore, wird laut. Die Signorie beginnt um 1250 in Oberitalien, erfasst dann den nördlichen Kirchenstaat, allerdings kaum die Toskana. Die Signorie ist illegitim und deshalb auf Erfolg angewiesen; in Mittelitalien ist der Papst und in Oberitalien das Reich nicht stark genug, sie zu beseitigen; deshalb werden die Signore durch Vergabe von Titeln (z.B. apostolischer Vikar oder Reichsvikar) nominell in den Untertanenstand eingegliedert.

In Oberitalien nehmen die Spannungen in und zwischen den Kommunen ständig zu. Mörderische Kämpfe unter den alten Parteinamen von Guelfen (Bündnis von Papst – Florenz – Anjou zur Aufrechterhaltung des Status quo nach dem Ende der Staufer) und Ghibellinen (Anhänger des Kaisers) bestimmen die politische Landschaft, wobei die Parteinamen oft nur als ideologische Etikettierung herkömmlicher Feindschaften zu sehen sind. In der Toskana haben die Signorien keinen dauernden Bestand. In Florenz regiert das besitzende Bürgertum und der integrierte Adel; hier ist die Partei der Guelfen federführend.

Rom ist im 14. Jahrhundert gekennzeichnet durch die Abwesenheit der Päpste. In einem als „babylonisches Exil“ der Kirche bezeichneten Zeitraum von siebzig Jahren befinden sich die Päpste von 1309 bis 1378 in Abhängigkeit zur französischen Krone und residieren in Avignon. Immer wieder wird der Ruf nach der Rückkehr des Papsttums laut. Eine erste Voraussetzung dafür schafft Kardinal Albornoz durch die Rückgewinnung des Kirchenstaates (1353-1360). Allerdings kommt es unmittelbar vor der endgültigen Rückkehr des Papstes zu heftigen Konflikten mit Florenz; die Regierung dieser Stadt schürt den Aufruhr im Kirchenstaat. Zu beiderseitigem Schaden trennt sich der Papst vorübergehend von seinen Florentiner Bankiers und verhängt über die Stadt

das Interdikt; für Florenz entstehen daraus schwerwiegende wirtschaftliche Folgen. Unter Kardinal Robert von Genf (um 1342-1394) – dem späteren Gegenpapst Clemens VII. – kommt es im Februar 1377 zu einem schrecklichen Massaker päpstlicher Söldnerheere in Cesena, bei dem mehrere Tausend Menschen zu Tode kommen.

Gekennzeichnet ist die Epoche aber auch durch die schwarze Pest, von der die Mitte des 14. Jahrhunderts überschattet wird. Die Seuche kommt aus dem Mittelmeerraum und durchzieht ganz Europa. Die erste Epidemie beginnt 1348; ihr folgt 1374 eine zweite. Es gibt kein Heilmittel für diese Krankheit, bei der etwa ein Drittel der Reichsbewohner den Tod findet. Die Bevölkerung Sienas wird auf die Hälfte reduziert. Die Angst vor der Seuche versetzt die Menschen in Panik; vielerorts ist man nicht mehr bereit, die Toten zu bestatten. Zeitgleich wird Europa 1348 von einem heftigen Erdbeben heimgesucht. In der Bevölkerung macht sich einerseits ein „apokalyptisches Grundgefühl“ breit und andererseits erwacht unter den Menschen eine unbändige, dem Tod trotzen wollende Lebenslust. In diese Zeit fällt das Leben und Wirken der Mystikerin Katharina von Siena.

### **Zeit der Vorbereitung**

Im Jahr 1347 wird Katharina Benincasa in Siena als Tochter des Färbermeisters Jacopo Benincasa und dessen Ehefrau Lapa als 23. Kind geboren. Die Mutter bringt nach Katharinas Geburt noch ein weiteres Mädchen zur Welt; sie überlebt ihre berühmte Tochter und stirbt im hohen Alter von 89 Jahren. Mit sechs Jahren hat Katharina ihre erste Vision. Das Mädchen befindet sich zusammen mit seinem Bruder auf dem Heimweg von einem Besuch bei einer ihrer Schwestern; dabei sieht es über dem Chor der gegenüberliegenden Dominikanerkirche ein Zelt schweben. In dessen Innern befindet sich der Erlöser der Welt, Jesus Christus, angetan mit priesterlichen Gewändern und der Tiara gekrönt. Das Kind ist von dieser Erscheinung zutiefst ergriffen. Fortan will Katharina Christus dienen und helfen. Ausdruck findet dieser Wunsch in Bußübungen, bei denen sie sich zur Sühne und Stellvertretung geißelt. Nach dem Bericht ihres späteren Beichtvaters Raimund fällt in diese Zeit auch ihr Gelübde der Jungfräulichkeit.

Die Familie allerdings hat andere Pläne; Katharina soll frühzeitig verheiratet werden. Indem sie sich die Haare abschneidet und mit einem Kopftuch bekleidet, versucht sie, diese Absicht zu verhindern. In Folge davon wird sie von der Familie wie eine Magd behandelt. Katharina wendet diese Schikane für sich selbst zum Besten; sie schafft sich eine eigene innere Welt, ihre „innere Zelle“. Es gelingt ihr fortan auch im größten Trubel ihr Seelenleben ganz für Gott offen

zu halten und Stille zu üben. Jahre später gibt sie ihrem Beichtvater Raimund den Rat: „Macht Euch eine Zelle in Eurem Innern; aus der geht nie heraus!“<sup>4</sup> Der Rückzug in die Innerlichkeit macht den Menschen immun gegen Angriffe von außen. Zusätzlich gewinnt Katharina zu der von ihrer Familie geforderten Tätigkeit auch durch die Vorstellung, damit Christus zu dienen, eine positive Einstellung.

### **Mystische Erfahrungen und Berufung**

Seit frühester Kindheit verehrt Katharina die Predigerbrüder der Dominikaner; es ist ihr Wunsch, als Mann verkleidet bei ihnen einzutreten. Obgleich es auch einen weiblichen Zweig der Dominikaner gibt, steht es für die junge Frau außer Frage, diesen Weg zu beschreiten. Das Dasein als Nonne impliziert ein Leben in strenger Klausur; Katharina weiß sich jedoch zu einem anderen Leben berufen. In einem visionären Traum erscheint ihr der Ordensgründer und reicht ihr das Gewand der Bußschwestern seines Ordens. Es besteht aus einem weißen Kleid und einem schwarzen Mantel (diese Tracht gibt den Dominikanertertiarinnen den Namen: Mantellatinnen). Bei der diesen Habit tragenden Gemeinschaft handelt es sich um ehelos lebende Frauen, die in ihren Familien wohnen und kein öffentliches Gelübde ablegen. In der Regel sind es fromme, gut situierte ältere Damen, meist Witwen, die sich zum gemeinsamen Gebet und zu Werken der Barmherzigkeit zusammengeschlossen haben. Ihnen will Katharina beitreten. Aber nicht nur ihre Familie, auch die Kongregation erhebt Einwände. Katharinas Jugend und Schönheit stehen einem Beitritt entgegen. Die entschlossunkräftige junge Frau bahnt sich ihren eigenen Weg. Sie verfällt in eine schwere Krankheit, die ihr Äußeres entstellt und mit Sicherheit seelischer Natur ist; zeitlebens ist ihr Gesicht von Narben gezeichnet. Einer derartigen Zielstrebigkeit kann weder der Orden noch die Familie etwas entgegensetzen und so wird Katharina 1364 Mantellatin. Statt jedoch gemäß ihrer Glaubensgemeinschaft den Dienst am Nächsten aufzunehmen, zieht Katharina sich weiterhin für drei Jahre ganz aus der Öffentlichkeit zurück. Sie schließt sich in ihrem Elternhaus im Untergeschoß in ein Kämmerchen ein (es ist bis heute in dem Haus in Siena zu besichtigen). Den Raum verlässt sie nur zum Stundengebet der Mantellatinnen. Mit harten Bußübungen versucht Katharina das Leben der

---

<sup>4</sup> Zit.n. Meinolf Lohrum/Maria Magdalene Dörtelmann, Katharina von Siena. Lehrerin der Kirche, Leipzig 1994, 14.

Wüstenväter nachzuahmen. In ihrem Hauptwerk, dem „Dialog“,<sup>5</sup> wird sie sich später gemäßigter zur Askese äußern.

Mit der sich selbst auferlegten Einsamkeit gehen einerseits tiefe Gotteserfahrungen und andererseits schwere Anfechtungen einher. Hanna-Barbara Gerl schreibt dazu: „Caterina ist von der Anlage her sinnlich, auch geschlechtlich sinnlich – ihr Leib irritiert und quält sie immer wieder. Sie bändigt (nicht ohne Mühe) ihre Geschlechtlichkeit [...]“.“<sup>6</sup> Die Anfechtungen übersteht die junge Frau mit Hilfe ihrer Hingabe an Christus, der ihr während dieser Zeit besonders nahe kommt. In die Fastnachtstage des Jahres 1367 fällt die geistliche Vermählung mit ihm. Der Visionärin, die wiederholt um Vermehrung ihres Glaubens gebetet hat, werden in einer Erscheinung folgende Worte von Christus zugesprochen: „Ich werde mich dir im Glauben vermählen.“<sup>7</sup> Mit diesem mystischen Erlebnis endet Katharinas dreijähriges Einsiedlerdasein; sie wird nun von Christus hinaus gesandt zu den Menschen, um seine Zeugin zu sein. Zunächst weigert sie sich allerdings, den Auftrag anzunehmen; von Christus wird sie jedoch darauf hingewiesen, dass Kontemplation und Aktion zusammengehören.

Ihr Dienst am Nächsten beginnt, indem sie zunächst erneut für die Familie tätig wird. Mit der Zeit verlagert sich ihr Wirkungskreis immer mehr nach draußen. Sie kümmert sich um Notleidende und Arme ihrer Umgebung, pflegt Kranke und scheut nicht vor der Berührung Aussätziger zurück. Sie widmet sich deren Pflege und bestattet an der Pest Verstorbene. Unerschrocken erfüllt sie die ihr gestellte Aufgabe und lässt sich auch durch Verleumdungen nicht von ihrem Liebesdienst abhalten.

Ab 1368 bildet sich ein fester Freundeskreis um die junge Mantellatin, der zu einer geistlichen Familie, zur „famiglia“ zusammenwächst. Obwohl viele von ihnen in Katharinas Alter, manche sogar älter sind, wird sie von allen „mamma“ genannt. Theologen, Philosophen, Universitätsdozenten, Geistliche, Ordens-

---

<sup>5</sup> Bei dem von ihr visionär geschauten Werk handelt es sich um ein Gespräch mit Gott über den schlimmen Zustand der Welt und insbesondere der Kirche. In der Hauptsache ist Gott der Sprechende. Katharina, des Schreibens unkundig, hat dieses Buch 1478 in Siena diktiert. Der Titel des italienischen Originals lautet: *Libro della divina Dottrina, oder: Dialogo della divina Provvidenza*. Hier wird es in der Übertragung von Ellen Sommer-von Seckendorff und Cornelia Capol unter dem deutschen Titel: „Gespräch von Gottes Vorsehung“ zitiert.

<sup>6</sup> Hanna-Barbara Gerl-Falkowitz, *Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden*, München 1995, 70.

<sup>7</sup> Zit.n. Roswitha Schneider, *Katharina von Siena als Mystikerin*, in: Peter Dinzelbacher/Dieter R. Bauer (Hg.), *Frauenmystik im Mittelalter*, Ostfildern 1985, 298.

leute, verheiratete und unverheiratete Frauen und Männer scharen sich um die Färberstochter, die noch Analphabetin ist (sie wird erst später bruchstückhaft lesen lernen). Es ist ein wechselseitiges Geben und Nehmen; einerseits ist Katharina die geistliche Mitte der Gruppe, andererseits lernt sie wiederum viel von ihren teilweise hoch gebildeten Mitgliedern. Von dem englischen Augustinereremiten William Fleete wird sie in die Lehre von Augustinus und in die franziskanische Erneuerungsbewegung eingewiesen. Augustinisches Denken zeigt sich in ihren kirchenreformatorischen Bemühungen und Franziskanische Ideen finden sich in ihrer Kreuzesmystik, die im Zentrum das Blut Jesu als Träger der menschlichen Erlösung hat.

Drei weitere mystische Erfahrungen, die uns heute eher befremden, gehören zur Biografie Katharinas. Auf ihre unaufhörliche Bitte: „Schaffe in mir, o Gott, ein reines Herz und gib mir einen neuen, beständigen Geist.“ (Psalm 51,12), erscheint ihr in einer Vision in der Predigerkirche Christus. Sie wird gewahrt, dass ihr altes Herz von ihr genommen und Christi Herz ihr eingesetzt wird. Roswitha Schneider beschreibt diesen Herzenstausch als ganzheitliches Geschehen bei dem Leib, Seele und Geist erfasst werden.<sup>8</sup> Dadurch geschieht das, was in der Bibel als ablegen des alten Menschen und anziehen des neuen bezeichnet wird. Katharina ist fortan verwandelt.

In unmittelbarem Zusammenhang damit steht auch ihr mystischer Tod, der einige ihrer Freunde derart schockiert, dass sie sich von ihr trennen. Ihr durch Askese ausgezehrter Körper wird im August 1370 so schwach, dass sie nur noch liegen kann. Im Beisein einiger Mantellatinnen und zweier Brüder durchlebt sie ihren mystischen Tod; es wird von den Anwesenden bezeugt, sie sei etwa vier Stunden ohne Herzschlag und Atem gewesen. Sie erlebt das Jenseits und muss wieder zurück ins Diesseits, da sie noch einen Auftrag zu erfüllen hat. Vergleichbar ist dies Geschehen mit Berichten der Gegenwart, in denen Natterlebenserlebnisse geschildert werden. Für Katharina ist das Erlebnis mit einer Audition verbunden; sie hört Christus sprechen: „Du wirst meinen Namen verherrlichen und meine Lehre vor die Kleinen und Großen [...] tragen. Ich werde dir die Gabe der Rede und Weisheit geben, der niemand widerstehen kann. Ich werde dich vor Päpste und Leiter der Kirchen sowie vor die Lenker des christlichen Volkes führen, [...]“<sup>9</sup>

Ihr Dienst für die Menschheit gewinnt nun an Intensität; sie tritt in die Welt- und Kirchenpolitik ein. Fünf Jahre später folgt noch eine weitere mystische

---

<sup>8</sup> Vgl. Schneider, Katharina, 302.

<sup>9</sup> Zit.n. Lohrum/Dörtelmann, Katharina, 47 f.

Erfahrung, ihre Stigmatisierung. 1375 empfängt sie in der Kirche in Pisa die fünf Wundmale Christi, die jedoch auf ihren Wunsch hin unsichtbar bleiben.

### **Katharinas Weg in die Politik**

Katharina entstammt einer politisch aktiven Familie; ihr Vater wie auch ihre Brüder gehören der Volkspartei an, von der die Regierung gestellt wird. Wenn hier von ihrer eigenen politischen Tätigkeit die Rede ist, dann ist damit immer ihr Einsatz für den Frieden gemeint. Das Wort „Frieden“ ist die am häufigsten gebrauchte Vokabel in ihren Briefen und Predigten; sie spricht auch dann noch vom Frieden, wenn sie zum Kreuzzug aufruft. Mit ihren politischen Aktivitäten verfolgt sie folgende Ziele: 1. den Friedensschluss zwischen den Stadtstaaten und der Kirche, 2. die Ausrufung eines Kreuzzugs, 3. die Reform der Kirche und die Rückkehr des Papsttums.<sup>10</sup>

Katharina greift aus religiösen Gründen in die Politik ein.<sup>11</sup> Sie differenziert nicht zwischen weltlichem und göttlichem Regiment; auch die weltlichen Machthaber müssen sich dem Willen Gottes unterordnen. Ausdruck findet ihre politische Lehre in einem, dem „Dialog“ entnommenen Satz: „Kein Amt kann weder nach weltlichem noch nach göttlichem Recht ohne die heilige Gerechtigkeit im Stande der Gnade ausgeübt werden.“<sup>12</sup> Sowohl das Geschehen in der Welt als auch das Geschehen in der Kirche bedarf der göttlichen Leitung. Es ist jedoch falsch, daraus den Schluss zu ziehen, die Mystikerin Katharina hätte nur die Missstände im weltlichen Regiment moniert. Die Sienesin ist tief religiös, aber sie ist nicht parteiisch. In diesem Sinn hält sie auch den kirchlichen Machthabern, an oberster Stelle dem Papst, einen Spiegel vor die Augen.

Katharinas politische Tätigkeit beginnt in ihrer Vaterstadt in einer Zeit, in der sich Siena, wie andere italienische Städte auch, in einer schweren Krise

---

<sup>10</sup> Vgl. Paul Hirz, *Das Geschöpf der Liebe – Menschsein in der Spiritualität der Caterina von Siena. Ein Beitrag zur „Theologie der Heiligen“* (Trierer Theologische Studien 45), Trier 1988, 103 f.

<sup>11</sup> Darin unterscheidet sie sich von Birgitta von Schweden (1302/3-1373), der anderen großen mittelalterlichen Mystikerin, die gleichfalls für die Rückkehr des Papsttums und die Reform der Kirche aktiv wurde. Die Schwedin vertritt auch rein politische Interessen.

<sup>12</sup> Caterina von Siena, *Gespräch von Gottes Vorsehung*. Eingeleitet von Ellen Sommer-von Seckendorff und Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1993, 155.



befindet.<sup>13</sup> Ihr Einsatz erstreckt sich aber nicht auf ihre Heimatstadt. Ihr Ruf dringt bald in andere Orte. 1374 wird sie von dem Machthaber in Pisa, Messer Peter Gambacorta, um ihr Kommen gebeten. Der Brief, in dem sie dessen Bitte zunächst ablehnt, ist mit großer Wahrscheinlichkeit ihr erster politischer Brief; bereits darin ist erkennbar, dass ihr Anliegen primär religiös-sittlicher Natur ist. Sie schreibt: „Ich wünschte, Sie wären frei von der Anhänglichkeit und dem Verlangen nach gottwidrigen Gelüsten und Unordnungen der Welt, die die Seele von Gott entfernen [...]. Was nützte es, teuerster Vater, wenn wir die Signorie (Herrschaft) über die ganze Welt besäßen, aber nicht über unsere Laster und Sünden? [...] Ich bitte Sie, nehmen Sie die göttliche Gerechtigkeit zur Richtschnur in Ihrem Amt. Lassen sie sich beim Rechtsprechen weder durch Zuneigung noch durch Hass, sondern einzig vom göttlichen Recht leiten. Und vor allem: Ihr eigenes Laster sollen sie bestrafen, wo immer Sie es entdecken.“<sup>14</sup> Die Sienesin nimmt vor dem politischen Machthaber kein Blatt vor den Mund; von Gott legitimiert, stellt sie ihm sein Fehlverhalten schonungslos vor Augen.

Die Reisen, die sie bereits unternommen hat, haben Katharina in Siena ins Gerede gebracht. Sie wartet deshalb, bis sich eine günstige Gelegenheit bietet, Pisa ihren Besuch abzustatten. Die Gelegenheit kommt im Januar 1375. Mit einigen Mitgliedern ihrer „famiglia“, zu denen auch ihr Beichtvater Raimund gehört, reist sie nach Pisa. Auf dem Weg predigt sie mit glühenden Worten; sie übt einen ungeheuren Einfluss auf das religiöse Leben der Menschen unterwegs und in Pisa aus. Folgt man ihrer Biografie, so ist ihr Wirken mit einer evangelistischen Massenveranstaltung vergleichbar. Scharenweise drängen sich die Menschen nach ihren Ansprachen zu den Beichtstühlen. Ihr Wirken bleibt aber auch hier nicht auf die Predigt beschränkt; sie hilft Notleidenden, spendet Trost, stiftet Frieden zwischen entzweiten Familien, betet für andere und leitet die Menschen zum Beten an. Für das Volk, das sie „santa“ nennt, ist sie längst eine Heilige.

In Pisa betritt Katharina eine neue Welt. Die einfache, ungebildete Färbertochter muss hier als gefeierte Persönlichkeit mit dem Adel der Stadt in Kontakt

---

<sup>13</sup> Hirz zitiert Giordani mit den Worten: „Es war eine Zeit der Auflösung, in der die Italiener sich gruppenweise umbrachten: jedes Dorf bewegte sich zwischen wenigstens zwei Parteien; mehr denn je purzelte ein kurzlebiges Regime nach dem anderen; simonistische Betrüger wurmten im Leib der Kirche, die Gewalttätigsten plünderten; anstelle eines christlichen Ideals züchtete man, mit schneller Wirkung, den Brudermord. Eine Zeit des Blutes; in Verschwörung, Kriegen, Aufständen und Racheakten. In einem Gebrodel von Blut wirkte die heilige Benincasa.“ Zit.n. Hirz, *Geschöpf der Liebe*, 93.

<sup>14</sup> Katharina von Siena, *Engagiert aus Glauben. Meditationen*, Zürich 21990, 60 f.

treten. Sie macht sich darüber keine Sorgen, denn sie ist gewiss, ihre Aktionen sind durch einen göttlichen Auftrag legitimiert. Bei ihrem Eintreffen in Pisa sieht die Lage wie folgt aus: Ein großes Problem stellen die – durch den im Juni 1375 erfolgten Waffenstillstand zwischen dem Papst und dem Mailänder Visconti – beschäftigungslos gewordenen Söldnerheere dar; sie ziehen raubend und plündernd durch Italien. Die Städte Pisa, Lucca und Florenz sehen sich dadurch zu kostspieligen Abkommen mit den Söldnerherren gezwungen. Florenz verbreitet immer mehr die Ansicht, die Raubzüge würden mit Wissen und Duldung der Kirche unternommen. Pisa und Lucca stehen vor der entscheidenden Frage, ob sie mit ihrer alten guelfischen Tradition brechen und mit Florenz der „antipäpstlichen Liga“ beitreten sollen.<sup>15</sup> Als die Stadt Lucca im Januar 1376 den Beschluss fasst, der „antipäpstlichen Liga“ beizutreten, will Katharina diese Resolution rückgängig machen und schreibt dazu an die Ältesten von Lucca: „Fallt nicht um, weder aus Furcht, Frieden und Ämter zu verlieren, noch wegen Drohungen dieser Teufel, sondern seid mutig [...]. Denn Ihr seid noch nicht getrennt vom Haupte, in dem allein die Stärke wohnt, ihr seid nicht gekettet an ein schwaches und faules Glied (Florenz), das vom Quell seiner Kraft abgeschnitten ist. Hütet Euch, Euch diese Fessel aufzuladen! [...] Ich bin deshalb im Auftrag des Gekreuzigten hierher (nach Lucca) gekommen, um Euch zu sagen, dass Ihr das unter keinen Umständen tun dürft. Wenn Ihr es aus Selbsterhaltungsgründen und um Frieden zu haben, getan habt, so sollt Ihr wissen, dass nur um so mehr Krieg und Verderben über Euch kommen wird [...].“<sup>16</sup> Diesem Brief ist kein Erfolg beschieden. Sowohl Lucca als auch Pisa treten am 12. März 1376 der „antipäpstlichen Liga“ bei.<sup>17</sup> Somit ist ihre Mission in dieser Sache gescheitert.

Katharina schreibt in der Zeit aber auch Briefe an den in Avignon weilenden Papst Gregor XI. (Pontifikat 1370-1378) und fordert ihn auf, sofort nach Rom zu kommen, um Frieden zu stiften. Sie ist der Ansicht, mit der Rückkehr des kirchlichen Oberhauptes würden sich die Probleme in ihrer italienischen Heimat lösen lassen. Die Briefe an den päpstlichen Hof in Avignon enthalten jedoch noch eine weitere Aufforderung. Der Papst soll die ausländischen Söldnerheere von Italien abziehen und an einen anderen Kampfplatz verlegen, damit sie im Falle des Kreuzzugs sofort einsatzbereit sind.

---

<sup>15</sup> Florenz hat sich im Juli 1375 mit den Mailänder Visconti zu dieser Liga zusammengeschlossen.

<sup>16</sup> Katharina von Siena, Engagierte, 82-84.

<sup>17</sup> A.a.O., 80.

### **Katharina und der Kreuzzug**

„Friede, Friede, Friede, damit der Krieg diesen herrlichen Augenblick nicht immer weiter hinausschiebt [...]“<sup>18</sup>, so schreibt die Sienesin an den Papst und meint mit dem herrlichen Augenblick den Beginn des Kreuzzuges. Die Begriffe Friede und Kreuzzug in Kongruenz zu bringen, scheint uns unter friedenspolitischen Gesichtspunkten unverständlich. Für die Menschen des Mittelalters ist der Kreuzzug eine heilige Sache; viele sind bereit, dafür das Martyrium auf sich nehmen. Der Kreuzzug gehört auch zu den Lieblingsgedanken der avignonesischen Päpste; Katharina ist sich mit ihnen darin einig. Sie kann aber auch andere für die Eroberung Jerusalems begeistern. Einige Florentinerinnen sind von ihrer Idee ebenfalls hingerissen; an eine von ihnen schreibt der Eremit Giovanni delle Celle: „Du wirst mir vielleicht sagen, die Jungfrau Katharina predige, über das Meer zu gehen, ich sage Dir aber, wenn sie Dir rät, solches zu tun, weil Du Christum finden werdest, so leugne ich dies, und alle Heiligen mit mir. Das Reich Gottes, sagt der Herr, ist in Euch [...]. Wenn Du lieber deiner heiligen Katharina glaubst als den Kirchenlehrern, so frage sie, auf welchem Wege sie solche Vollkommenheit erlangt habe, und sie wird Dir antworten, auf dem Wege des Gebetes und des Stillschweigens.“<sup>19</sup> Diese kritischen Worte über Katharina weisen zugleich auf ihre Motivation zur Proklamation eines Kreuzzugs hin; sie will auch damit Christus dienen. Dass auch Heilige sich irren und den eigenen Willen mit Willen Gottes verwechseln können, wird an diesem Beispiel deutlich.

### **Rückkehr des Papsttums**

Es wurde bereits geschildert, dass Florenz und Mailand sich zur „antipäpstlichen Liga“ verbündet haben; dieser Vereinigung schließen sich weitere Städte, darunter Pisa, Lucca, Perugia und Siena, an. Der päpstliche Legat, ein Neffe des Papstes, führt in Perugia ein schreckliches Regiment. Ein Aufstand gegen diesen Legaten hat Signalwirkung für die anderen Städte des Kirchenstaates und leitet die nahezu drei Jahre anhaltende Feindschaft zwischen den italienischen Republiken und dem Papsttum ein.

Im Februar 1376 greift der Papst selbst ein; er hat erkannt, dass er die Angelegenheiten in Italien nicht mehr allein seinen Legaten überlassen kann. Ein im päpstlichem Auftrag unternommener Vermittlungsversuch der Königin von Neapel wird von Florenz, das in der antipäpstlichen Liga tonangebend ist,

---

<sup>18</sup> A.a.O., 32.

<sup>19</sup> Zit.n. a.a.O., 63.

zurückgewiesen. In Folge davon droht der Papst der Stadt das Interdikt an und lädt die Regierung der Stadtrepublik nach Avignon ein.

Katharina mischt sich in den Konflikt ein und bittet Nicolo Soderini, einen ihrer Freunde aus der guelfischen Partei, zwischen Florenz und der Kirche Frieden zu stiften. Ein gegen den Papst gerichteter Aufstand in Bologna (unter Beteiligung von Florenz) macht Katharinas Vermittlungsversuch wieder einmal zunichte. Das Interdikt soll jetzt in Florenz in Kraft treten. Die Florentiner wenden sich nun ihrerseits an Katharina und bitten um ihre Fürsprache beim Papst. Erneut schreibt sie ihm einen Brief; darin malt sie dem in Avignon weilenden Papst in einer bilderreichen Sprache den Zustand der Kirche vor Augen. Sie schreibt: „[...] drei Dinge vor allem müssen sie mit ihrer Gewalt vollbringen. Zunächst sollen Sie im Garten der heiligen Kirche, dessen Hüter Sie sind, die stinkenden Blumen ausrotten, die voll Schmutz und Gier und vom Stolz aufgebläht sind. Das sind die schlechten Hirten und Hüter, die diesen Garten verpesteten und ihn verfallen lassen. Um Gottes willen, gebrauchen Sie ihre Macht, reißen Sie diese Blumen aus und werfen Sie sie hinaus, damit sie nichts mehr zu regieren haben. [...] Pflanzen Sie wohlriechende Blumen hinein, Hirten und Regenten, die wahre Diener des Gekreuzigten sind, die nur die Ehre Gottes und das Heil der Seelen im Auge haben und wahre Väter der Armen sind.

Ach wie muss man sich schämen, wenn man jene, die ein Vorbild in freiwilliger Armut sein und das Kirchengut an die Armen verteilen sollten, in den Kostbarkeiten, im Pomp und in der Eitelkeit der Welt schwelgen sieht. [...] Aber es will scheinen, dass die ewige Güte mit Gewalt erreichen will, was sie nicht mit Liebe erreichen konnte. Sie scheint gestatten zu wollen, dass man ihrer Braut Länder und Besitz wegnimmt, um zu zeigen, dass die heilige Kirche zu ihrer ursprünglichen Armut, Demut und Milde zurückkehre, zu jener heiligen Zeit, als die Hirten nichts anderes im Auge hatten als die Ehre Gottes.“<sup>20</sup> Katharina schreibt weiter, dass es zur Reform der Kirche unabdingbar sei, dass der Papst nach Rom zurückkehre. Ganz direkt fordert sie ihn auf: „kommen Sie, warten Sie nicht auf die Zeit! Denn die Zeit wartet nicht auf Sie. [...] Kommen Sie in Milde, nur mit den Waffen und in der Kraft der Liebe [...]“<sup>21</sup>

Katharina kann mit ihrem Brief nichts erreichen, da die nach Avignon gesandten Vertreter der Stadt Florenz durch ihr Verhalten gegenüber dem Oberhaupt der Kirche alles zunichte machen. Der Papst lässt nun endgültig das

---

<sup>20</sup> Katharina von Siena, Engagiert, 34-36.

<sup>21</sup> Ebd.

Interdikt in der Stadt in Kraft treten. Katharina ist darüber entsetzt und reist umgehend nach Florenz. Von der dortigen Regierung wird sie für deren Zwecke instrumentalisiert und mit unlauteren Absichten nach Avignon gesandt. Hier kommt sie zusammen mit einigen Angehörigen ihrer geistlichen Familie am 18. Juli 1376 an. Der Papst, dem sie durch ihre Briefe schon längst bekannt ist, stellt der Gruppe ein Haus mit einer Kapelle zur Verfügung. Bereits am ersten Tag wird sie von drei Prälaten einer theologischen Prüfung unterzogen. Ihre Antworten weisen sie als eine in der Theologie bewanderte Frau aus; das Gespräch endet mit einer Meinungsverschiedenheit der Prüfenden, die zuletzt feststellen müssen, Katharina habe die Sachverhalte besser erklärt, als irgendein Doktor der Theologie.

Gleich am zweiten Tag ihres Aufenthalts hat sie ein Gespräch mit dem Papst, zu dem sie in ihrem toskanischen Dialekt spricht, er antwortet ihr in lateinischer Sprache, als Übersetzer fungiert ihr Beichtvater Raimund. Gregor XI. bekundet ihr seine Absicht, dem Frieden dienen zu wollen. Allerdings stellt sich bald heraus, dass die Florentiner die, in mancher Hinsicht naive, junge Frau vorsätzlich getäuscht haben. Lange wartet sie auf eine Abordnung der dortigen Regierung; als die Herren endlich eintreffen, kann Katharina zumindest erreichen, dass sie vom Papst empfangen werden. Es kommt jedoch zu keiner Einigung zwischen den verfeindeten Parteien, da beiden Seiten mangelnde Kompromissbereitschaft bescheinigt werden muss. Auch in dieser Angelegenheit ist Katharinas Mission gescheitert; sie nutzt ihren Aufenthalt in Avignon nun für ihr wichtigstes Anliegen: den Papst zur Rückkehr nach Rom zu bewegen.

Schon kurz nach ihrem Eintreffen in Avignon war sie mit folgenden Worten vor den Träger der Tiara getreten: „Bei der Ehre des allmächtigen Gottes wage ich zu behaupten, dass ich während meiner Zeit in Siena, wo ich geboren, den Gestank der Sünden, welche die Mitglieder der Kurie begehen, deutlicher gerochen habe, als jene Leute, die sie hier jeden Tag aufs neue begehen.“<sup>22</sup> Weiter sagt sie, um eine Änderung herbeizuführen, ist die Rückkehr des Papstes nach Rom unabdingbar. Trotz ihrer kritischen Worte bleibt Gregor an ihrem Urteil interessiert. Er bittet wiederholt um ihren Rat und ihr Gebet. Ihre göttliche Sendung erkennt er an einer prophetischen Äußerung. Katharina erinnert ihn daran, dass er, noch in der Zeit als Kardinal, Gott gelobte, im Falle eines Pontifikats seinen Sitz nach Rom zu verlegen. Dieses Gelübde war nur Gregor selbst bekannt; als Katharina ihn damit konfrontiert, ist er von ihrer seherischen

---

<sup>22</sup> Zit.n. N.G. van Doornik, *Katharina von Siena. Eine Frau, die in der Kirche nicht schwieg*, Freiburg 1980, 132.

Gabe tief beeindruckt. Mit ihrer Intervention kann sie den Papst zur Verlegung seines Amtssitzes bewegen.

Nachdem die Rückkehr beschlossen ist, greifen die französischen Kardinäle nochmals zu unlauteren Mitteln, um diese zu verhindern. Es gelingt Katharina, die dahinter stehenden Absichten zu entdecken, so dass sich der Pontifex im September 1376 in Marseille einschiffet und am 17. Januar 1377 feierlich in Rom einzieht.

Auch wenn häufig betont wird, Katharina habe den Papst dazu gebracht, seinen Amtssitz wieder nach Rom zu verlegen, so sei hier in Anlehnung an eine Aussage aus ihrem Freundeskreis festgestellt: Katharina hat den Mann, der seit Beginn seines Pontifikats den Willen hatte nach Rom zurückzukehren, der aber immer wieder auf falsche Ratgeber hörte, darin bestärkt, das zu tun, was seine Absicht war. Sie hat mit ihren Initiativen dem an sich willensschwachen Mann den letzten Anstoß zur Rückkehr gegeben.

### **Mission für den Frieden**

Katharina gründet nach ihrer Rückkehr aus Avignon zunächst in einer Burg das Kloster „Santa Maria degli Angeli“, das jedoch nur kurze Zeit existiert. Ihre apostolische Tätigkeit setzt sie fort, indem sie begleitet von vier Mantellatinnen und einigen Dominikanern nach dem Vorbild Jesu predigend von Dorf zu Dorf zieht. Zugleich ist sie wie immer auch karitativ tätig und hilft Kranken und Notleidenden.

Daneben vergisst sie ihre politische Sendung keineswegs. Im Februar 1377 findet in Cesena ein schreckliches Blutbad statt, das unter der Leitung von Kardinal Robert von Genf vom päpstlichen Söldnerherr angerichtet wird. Katharina ist entsetzt; erneut korrespondiert sie mit dem nun in Rom weilenden Papst. Sie tadelt sein Trachten nach weltlichem Besitz und fordert ihn auf, sich auf den eigentlichen Schatz der Kirche zu konzentrieren, der in dem zur Erlösung der Seelen vergossenen Blut Christi ruht. Dazu schreibt sie: „dieses Blut wurde nicht vergossen um des weltlichen Besitzes willen, sondern zur Erlösung der Menschheit [...]. Es ist also viel besser, das Gold des weltlichen Besitzes fahren zu lassen als das Gold des geistlichen Besitzes [...].“

Güte, Liebe, Friede! Das wird mehr helfen als Krieg [...]. Der Krieg ist ein Hindernis für die Reform der Kirche [...]. Aus zwei Gründen hat die Kirche ihren weltlichen Besitz verloren: durch Krieg und Verfall der Sitten [...] ein

Wiedererwerb des Verlorenen ist nur möglich durch das Gegenteil: durch Frieden und durch sittliche Reform.<sup>23</sup>

Ein Hindernis für die Erneuerung der Kirche ist der noch nicht beendete Streit zwischen Florenz und der Kirche. Katharina will, dass der Papst endlich mit Florenz Frieden schließt. Sie ist bereit, erneut zwischen den Parteien zu vermitteln. Im Auftrag des Papstes reist sie 1377 als Botschafterin für den Frieden nach Florenz. Als auch ihr Beichtvater Raimund sich für diese Aufgabe zur Verfügung stellt, antwortet ihm der Papst. „Ich will nicht, dass Du gehst, denn sie werden Dich schlecht behandeln, doch glaube ich nicht, dass sie Katharina irgend welches Übel zufügen werden, sowohl weil sie eine Frau ist als auch weil sie Ehrfurcht vor ihr haben.“<sup>24</sup> Katharina ist längst eine Autorität und doch wird sie in ihrer Gutgläubigkeit immer wieder von den verschiedenen Gruppen für deren Zwecke missbraucht.

Als Katharina mit zwei männlichen Mitgliedern ihrer „famiglia“ in Florenz ankommt, findet sie chaotische Zustände vor. In Missachtung des Interdikts läuten die Glocken, Kleriker werden unter Strafandrohung gezwungen, Gottesdienste zu feiern. Die Stadt will ihre Unabhängigkeit gegenüber Rom dokumentieren. Für die Sienesin ist dies ein Vergehen am „mystischen Leib Christi“. Ehe Katharina jedoch mit ihrer Intervention beginnen kann, erreicht sie die Nachricht vom Tod des Papstes. Hoffnungsvolle Friedensverhandlungen finden damit ihr Ende. Die Stadt feiert den Tod des Pontifex wie ein Freudenfest.

Katharina wird nun erneut von den Florentinern betrogen und immer mehr in die Bürgerfehden hineingezogen. Während eines Volksaufstands, bei dem die Häuser der Guelfen geplündert und in Brand gesteckt werden, befindet sie sich im Haus ihres Freundes Soderini, dessen Anwesen auch gestürmt wird. Während die andern flüchten, hält Katharina sich betend im Garten auf. Die Revolutionäre stürzen in den Garten und wollen sie töten. Sie selbst tritt ihnen in der Hoffnung, endlich die Märtyrerkrone zu erhalten, furchtlos gegenüber. Vor so viel Unerschrockenheit weichen ihre Gegner betroffen zurück. Katharina aber bricht in bittere Klagen aus, weil ihr nun doch die rote Rose des Märtyrertodes versagt geblieben ist. Trotz des Wunsches, als Märtyrerin sterben zu dürfen, sucht die Sienesin nicht mutwillig die Gefahr. Infolge der anhaltenden Krawalle zieht sie sich für einige Zeit ins nahe gelegene Kloster Vallombrosa zurück. Von dort schreibt sie ihren ersten Brief an den neuen Papst Urban VI.

---

<sup>23</sup> Katharina von Siena, Engagiert, 56-59.

<sup>24</sup> Zit.n. Eleonore, Freiin v. Seckendorff, Die kirchenpolitische Tätigkeit der heiligen Katharina von Siena unter Papst Gregor XI. (1371-1378), Berlin/Leipzig 1917, 145.

(Pontifikat 1378-1389) und bittet ihn um Nachsicht für Florenz. Endlich kommt es im Juli 1378 zum Friedensvertrag zwischen den Verfeindeten. Katharinas Mission in Florenz ist damit zum Abschluss gekommen; sie kehrt nach Siena zurück. In einem Brief verabschiedet sie sich von der Signoria: „Ich gehe nun weg mit dem tröstlichen Gedanken, dass wenigstens erreicht worden ist, was ich mir beim Betreten Eurer Stadt vorgenommen hatte: ich wollte nicht eher fortgehen, ehe ich Euch, die Kinder, wieder mit ihrem Vater (dem Papst, A.v.H.) versöhnt sehen würde, selbst wenn ich für dieses Ziel hätte sterben müssen.“<sup>25</sup> Katharinas politische Sendung ist damit beendet. In der Zeit ihres Aufenthaltes in Siena diktiert sie 1378 in nahezu ständiger Ekstase ihr Buch, den „Dialog“.

### **Katharina geht nach Rom**

Mit Gregor XI. war der letzte französische Papst gestorben, nun soll wieder ein Römer die Tiara tragen. Das Konklave am 7. April 1378 beginnt mit dem gewaltsamen Einbruch bewaffneter Banden in die Sitzungsräume; die Kardinäle können sich nur durch das Zumauern der Eingänge retten. Man einigt sich auf einen Italiener, den Erzbischof von Bari und Vizekanzler für Italien, der nicht einmal dem Kardinalskollegium angehört. In der Kirchengeschichtsforschung herrscht bis heute Uneinigkeit darüber, ob seine Wahl gültig ist, oder ob sie unter großer Furcht und Zwang zustande gekommen und somit ungültig ist. Es wäre den Kardinälen unmittelbar nach der Wahl möglich gewesen, diese für nichtig zu erklären. Sie unterlassen es und erbitten sich stattdessen von dem neuen Papst, der sich Urban VI. nennt, Benefizien und Privilegien. Der Konflikt zwischen Kollegium und Papst, einem einfachen Neapolitaner, der keinen Titel und Stammbaum aufweisen kann, ist vorprogrammiert. Während die Kardinäle diesem Mann mit herablassender Freundlichkeit begegnen, beschimpft er sie wiederum in aller Öffentlichkeit und betitelt sie als Dummköpfe und Verräter.

Zweifel an der Gültigkeit der Papstwahl werden immer öfter laut. Als die Taktlosigkeiten Urbans eskalieren, kommt es im September 1378 in Anagni zur Wahl eines Gegenpapstes. Robert von Genf (Anführer der das Blutbad von Cesena anrichtenden Söldnertruppen) wird zum Gegenpapst gewählt, er nennt sich Clemens VII. (Pontifikat 1378-1394) und residiert ab 1379 in Avignon. Damit beginnt das große abendländische Schisma, das erst mit dem Konzil von Konstanz (1414-1418) sein Ende finden wird.

---

<sup>25</sup> Zit.n. van Doornik, Katharina, 176.



Beide Päpste betrachten sich als rechtmäßig gewählt und erhalten jeweils auch Nachfolger. Beide suchen bei Königen, Bischöfen, Orden und Universitäten Anerkennung; die Entscheidung für einen von beiden ist in der Regel eine politische. Katharina steht eindeutig auf der Seite des römischen Papstes. Sie schreibt ihm und verschiedenen kirchlichen Würdenträgern Briefe, in denen sie immer wieder zu seiner Rechtmäßigkeit Stellung bezieht. Ihr letzter Brief in dieser Sache geht an drei italienische Kardinäle, die zum Gegenpapst übergewechselt sind. Feige Mietlinge, feige erbärmliche Ritter und Toren nennt sie die Kardinäle, sie sind nach Katharinas Worten keine duftenden Blumen, sondern Gestank, der die ganze Welt verpestet; als Motiv für den Seitenwechsel der Männer nennt sie deren Angst. Die Frau, die ihr eigenes Leben gering achtet und jederzeit bereit ist, für die Kirche das Martyrium auf sich zu nehmen, ist von der Feigheit der Kardinäle abgestoßen. Sie hat nun nur noch einen Wunsch, sie will nach Rom reisen und dem Papst zur Seite stehen.

Schwerkrank trifft sie dort im November 1378 mit einigen Mitgliedern der „famiglia“ ein. Trotz ihrer Gebrechlichkeit macht Katharina auch auf den neuen Papst großen Eindruck. Er beauftragt sie, zu seinem neu eingesetzten Kardinalskollegium zu sprechen. Noch einmal setzt Katharina sich mit aller Kraft für die Einheit der Kirche ein, aber die Situation wächst ihr immer mehr über den Kopf. Ab Januar 1380 kann sie keinen Bissen Nahrung und kein klares Wasser mehr zu sich nehmen. Eine Hirnblutung hat sie zur Invalidin werden lassen. Trotzdem läuft sie jeden Morgen, von Freunden gestützt, die zwei Kilometer bis zum Petersdom, um – wie sie schreibt – „ein wenig im Boot der heiligen Kirche zu arbeiten.“<sup>26</sup> In Sankt Peter hat sie folgende Vision: Sie betet vor einem Mosaik von Giotto, auf dem ein kleines Schiff die Kirche symbolisiert. Plötzlich hat sie das Empfinden, das Schiff der Kirche werde auf ihre Schultern gelegt. Sie bricht unter dieser Last zusammen.<sup>27</sup> Von ihren Freunden wird sie nach Hause getragen; fortan kann sie ihr Bett nicht mehr verlassen. Sie stirbt am 29. April 1380.

### **Berufen zur Karitas innerhalb der Kirche**

Katharina von Siena gehört zu den Menschen, die in und gegenüber der Kirche nicht schweigen; sie kritisiert deren Vertreter mit scharfen Worten; sie kehrt der Institution aber niemals den Rücken; auch wenn diese ihrer Bestimmung nicht gerecht wird. Die Kirche ist von Gott gestiftet, die in ihr wirkenden

---

<sup>26</sup> Zit. n. van Doornik, Katharina, 218.

<sup>27</sup> Vgl. a.a.O., 221.

schlechten Hirten können Gottes Werk nicht zerstören. Die auf keiner Universität ausgebildete Theologin Katharina von Siena lehrt: Kirche und Christus sind eins, und der Papst ist der „Stellvertreter Christi“ oder wie sie ihn häufig nennt, der „Christus auf Erden.“ Kraft göttlicher Einsetzung kommt ihm diese Würde zu, insbesondere weil ihm als „Kellermeister“ die „Schlüssel des Blutes“ anvertraut sind.

Am Beginn von Katharinas Sendung stehen zwei Schlüsselerlebnisse, durch die ihre Handlungen von Gott legitimiert sind: Ihre Kindheitsvision über der Dominikanerkirche in Siena und das visionäre Zwiegespräch mit Christus, in dem dieser sie beauftragt, in die Welt zu gehen, um zu predigen.<sup>28</sup> Ernst Benz nennt als Charakteristikum einer echten Vision die tief greifende positive Veränderung der Persönlichkeit des Betroffenen und, häufig damit einhergehend, die gleichzeitige Berufung zu einer konkreten Aufgabe, wodurch die Visionärin vollkommen aus ihrer bisherigen Willens- und Lebensrichtung geworfen wird.<sup>29</sup> Diese Kriterien treffen auf Katharina zu; ihrem Gespräch mit Christus, bei dem dieser sie zum Dienst an ihren Mitmenschen beauftragt, folgt eine tiefgreifende Verhaltensänderung. Sie beendet die selbst gewählte Einsamkeit in ihrer Zelle im Elternhaus und beginnt mit ihrer öffentlichen Wirksamkeit.

Katharina wirkt in einer Zeit, in der die Radikalität des Evangeliums durch Kompromisse abgeschwächt und seiner Wirksamkeit beraubt wurde. Sie wählt deshalb die Palazzi der geistig verarmten Edelleute, Politiker und Kardinäle aus, um das Evangelium zu verkündigen. Sie tritt der Welt mit Mut und schonungsloser Ehrlichkeit, aber auch in einer grenzenlosen Gottes- und Menschenliebe entgegen. Beides gehört für Katharina zusammen, ja vielmehr noch, die Gottesliebe wird erst in der Nächstenliebe konkret. Sie schreibt dazu im „Dialog“ (in dem Gott der Sprechende ist): „Ihr könnt mir die Liebe, die Ich von euch

---

<sup>28</sup> Die Predigt ist im Mittelalter mehr als Unterweisung der Gläubigen; sie ist schlechthin das Massenkommunikationsmittel. Dieser Bedeutung ist der mittelalterliche Klerus, der sich, ungebildet und unfähig zu predigen, in einem desolaten Zustand befindet, nicht gewachsen. Sowohl das dritte (1179) als auch das vierte (1215) Laterankonzil versuchen durch intensivere Ausbildung der Prediger Abhilfe zu schaffen. Aber erst die beiden Predigerorden, die Dominikaner und Franziskaner, treten dem Problem nachhaltig gegenüber. Auf diesem Hintergrund gewinnt der Auftrag, den Christus Katharina erteilt, noch eine tiefere Dimension. Unerschrocken folgt sie dem an sie ergangenen Ruf in der Gewissheit, dass der sie berufende Herr ihr helfen wird, alle Schwierigkeiten zu überwinden. Vgl. Jörg Jungmayr, Caterina von Siena, in: Margot Schmidt/Dieter Bauer (Hg.), „Eine Höhe, über die nichts geht“, Frauenmystik (Mystik in Geschichte und Gegenwart, Christliche Mystik 4), 171 f.

<sup>29</sup> Vgl. Ernst Benz, Die Vision. Erfahrungsformen und Bilderwelt, Stuttgart 1969, 86.

fordere, niemals schenken, deshalb habe Ich euch neben den Mitmenschen gestellt, damit ihr ihm das gebt, was ihr Mir nicht geben könnt, die rückhaltlose, ungeschuldete und uneigennützigte Liebe, und Ich will als an Mir getan ansehen, was ihr dem Nächsten tut.<sup>30</sup>

Jeglicher Sozialsinn gipfelt darin, dass die Liebe zu Gott und zum Nächsten identisch ist, und so kann Katharina im „Dialog“ weiter schreiben: [...] weil die Liebe zu Mir und zum Nächsten ein und dieselbe Liebe ist: im Maße als die Seele Mich liebt, liebt sie auch ihn, denn Mir entströmt die Liebe, die sie zu ihm trägt [...] Der Mensch mag wollen oder nicht, er kann sich – es sei denn gewaltsam – den Werken der Liebe nicht entziehen [...]. Die Liebe zu Mir umfasst die Liebe zum Nächsten, und in ihr wird das Gesetz erfüllt.<sup>31</sup> Die von Katharina kritisierte Kirche hat sich dem Dienst am Nächsten weitgehend entzogen und sucht Reichtum und Ehre. Die Mystikerin macht sich den von der Geistlichkeit nicht wahrgenommenen Auftrag zu eigen. In großer Selbstverständlichkeit tut sie die Werke der Barmherzigkeit. Die von ihr gelebte Caritas scheut vor keinem Dienst zurück, auch nicht vor dem Dienst an den Schwerkranken und bereits Verstorbenen. Im Alten Testament wird die Bestattung der Toten zu den Werken der Barmherzigkeit gezählt.<sup>32</sup> Katharina macht sich auch dies zu eigen. Dem Gestank der Verwesung und ihrer eigenen Nase nachgehend, sucht sie in den verlassenen Pesthäusern unbestattete Tote, schleift sie auf ihrem Mantel hinaus vor die Stadt und begräbt sie dort. Dies geschieht im Jahr 1374 als die zweite Pestwelle Siena erreicht hat und viele Menschen aus Angst vor Ansteckung die an der tödlichen Seuche Erkrankten meiden. Katharina stürzt sich mit Feuereifer in diese Aufgabe. Ihr damaliger Beichtvater Tommaso da Siena schreibt von ihr: „Nie war sie bewunderungswürdiger als in dieser Zeit. Sie wich nicht von den an der Pest Erkrankten. Sie bereitete sie auf den Tod vor und begrub sie mit eigenen Händen [...]. Nicht wenige verdankten ihrer Pflege ihr Leben.“<sup>33</sup> Für Katharina war in all den Notleidenden Christus gegenwärtig, ihm diente sie in jedem Hilfsbedürftigen mit vollkommener Liebe und Hingabe. Ihr späterer Beichtvater Raimund von Capua stellt fest, dass er sich durch ihre beispielhafte Lebensweise gezwungen sah, sich selbst der Lebensgefahr auszusetzen. Katharina lebt während der Pest in besonderer Weise das, was sie im „Dialog“ schreibt: „Ihr müsset mit jener reinen Liebe lieben, mit der Ich euch

---

<sup>30</sup> Caterina von Siena, Gespräch, 78. Vgl. Matthäus 25,40.

<sup>31</sup> Caterina von Siena Gespräch, 11-13.

<sup>32</sup> Vgl. Tobias 1,20.

<sup>33</sup> Zit.n. Lohrum/Dörtelmann, Katharina, 71 f.

liebe [...]. So müsst ihr die vernunftbegabten Geschöpfe lieben, nämlich ohne Rücksicht auf den eigenen geistlichen oder weltlichen Nutzen, allein zu Ruhm und Ehre Meines Namens, da ja auch Ich sie so liebe.“<sup>34</sup> Obwohl der Körper Katharinas durch ihre Askese äußerst geschwächt ist, übersteht sie die Pestepidemie ohne Ansteckung.

Auch das Wort: „Ich bin im Gefängnis gewesen, und ihr seid zu mir gekommen“<sup>35</sup> macht sie sich zu eigen. Die Inhaftierung und Hinrichtung von politisch Andersgesinnten gehört bei der jeweiligen Regierungspartei zur Tagesordnung. Katharina protestiert dagegen. An die Machthaber von Siena schreibt sie: „Ich habe öfters die Erfahrung gemacht und mache sie noch, dass man aus Mangel an Erkenntnis dort Vergehen bestraft, wo keine sind, und jene Vergehen ungestraft dahingehen lässt, die wegen ihrer Gottlosigkeit und Bosheit tausendmal den Tod verdienen. Der Mangel an Erleuchtung verhindert die Erkenntnis der Wahrheit und sieht dort Ehrverletzung, wo keine ist.“<sup>36</sup> Sie kann diese ihr Leben gefährdenden Worte schreiben, weil sie sich ihrer Sendung gewiss ist und zu jeder Zeit Gott mehr gehorcht als den Menschen.

Viele Nächte verbringt sie im Gefängnis, um denen zur Seite zu stehen, die am nächsten Tag hingerichtet werden; sie tröstet die Gefangenen und spricht ihnen die Gnade Gottes zu. Im Jahr 1375 wird Niccolo di Toldo zum Tode verurteilt, weil er einem „Riformatori“ unterstellt, seine Amtsgeschäfte schlecht zu führen. Katharina kann für den verzweifelten Mann im Diesseits nichts mehr erreichen; sie richtet deshalb ihre Sorge auf sein Seelenheil. Am Abend vor seiner Hinrichtung besucht sie den Verurteilten noch einmal. Seinem Wunsch folgend ist sie bei seiner Exekution anwesend. Nachdem sie zuvor noch mit dem Mann die Messe besucht und die Kommunion empfangen hat, kniet sie, ehe der Verurteilte am Richtplatz eintrifft, nieder und legt ihren Hals auf den Block. Die Solidarität und Nähe seiner Seelsorgerin beruhigt den Mann; er bittet sie das Zeichen des Kreuzes über ihm zu schlagen. Mit ihren eigenen Händen entblößt sie danach seinen Hals und erinnert ihn an das Blut Christi. Die Worte „Jesus“ und „Caterina“ auf den Lippen, stirbt der Hingerichtete. Sie hält sein Haupt in ihren Händen. Wochenlang wäscht sie das Blut des Mannes nicht aus ihren Kleidern, weil sie in dem Geruch das Blut Jesu wahrnimmt. Alle diakonischen Werke Katharinas stehen in engem Zusammenhang zu der von ihr

---

<sup>34</sup> Zit.n. Hirtz, *Geschöpf der Liebe*, 159.

<sup>35</sup> Matthäus 25,36.

<sup>36</sup> Zit.n. Lohrum/Dörtelmann, *Katharina*, 52 f.

geschauten Theologie und dürfen nicht getrennt von ihrer Ekklesiologie gesehen werden.

### **Zu Katharinas Theologie und Kirchenkritik**

Im Zentrum von Katharinas Theologie steht die Liebe Gottes. Aus seiner Liebe lebt und handelt sie. In der Allegorie des Baumes kommt sie im „Dialog“ auf diese Liebe zu sprechen. Sie schreibt: „Stelle dir also deine Seele als einen Baum vor, der von der Liebe erschaffen ist und deshalb einzig von der Liebe zu leben vermag. Somit ist es wahr, dass die Seele keine Früchte des Lebens, sondern nur solche des Todes erzeugt, wenn sie die göttliche Glut vollkommener Nächstenliebe nicht besitzt.“<sup>37</sup> Zu dieser vollkommenen Karitas aber wird der Mensch nicht gezwungen; er kann sich dafür frei entscheiden. Die Freiheit des Menschen hat bei Katharina einen ungemein hohen Stellenwert. So heißt es wiederum im „Dialog“: „Die Freiheit des Menschen ist groß [...], dass weder der Teufel noch irgendein anderes Geschöpf ihn gegen seinen Willen auch nur zur geringsten Sünde zwingen kann.“<sup>38</sup> So wie der Mensch sich frei für oder gegen die Sünde entscheiden kann, so kann er sich gleichermaßen für oder gegen seine Rettung entscheiden. Diesen Gedanken entfaltet die Visionärin in der Allegorie der Brücke: „Dass sich mein Sohn zur Brücke gemacht hat, wird euch nicht zum Leben verhelfen, sofern ihr die Brücke nicht überquert.“

Damit zeigte die ewige Wahrheit, dass sie uns zwar ohne unser Beisein erschaffen hat, uns jedoch nicht ohne unser Mittun rettet, sondern will, dass wir uns mit unserem freien Willen und der freien Vernunft einsetzen [...]. Alle müsst ihr über diese Brücke (Christus, A.v.H.) gehen [...]“<sup>39</sup> Dass der Mensch sich frei für seine Rettung entscheiden kann, drückt sie nochmals mit folgenden Worten aus: „Ich erschuf euch zwar ohne euch, ihr habt Mich ja nicht darum gebeten, denn Ich liebte euch, ehe ihr wart, aber retten werde Ich euch nicht ohne euch.“<sup>40</sup> Die Rettung, für die der Mensch sich frei entscheiden muss, geschieht durch das Blut Christi. Die Bedeutung dieses Blutes ist für Katharina unermesslich groß, denn „im Blut haben wir das Leben.“<sup>41</sup> Davon zeugt auch die stereotyp wiederkehrende Formel in der Einleitung ihrer Briefe; sie schreibt diese „im kostbaren Blut des Gottessohnes.“<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> Caterina von Siena, Gespräch, 16.

<sup>38</sup> A.a.O., 27.

<sup>39</sup> A.a.O., 35.

<sup>40</sup> A.a.O., 224.

<sup>41</sup> Zit.n. Hirtz, Geschöpf der Liebe, 231.

<sup>42</sup> Vgl. Katharina von Siena, Engagiert.

Das Blut Christi wird von der Kirche und ihren Amtsträgern verwaltet. Weil diese aber ihre eigene und nicht Gottes Ehre suchen, muss Katharina die Vertreter der Kirche kritisieren. Denn nicht die Quelle des Blutes versiegt, vielmehr versagen die, denen das Blut in irdenen Gefäßen anvertraut ist.

Mit klarem Blick erkennt die Mystikerin aus Siena die Reformbedürftigkeit der Kirche, in der Hirten wirken, die vielfach aus rein politischen Gründen zu dem Amt gekommen sind, dessen sie sich nicht als würdig erweisen. So lange sie lebt, wird sie nicht müde, das schändliche Leben der unwürdigen Priester anzuprangern. Katharina kämpft mit ihren Mitteln für die Erneuerung von Klerus und Orden. Unaufhörlich erhebt sie ihre kritische Stimme und doch rüttelt sie zu keiner Zeit an der kirchlichen Hierarchie. Ihre theologisch begründete Kirchenkritik erinnert an vielen Stellen durchaus an den Reformator Martin Luther; der entscheidende Unterschied zwischen den beiden aber liegt in Katharinas Anerkennung des Ordo-Gedankens. So kann Katharina einerseits ganz im Sinne Luthers schreiben: Die Priester sollen die Gnade des Heiligen Geistes nicht aus Habsucht und Geiz verkaufen und „sich für diese Gaben nicht bezahlen lassen, denn sie selber haben sie nicht käuflich erworben [...]“.<sup>43</sup> Und andererseits kann sie davon sprechen, dass die ganze hierarchische Ordnung von Gott ausgeht. „Gott hat die Hirten in ihr Amt eingesetzt und es ist an ihm, ihre Fehler zu bessern.“<sup>44</sup>

Um den schlechten Priestern einen Spiegel vor Augen zu halten, beruft Gott jedoch Menschen und in Katharinas Fall sogar eine ungebildete Frau. Ihre visionär geschauten Worte über das schändliche Leben schlechter Priester beinhalten eine unmissverständliche Sozialkritik. Katharina schreibt: „[...] sie sind knauserig, habgierig, geizig gegen die Armen. [...] sie versehen auch die ihnen Anvertrauten (die Armen nämlich) nicht mit zeitlichen Gütern [...] nicht nur verweigern sie den Armen, was sie ihnen zu geben verpflichtet sind, sondern rauben vom Besitz anderer durch Simonie und Geldgier und verkaufen die Gnade des Heiligen Geistes. So verrucht sind sie oft, dass sie dem Darbenden das nicht reichen wollen, was Ich ihnen aus Gnade lieh, [...]. Sie lieben ihre Untergebenen entsprechend dem Nutzen, den sie aus ihnen ziehen, nicht weiter. Sämtliches Kirchengut verbrauchen sie für die Kleidung ihres Leibes und tragen weichliche Gewänder [...] wie Herren und Hofjunker.“<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> Caterina von Siena, Gespräch, 147.

<sup>44</sup> A.a.O., 149.

<sup>45</sup> A.a.O., 161.

Mit diesen im „Dialog“ aufgezeichneten Worten zeigt Katharina, dass sich ihr Dienst für den Nächsten nicht allein in der praktischen Nächstenliebe erschöpft. Sie fordert die kirchlichen Amtsträger zu Gerechtigkeit gegenüber den Armen heraus. Die reformbedürftige Kirche muss sich ihrem originären Auftrag wieder stellen und die ihr anvertrauten Gaben in sozialer Gerechtigkeit an die in körperlicher und seelischer Hinsicht Notleidenden verschenken. So schreibt es die Visionärin, die zu einer Zeit lebt, in der die Frau normalerweise keine Stimme hat. Katharina darf die ihre erheben, weil sie von höchster Stelle längst als Prophetin anerkannt ist, und für diese gelten auch im Mittelalter andere als die üblichen Gesetze.

### **Zu ihrer religiös begründeten Politik**

Viel ist über Katharinas politische Tätigkeit geschrieben worden, an ihrer politischen Begabung wurde immer wieder gezweifelt. Die junge Frau aus Siena hat in der Politik mitgeredet, sie hat auf die politischen Geschehnisse ihres Landes Einfluss genommen, aber: Katharina ist keine professionelle Politikerin, sie ist eine durch und durch religiöse Frau und als solche handelt sie auch politisch. Für die Zeit in der Katharina lebt, sind zwei Dinge charakteristisch: 1. Im Mittelalter ist Religion kein von der Gesellschaft abgekoppeltes Phänomen. 2. Religiöse Aussagen implizieren zugleich politische, soziale und anthropologische Einsichten.<sup>46</sup>

Katharina folgt bei allem, was sie tut, ihrer göttlichen Sendung; am Anfang steht nicht die Berufung in die Politik, am Beginn ihrer politischen Aktivitäten stehen mystische Erlebnisse. Ihre politische Korrespondenz wird durch ihren mystischen Tod eingeleitet, ihre Vermittlungstätigkeit in Pisa durch ihre Stigmatisierung. Nach den Wirren in Florenz zieht sie sich zurück und diktiert ihr Hauptwerk: „Dialog der göttlichen Vorsehung“ (Gespräch von Gottes Vorsehung), um sich danach in Rom erneut für die Reform der Kirche einzusetzen. Jeder Aktion geht die Kontemplation voraus; weder Aktionismus noch kontemplativer Rückzug kann der Sienesin vorgeworfen werden. Es geht Katharina im Vollsinn des Wortes um einen „Dialog“ zwischen der geschichtlich schwierigen Lage von Kirche und Welt und dem göttlichen Anspruch. Ihr Selbstverständnis bezieht sie aus der Gewissheit ihrer göttlichen Sendung, die sie legitimiert, vor den Mächtigen in Kirche und Politik zu sprechen. Es sind keine partikularen, auf eine Stadt oder Nation bezogenen Interessen, die sie leiten, es ist allein die Vision eines sich in der Welt ausbreitenden Friedens, der sie

---

<sup>46</sup> Vgl. Jungmayr, Caterina, 170.

folgt. Als ihr in Siena der Vorwurf des Politisierens gemacht wird, antwortet sie: „[...] meine Mitbürger glauben, dass von mir oder meinen Begleitern Verhandlungen geführt werden. Sie sagen die Wahrheit, kennen sie aber nicht und reden daher ungewollt prophetisch. Denn nach nichts anderem strebe ich, als dem Menschen den Hass aus dem Herzen zu ziehen und ihn mit dem gekreuzigten Christus und mit seinem Nächsten zum Frieden zu führen. Das sind die Verhandlungen, die wir führen [...]“<sup>47</sup>

Wenn gefragt wird, ob Katharina Politikerin war, so kann dies nur dahingehend bejaht werden, als dass Katharina als religiöse Frau auch ihre politische Verantwortung wahrgenommen und sich *expressis verbis* für den Frieden eingesetzt hat; für einen Frieden, der allein durch Güte gestiftet werden kann.

Sie hat ihr Ziel nur bruchstückhaft erreicht. Ihre Größe kennzeichnet nicht der Erfolg, sondern die Furchtlosigkeit mit der sie sich immer wieder senden lässt und die Art, wie sie selbst mit ihren Misserfolgen umgeht. Nach ihrer missglückten Mission in Florenz schreibt sie: „Ich muss ehrlich bekennen, dass ich nicht erfolgreich bin, doch ich hoffe auf meinen Schöpfer.“<sup>48</sup>

### Zusammenfassung

Die junge Frau aus Siena traut sich, einen ungewöhnlichen Weg zu gehen. Bereits als siebzehnjähriges Mädchen wählt sie die Lebensform älterer, frommer Witwen. Nachdem ihr als Frau verwehrt ist, was sie so gern tun würde (als Angehörige des Ersten Ordens der Dominikaner predigend durch die Gegend zu ziehen) öffnet sich der willensstarken jungen Frau die Tür des Dritten Ordens, um als Tertiaria genau die Tätigkeit auszuüben, für welche die männlichen Glieder durch einen kirchlichen Auftrag autorisiert sind. Der für eine Frau übliche Eintritt in den Zweiten Orden der Dominikaner steht für Katharina außer Frage, denn damit würde sie die lebenslange Klausur wählen. Als Tertiaria (Mantellatin) lebt sie in der Bindung an einen Orden und doch mitten in der Welt; genau das entspricht ihrer Sendung zwischen Kontemplation und Aktion.

Nachdem Christus sie aus ihrer Zelle ruft, ist sie bereit, politisch, diakonisch und missionarisch tätig zu werden. Als Mystikerin wagt sie zu sagen: „ich will“. In einigen ihrer Briefe schreibt sie: „Ich will es, und Gott will es.“ Das formuliert sie auf dem Hintergrund der im „Dialog“ niedergelegten Erkenntnis, dass die mit Christus verbundenen Menschen, „weil ihr Wille nicht mehr ihr eigener, sondern durch die Liebe eins ist mit Mir (Gott, A.v.H.), nichts anderes wollen

<sup>47</sup> Zit.n. Hirtz, *Geschöpf der Liebe*, 100.

<sup>48</sup> Zit.n. van Doornik, *Katharina*, 176.



noch wünschen, als was Ich will.“<sup>49</sup> Sie bringt ihren Willen weitgehend in Übereinstimmung mit dem Willen Gottes und kann doch auch eigenes Wollen nicht verleugnen, wie ihre Begeisterung für den Kreuzzug zeigt. In ihrer physischen Existenz zeigt sich eine zunehmende Gebrechlichkeit, Geist und Intellekt bleiben bis zu ihrem Ende ungebrochen. Kurz vor ihrem Tod bekennt sie: „Glaubt mir, wenn ich jetzt sterbe, so ist nichts anderes schuld an meinem Tod als unauslöschliche Glut und Liebe zur Kirche; sie verbrennt mein Herz und verzehrt das Mark meiner Gebeine. Für die Befreiung der Kirche erdulde ich dies alles gern und sterbe willig dafür.“<sup>50</sup> Das Leben Katharinas gleicht einer Kerze, deren Docht von beiden Seiten angezündet wurde; es erlischt im Alter von 33 Jahren.

---

<sup>49</sup> Caterina von Siena, Gespräch, 102.

<sup>50</sup> Zit.n. Schneider, Katharina, 308.

**„Innere Mission“ und „Diakonie“ bei Johann Hinrich Wichern.  
Eine Entwicklungsskizze seines Denkens<sup>1</sup>**

**Einleitung**

„Diakonie“ und „Innere Mission“ werden landläufig gern als Synonyme verwendet. Geht man in die Zeit zurück, in der allmählich aus der „inländischen Mission“ die „innere Mission“ wurde, aus der dann entgegen Wicherns Gebrauch die „Innere Mission“ wurde, dann stellt man fest, dass die beiden Begriffe für Johann Hinrich Wichern (1808-1881) in ihrer Bedeutung nicht zusammenfallen. Im Folgenden soll der Entwicklung der Vorstellung einer „inneren Mission“ sowie der Diakonie und des Diakonats im Denken Johann Hinrich Wicherns nachgegangen werden. Die vorliegende Forschung zu Wichern bietet einer entwicklungsorientierten Betrachtungsweise wenig Hilfestellung. Sie betrachtet Wicherns Denken meist als flächiges Gesamtpanorama oder als Ergebnis der Einflüsse seiner Lehrer und nimmt dabei mögliche Entwicklungslinien nicht so sehr wahr. Als Beispiel mag Karl Janssens Darlegung des Kirchenbegriffs Wicherns anhand der Stichworte ‚johanneische Kirche‘ und ‚Volkskirche‘ dienen.<sup>2</sup> Janssen lässt hier völlig außer Acht, dass zwischen der Ausentwicklung der beiden Begriffe nahezu ein Jahrzehnt liegt (1839-1848). Bei seiner nächsten Behandlung dieses Themas nimmt sich Janssen<sup>3</sup> durchaus der Wichernschen

---

<sup>1</sup> Die vorliegende Studie stammt aus dem Jahre 1991 und wurde für den Druck nur geringfügig überarbeitet. Es wurde versucht, die entsprechenden Originale Wicherns einzusehen; doch sind wichtige Dokumente durch Kriegseinwirkung (1943) sowie im Rahmen der Erstellung der Sämtlichen Werke Wicherns verloren gegangen, wie die Recherche im Archiv des Rauhen Hauses im Herbst 2002 ergab. Daher stellen die Angaben in Martin Gerhards Wichernbiographie oder in den Sämtlichen Werken Wicherns in nicht wenigen Fällen die letzte erreichbare Quelle dar. – Zu Wichern vgl. neuerdings auch Volker Herrmann, Art. Johann Hinrich Wichern, in: TRE, Berlin/New York 2003.

<sup>2</sup> Karl Janssen, Reich Gottes – Kirche – Staat. Wicherns theologische Basis, in: Reform von Kirche und Gesellschaft. Jahrbuch des Diakonischen Werkes, Stuttgart 1973, 105-110.

<sup>3</sup> Karl Janssen, Innere Mission und Reich Gottes bei Wichern, in: Theodor Schober (Hg.), Gesellschaft als Wirkungsfeld der Diakonie. Welt, Kirche, Staat, Stuttgart 1981, 82-86.

Entwicklungslinien an, bezweifelt aber z.B., dass Wicherns Jugendschrift „Die wahre Gemeinde des Herrn“ von 1839 „wirklich ein ‚Schlüssel‘ zu Wicherns Theologie“<sup>4</sup> ist. Dies wird im Folgenden zwar auch nicht behauptet, aber dennoch wird dieser Schrift eigene Bedeutung zugemessen – als einer Entwicklungsstufe der Wichernschen Theologie. Ebenso wird deutlich auf spätere Veränderungen seiner Position etwa bei den Themen ‚Staatskirche‘ und ‚Volkskirche‘ abgehoben.

In der Einleitung des ersten Bandes der von Janssen edierten Ausgabe ‚Ausgewählte Schriften‘ fasst dieser unter der Überschrift ‚Wicherns theologisches Denken‘<sup>5</sup> das Ergebnis eines Großteils der bisherigen Literatur zusammen: „Eine historische Interpretation (Wicherns, d.V.) durch eine einfache Ableitung der theologischen Motive von seinen theologischen Lehrern ist also gescheitert. Die Aufgabe der theologischen Interpretation Wicherns ist damit weiterhin gestellt. Sie hat von den Sachverhalten auszugehen, die bei ihm selbst unmittelbar zu beobachten sind.“<sup>6</sup>

Dies soll im Folgenden versucht werden. Als Absicherung der gerade beschriebenen Leitlinie – und als methodisches Prinzip – wird großer Wert auf den ‚Originalton J.H. Wichern‘ gelegt. Dass die zahlreichen Zitate auch tatsächlich soviel Raum beanspruchen, liegt aber auch zu einem großen Teil an Wichern selbst. Bereits sein Biograph Martin Gerhardt<sup>7</sup> bemerkte zu Wicherns Schreibstil: „Die Vorliebe für lange gekünstelte Perioden verriet den stilverbundenen Einfluss des lateinischen Schulaufsatzes neuhumanistischer Prägung, mit dem Wichern groß geworden war. Nur da, wo sein inneres frommes Pathos auch im Stil zum Durchbruch kam, sprach er in kurzen, wuchtigen Sätzen“.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup> A.a.O., 82.

<sup>5</sup> Karl Janssen (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Schriften 1-3, Gütersloh 1956-1962 (Janssen, Ausgewählte Schriften), 1, 19-43.

<sup>6</sup> A.a.O., 20.

<sup>7</sup> Zu Gerhardt vgl. Volker Herrmann, Martin Gerhardt (1894-1952) – der Historiker der Inneren Mission. Eine biographische Studie über den Begründer wissenschaftlicher Diakoniegeschichtsforschung (VDWI 15), Heidelberg 2003. – Gerhardts wichtigste Aufsätze zu Wichern liegen nun in einer neuen Edition vor: Martin Gerhardt, Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission. Studien zur Diakoniegeschichte, mit einem Geleitwort von Jürgen Gohde, hg. von Volker Herrmann (VDWI 14), Heidelberg 2002.

<sup>8</sup> Martin Gerhardt (Hg.), Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation im Auftrage des Centralausschusses für die innere Mission verfasst von Johann Hinrich Wichern, Hamburg 1948 (Gerhardt, Denkschrift), XIII.

Für die Gliederung der Studie ergibt sich nun Folgendes: Im ersten Teil „Das Kirchenverständnis Wicherns vor 1843“ wird Wicherns Vorstellung von Kirche mit einem Schwerpunkt auf der Zeit vor 1843 untersucht. Somit wird hier sein Verständnis von Kirche vor dem Durchbruch seiner Idee einer „inneren Mission“ skizziert. Der zweite Abschnitt „Der Gedanke der Mission innerhalb der Kirche – die innere Mission“ versucht dann die Wichernsche Vorstellung der inneren Mission im besonderen Zusammenhang mit seiner defizitären Einschätzung der Kirche darzustellen, um somit ein Gesamtbild der Wichernschen Vorstellung der ecclesia zu erhalten. Auf diesem Hintergrund wird dann im dritten Teil „Das Wichernsche Verständnis der Diakonie“ in seiner Vielschichtigkeit dargestellt und mit Beispielen illustriert. Der vierte Teil „Zum Ort der Diakonie in der Kirche“ fasst dann das Ergebnis der Studie zusammen.

Bei der Bearbeitung des gesetzten Themas spielen die Primärquellen, also die schriftliche Hinterlassenschaft Johann Hinrich Wicherns, die entscheidende Rolle. Hier stößt man leider auf ein sehr uneinheitliches und zerissenes Bild. Während die Aufsätze, Referate, Reden etc. inzwischen teilweise mehrfach ediert sind,<sup>9</sup> verhält es sich bei den persönlichen Zeugnissen anders; diese seien im Folgenden kurz charakterisiert.

Die Tagebücher<sup>10</sup> des jungen Wichern zeigen einen selbstkritischen Menschen, der an sich und den in ihm sich ereignenden Veränderungen interessiert ist. So beginnt der 18-jährige Wichern – drei Jahre nach dem Tod seines Vaters – seine Aufzeichnungen mit dem Satz: „*Ein Tagebuch ist gewiss eines der besten Mittel, sich kennen zu lernen*“.<sup>11</sup>

Ihre qualitative Fortsetzung finden Wicherns Tagebücher in den Briefen an seine Braut, die sich bei Wichern bis „zur letzten Aussprache“<sup>12</sup> schon zu einem kleinen Heftchen angestaut hatten. Die Brautbriefe sind bisher nur in einer Auswahl-Edition aus dem Jahre 1929 zugänglich.<sup>13</sup> In den Brautbriefen lassen

<sup>9</sup> Friedrich Mahling/Johannes Wichern (Hg.), *Gesammelte Schriften D. Johann Hinrich Wicherns I-VI*, Hamburg 1901-1908 (GS I-VI); Janssen, *Ausgewählte Schriften*; Peter Meinhold/Günter Brakelmann (Hg.), *Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke I-X*, Berlin/Hamburg/Hannover 1958-1988 (SW I-X).

<sup>10</sup> Martin Gerhardt (Hg.), *Der junge Wichern. Jugendtagebücher Johann Hinrich Wicherns*, Hamburg 1925.

<sup>11</sup> A.a.O., 18.

<sup>12</sup> Martin Gerhardt, *Johann Hinrich Wichern. Ein Lebensbild*, 3 Bde., Hamburg 1927-1931 (Gerhardt, *Lebensbild I-III*), I, 158.

<sup>13</sup> Walter Birnbaum (Hg.), *Tagebuchblätter der Liebe. Aus Wicherns Brautbriefen*, Hamburg 1929.

sich zwei Pole feststellen: „Das persönliche Innenleben und die Arbeit am Rauhen Hause. Wie früher die Tagebücher, so sollten ihm jetzt die Brautbriefe die Überprüfung seines eigenen Lebens erleichtern“,<sup>14</sup> schrieb Martin Gerhardt in seiner Wichern-Biographie.

Nach der Heirat treten – wenn die Zeit es möglich macht – nun die Reisebriefe<sup>15</sup> an seine Frau an die Stelle des Tagebuches: „Von meinem diesmaligen hiesigen Aufenthalte bekommst Du schwerlich eine Vorstellung, da ich die Führung meines Tagebuches in meinen Briefen, wie es früher geschehen, nicht habe möglich machen können.“<sup>16</sup> Damit eröffnet sich eine historische Quelle, die den großen Vorzug hat, über Jahre und Jahrzehnte hinweg an denselben Adressaten bzw. dieselbe Adressatin gerichtet zu sein. Die mühsame Aufgabe, Einzeltexte zunächst aus ihrem jeweiligen Kontext zu erhellen, entfällt bei dieser Quelle. Der große Nachteil dieser Quelle wie aller Briefe Wicherns ist, dass sie zum großen Teil gar nicht publiziert wurde, sondern nur, wie nahezu alle Bearbeiter Wichernscher Quellen betonen, in z.T. unleserlichen Originalquellen in Archiven und eventuell in ungezählten unbekanntem Privathaushalten lagern.

Die von Peter Meinhold als Bd. VI angekündigte<sup>17</sup> Herausgabe der Briefe und Tagebücher wird im Vorwort zu Bd. VI<sup>18</sup> auf einen späteren Band verschoben, später allerdings nicht eingelöst. Denn in Bd. VIII werden die Briefe an die Braut und Gattin zwar in ihrem „tagebuchartigen Charakter“<sup>19</sup> erkannt, hier wird dann aber auf die Bde. I und II der Gesammelten Schriften verwiesen, in denen zumindest die ‚Reisebriefe‘ „fast vollständig, wenn auch zumeist nicht mit einem einwandfreien kritischen Text, veröffentlicht worden [waren]. Aus diesem Grunde haben wir, zugleich auch aus wirtschaftlichen Überlegungen, von einer Veröffentlichung in unserer Ausgabe abgesehen.“<sup>20</sup> Die Briefe dieser angesprochenen Ausgabe, die von Wicherns Sohn Johannes nur zögerlich veröffentlicht wurden<sup>21</sup>, sind aber „so entstellt wiedergegeben“<sup>22</sup>, dass bereits Martin Gerhardt in seiner Biographie auf die Originale zurückgreifen musste. Dies kann

---

<sup>14</sup> Gerhardt, Lebensbild I, 160.

<sup>15</sup> Vgl. Friedrich Oldenberg, Johann Hinrich Wichern. Sein Leben und Wirken I-II, Hamburg 1884-1887, I, 594.

<sup>16</sup> Brief an seine Frau, Berlin 2.4.1851, zit.n. GS II, 188.

<sup>17</sup> Vgl. z.B. SW I, 379.

<sup>18</sup> Vgl. SW VI, 16.

<sup>19</sup> SW VIII, 11.

<sup>20</sup> Ebd.

<sup>21</sup> Vgl. GS I, VIII.

<sup>22</sup> Gerhardt, Lebensbild I, 9.

nun im Rahmen dieser Studie nicht geleistet werden. Dass auf Wicherns Predigten als Belegquelle vollständig verzichtet werden muss, da sie bisher noch nicht publiziert wurden, sei der Vollständigkeit halber angemerkt.<sup>23</sup> Gerade aber die bisher unveröffentlichten Predigten Wicherns wären von großer Wichtigkeit für das Verständnis seiner Theologie.<sup>24</sup>

Die in der Studie verwendeten Texte Wicherns umfassen den Zeitraum von 1832 bis 1869. Dabei ist aber nicht beabsichtigt, jede mögliche Verschiebung in der Denk- und Betrachtungsweise Wicherns aufzuzeigen und zu behandeln. Ebenso musste auf die Einzelbetrachtung des Kontextes der jeweiligen Schriften verzichtet werden.<sup>25</sup> Dennoch wird davon ausgegangen, mit den Texten der Untersuchung eine ausreichend breite Quellenbasis zugrunde gelegt zu haben.

### 1. Das Kirchenverständnis Wicherns vor 1843

Im Folgenden soll es vor allem um die Skizzierung grundlegender und durchgehender Züge in Wicherns Kirchendenken gehen – mit einem Schwerpunkt auf der Zeit vor 1843, dem Jahr, in dem Wichern mit seinem Gedanken einer inneren Mission erstmals an die breitere Öffentlichkeit trat. Sieben wichtige Aspekte des Wichernschen Verständnisses lassen sich bereits an seiner ersten intensiveren Auseinandersetzung von 1839<sup>26</sup> mit dem Thema ‚Kirche‘ veranschaulichen.

#### a. Ein ‚praktischer Hamburger‘

Im Hamburger Kirchenstreit, der auch außerhalb Hamburgs reges Interesse fand,<sup>27</sup> rangen Rationalisten und Anhänger der Erweckungsbewegung um das rechte Verständnis der Kirche.<sup>28</sup> Wichern, der bereits seit sechs Jahren das Rauhe Haus leitete, fühlte sich als „praktischer Hamburger“ genötigt, sich daran zu beteiligen, um anderen zu helfen – wie er in sein Tagebuch schrieb: „1839. Ich habe als ‚praktischer Hamburger‘ an den kirchlichen Streitigkeiten dieses

<sup>23</sup> Eine Auswahl der Predigten Wicherns wird nun in Kürze erscheinen: Johann Hinrich Wichern. Predigten in Auswahl, hg. von Volker Herrmann/Gerhard K. Schäfer (VDWI 20), Heidelberg 2003.

<sup>24</sup> Vgl. Erwin Meißner, Der Kirchenbegriff Johann Hinrich Wicherns (BfChTh 39,3), Gütersloh 1938 (Meißner, Kirchenbegriff), 78, Anm. 3.

<sup>25</sup> Hierzu sei auf die Erklärungen in der von Meinhold veranstalteten Ausgabe der Sämtlichen Werke hingewiesen.

<sup>26</sup> Die wahre Gemeinde des Herrn, in: SW I, 57-72 (Gemeinde).

<sup>27</sup> Vgl. Gerhardt, Lebensbild I, 271.

<sup>28</sup> Vgl. a.a.O., 268-271.

Jahres teilgenommen, weil ich glaubte, dadurch nützen zu können, nämlich andern. Ich glaube kaum, dass dies der Fall gewesen ist; mitunter habe ich bereut, dass mich die Sache soviel Zeit gekostet, bis ich sehe, dass wider mein Gedenken mein Verkehr in diesen Angelegenheiten von Gott für mich so gelenkt wurde, dass ich daraus den größten Gewinn zog für meinen innern Lebensgang. Ich habe auf diese Veranlassung hin über kirchliche und Gemeindevverhältnisse viel klarer denken und nach viel klarerem Ziel praktisch streben gelernt als zuvor.<sup>29</sup> Seinen eigentlichen Adressaten hatte der Aufsatz „Die wahre Gemeinde des Herrn“ in dem Syndikus Karl Sieveking, in dessen Kreis er ihn am 10. Oktober 1839 auch vorlas.<sup>30</sup>

Bereits anhand dieser Tagebuchnotizen wird deutlich, dass Wichern kein ‚systematischer Theologe‘ war, denn der Anlass des Aufsatzes war nicht die Vervollständigung eines Lehrgebäudes oder einer Theorie, sondern Wichern war vielmehr durch die handgreiflichen Nöte seiner praktischen Wirklichkeit vor Ort dazu angeregt. Es ist die Diskrepanz zwischen Anspruch und Wirklichkeit, die Wichern auf den Plan ruft und ihn zu einer Auseinandersetzung mit dem Thema „Kirche“ nötigt: „Es bedarf keines weitsehenden Blickes, um zu sehen, dass die Idee, welche Christus von seiner Gemeinde gibt, eine total andere ist als die, welche in der allbekannten Christenwelt uns allen vor Augen liegt; es bedarf aber auch ebensowenig eines Beweises, dass der Heiland nach diesen seinen einfach-großen Gottesworten die Realisierung seiner Gemeinde keineswegs in ein wer weiß wie fernes Jenseits versetzt hat, sondern dass er will, dass seine Gemeinde das sei und werde, was er als ihren Typus hier<sup>31</sup> so offenbar hingestellt hat, wodurch ihre jenseitige *Vollendung* und größere Herrlichkeit nicht ausgeschlossen ist.“<sup>32</sup>

#### *b. Die johanneische Gemeinde der Liebe*

Die von Christus so offenbar als ihr Typus hingestellte Gemeinde ist für Wichern in den Abschiedsreden Jesu in Joh 13-17 deutlich vor Augen gestellt: „Der Herr nennt diese Gemeinschaft der Seinen ‚ihre Liebe untereinander‘ (13,34.35), ἀγάπη εἰς ἀλλήλους. Das Eigentümliche dieser Liebe ist also zunächst, dass sie als eine *gegenseitige* nur im *geschlossenen Kreise der Jünger Christi denkbar und ausführbar*

<sup>29</sup> Archiv des Rauhen Hauses, Ms X C 8, zit.n. SW I, 380.

<sup>30</sup> Vgl. Tagebuch von 1839, zit.n. SW I, 379.

<sup>31</sup> Wichern nimmt damit auf Joh 13-17 Bezug.

<sup>32</sup> Gemeinde, SW I, 65.

ist.“<sup>33</sup> In diesem engsten Liebeskreis liegt aber „die Möglichkeit und Bestimmung [...], einst der allumfassende zu werden, nachdem alle die, welche zunächst außerhalb dieses Kreises stehen, Nächste oder Feinde, von der ihm innewohnenden Liebesmacht werden überwunden sein. Mit dieser völligen Überwindung tritt das vollendete Gottesreich ein. Die brüderliche Liebe soll alle bloß natürlichen Gemeinschaften der Liebe verklären.“

Der Zweck, der den Jüngern gesetzt ist, „ist der, dass sie einander von den Sünden, Unreinigkeiten und Schwachheiten reinigen sollen, mit welchen auch der Wiedergeborene immer noch behaftet bleibt“.<sup>34</sup> Die ‚Liebe, welche seine Jünger untereinander haben‘, ist ein reeller Ersatz für die Gegenwart Christi; „in ihrer *gemeinsamen* Liebe sollen sie ihn, den Heiland, unter sich behalten, in ihrem Zusammenleben und -lieben werde sich *sein* Leben, *seine* Liebe offenbaren“.<sup>35</sup>

Auf diesen Gedanken der johanneischen Kirche nimmt Wichern Bezug, wenn er 1854 vom „Johanneswerk“<sup>36</sup> spricht; auch im „Gutachten über die Diakonie und den Diakonat“ (1856) taucht dieser Gedanke wieder auf.<sup>37</sup>

Der Ausdruck ‚johanneische Kirche‘ taucht in dem frühen Aufsatz „Die wahre Gemeinde des Herrn“ von 1839 allerdings noch nicht auf. Dieser tritt erstmals in den Briefen Wicherns vom September 1840<sup>38</sup> auf. Wichern spricht hier davon, dass sich „die von alters her in den Konventikeln verhüllte Wahrheit, der Embryo der Johanneischen Kirche, die die realste und nicht am wenigsten zugleich die idealste ist“<sup>39</sup> neu erhebt. Zwei weitere Belege vom 15. und 19. September 1840<sup>40</sup> stehen im Zusammenhang mit einem in Bremen gehaltenen Referat über die johanneische Kirche.

### c. Der Organismus der Gemeinde

Mit dem Gedanken der johanneischen Gemeinde korreliert in dem frühen Aufsatz von 1839 bereits die Vorstellung der Gemeinde als Organismus: „Ein

<sup>33</sup> A.a.O., 62.

<sup>34</sup> A.a.O., 63.

<sup>35</sup> A.a.O., 64.

<sup>36</sup> Bericht des Central-Ausschusses für die innere Mission über deren Tätigkeit, deren Umfang und Prinzipien (1854), in: SW II, 328-359: 359.

<sup>37</sup> Vgl. SW III/1, 130-194 (Gutachten): 133.

<sup>38</sup> Vgl. Gerhardt, Lebensbild I, 342.

<sup>39</sup> Brief an seine Frau, Lübeck 5.9.1840, zit.n. GS I, 251-254: 252.

<sup>40</sup> Vgl. Briefe an seine Frau, Bremen 15.9.1840, zit.n. GS I, 256-257: 257; Bremen 19.9.1840, zit.n. GS I, 257-260: 258.



Gemeindewesen, in welchem die Wahrheit des ewigen Lebens sich realisieren soll, muss eine *organische* Gemeinschaft sein. Der Kern des Organismus ist der in *allem* sich selbst gleiche Geist der Gemeinde, welcher die verschiedenen Gaben oder Talente in ihr konstituiert und in den besonderen Gaben der einzelnen jedesmal den Typus aufgewiesen hat, in welchem er sich als in verschiedenen Momenten seines Wesens ausbreiten und als *weltüberwindend* erweisen will.<sup>41</sup>

Diese weltüberwindende Wirkung hat nach Wichern Konsequenzen für die Kirche: „Die Durchdringung und Überwindung der ganzen Welt mit diesem göttlichen Lebensodem ist die Eine große Aufgabe, welche der christlichen Kirche als außer ihr dastehend zuteil geworden ist. Aus dem Bewusstsein dieser Aufgabe sind alle Zeit, und auch in der jüngsten, alle oder die meisten im engeren Sinne so genannten Liebeswerke entstanden, welche sich abgrenzen, je wie die zu Gewinnenden sich außerhalb der christlichen Staaten oder schon innerhalb der christlichen Staaten befinden, die Mission überhaupt, und die heidnische oder inländische Mission insbesondere.“<sup>42</sup>

Hier taucht m.W. zum erstenmal außerhalb der Briefe und Notizblätter der Gedanke einer „inländischen Mission“ auf. Deutlich erkennbar wird hier ebenso die Verflechtung und der innere Zusammenhang mit der Organismus-Vorstellung und dem Gedanken der johanneischen Kirche. Wenn Wichern fünf Jahre später das nächste Mal den Gedanken des ‚Organismus‘ ausführen wird (vgl. 2.a.),<sup>43</sup> so wird dieser dann vollends mit der ‚Idee der inneren Mission‘ verschmolzen sein.

#### *d. Die Kirche in ihrer Geschichte – Wicherns Geschichtsverständnis I*

Eine weitere Auffälligkeit in Wicherns Vorgehenweise, die mit der bereits benannten Abneigung gegen von der Wirklichkeit abgelöste Theorien einhergeht, ist die starke Betonung der Geschichte. Martin Gerhardt stellte diese Bevorzugung der Geschichte vor der zeitlosen Theorie schon für Wicherns Studienzeit fest: „Obwohl Wichern sich redlich bemüht hat, durch fleißiges Studium der Dogmatik zu gedanklicher Klarheit über seinen religiösen Besitz zu kommen, war doch die systematische Theologie nicht eigentlich das Gebiet, das

<sup>41</sup> Gemeinde, SW I, 61.

<sup>42</sup> Ebd.

<sup>43</sup> Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission. Zugleich als zweite Nachricht über die Brüder des Rauhen Hauses als Seminar für innere Mission (1844), in: SW IV/1, 229-295 (Notstände): 235 ff. – Vgl. Organismus, in: Martin Michel/Volker Herrmann, Wichern-Konkordanz. Konkordanz zu den Sämtliche Werken I-VIII Johann Hinrich Wicherns (VDWI 19), Heidelberg 2003 (Wichern-Konkordanz).

seiner Begabung lag. Viel stärker ausgeprägt war die geschichtlich orientierte, praktische Linie seines Denkens“.<sup>44</sup>

Wichern erschien ein Nachdenken über die Kirche unvollkommen, wenn nicht auch die Geschichte der Kirche deutlich in den Blick genommen wurde. So geschieht dies nicht nur in dem frühen Aufsatz von 1839, sondern z.B. auch 1848 in der Denkschrift „Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche“,<sup>45</sup> in seiner Rede auf dem vierten evangelischen Kirchentag in Elberfeld 1851<sup>46</sup> und 1856 im „Gutachten über die Diakonie und den Diakonat“.<sup>47</sup> Zunächst sei nur auf Wicherns Geschichtsverständnis Bezug genommen, wie es sich uns vor dem Durchbruch seiner Idee der inneren Mission darstellt.

Die Betrachtung der Kirchengeschichte schließt sich im Aufsatz von 1839 „Die wahre Gemeinde des Herrn“ direkt an die Auslegung von Joh 13-17 an: In den ersten drei Jahrhunderten sei die Wirklichkeit dem Ideal der Kirche, „ein Verein der Freiheit im christlichen Sinne zu sein“,<sup>48</sup> dessen Gesetz also die Freiheit ist,<sup>49</sup> sehr viel näher gewesen.

„Mit dem Auftreten einer Staatskirche seit und nach Konstantin“<sup>50</sup> sei die Kirche unter das Gesetz geraten. Die Kirche sei damit „aus einer Verfolgten eine mächtige Herrin und selbst Stütze der Fürsten“<sup>51</sup> geworden. Der Gegensatz von Welt und Gemeinde sei damit aufgehoben: „Die Welt hört auf, die Kirche zu hassen, und die Gemeinde hört auf, in ihrer geschlossenen Einheit und ewiger Freiheit der Welt das Zeugnis des Heils zu bieten.“<sup>52</sup>

So verliere die Kirche die Chance, wahre Gemeinde zu werden, sie verliere durch die Öffnung zur Welt aber auch den Charakter einer Sekte. Von hier aus gelangt Wichern zur Bestimmung der Staatskirche und der wahren Gemeinde.

<sup>44</sup> Gerhardt, Lebensbild I, 79.

<sup>45</sup> Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation im Auftrage des Centralausschusses verfasst von Johann Hinrich Wichern (1849), in: SW I, 175-366 (Denkschrift): bes. 190-197.

<sup>46</sup> Vgl. Die innere Mission in ihrer nationalen Bedeutung für Deutschland im Hinblick auf die Reformation (1851), in: SW II, 227-238 (Nationale Bedeutung): bes. 230-235.

<sup>47</sup> Gutachten, SW III/1, bes. 135-140.

<sup>48</sup> Gemeinde, SW I, 65 f.

<sup>49</sup> Vgl. a.a.O., 59.

<sup>50</sup> A.a.O., 65.

<sup>51</sup> A.a.O., 66.

<sup>52</sup> Ebd. Genau an diesem Punkt wird Wichern später ein Argument der Existenzberechtigung der inneren Mission ansetzen lassen. Vgl. 2.c.

*e. Die Staatskirche seit und nach Konstantin*

Wichern lehnt die Staatskirche nicht als „schlechthinniges Produkt der Lüge und Verkehrtheit“<sup>53</sup> ab: „Wir gehören nicht zu denen, welche in der Tat Konstantins den Schaden der Kirche sehen, vielmehr zu denen, welche darin den Beginn einer großen Erfüllung des in dem Gleichnis vom Netz<sup>54</sup> ausgesprochenen Wortes über die Gestaltung des Himmelreiches erblicken. Die Throne und Völker werden mit ihren Wurzeln in das ewige Reich versetzt“.<sup>55</sup>

Im Aufsatz von 1839 gibt Wichern eine kurze und knappe Beschreibung der Staatskirche: „Der Staat sowie *seine* Kirche sind [...] Institute der göttlichen Weltregierung. Aber wir glauben, dass ihr Zweck nicht ist, die göttliche Idee christlicher Lebensgemeinschaft zu realisieren. [...] Beide, Staat und Staatskirche, teilen das Amt des Moses und haben dasselbe nach verschiedenen Seiten hin überkommen und übernommen. Beide üben eine Zucht über die Menge, die *solcher* Zucht bedarf, der Staat mehr in Bezug auf die materiellen, die Staatskirche mehr in Bezug auf die moralischen Lebensinteressen. [...] Die Staatskirche hat z.B. darüber zu wachen, dass die öffentliche Predigt dem gegebenen Gelübde der Kirchendiener, der Prediger, gemäß sei, und hat Übertretungen der Art mit ihrer Macht zu strafen.“<sup>56</sup>

Interessant und äußerst wichtig für den Zusammenhang erscheint mir die Beobachtung, dass sich beim Thema der Staatskirche deutlich eine rasche Entwicklung im Wichernschen Denken feststellen lässt. Zum einen ist dies daran erkennbar, dass Wichern noch im Mai 1839, also fünf Monate vor der Verlesung des Aufsatzes im Sievekingschen Kreis, in einem Brief an Sieveking schreibt: „Eine Rettung zur Wahrheit ist für die Kirche immer nur von dieser ihrer Erlösung vom Staate zu erwarten.“<sup>57</sup> Gerhardt vermutet in seiner Biographie, dass Wichern diese Worte „unter dem Eindruck der Unwahrhaftigkeit, zu der die staatskirchliche Entwicklung der Konfirmation nötigte“,<sup>58</sup> schrieb. Wichern hoffte damals durch seine Konfirmandenordnung auch in seinen Zöglingen die Überzeugung der Notwendigkeit einer Trennung von Staat und Kirche zu festigen.<sup>59</sup> Gerhardt fährt fort: „Wie kritisch dieser Brief ferner der Gemeinschaftsfrage in der Reformation gegenüberstand, zeigen seine Worte: ‚Darum,

---

<sup>53</sup> Gemeinde, SW I, 66.

<sup>54</sup> Vgl. Mt 13,47 ff.

<sup>55</sup> Denkschrift, SW I, 191.

<sup>56</sup> Gemeinde, SW I, 66 f.

<sup>57</sup> Zit.n. Gerhardt, Lebensbild I, 272.

<sup>58</sup> Gerhardt, Lebensbild I, 272.

<sup>59</sup> Vgl. ebd.

weil dies Wesen der christlichen Gemeinschaft in der sächsischen Reformation außer Acht gelassen ist, ist die lutherische Kirche schon in der Geburt gestorben, und so rein dieselbe auch die Doktrin erhalten und herausgehoben haben mag, so unrein ist die eigentliche Kirche geworden. Gegen sie mache ich aus meiner Überzeugung keinen Hohl: Die lutherische Kirche hat den Papst nicht getötet, sondern multipliziert, nämlich mit der Summe ihrer Pastorate.“<sup>60</sup> Der Hamburger Kirchenstreit verhilft Wichern hier – wie bereits angedeutet – zu einer ersten Klärung seiner Position.

Zum anderen ist aber auch wichtig, Wicherns weitere Entwicklung nach dem Aufsatz von 1839 zu beobachten. Denn es lässt sich aufgrund moderner Hilfsmittel, der Wichern-Konkordanz, seit kurzem belegen, dass Wichern den Begriff der Staatskirche lediglich in diesem frühen Aufsatz verwendet. In der schriftlichen Hinterlassenschaft Wicherns, die in den ersten acht Bänden der Sämtlichen Werke ediert ist, findet sich der Ausdruck ‚Staatskirche‘ 46-mal.<sup>61</sup> 43 Belege (41-mal im Singular und zweimal im Plural) finden sich davon in dem hier zugrunde gelegten Aufsatz von 1839. Dies bedeutet gleichzeitig, dass Wichern den Begriff der Staatskirche im Grunde nie öffentlich verwendet hat.

Die drei Belege außerhalb des Textes von 1839 finden sich in dem Aufsatz: „Das öffentliche Gespräch über innere Mission“<sup>62</sup> von 1855 und in Wicherns Vortrag „Stockungen im christlichen Leben des evangelischen Volkes und deren Überwindung“,<sup>63</sup> den er am 24. Februar 1868 im Rahmen der wissenschaftlichen Vorträge des ‚Evangelischen Vereins für kirchliche Zwecke‘ hielt.<sup>64</sup> 1855 nimmt Wichern den Ausdruck der ‚Staatskirche‘<sup>65</sup> als Zitat aus einem Aufsatz gegen den er hier polemisiert.<sup>66</sup> Für den Plural ‚Staatskirchen‘<sup>67</sup> dürfte das gleiche gelten, er ist im Zusammenhang als Synonym zum Ausdruck ‚Landeskirchen‘ benutzt. 1868 benutzt er den Begriff zur Bezeichnung der Verhältnisse in Schottland.<sup>68</sup>

---

<sup>60</sup> A.a.O., 272 f.

<sup>61</sup> Davon dreimal im Plural ‚Staatskirchen‘, vgl. Wichern-Konkordanz.

<sup>62</sup> SW V, 114-119.

<sup>63</sup> SW V, 233-248.

<sup>64</sup> Vgl. SW V, 461.

<sup>65</sup> Vgl. SW V, 118, Z. 39.

<sup>66</sup> Vgl. a.a.O., 117 f. und 411, Anm. 21-25.

<sup>67</sup> Vgl. a.a.O., 118, Z. 32.

<sup>68</sup> Vgl. a.a.O., 240, Z. 26.

Zwei weitere Belege aus dem Jahre 1863 finden sich in den Briefen Wicherns.<sup>69</sup> Wiederum greift Wichern hier den Sprachgebrauch seines gedanklichen Gegenübers auf.<sup>70</sup>

Tritt der Ausdruck der ‚Staatskirche‘ in Wicherns Schriften auch nicht mehr auf, so bleiben einige seiner damit verbundenen Kritikpunkte dennoch bestehen. Hier wäre z.B. seine Ansicht der mannigfaltigen Unwahrheit zu nennen, die für Wichern „in der jetzigen Praxis der *Konfirmation*“<sup>71</sup> aufgrund der Abhängigkeit der Staatskirche vom Staat liegt.

Mit der Entwicklung des Wichernschen Staatskirchenverständnisses hängt natürlich auch seine Anschauung des Staates eng zusammen. Diese kann hier nicht ausführlich entfaltet werden.

#### f. Die wahre Gemeinde

Der Staatskirche, wie Wichern sie 1839 sieht und vertritt, steht die wahre Gemeinde gegenüber. Das Verhältnis der beiden, das von Angewiesensein bis zur Bedrückung reicht, beschreibt Wichern folgendermaßen: Die wahre Gemeinde ist nicht durch die Schranken von Staats- und Landeskirchen oder Konfessionen einzugrenzen. „Die *ecclesia catholica* wird von *allen* Kirchengemeinschaften anerkannt durch die Annahme des in allen gleich gültigen apostolischen Symbolums, welches auch allein in allen Konfessionen die Bedingung der Taufe ist.“<sup>72</sup> Jede Konfession trägt „eine eigentümliche Seite der Wahrheit in sich“.<sup>73</sup>

Nach Wichern gilt es aber nicht, aus der Staatskirche auszutreten. „Daraus würde für die wahre Kirche die größte Gefahr entstehen“.<sup>74</sup> Die wahre Gemeinde soll vielmehr positiv auf die Staatskirche einwirken,<sup>75</sup> auch wenn sie unter ihr leidet, wie dies beim Abendmahl – das hier eng im Kontext der oben erwähnten Praxis der Konfirmation zu sehen ist – z.B. der Fall ist, so dass „sich das Bewusstsein der Gemeinde hier mannigfach gedrückt und verletzt fühlen möchte.“<sup>76</sup> Die Mitglieder dieser „als notwendig unsichtbar“<sup>77</sup> gelehrten wahren Gemeinde sollen vielmehr in die Sichtbarkeit hervortreten. Hierfür ist die Vereinsstruktur

<sup>69</sup> Brief an Ferdinand Köster vom 8.4.1863, in: SW IX, 86-89.

<sup>70</sup> Vgl. a.a.O., 86, Z. 29 und Z. 38.

<sup>71</sup> Gemeinde, SW I, 69.

<sup>72</sup> A.a.O., 67.

<sup>73</sup> A.a.O., 68.

<sup>74</sup> A.a.O., 67.

<sup>75</sup> Vgl. a.a.O., 68.

<sup>76</sup> A.a.O., 67.

<sup>77</sup> A.a.O., 67.

die sinnvollste,<sup>78</sup> denn die „echte christliche Kirche“ ist nach Wichern „der Verein der zur Wahrheit befreiten Menschen.“<sup>79</sup>

Diese kleineren Kreise oder Hauskirchen, wie er sie auch nennt, hätten zwei Zentren ihres Tuns: „Das *erstere* wäre die Fürsorge für die inneren, geistigen Bedürfnisse der einzelnen Hauskirchen, das *andere* die Fürsorge für die Verwirklichung der praktischen Zwecke, welche alle in dem Einen Begriffe der Mission (im weitesten Sinne des Worts) zusammengefasst sein möchten.“<sup>80</sup> Für diese Hauskirchen gelte des Weiteren, dass „das Priestertum der Hausväter sich in patriarchalischer Würde und Einfalt regenerieren müsste“ und das „Prinzip der Organisation“ sich vom „christlichen  $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$ “ geltend machen müsste; „denn in ihm liegt mit der Verheißung auch die Macht der Monarchie, aber nur insofern, als Christus ihr sein Leben gegeben hat. Der Wille Christi ist monarchisch und untrüglich, [...] Er vollzieht seinen Willen durch sein Volk.“<sup>81</sup>

In einer früheren Fassung des Aufsatzes<sup>82</sup> findet sich eine äußerst bedeutungsvolle Änderung, die auch für das weitere Denken Wicherns von enormer Wichtigkeit ist: „Ich will das, was ich zu den [...] angeführten Punkten hinzusetzen möchte, unterdrücken, nur diese Eine Überzeugung möge hier noch Platz finden: das Prinzip der Organisation muss vom christlichen  $\delta\eta\mu\omicron\varsigma$  aus geltend machen, denn in ihm liegt mit der Verheißung die Macht der Monarchie *insofern*, als Christus ihr sein Leben gegeben hat. Der Wille Christi ist untrüglich, untrüglich sow[ohl] an sich als für die Erkenntnis aus seinem eigenen uns zu dieser Erkenntnis aufbewahrten Geist im Wort. Er vollzieht seinen Willen nur durch sein Volk?“<sup>83</sup>

Diese Fassung hatte „anstelle von ‚Volk‘ ursprünglich ‚Gemeinde‘, das aber ausgestrichen ist“.<sup>84</sup> An der hinter dieser kleinen Ersetzung stehenden Idee

<sup>78</sup> Vgl. a.a.O., 69-71.

<sup>79</sup> A.a.O., 62.

<sup>80</sup> A.a.O., 70 f.

<sup>81</sup> A.a.O., 71.

<sup>82</sup> Vgl. a.a.O., 381, Anm. 12. Fassung b) umfasst „bis zum Schluss [...] auf nicht paginierten Blättern eine noch ältere Partie, die offenkundig ein von der Hand Wicherns angefertigter und wieder überarbeiteter Entwurf aus dem Jahre 1839 ist.“ (A.a.O., 378). Diese Fassung kann in der Abschrift allerdings nicht von der Fassung c) geglättet worden sein, da diese nur von 57-62 reicht (vgl. a.a.O., 381, Anm. 12), sondern nur von der Fassung a), die Meinhold ja auch zur Grundlage der Edition gemacht hat (vgl. 379).

<sup>83</sup> A.a.O., 381, Anm. 12. – Das Originalmanuskript ist verloren gegangen, wie die Recherche im Archiv des Rauhen Hauses im Herbst 2002 ergab.

<sup>84</sup> Ebd.

arbeitet Wichern die nächsten neun Jahre, bis sie auf dem Wittenberger Kirchentag zum programmatischen Durchbruch gelangt und Wichern zum erstenmal eine neue Vokabel benutzt: den Begriff der ‚Volkskirche‘, der sich für das öffentliche Wirken Wicherns erstmals in seiner Erklärung auf dem Wittenberger Kirchentag am 21. September 1848 nachweisen lässt.<sup>85</sup>

*g. Die Wirklichkeit der Kirche*

Wicherns eigentliche Auseinandersetzung mit der ‚Kirche‘ findet in der Zeit nach dem Studium (1828-1832) allerdings nicht am ‚Schreibtisch‘ statt, sondern in der Praxis. Im Rahmen seiner Tätigkeit an der Sonntagsschule von St. Georg führen ihn seine Hausbesuche an die ‚Basis‘. Seinen Aufzeichnungen dieser Besuche der Jahre 1832 und 1833 gibt er die Überschrift „Hamburgs wahres und geheimes Volksleben“.<sup>86</sup>

Von November 1833 an kann Wichern in der Rettungsanstalt des Rauhen Hauses seinem Bild des „wahren Volkslebens“ einen eigenen Entwurf entgegensetzen: „Eine kleine christliche Kolonie, wo Haus an Haus steht und die Häuser unter Hilfe von Knaben aufgebaut werden, denken wir, soll daraus werden, und soll sich die Anstalt zu einem Mittelpunkt eines christlichen Lebens bilden, von welchem aus unser Volk im tiefsten Grunde erfasst und aus seinem Sumpfe heraus in die neue Welt Gottes hineingestellt wird. Wer weiß, wie vieles sich daran noch anschließen wird, auf jeden Fall gibt es viel Arbeit und Aufwand von Kräften“.<sup>87</sup>

„Ein Reich Gottes im Kleinen“<sup>88</sup> sollte das Rauhe Haus sein, hier konnte Wichern seinen Gedanken Gestalt geben, so z.B. seinem Verständnis von der Bedeutung von Abendmahl und Konfirmation. So stellte er 1839 eine Konfirmandenordnung auf.<sup>89</sup> Diese wurde jedoch auf Wunsch von Senator Dr. Martin Hieronymus Hudtwalcker, dem Vorsitzenden des Verwaltungsrates des Rauhen Hauses in diesem Jahre, nicht im (V.) Jahresbericht veröffentlicht, da dieser „den Unwillen der Kirche wegen liturgischer Eigenmächtigkeiten fürch-

---

<sup>85</sup> Vgl. Volkskirche, in: Wichern-Konkordanz. Vgl. SW I, 155, dort gleich zweimal und bei der zweiten Verwendung sogar mit der Ergänzung der „wahren“ Volkskirche.

<sup>86</sup> SW IV/1, 32-46: 32. Vgl. auch Notizen über gemachte Besuche, in: SW IV/1, 19-31.

<sup>87</sup> Brief an seine Braut, 9.5.1833, zit.n. Gerhardt, Lebensbild I, 162.

<sup>88</sup> Brief an seine Braut, 31.1.1834, zit.n. Gerhardt, Lebensbild I, 226.

<sup>89</sup> Vgl. Gerhardt, Lebensbild I, 241 ff.

tete.<sup>90</sup> 1847 schrieb Wichern im „Promemoria für die Herzogin von Orléans nebst Beilage über den Unterschied des Rauhen Hauses und der Kinderanstalt zu Mettray in Frankreich“<sup>91</sup> darauf Bezug nehmend: „Es fehlt in diesem Abschnitt des V. Berichts die Darstellung eines letzten Punktes, nämlich wie sich die Praxis der Anstalt in Beziehung auf die Konfirmation gestaltet. Jahresberichte sind nicht der Ort zu theologischen und allgemein kirchlichen Kontroversen. Der Vorsteher der Anstalt gehört mit seiner Überzeugung denjenigen an, welche für unerlässlich notwendig erachten, dass die Kirche bei der *Konfirmation* von der Dienstbarkeit unter den Verfügungen der Staatspolizei befreit werde, damit nicht die Lockung bürgerlicher Verheißung als Motiv an die Stelle des lauterer Bekenntnisses des christlichen Glauben trete und dadurch namentlich das heilige Abendmahl so vielfach entwürdigt werde. Doch kann eine einzelne Anstalt an diesen und solchen Punkten im Allgemeinen nichts ändern, sie kann nur ein allgemeines kirchliches Gebrechen mit *leiden* und auf die Besserung *warten*. In der Rettung der Kinder bildet die gegenwärtige Praxis der Konfirmation das *größte* Hindernis und die Veranlassung zu vielfacher innerer Unwahrheit“.<sup>92</sup>

Welche Gestalt diese Gedanken nun im Rauhen Haus annahmen, lässt sich aus dem „Festbüchlein des Rauhen Hauses zu Horn“ entnehmen: „Die Hausgenossenschaft ist auch äußerlich geordnet nach den beiden Sakramenten, indem die Abendmahlsgenossen (das sind sämtliche Erwachsene, welche gleich den Kindern nach den Geschlechtern gesondert sind) die noch Unkonfirmierten, nämlich die Zöglinge der Kinderanstalt, gänzlich umschließen. Diese letzten, Knaben und Mädchen, zerfallen hier in fünf Reihen, in welchen sich das verschiedene Verhältnis zur Konfirmation abstuft. Das Aufrücken von einer Reihe zur andern bis zur obersten führt der Konfirmation immer näher entgegen. Jede Reihe ist mit kleinen ihr besonders angehörenden Ämtern für den Betsaal beauftragt, durch deren Besorgung die *liturgische* Gestalt des Hauptgottesdienstes mit bedingt ist.“<sup>93</sup>

Es ist eben die praktische Seite, die in der Betrachtung von Wichern nicht abgetrennt werden darf. 1839 äußert er sich als ‚praktischer Hamburger‘, und

<sup>90</sup> A.a.O., 242. Zur Konfirmantenordnung selbst verweist Gerhardt, Lebensbild I, 339 auf die Chronik des Rauhen Hauses, 9. Bd, 157 ff., 169 ff., 174 ff. Die Chronik ist inzwischen verloren gegangen, wie die Recherche im Archiv des Rauhen Hauses im Herbst 2002 ergab.

<sup>91</sup> Vgl. SW IV/1, 323-342.

<sup>92</sup> A.a.O., 333.

<sup>93</sup> SW IV/2, 17-210: 68.



ebenso war die „kirchliche Praxis“ auch die „Bedingung“ seiner „Teilnahme an der Einladung“<sup>94</sup> für den Wittenberger Kirchentag im Jahre 1848.

Ab Mitte der 1840er Jahre muss dabei beachtet werden, dass an Wicherns Sachkenntnis von der Wirklichkeit der Kirche im evangelischen Deutschland niemand zweites heranreichte.<sup>95</sup> Er wurde immer mehr zu einem „Informationsmittelpunkt“.<sup>96</sup> An einem kleinen Beispiel sei gezeigt, dass Wichern darum wusste, wie es vor Ort in der kirchlichen Praxis aussah: In „Die kirchlichen und sittlichen Notstände unserer Zeit“ berichtete er 1854 davon, „dass in einem einzigen Jahre in einem kleinen Umkreise von nur drei Präposituren 228 Gottesdienste, sage zweihundertundachtundzwanzig *Sonntagsgottesdienste* mit Predigt und Abendmahlsfeier haben vollständig ausfallen müssen, weil kein Mensch in der Kirche war, als sich der Prediger zum Gottesdienst einstellte [...] Und glauben sie nicht, dass in anderen Gemeinden unseres hiesigen Nordens nicht ähnliche Beispiele leider zahlreich genug vorkommen; die Stellen in Landgemeinden sind gar nicht so selten, wo sonntags ziemlich regelmäßig nur drei, vier oder zehn Menschen im Gotteshause zu finden sind.“<sup>97</sup>

Angesichts dieser Missstände, so Wichern, war das Unbegreiflichste „die Ruhe und Gleichgültigkeit, mit der so viele, die doch bekennen, dass für den einzelnen und für das Ganze in keinem andern als allein in Christo Heil gefunden werden kann, solchen Zustand ertragen.“<sup>98</sup>

Die Wirklichkeit der Kirche drängte Wichern folglich zur praktischen Lösung: Der Mission innerhalb der Kirche – der inneren Mission.

## 2. Der Gedanke der Mission innerhalb der Kirche – die innere Mission

### a. Von der inländischen Mission zur inneren Mission

Wichern zeichnete sich zeitlebens dadurch aus, dass er stets sehr viele Informationen aufnahm – auf seinen Reisen, aber auch durch seine Lektüre. So finden sich auch Exzerpte von Zeitungsartikeln aus den Jahren 1836 und 1837; ihnen gab er 1836 eigenhändig die Überschrift: „Aufbau des Reiches Gottes durch

<sup>94</sup> Wicherns Erklärung vom Donnerstag, den 21. September 1848, in: SW I, 155, (Erklärung).

<sup>95</sup> Vgl. Gerhardt, Denkschrift, XIII.

<sup>96</sup> Hier ist auch die von ihm begründete Zeitschrift „Fliegende Blätter aus dem Rauhen Haus“ zu berücksichtigen, vgl. Volker Herrmann, Fliegende Blätter als offener Brief. Zu den Ursprüngen der Zeitschrift Diakonie, in: Diakonie 22. 1996, 176-179.

<sup>97</sup> SW II, 311-314: 311.

<sup>98</sup> A.a.O., 312.

innere Mission, darauf abzielende Schriften, Bibelstunden, Schriffterklärungen“.<sup>99</sup> Interessant an diesem ältesten handschriftlichen Beleg des Wortes ‚innere Mission‘ ist, dass Wichern das Wort ‚innere‘ durchgestrichen und darüber ‚inländische‘ geschrieben hat. Fast drei Jahrzehnte später, 1862, schrieb Wichern hinzu: „Aus dem Jahre 1836. Die [...] Stelle zeigt, wie damals schon der Name ‚innere Mission‘ hier von mir gebraucht ist, aber noch im Kampf mit dem Namen ‚inländische Mission‘. W. 20.6.62“.<sup>100</sup> Martin Gerhardt schrieb in seiner Wichernbiographie über Wicherns Notiz aus dem Jahre 1836: „Damals hat Wichern freilich noch die Bezeichnung ‚inländische Mission‘ als Sammelname für die christliche Liebestätigkeit in Deutschland vorgezogen vor dem anderen gleichzeitig von ihm geprägten Ausdruck.“<sup>101</sup> In dieser Weise gebraucht Wichern den Ausdruck ‚inländische Mission‘ ja auch drei Jahre später in seinem Aufsatz „Die wahre Gemeinde des Herrn“. Weitere Belege finden sich in seinen Briefen.<sup>102</sup> Der letzte Beleg für die Bezeichnung ‚inländische Mission‘ findet sich in einem Brief Wicherns an seine Frau vom 24. Juli 1841 aus Berlin. Wichern berichtet dort, er wurde „mit Hengstenberg eins, ihm für die Evangelische Kirchenzeitung Beiträge in Betreff der inländischen Mission zu liefern“.<sup>103</sup> Martin Gerhardt weiß davon zu berichten, dass Wichern in „dem nächsten Brief aus Leipzig vom 29. Juli“<sup>104</sup> bereits ‚innere Mission‘ schreibt. Im ersten Band der Gesammelten Schriften findet sich noch ein Brief vom 25. Juli aus Berlin,<sup>105</sup> aber im dort wiedergegebenen Wortlaut findet sich ‚innere Mission‘ weder in diesem, noch in dem Brief vom 29. Juli aus Leipzig.<sup>106</sup>

Die erste literarische Verwendung des Begriffes ‚innere Mission‘, mit der Wichern an die Öffentlichkeit tritt, findet sich 1843 in der „Nachricht über das Gehilfen-Institut, als Seminar für die innere Mission unter deutschen Protestanten, im Rauhen Hause zu Horn bei Hamburg“.<sup>107</sup> Wichern kann hier aber „auf

<sup>99</sup> Zit.n. Gerhardt, Lebensbild I, 261.

<sup>100</sup> Vgl. Martin Gerhardt, Der Name ‚Innere Mission‘, in: Die Innere Mission 19. 1924, 147-148: 147. – Das Original dieser Exzerpte ist verloren gegangen, wie die Recherche im Archiv des Rauhen Hauses im Herbst 2002 ergab.

<sup>101</sup> Gerhardt, Lebensbild I, 261.

<sup>102</sup> Vgl. Brief an seine Frau, Bremen 20.8.1837, zit.n. GS I, 226-228: 228; Brief an seine Frau, Bremen 19.9.1840, zit.n. GS I, 257-260: 259.

<sup>103</sup> GS I, 271-275: 273 f. Vgl. Gerhardt, Lebensbild I, 261.

<sup>104</sup> Gerhardt, Lebensbild I, 261.

<sup>105</sup> Vgl. GS I, 275 f.

<sup>106</sup> Vgl. A.a.O., 276-279.

<sup>107</sup> SW IV/1, 202-220.

die innere Mission im Allgemeinen<sup>108</sup> nicht weiter eingehen. Dies holt er ein Jahr später nach, in seiner ersten programmatischen Schrift „Notstände der protestantischen Kirche und die innere Mission. Zugleich als zweite Nachricht über die Brüder des Rauhen Hauses als Seminar für innere Mission“<sup>109</sup> unter der Überschrift: „Die innere Mission überhaupt“.<sup>110</sup> Hier findet sich auch eine erste Grundlegung und Definition von innerer Mission: „Wir verstehen unter der inneren Mission eine geordnete Arbeit der gläubigen Gemeinde in freien Vereinen, und zwar diejenige Arbeit, mit welcher der Aufbau des Reiches Gottes an den von den Ämtern des christlichen Staates und der christlichen Kirche unerreichbaren, innern und äußern Lebensgebieten innerhalb der Christenheit, diesselts und jenseits der Meere, bezweckt wird. Die innere Mission schließt ebenso wesentlich in sich das Bekenntnis des Glaubens durch die *Tat* der rettenden Liebe, als sie den *allgemein priesterlichen* Charakter der in ihr durch keine politischen Grenzen des Kirchspiels und des Landes geschiedenen und zu scheidenden Gemeinde in eigentümlicher Weise bekundet. [...] Der Organismus der Werke freier, rettender Liebe ist die innere Mission.“<sup>111</sup>

1847 spricht Wichern davon, dass die innere Mission „im wahren und zwiefachen Sinn als christliche Volkssache erkannt werden wird, sofern sie die freie Liebesarbeit des *heilerfüllten* Volkes zur Verwirklichung der christlichen und sozialen Wiedergeburt des *heillosen* Volkes ist und nicht eher ruhen kann, bis das Ganze ein wahrhaft christliches Volk in Staat und Kirche geworden.“<sup>112</sup>

Den Durchbruch seiner Idee einer ‚inneren Mission‘ erlebte Wichern bekanntermaßen im September 1848 auf dem Kirchentag in Wittenberg. Wichern fasst dessen Ergebnis folgendermaßen zusammen: Hier „einigte sich die Versammlung über die große praktische Frage der inneren Mission als der freiwilligen Arbeit der rettenden Liebe im Glauben zum Heil des dem Glauben entfremdeten oder sich entfremdenden Volks der evangelischen Kirche. Auf den gestellten Antrag, die ganze Summe der unter jenen Namen zusammengescharten rettenden Arbeit innerhalb und außerhalb des Vaterlandes, für eine solche zu erklären, die fortan dem Schutz und der Förderung der Konföderation der Kirchen angehöre, erhob sich die Versammlung wie Ein Mann und gab mit gen Himmel gehobenen Händen der inneren Mission das Insiegel der evange-

<sup>108</sup> A.a.O., 202.

<sup>109</sup> SW IV/1, 229-295.

<sup>110</sup> A.a.O., 235.

<sup>111</sup> A.a.O., 235 f. Vgl. 1.c.

<sup>112</sup> Die preußischen Reichsstände und die innere Mission (1847), in: SW I, 101-105: 103.

lischen Kirche, die sich durch Vollziehung dieser Arbeiten, welche sich um das kirchenregimentlich gefestigte Amt scharen, im eigentlichen Sinne des Wortes zu einer Volkskirche mehr und mehr ausbilden wird.“<sup>113</sup>

In der Denkschrift, die er zu schreiben beauftragt wird, fasst Wichern das ihm zu dieser Zeit zur Verfügung stehende Wissen zusammen. Dies erfährt aber in seinen beiden Handexemplaren der Denkschrift immer wieder weitere Veränderungen.

Eine weitere wichtige Stufe der Darlegung der inneren Mission erreicht Wichern 1857 auf dem Stuttgarter Kirchentag mit seinen „Zwölf Thesen über die innere Mission als Aufgabe der Kirche und innerhalb der Christenheit“.<sup>114</sup> Oldenbergs Einschätzung dieser Thesen in seinem zusammenfassenden Bericht des Kirchentags in den Fliegenden Blättern ist zu einer klassischen Wendung geworden: „Die vorliegenden Thesen mit ihrer vom Referenten gegebenen Motivierung enthalten, wenn man will, eine Theorie der i[nneren] M[ission], aber eine, die auf dem rechten Boden des Lebens erwachsen und von den lebendigen Kräften der Praxis durchsättigt ist.“<sup>115</sup>

Die weiteren im Folgenden zu behandelnden Themen nehmen daher zu-meist Bezug auf die Denkschrift, deren handschriftliche Ergänzungen und die „Zwölf Thesen“ von 1857.

#### *b. Christus – der Retter des Verlorenen*

Wichern versteht ‚innere Mission‘ als Gesamtheit der „verborgenen, allmählich heraufwachsenden, christlich rettenden Bestrebungen“,<sup>116</sup> deren gemeinsames Ziel – „die aus der Sünde und ihren Folgen hervorgehenden einzelnen Notstände des Volkes durch das Wort Christi und die Handreichung brüderlicher Liebe zu heben“<sup>117</sup> – gegründet ist „im Grunde des Glaubens, dass Christus der Retter des Verlorenen sei“.<sup>118</sup>

<sup>113</sup> Der Kirchentag in Wittenberg vom 21.-23. September (1848), in: SW I, 172-173: 172.

<sup>114</sup> SW III/1, 125-215 (Zwölf Thesen).

<sup>115</sup> Friedrich Oldenberg, Der Kirchentag in Stuttgart II, in: Fliegende Blätter aus dem Rauhen Hause 14. 1857, 323-333: 326.

<sup>116</sup> Denkschrift, SW I, 180.

<sup>117</sup> Ebd.

<sup>118</sup> Ebd.

In einer Randbemerkung in Wicherns Handexemplar der zweiten Auflage (1849) findet sich sogar der Satz: „Jesus selbst hätte als *innerer Missionar aufgestellt* werden müssen.“<sup>119</sup>

1857 heißt es dann in der dritten These: Innere Mission sei und könne nicht nur Philanthropie sein. „Christus ist überall ihr Grund und Ziel. Sie steht allewege in dem Bekenntnis seines Namens. Wo das nicht ist, ist nicht innere Mission, sowenig Heidenmission da wäre, wo unter Heiden irgendwelche nur humanistische Kultur gepflanzt würde.“<sup>120</sup> An dieser christologischen Begründung war Wichern zeitlebens sehr gelegen.

*c. Die innere Mission in der Geschichte – Wicherns Geschichtsverständnis II*

In der Denkschrift versucht Wichern die „volle Bedeutung und höhere kirchliche Berechtigung der innern Mission“<sup>121</sup> wiederum aus der Geschichte zu untermauern. An anderer Stelle formuliert Wichern sogar, „innere Mission ohne Geschichte, ohne Aufschließen ihrer Quellen [...] innere Mission ohne solches Zurückgehen auf die Geschichte ist gar nicht innere Mission.“<sup>122</sup> In Wicherns Handexemplar der zweiten Auflage, „in dem Wichern zum ersten Abschnitt einige beachtenswerte Bleistiftzusätze meist grundsätzlicher Art gemacht hat, die wahrscheinlich den sechziger Jahren angehören“,<sup>123</sup> findet sich zu Beginn des Geschichtsdurchgangs die eben zitierte Notiz: „Jesus selbst hätte als *innerer Missionar aufgestellt* werden müssen.“<sup>124</sup>

In der Betrachtung der ersten christlichen Jahrhunderte bis Konstantin behält Wichern seine Ansichten aus früheren Jahren bei: „Mit den leuchtenden Strahlen einer glänzenden Morgenröte nach der finsternen Nacht bricht in den Christenherzen der ersten Jahrhunderte jene Barmherzigkeit in Opfern von Gut und Blut hervor, die nie ihre Quelle, der sie entsprungen, vergisst. Urplötzlich wandelt sich aber das Bild, als der Thron der Kaiser als Christenthron verkündet wird. [...] Mit jenem kaiserlichen Akt war freilich die äußere (Heiden-) Mission gewissermaßen zum vorläufigen Abschluss gekommen. Ihr Geist hätte sofort

<sup>119</sup> A.a.O., 191, Anm. \*, zu Beginn der geschichtlichen Grundlegung der inneren Mission, vgl. 2.c.

<sup>120</sup> Zwölf Thesen, SW III/1, 195.

<sup>121</sup> Denkschrift, SW I, 190.

<sup>122</sup> Nationale Bedeutung, SW II, 230.

<sup>123</sup> Gerhardt, Denkschrift, XVII, vgl. SW I, 410.

<sup>124</sup> Denkschrift, SW I, 191, Anm. \*.

umschlagen müssen in den Geist der innern Mission, was aber nicht geschehen.<sup>125</sup>

Mit einer ähnlich grobgerasterten Schwarz-Weiß-Folie beschreibt Wichern auch die Zeit des Mittelalters und der Reformation und ebenso die darauf folgende Zeit: „In den späteren Jahrhunderten der Kirche, in den Zeiten des Mittelalters und den darauf folgenden des Kirchenverderbens deckte die Macht des lastenden Gesetzes das Christengeschlecht; doch konnte das Gesetz in ihm den glimmenden Docht auch dieses Lichts, dessen Spuren wir nachgehen, nicht verlöschen“.<sup>126</sup> „Die Reformation ist nichts anderes als der erste große, weltgeschichtliche Akt des Eintritts der inneren Mission in die Geschichte der christlichen Menschheit. Martin Luther war das anerkannte, auserwählte Rüstzeug, die inkarnierte Reformation selbst, und zwar der *deutsche* Mann, in dem Christus Gestalt gewonnen wie nach der Apostelzeit in keinem.“<sup>127</sup> „Freilich folgten auf die Tage des Heiles in der Reformation die Tage jenes schmachvollen Krieges; das Vaterland schwamm in Blut und Tränen.“<sup>128</sup> Diesem folgten dann zwei der „gottesbegabtesten Männer“ der Kirche, die wiederum auf die innere Mission hinwirkten: „Spener und A.H. Francke – jener durch Verkündung des allgemeinen Priestertums, dieser durch das bekannte Werk der Barmherzigkeit in Halle. Aber ein Unglück war es, dass damals und bis in die neueste Zeit die Tätigkeit der rettenden Liebe vorzugsweise auf die Jugend und die Armen geworfen worden ist.“<sup>129</sup>

„Das Ende des Alten ist der herrlichere Anfang des Neuen“<sup>130</sup> – dies ist Wicherns Grundsatz bei seiner Geschichtsdeutung. Mit diesem geht er auch daran, seine eigene Zeit zu beurteilen: „Als der wilde Orkan und das vulkanische Beben Europa zu erschüttern begann und auch Deutschland in das Meer der Revolution hinabstürzte und Seuchen, Aufruhr und Krieg die Gerichte Gottes verkündeten, sahen in denselben jene Wartenden die Geburtswehen eines neuen, bessern Zeitalters im Reiche Gottes. [...] Die lebendige Verkündigung Christi und seines alleinigen Heiles hatte seit vielen Jahrzehenden trotz oder gerade wegen der ihr gewordenen Schmach und immer übermütigeren Verachtung den Weg zu den Herzen vieler gefunden.“<sup>131</sup>

<sup>125</sup> A.a.O., 191 f. Vgl. 1.d.

<sup>126</sup> A.a.O., 192.

<sup>127</sup> Nationale Bedeutung, SW II, 231.

<sup>128</sup> A.a.O., 234.

<sup>129</sup> Wicherns Rede vom Freitag, den 22. September (1848), in: SW I, 155-165: 162 f.

<sup>130</sup> Denkschrift, SW I, 179.

<sup>131</sup> Ebd.

Wicherns Einschätzung seiner Zeit in allen ihren Facetten und Nuancen darzustellen, ist hier leider nicht möglich. Die Gesamtheit dieses neuen christlich rettenden Lebens, das teilweise noch verborgen, aber allmählich aus dem sterbenden Alten heraufwächst, ist für Wichern die innere Mission.<sup>132</sup>

*d. Die Kennzeichen der inneren Mission*

Es ist nun nach den grundlegenden Kennzeichen dieser inneren Mission zu fragen. Die verschiedenen Aspekte werden in drei Abschnitten behandelt, die – wie konzentrische Kreise – vom Kleinen zum Größeren führen: vom Priestertum aller Gläubigen, über das Volk und die Volkskirche zum Reich Gottes.

*Das Priestertum aller Gläubigen*

Am Abend des 22. Septembers 1848, dem Tag seiner großen Rede auf dem Wittenberger Kirchentag, schreibt Wichern – den Verlauf des Tages und seine künftige Wirkung bedenkend – an seine Frau: „Die Widersacher müssen verstummen und die schlechte Geistlichkeitskirche ist mit einem mächtigen Arm, sofern sie fernerhin das Werk antasten will, gebrochen.“<sup>133</sup>

Wichern wehrt sich gegen den Grundsatz der Kirche „nur denjenigen zu dienen, welche das Amt aufsuchen und begehren, nur denjenigen zu predigen, welche in die Kirchengebäude kommen“ – dieser sei „fast der allgemeine geworden“,<sup>134</sup> denn die Gegenstimmen kennt er auch: „Wir *Armen* [...] haben wohl gehört, den Armen soll das Evangelium gepredigt werden; aber von dieser Predigt sind wir gänzlich ausgeschlossen. Denn zur Kirche können wir nicht kommen aus Mangel an Kleidung. Auch kommt unser Prediger nicht zu uns.“<sup>135</sup>

Wichern kommt so zu dem Ergebnis, dass der Grundsatz der ‚Bedienungs-kirche‘ völlig falsch ist: „Wie, wenn jener Grundsatz der richtige wäre (er ist grundfalsch), nie eine christliche Kirche hätte zu Stande kommen können, am Ende Christus selbst hätte im Himmel bleiben müssen, statt uns hier aufzusuchen, so kann ihm auch die Kirche nicht bestehen, wird an ihm immer tiefer sinken und zuletzt zu Grunde gehen.“<sup>136</sup>

<sup>132</sup> Vgl. 179 f.

<sup>133</sup> Brief an seine Frau, Wittenberg 22.9.1848, zit.n. GS I, 452-454: 454.

<sup>134</sup> Notstände, SW IV/1, 241.

<sup>135</sup> Ebd., Anm. \*\*. Wichern zitiert hier: Klage und Bekenntnis einer *holsteinischen* Landgemeinde, in: Kirchen- und Schulblatt für die Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg, I (1844), Sp. 34-37: Sp. 34.

<sup>136</sup> Notstände, SW IV/1, 241 f.

Mit seinem Gegenmodell des allgemeinen Priestertums, das er 1839 das ‚Priestertum der Hausväter‘ nannte, knüpft er direkt an Spener und vor allem natürlich Luther an. „Wir verstehen unter dem allgemeinen Priestertum das Vorrecht der Christen, in Christo einen unmittelbaren Zugang zum Vater zu haben und in Christo allezeit betend vor ihren Gott zu stehen und zu dienen, um das Opfer des Lebens, der ganzen Person, zu bringen. Die Darbringung aber eines solchen Lebensopfers im Glauben an den Gottessohn wandelt den erlöseten Menschen in eine Segensquelle, und die Gnadenverheißung geht an ihm in Erfüllung, dass von seinem Leibe sollen Ströme des lebendigen Wassers fließen.<sup>137</sup> Die Gemeinde des Herrn wird so zu einer segenspendenden Priestergemeinde, zu einem königlichen Volk Gottes, in dem jeder, das Zeugnis des Herrn empfangend, selbst wieder ein Zeuge seines Lebens werden und aus innerstem Lebenstrieb die Tugenden dessen verkünden muss, der ihn berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte.<sup>138</sup> Dies Priestertum aller Gläubigen ist zugleich ihre Weihe zum Werk der Mission, auch der innern Mission.“<sup>139</sup>

1867 hält Wichern auf dem 14. evangelischen Kirchentag in Kiel eines der Hauptreferate mit dem Titel „Der Beruf der Nichtgeistlichen für die Arbeiten im Reich Gottes und dem Bau der Gemeinde“. Hier setzt er sich noch einmal grundsätzlich mit dem Thema ‚Charismen‘ auseinander: „Charismen sollen nicht getötet, sondern geweckt werden. Der Herr hat sie in den Schoß seiner Gemeinde zum Bau seines Reiches verwahrt; sie schlummern, aber sie sollen zur Arbeit sich regen! Eine bloße Kirchenverfassung schafft das nicht, sondern [...] die *Erweckung des persönlichen Glaubenslebens*“.<sup>140</sup>

Amt und Charisma oder Gabe müssen zueinander finden, und letztere werden besonders in den Vereinen für innere Mission gefördert. So lässt sich die Quintessenz der Wichernschen Forderung des allgemeinen Priestertums formulieren.

#### *Volk und Volkskirche*

In einem Brief an seine Frau aus dem Jahre 1843 gibt Wichern eine Analyse der kirchlichen Gruppierungen seiner Zeit hinsichtlich ihrer Ziele: „Merkwürdig ist die Beobachtung, während in unsern Tagen die einen, namentlich die Lu-

<sup>137</sup> Vgl. Joh 7,38.

<sup>138</sup> Vgl. 1. Petr 2,9.

<sup>139</sup> Zwölf Thesen, SW III/1, 206.

<sup>140</sup> SW III/2, 122-134: 131.



theraner, alles Heil von der Konzentration des Bewusstseins in einer Konfession erwarten, [...] so sehen die andern – auch gläubige Männer – das Heil nur in der Auflösung dieser Konfession und halten diese selbst für eine halbe Ketzerei; sie legen der konfessionellen Kirche als solcher eigentlich gar keinen Wert bei; [...] Du kennst darin, liebe Amanda, einigermaßen meine Überzeugung. Die Wahrheit kann nicht in einem, auch nicht in beiden, auch nicht in der Verbindung von beiden, sondern nur in einem Dritten, Höheren, liegen, von wo aus beide zu versöhnen sind, und von wo aus die beiden Gefahren des Separatismus und des Indifferentismus werden überwunden werden müssen.“<sup>141</sup>

Gegen die für ihn falsche Alternative ‚Konfession – ja oder nein‘ setzt er die „wahre Kirchlichkeit“: „denn die wahre Kirchlichkeit, die himmelweit verschieden ist von Ausartung und Verzerrung der Sekte, welche sich mit der Kirche verwechselt, fällt zusammen mit der rechten christlichen Katholizität, des eingedenk, dass das erste Wort der Augustana das Bekenntnis zu solcher Katholizität ist.“<sup>142</sup>

Die Taufe ist für Wichern der Ausgangspunkt für das Bedenken der Grenzen des Wirkungskreises der inneren Mission: „Die Taufe als das heilige Sakrament und teure Vermächtnis der Gnade und des Gebots vom Herrn ist ihr (der inneren Mission, d.V.) die Grenze ihrer Wirksamkeit gegen die Heidenwelt; sie mischt sich nicht in den Streit der Konfessionen“.<sup>143</sup> „Die Kindertaufe ist die Voraussetzung aller Erziehung“<sup>144</sup> – sie muss diese aber auch zur Folge haben.

Der zweite Schritt des Gedanken erfolgt aus der Erkenntnis, das im Grunde das gesamte Volk aus Getauften besteht. Auf dieses gesamte Volk muss sich auch die innere Mission richten. Die Volkskirche ist somit die einzig legitime Form der Kirche. Am 21. September 1848 tritt Wichern damit erstmals an die Öffentlichkeit: „Der Wendepunkt der Weltgeschichte, in welchem wir uns gegenwärtig befinden, muss auch ein Wendepunkt in der Geschichte der christlichen und speziell der deutschen-evangelischen Kirche werden, sofern dieselbe in eine neue Stellung zum Volk eintreten muss. [...] Es muss und wird zum Bewusstsein kommen, dass unsere evangelische Kirche eine *Volkskirche* werden muss und kann, indem sie das Volk durchs Evangelium in neuer Weise und Kraft zu erneuen und mit neuem Lebensodem aus Gott zu durchdringen

<sup>141</sup> Brief an seine Frau, Lübeck 7.9.1843, zit.n. GS I, 310-316: 314.

<sup>142</sup> 14.-17. Jahresbericht (1851), 78-95, zit.n. Gerhardt, Lebensbild I, 237. Genauere Angaben macht Gerhardt leider nicht (vgl. 339).

<sup>143</sup> Centralausschuß für die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Programm und Statut (1849), in: SW II, 17-27: 17.

<sup>144</sup> Bemerkungen über die Kindertaufe (1854), in: SW II, 327.

hat.<sup>145</sup> Zwei Tage später summiert Wichern in einem Brief an seine Frau das Ergebnis des Kirchentags: „Die protestantische Kirche wird damit, was sie in dieser Weise noch nicht gewesen ist: eine wahrhaftige Volkskirche. In dieser Thatsache wird das Dogma vom allgemeinen Priestertum zum erstenmal zu einer von der Kirche betätigten Wahrheit.“<sup>146</sup>

Die innere Mission achtet dabei das reformatorische Erbe der drei Hierarchien (Oeconomia – Politia – Ecclesia). Diese Grundvoraussetzung der inneren Mission verhandelt Wichern gleich auf den ersten Seiten seiner Denkschrift: „Die *Familie*, der *Staat* und die *Kirche* mit den ihr wesentlich eingebornen Ämtern sind die drei Zentren, um die sich alle derartige Tätigkeit sammelt. Alle drei gelten der inneren Mission unbedingt als göttliche, lebendig ineinander wirkende Stiftungen, welche von ihr heilig gehalten und denen sie sich einordnet, um denselben zur Erreichung der höchsten Zwecke zu dienen“.<sup>147</sup>

Das Volk und die Volkskirche sind für Wichern die denkbar größten christlich-organischen Gemeinschaften auf Erden. Die Volkskirche ist zudem die letzte Stufe vor dem Reich Gottes, die von Menschen angestrebt und der von Menschen in sichtbaren Schritten zugearbeitet werden kann.

In Wicherns Denken lässt sich darüber hinaus aber noch eine weitere Bedeutung des „Volkes“ erkennen. Es ist die Überzeugung, „dass das *nationale Leben der Völker* eine göttliche Verheißung hat, die, annoch verhüllt, in den vollendetem Gottesreiche sich erfüllen wird. Auf solcher Verheißung sich gründend, wahrt und pflegt darum die innere Mission die von Gott den Nationen anvertrauten nationalen Güter.“<sup>148</sup>

Mit der angesprochenen Verheißung auf das Gottesreich hin ist bereits der Übergang zum größten der konzentrischen Kreise vorgegeben.

#### *Die Ausrichtung auf das Reich Gottes*

1858 kann Wichern seine Arbeit in dem Artikel „Innere Mission in den protestantischen Kirchen“ für die erstmalig herausgegebene ‚Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche‘ nochmals zusammenfassen. Direkt im Anschluss einer Klärung der Herkunft des Namens gibt er in wenigen Sätzen Auskunft über die grundlegende Beziehung von innerer Mission und Reich Gottes: Die innere Mission „geht davon aus, dass die Ausbreitung des Reiches

<sup>145</sup> Erklärung, SW I, 155.

<sup>146</sup> Brief an seine Frau, Wittenberg 23.9.1848, zit.n. GS I, 454-456: 455.

<sup>147</sup> Denkschrift, SW I, 182.

<sup>148</sup> Zwölf Thesen, SW III/1, 197.

Gottes (Mission) nicht bloß notwendig sei *außerhalb*, sondern ebenso *innerhalb* der Christenheit, nämlich wenn und so viele in dieser durch die Taufe der Kirche einverleibte Glieder dem Reiche Gottes fremd geblieben oder wieder entfremdet worden sind. Objekte der inneren Mission sind nie Juden oder Heiden, [...] sondern immer nur Christen und Zustände der Christenheit [...] Als Subjekte der inneren Mission sind demnach nur diejenigen Individuen und Gemeinschaften berechtigt, die in dem Reiche Gottes stehen und die ihm eigentümlich angehörenden Lebenskräfte in sich aufgenommen haben.<sup>149</sup>

Das Reich Gottes war die alles – Individuen, Familie, Volk, Kirche und Staat – übergreifende, größte organische Dimension der Gemeinschaft. Die kleineren Einheiten haben die Aufgabe auf diese letztendliche vorzubereiten und hinzuwirken. So formuliert er es 1845 bereits in seinen pädagogischen Vorlesungen für das Rauhe Haus für die beiden göttlichen Ordnungen von Staat und Kirche. Wichern macht hier aber ebenso deutlich, dass Kirche und Reich Gottes nicht gleichzusetzen sind. „Es gibt zwei Dinge auf der Welt, welche die ganze Welt regieren, welche von Gott selber gestiftet sind und nicht vergehen werden, bis sie ihren Zweck erreicht haben, der darin bestehet, die Menschen zum Reiche Gottes vorzubereiten und dessen Kommen zu befördern. Diese beiden Dinge heißen Staat und Kirche. Beide werden bestehen bleiben bis ans Ende der Tage, wo sie beide vom Reiche Gottes verschlungen werden. Da beide auf das Reich Gottes vorbereiten, wiewohl auf verschiedene Weise, so verfolgen sie verschiedene Zwecke, die aber in dem einen Punkt, der das Reich Gottes heißt, zusammentreffen. Von vornherein muss dem irrigen Wahne vorgebeugt werden, als ob die Kirche das Reich Gottes sei; nein, das ist sie nicht, sie ist nur die vorbereitende Anstalt, durch welche die Menschen zum Reiche Gottes kommen.“<sup>150</sup>

Wenig später gibt er dann im selben Zusammenhang eine Antwort auf die Frage: Was ist innere Mission? „Sie ist rettende Liebe der vereinigten Gläubigen oder die Gemeinschaft der Gläubigen aller Länder und Orte, die sich dazu verbunden haben, um dem Staate und der Kirche da unter die Arme zu greifen, wo der eine oder die andere sich außer Stande sieht, die Menschen zum Reiche Gottes heranzubilden. [...] Was will also innere Mission? Sie will zum Reiche Gottes erziehen helfen, d.h. sie will da, wo der Funke des Lebens aus Gott unvollkommen und unvollendet im Menschen vorhanden ist, denselben

---

<sup>149</sup> SW III/1, 225-231: 225.

<sup>150</sup> Pädagogik für das Rauhe Haus. Eine Vorlesungsreihe (1841-1845). Die Nachschrift von Johann Georg Theiss (1845), in: SW VII, 98-217: 98.

vollkommen machen und vollenden und da, wo derselbe etwa noch nicht vorhanden ist, denselben pflanzen und zur Vollendung bringen.“<sup>151</sup>

Die innere Mission ist also eine Vorschule des Reiches Gottes; „durch die stille, sanfte Gewalt der rettenden Liebe“<sup>152</sup> dient sie der Ausbreitung des Reiches Gottes und kommt somit ihrem Ziel, „sich selbst aufzulösen und überflüssig zu machen“<sup>153</sup> immer näher. Dass diese Selbstauflösung, die in der Denkschrift<sup>154</sup> noch vorherrschend ist, im Laufe der Zeit aber immer mehr zurücktritt, kann hier nur angedeutet werden.

Mit der Betrachtung dieser weitreichendsten Bedeutung der inneren Mission sei deren Behandlung abgeschlossen. Nachdem nun das Kirchenverständnis Wicherns vor und nach dem Durchbruch seiner Idee der inneren Mission dargestellt ist, bleibt nun zu fragen, was Wichern unter Diakonie versteht und wo er sie verortet.

### 3. Das Wichernsche Verständnis von Diakonie

#### a. Die Begrifflichkeiten

Wichern unterscheidet recht scharf zwischen dem Diakonat, der Diakonie und der „Diakonie im weiteren Sinn“.<sup>155</sup> „Die Diakonie ist die den Armen zugewandte Liebespflege“<sup>156</sup> oder kurz und knapp ausgedrückt: Armenpflege. Im Laufe der Geschichte haben sich die drei Formen der freien, bürgerlichen und kirchlichen Diakonie herausgebildet.

Über den Diakonat gilt es im Zusammenhang der kirchlichen Diakonie zu verhandeln, während die ‚Diakonie im weitern Sinn‘ hier nicht behandelt wird. Wichern versteht darunter alle Tätigkeiten, die im Grenzbereich der Armenpflege liegen.

#### b. Die Diakonie in der Offenbarungsgeschichte

Zu Beginn seines „Gutachtens über die Diakonie und den Diakonat“ geht es Wichern darum, darzustellen, „in welchem organischen Zusammenhang die Antwort auf die Frage der Diakonie mit der ganzen Offenbarung Gottes im

<sup>151</sup> A.a.O., 100.

<sup>152</sup> Die Aufgabe der evangelischen Kirche, die ihr entfremdeten Angehörigen wiederzugewinnen (1869), in: SW III/2, 143-168: 161.

<sup>153</sup> Notstände, SW IV/1, 243.

<sup>154</sup> Denkschrift, SW I, 181, 189, 231, 330, 352.

<sup>155</sup> Über Armenpflege. Vom besondern Anteil der kirchlichen Gemeinde an der Armenpflege (1855), in: SW III/1, 37-45 (Kirchliche Armenpflege): 44.

<sup>156</sup> Gutachten, a.a.O., 130.

alten und neuen Bunde, ja, mit den erst noch *verbeißenen*, noch nicht erfüllten Entwicklungen des Heils steht. Der Standort bei Beantwortung dieser Frage muss jegliche Beschränkung des Gesichtskreises von sich ausschließen; er ist für mich ein ökumenischer. Jede Beantwortung geht fehl, die diesen Standpunkt verlässt. Die rechte Antwort muss in die Tiefen der Gottheit zurück, um in die Tiefen der Menschheit, in die Tiefen ihrer Nöte und in die Tiefen der ihr gebotenen Hilfe einzudringen. Der alleinige Wegweiser kann also allein die Offenbarung, die vorbereitende sowohl als die in Christo erfüllte, sein.<sup>157</sup> Das Aufzeigen der „*Diakonie in der Offenbarungsgeschichte*“ sollte „den Schriftbeweis für den Wert, die Bedeutung und Berechtigung der Diakonie überhaupt“<sup>158</sup> liefern. Wicherns Gedankengang kann hier nur grob skizziert werden:

Das strahlende Licht der Gottesliebe durchleuchtet bereits die „ganze Vorgeschichte der christlichen Offenbarung“ – das Alte Testament. „Christi Erscheinung ist die volle Offenbarung der Diakonie. Den Grund seines Kommens fasste er in dem einen Worte zusammen, dass er gekommen sei, zu ‚dienen‘ (ἡλθε – διακονῆσαι, Matth 20,28). Er wird der wahre Diakonus seines Volkes (δίακονος περιτομῆς, Röm 15,8).“<sup>159</sup> Hier ist also wiederum an herausragender Stelle eine christologische Begründung zu finden. Christus ist aber nicht nur Subjekt der Diakonie, er ist auch Objekt der Diakonie. „Offenbar wird sein *ganzes* Erdenleben von dieser Liebe der Seinen getragen.“<sup>160</sup> Von hier aus gelangt Wichern wiederum zur johanneischen Gemeinde der Liebe.

Ebenso ist auch wieder deutlich die Perspektive auf das Reich Gottes festzustellen, aber nicht so, dass dieses etwa eintrete, wenn es keine Armen mehr gäbe: „Das Ziel ist nicht, alle Armen zu entfernen, denn es ist von größter Bedeutung, sich das Testament Christi stets zu vergegenwärtigen: Arme habt ihr allezeit bei euch. Das Ziel muss sein, die allezeit bei uns seienden Armen recht zu pflegen.“<sup>161</sup> Für Wichern ergibt sich daraus: „*Das Prinzip aller und jeder Art Armenpflege ist nur eins, die christliche Liebe*“.<sup>162</sup>

<sup>157</sup> Einleitende Bemerkungen Wicherns zu seinem Gutachten über die Diakonie und den Diakonat (1856), in: SW III/1, 128-129: 128.

<sup>158</sup> Gutachten, SW III/1, 131.

<sup>159</sup> A.a.O., 132.

<sup>160</sup> Ebd.

<sup>161</sup> Über Armenpflege. Über kirchliche, bürgerliche und freiwillige Armenpflege (1855), in: SW III/1, 21-37 (Über Armenpflege): 34. Vgl. Gutachten, SW III/1, 132.

<sup>162</sup> A.a.O., 34.

Die reichsgeschichtliche Perspektive<sup>163</sup> kann Wichern in seinem Gutachten nur andeuten: „Soweit sich die Gemeinde als ein Leib weiter baut, soll und wird diese Liebe bauen bis ans Ende der Tage. Eines der klarsten prophetischen Worte aus Christi Mund verbindet die Diakonie der Gläubigen unmittelbar mit dem Ende dieses Weltlaufs, dem Beginn der Vollendung des Gottesreichs (Matth. 25). Bis ins einzelne eingehend, gedenkt der Herr in jenem Zusammenhange der Armen, Nackten, Hungrigen und Durstigen, der Pilgrime, der Kranken und Gefangenen je nach ihrem persönlichen Bedürfnis um der Liebe willen, die in ihnen ihm selber gedient. Diese Worte des Herrn enthalten keine bildliche Rede, sondern die Darlegung der realsten Verhältnisse des alltäglichsten Menschenlebens, die er von der Liebe der Seinen tatsächlich durchdrungen sehen, in die er sie versenkt wissen, in denen *er selbst* gesucht bleiben will. Bis *ans Ende* will *Er* das Objekt ihrer Diakonie, die in ganz ausgeprägten Gestaltungen wirkt, verbleiben, um sich zuletzt als der *Erzbirt*, der zugleich der *Erzdiakon* ist, der seine Gemeinde ‚im Verborgenen‘, d.h. im Allerheiligsten (Matth. 6,6), ‚gesehen‘ hat, zu offenbaren. Aber die, welche er dann zur Vollendung und ewigen Herrlichkeit führt, sollen endlich wiederum seiner ewigen, allerheiligsten Diakonie teilhaftig werden, sie sollen essen und trinken über seinem Tisch in seinem Reich (Luk. 22,29), er wird ‚sich aufschürzen, sie zu Tische setzen und vor ihnen gehen und ihnen dienen‘ (Luk. 12,37) in jenem großen Abendmahl, in dessen lichtem Bilde die Idee der Diakonie sich in der vollkommen heiligen Gottesfamilie vollendet.“<sup>164</sup>

*c. Die Diakonie in der christlichen Welt – Wicherns Geschichtsverständnis III*

In Wicherns Verständnis der urchristlichen Diakonie verbinden sich der Gedanke der johanneischen Gemeinde der Liebe mit dem Familienprinzip und der Organismus-Vorstellung: *Διακονία* ist „der vollste Ausdruck des in Christo gemeinsamen Lebens, das zugleich *gottesdienstlich und gesellschaftlich* eins ist. Dies Leben erscheint als das Leben einer Familie“.<sup>165</sup> Die ersten Pfleger dieser neu geschaffenen Gottesfamilie waren die Apostel, deren Amt das „möglichst volle irdische Abbild des Amtes Christi“<sup>166</sup> war. „Geistliches und Leibliches war vor

<sup>163</sup> Vgl. Einleitende Bemerkungen, SW III/1, 128.

<sup>164</sup> Gutachten, SW III/1, 134.

<sup>165</sup> A.a.O., 142.

<sup>166</sup> A.a.O., 144.

ihren Augen und unter ihren Händen, beides nicht einerlei, aber eins und ineinander.<sup>167</sup>

Es entstehen „von dem Apostolat aus verschiedene Ämter (Dienste), die keimartig in ihm beschlossen liegen und sich von ihm abzweigen, so wie dies das innere und äußere Bedürfnis beim äußeren und inneren Wachstum der Gemeinden erheischt.“<sup>168</sup> „Die Apostel motivieren durch die Unterscheidung der *διακονία τοῦ λόγου* und der *διακονία τῶν τροπέζων* die Einsetzung des Diakonats.“<sup>169</sup> Mit der apostolischen Handauflegung (Apg 6,1-7), der „Diakonenordination ist die Aussonderung des Diakonats vollzogen.“<sup>170</sup>

Wiederum stellt Konstantin eine Wendemarke auch für die Diakonie dar: „Nachdem die Nationen mit ihren Kaisern und ihrem Staatsleben, ihren Rechten und Gesetzen in den heiligen Verband des Gottesreichs eingetreten waren, musste sich die Diakonie, so darf man sagen, ebenfalls kaiserlich, königlich, obrigkeitlich, gesetzlich, national ausgestalten.“<sup>171</sup> „Die Diakonie verteilte nach der Inthronisierung des Christentums ihre Aufgabe unter *Staat* und *Kirche*, ohne dass darum die *freie* Betätigung der Liebe von seiten einzelner oder frei Verbundener aufhörte.“<sup>172</sup>

Hatte nun im Mittelalter die Kirche den größten Teil der Diakonie an sich gezogen, so war die Reformation „die Brücke für die Überleitung des ganzen Armenwesens in die Hand des Staates und der bürgerlichen Kommunen“. „Sollten die Armen nicht umkommen, so musste die Obrigkeit sich ihrer annehmen. [...] Die Kirche wird von da an unter den Armen und die Armen werden in der Kirche vergessen.“<sup>173</sup>

Für seine Gegenwart postulierte Wichern, dass es notwendig sei, die Arbeit der Armenpflege, der Diakonie neu aufzuteilen zwischen der freien, der bürgerlichen und der kirchlichen Diakonie. Für ihn gilt es „dabei als Voraussetzung, dass das vorhandene und wirksame Reich Gottes, soweit das in diesem gegenwärtigen Weltlauf *überhaupt* möglich und von Gott gewollt ist, sowohl in der

<sup>167</sup> A.a.O., 143.

<sup>168</sup> Ebd.

<sup>169</sup> A.a.O., 146 f.

<sup>170</sup> A.a.O., 145.

<sup>171</sup> A.a.O., 135.

<sup>172</sup> A.a.O., 136.

<sup>173</sup> A.a.O., 137.

bürgerlichen als auch in der kirchlichen und in<sup>174</sup> der freien Diakonie „in eigentümlicher Weise zu einer Wahrheit werden soll und kann“.<sup>175</sup>

#### *d. Die freie Diakonie*

Die freie Diakonie verdankt ihren „Ursprung und ihre Erhaltung weder den amtlichen Organen der Kirche als solchen noch den Organen der bürgerlichen Gemeinde als solchen, sondern einzelnen, freiwillig sich dafür bestimmenden Gliedern des christlichen Gemeinwesens“.<sup>176</sup> Den Gegenstand als solchen kann Wichern mit verschiedenen Namen belegen: Freiwillige<sup>177</sup> oder private Armenpflege<sup>178</sup> – freie<sup>179</sup> oder allgemeine Diakonie.<sup>180</sup> „Es ist [...] biblisch und speziell neutestamentlich vollkommen gerechtfertigt, den Begriff des *διακονεῖν* im engeren Sinne der Liebespflege gegen Hilfsbedürftige aufs weiteste auszudehnen und von einem jeden Mitglied der christlichen Gemeinde zu fordern, dass es sich daran beteilige.“<sup>181</sup>

#### *Die Familie*

„Die *Familie* und *Hausgenossenschaft* mit ihrer *Nachbarschaft* und *Freundschaft* ist der nächste Boden, in den sich das Dienen der Liebe versenkt, [...] Der Hausvater und die Hausmutter als Häupter der Familie sind immer irgendwie der Regel nach die Träger der allgemeinen Christen-Diakonie.“<sup>182</sup> Dahinter steht wieder einmal deutlich der Gedanke der „christlichen Wiedererneuerung des Familienlebens“.<sup>183</sup>

#### *Die allgemeine Richtung der freien Diakonie*

Wichern unterteilt die Diakonie der freien Assoziation oder der kollektiven Form<sup>184</sup> – wie er auch sagen kann – in die „allgemeine Richtung“ und die „um-

<sup>174</sup> Über Armenpflege, SW III/1, 36.

<sup>175</sup> Ebd.

<sup>176</sup> Über Armenpflege. Der Anteil der freiwilligen oder Privatwohltätigkeit an der christlichen Armenpflege (1856), in: SW III/1, 61-70 (Freiwillige Armenpflege): 61.

<sup>177</sup> Ebd.

<sup>178</sup> A.a.O., 62.

<sup>179</sup> Gutachten, SW III/1, 130.

<sup>180</sup> A.a.O., 153.

<sup>181</sup> Ebd.

<sup>182</sup> A.a.O., 164.

<sup>183</sup> A.a.O., 167.

<sup>184</sup> Freiwillige Armenpflege, SW III/1, 64.



fassende institutionelle Pflege“.<sup>185</sup> Die freie Diakonie in der Form der allgemeinen Richtung der freien Assoziation hat ihr Augenmerk „auf das Familienleben der Armen gerichtet; sie ist unmittelbar in die Familie hineingetreten, Kranke zu pflegen, Armen zur Selbsthilfe zu verhelfen, hilflose Kinder und Waisen unterzubringen, Wöchnerinnen zu unterstützen pp.“<sup>186</sup>

#### *Die umfassende institutionelle Pflege*

Die zweite kollektive Form der freien Diakonie ist nun die umfassende institutionelle Pflege. Diese sondert Wichern wiederum in zwei Gruppen, die sich aber an vielen Stellen vollständig durchdringen können. „Die erste ist die, welche die materielle Hilfe mit Ausschuss aller Art von Almosen, aber ohne *direkte* sittliche Einwirkung bietet“.<sup>187</sup>

Als Beispiele nennt Wichern hier „die Vorschussanstalten, die so wohltätigen Arbeitsnachweisungen und Vermittlungen (z.B. in Leipzig und Hamburg), die Sparkassen, die Krankenkassen, die Totenladen und überhaupt alle zu gegenseitiger Unterstützung errichteten Gesellschaften, die friendly societies der Engländer, die institutions de secours mutuels der Franzosen, welche in den letzten Jahren dort einen so außerordentlichen Aufschwung genommen, aber in einigen Teilen Deutschlands ebenfalls weit ausgebreitet sind und jedenfalls viel größere Ausbreitung verdienten.“<sup>188</sup>

Die andere Gruppe der umfassenden institutionellen Pflege ist „diejenige, ohne diese erstere als wesentlich dazugehörige Grundlage auszuschließen, die christliche erziehende Einwirkung auf die Armen ihre Hauptaufgabe sein lässt.“<sup>189</sup>

„Wir nennen beispielsweise die in jüngster Zeit errichteten Krankenhäuser aller Art, Kinderhospitäler etc., sodann die vielen auf Kinderpflege und Erziehung bezüglichen Unternehmungen und Anstalten, die Krippen, die Kinderbewahranstalten, die Vereinsschulen, die Waisen- und Rettungshäuser u. dgl.“<sup>190</sup>

#### *e. Die bürgerliche Diakonie*

Als göttliche Ordnung ist für Wichern ebenfalls der Staat seit Konstantin Träger eines Teils der Diakonie. Wichern kann hier wiederum unterschiedliche Begriffe

---

<sup>185</sup> Gutachten, SW III/1, 168.

<sup>186</sup> Ebd.

<sup>187</sup> Freiwillige Armenpflege, SW III/1, 64.

<sup>188</sup> A.a.O., 65.

<sup>189</sup> A.a.O., 64.

<sup>190</sup> A.a.O., 65 f.

benutzen: „obrigkeitliche Sphäre der Armenfürsorge“,<sup>191</sup> „gesetzliche Armenfürsorge“<sup>192</sup> oder „bürgerliche Diakonie“.<sup>193</sup> Auch hier unterscheidet er drei Bereiche.

#### *Die Armengesetzgebung*

„Die *ganze Armengesetzgebung* [...] bezweckt [...] die Verhütung, Beschränkung, Aufhebung des Armentums und hat alle darauf bezüglichen öffentlichen Zustände gesetzlich zu ordnen und zu überwachen.“<sup>194</sup> Das Gesetz in der Hand der bürgerlichen Diakonie tritt aber nicht nur *gegen* die Armen, nicht bloß sie strafend auf, sondern hat auch *für* dieselben einen Beruf. Es muss für sie auch Wohltat erwirken.<sup>195</sup> Zur Bewältigung dieser beiden praktischen Aufgaben sind die folgenden zwei Bereiche beauftragt:

#### *Die Armen- und Sittenpolizei*

Die Armen- und Sittenpolizei umfasst „die Zucht und Strafe gegen das lasterhafte und verbrecherische Armentum, das für andere helfende Einwirkungen bereits unzugänglich geworden ist“.<sup>196</sup> Die Armen- und Sittenpolizei hat zwei Aufgabenbereiche, die man jeweils der Armen- oder der Sittenpolizei zuordnen könnte. Diese Trennung von Armenpolizei und Sittenpolizei geht nicht auf Wichern zurück, soll hier aber auch nur der Beleuchtung der beiden zusammengehörigen Aufgabenfelder dienen.

Die Armenpolizei hat gegen den professionellen Bettel einzuschreiten. „Wir unterscheiden [...] den professionellen Bettel von dem Bettel, zu dem der wirkliche Hunger und die augenblickliche Not treibt, den schamlosen Bettel von dem in Beschämung und wahrer Bitte, selbst möglicherweise mit wahrem Gebet sich meldenden Bettel. Dieser andere, gewissermaßen unschuldige Bettel dokumentiert nicht die Schuld dessen, der ihn übt, sondern eine Gesamtschuld, die nicht immer, aber häufig, mit einer Gesamtnot in Verbindung steht. Er ist nicht strafwürdig, sondern ruft zu Mitleid auf, aber zu einem Mitleid, das die Ver-

<sup>191</sup> Gutachten, SW III/1, 139.

<sup>192</sup> Über Armenfürsorge, SW III/1, 26.

<sup>193</sup> Gutachten, SW III/1, 130.

<sup>194</sup> A.a.O., 139.

<sup>195</sup> Über Armenpflege. Der Anteil des bürgerlichen Gemeinwesens an der Armenpflege (1855), in: SW III/1, 45-61 (Bürgerliche Armenpflege): 51.

<sup>196</sup> Gutachten, SW III/1, 139.

pflichtung, außer der nächsten Erleichterung auch die ihn tilgende Hilfe zu bieten und ihn, den Bettel selbst, als Selbsthilfe unnötig zu machen.<sup>197</sup>

Der „Bettler von Profession“<sup>198</sup> hingegen macht „seine Armut zum Gewerbe und zur Erwerbsquelle“.<sup>199</sup> „Er ist nicht mehr bloß ein Armer, sondern er gebraucht seine Armut zur Sünde vor Gott, zu strafwürdigen Vergehen vor Menschen. Arme werden immer sein, Bettler sollen nie sein.“<sup>200</sup>

Den zweiten Aufgabenbereich der strafenden gesetzlichen Armenpflege übernimmt die Sittenpolizei: „Es gibt Kardinalsünden unter den Armen, gegen die die Obrigkeit muss aufgefahren werden, wenn die einzelnen Armen nicht davon lassen wollen. Wir nennen beispielsweise namentlich das Saufen, das Spiel, die Unzucht, die Frevelei und die Verwahrlosung der Kinder.“<sup>201</sup>

Das Gesetz hat hier aber eine abgestufte Strafpraxis. „Das letzte ihr Mögliche ist die Einsperrung in Strafarbeitshäuser.“<sup>202</sup> Da dies aber zahlenmäßig utopisch ist, und die Werk-, Armen- und Strafarbeitshäuser „selbst wieder Pflanzschulen des Armentums und Bettelwesens werden“,<sup>203</sup> „ist ein anderer Ausweg zu suchen, und den finden wir in einer von der Armenpolizei und dem Gesetz anzuordnenden *Kuratel* über solche Arme.“<sup>204</sup> „Eine solche Kuratel über die Armen würde sich wesentlich von einer bloßen Patronage, und zwar gerade dadurch unterscheiden, dass mit ihr die strafende und beaufsichtigende und der anderweitigen Aufsicht Nachdruck gebende Mitwirkung der *Armenpolizei* ununterbrochen Hand in Hand ginge. Ein solcher Kuratel verfallener Hausvater würde z.B. in seinem Hause und Geschäft überwacht werden müssen; derselbe dürfte in seinem Hause keinen Branntwein haben, die Kuratel würde solche Armen zu hindern haben am Besuch von Schenken und Spielhäusern, sie würde das Recht haben, ihm das Verlassen einer Schenke, wenn sie ihn darin träfe, zu gebieten, der Schenkwirt dürfte sich einem solchen Kurator nicht widersetzen, ohne selbst straffällig zu werden; in einem solchen Hausstand würde der Kurator Reinlichkeit und häusliche Ordnung nicht bittweise, sondern nötigenfalls bestrafend herstellen können. Schlechte Gesellschaft von gleichen Kumpanen in der Wohnung würde ausgewiesen werden. Der Kurator wäre zugleich,

---

<sup>197</sup> Bürgerliche Armenpflege, SW III/1, 47.

<sup>198</sup> Ebd.

<sup>199</sup> A.a.O., 46.

<sup>200</sup> A.a.O., 47.

<sup>201</sup> A.a.O., 48.

<sup>202</sup> A.a.O., 49.

<sup>203</sup> A.a.O., 51.

<sup>204</sup> A.a.O., 49.

solange seine Funktion währt, der Vormund der Kinder u. dgl. Die Maßregel mag hart erscheinen, und sie ist es auch. Allein viel härter und wirklich schreiend ist die bis dahin geltende Berechtigung dieses wirklichen ‚Pöbels‘, sich und die Seinen und die in seine Umgebung kommen an Leib und Seele zugrunde zu richten.“<sup>205</sup>

#### *Die gesetzliche Armensteuer*

Der zweite Bereich der praktischen Bewältigung ist die Erweisung der Wohltat, hierzu dient die gesetzliche Armensteuer. Vor der Erhebung einer Zwangssteuer hat jedesmal der Aufruf zu freiwilliger, bürgerlicher Wohltätigkeit zu stehen. Der noch fehlende Rest ist dann durch Zwangssteuern zu erheben. Würde dieses Verfahren unterlassen, so ergäbe sich folgende Szene: „Als vor etwa einem Jahrzehend in einem sehr reichen deutschen Lande zum ersten Mal die Aufforderung erging, für hochwichtige Zwecke dieser Art freiwillig Beisteuer zu geben, war das den allermeisten dortigen Christen ein höchst unbillig scheinendes Begehren. Wie kann man von uns Geld für Armenzwecke verlangen? so hörte man dort damals oft laut sagen. Dazu sei die Regierung! Die bestimme ja die Armentaxen. Und dahinter haben sich bis heute unendlich viel verschanzt. Die Regierungen, die Armensteuern sind das Bollwerk, mit dem man sich gegen die Anforderungen freiwilliger Liebesgaben sicher verwahrt. Diese Schicht der Bevölkerung hat sich wirklich das Herz wegeregieren lassen, und man hat es ihr wirklich wegeregirt und wegverwaltung.“<sup>206</sup>

„Tausende und nochmal viele Tausende wissen von dieser freiwilligen Beteiligung nichts, während sie, alle zusammengenommen, auf Lustbarkeiten und kostspielige Genüsse wöchentlich und jährlich Millionen vergeuden.“<sup>207</sup>

„Diese Folge der Armensteuer, nämlich die pharisäische Selbstzufriedenheit und Selbstgenügsamkeit bei den Besitzenden, ist gerade ebenso schlimm und gefährlich als die andere tausendmal genannte falsche Begehrlichkeit bei den Besitzlosen.“<sup>208</sup>

„Die alleinige zweckmäßige Verwendung aber würde sich auf die Unterstützung derjenigen Bedürftigen, die zum Selbsterwerb unfähig sind, zu beschränken haben. Es kämen also nur Alte, Schwache, Gebrechliche, Sieche, Kranke, hilflose Kinder in Betracht. Der bürgerlichen Diakonie fällt demnach

<sup>205</sup> A.a.O., 49 f.

<sup>206</sup> A.a.O., 54.

<sup>207</sup> A.a.O., 55.

<sup>208</sup> A.a.O., 54.

pflichtmäßig die Errichtung, Erhaltung und Verwaltung der ganzen *institutionellen*, d.h. derjenigen Armenpflege zu, die in öffentlichen Hospitälern, Armenhäusern, Schulen und ähnlichen Einrichtungen für Blinde, Taubstumme usw. vollzogen wird. An diesem großen, weiten Gebiet haben sich Staatsbehörden und Kommunalbehörden bis dahin unbestritten Pflichten- und Rechtstitel erworben.<sup>209</sup>

*f. Die kirchliche Diakonie*

Die „*Verkündigung des Evangeliums an die Armen* in aller Weise, wie sie den Armen in ihren besondern Verhältnissen, in ihren Sorgen und Leiden Not tut“,<sup>210</sup> erkennt Wichern deutlich als Pflicht der Kirche an. Fragt man jedoch, wo dies zu seiner Zeit geschieht, so erhält man lediglich die Antwort: Den „Armen wird in unsern Tagen das Evangelium *nicht* gepredigt. Es ist nicht recht, die Schuld nur und zunächst bei den Armen zu suchen. Die Kirche als solche hat vornehmlich auch *die* Schuld, welche *aufser* den Armen liegt, ins Auge zu fassen und hat, wenn sich Berge türmen, welche die Armen von der Predigt scheidern, diese Berge zu *ersteigen* und zu *übersteigen*, um von ihnen herab die Armen zu *suchen*, ihnen nachzugehen, dass auch sie erfahren, wie auch für sie der Herr spricht: Ich will selbst zu ihnen reden und sie sollen rufen: Wie lieblich sind auf den Bergen die Füße der Boten, die Frieden verkündigen, die da sagen zu Zion, dein König ist Gott (Jes. 52). Die Kirche hat die Verpflichtung, auch ihre teils allen Ernstes die Hindernisse hinwegzuräumen, durch welche die Armen ohne ihre Schuld am Hören des Worts gehindert werden, z.B. die Sonntagsbeschäftigung von seiten der Brotherren. Nicht minder hat sie den Armen die in Ihren *Armutsverhältnissen* begründete Scham zu erleichtern, durch welche sie so oft vom Hören des Worts abgehalten werden. Wenn wir, weil ungeschmückt, nicht wagen, auch nicht wagen dürfen, in den Kranz der Feiernden zu treten, können wir es dem Armen verargen, wenn er in seinem Lazarusgewande den Glanz der Sonntagsgäste in unserm Gottesdienste schüchtern meidet und wirklich zu dem Glauben gekommen ist, dass das alles für ihn nicht mehr da sei?“<sup>211</sup>

So ergeben sich für die kirchliche Diakonie zwei Aufgabenfelder: Die Predigt an die Armen und die Pflege der Hausarmen.

<sup>209</sup> Gutachten, SW III/1, 139 f.

<sup>210</sup> Kirchliche Armenpflege, SW III/1, 37.

<sup>211</sup> A.a.O., 37 f.

*Die Predigt an die Armen*

„Die kirchliche Armenpflege betrachtet den Armen als einen der Kirche vom Herrn gegebenen Schatz, als ein Kleinod, das ihr anvertraut ist“,<sup>212</sup> daher ergibt sich bereits, dass der oben beschriebene Missstand nicht hingenommen werden darf. Denn in der Predigt des Evangeliums unter den Armen liegt für Wichern große Wirkung, sie würde das Potential der Armen stärker vermindern können „als viele andere Finanzregeln des öffentlichen Armenwesens“<sup>213</sup> dies könnten.

*Die Hausarmenpflege*

Der zweite Bereich der kirchlichen Diakonie ist die Hausarmenpflege. Sie umfasst nicht nur das Einzelindividuum, sondern immer zugleich die ganze Familie. Während die „bürokratische, bürgerliche Armenpflege mit ihren Voruntersuchungen, ihrem langen Instanzenweg, ihrem Rubriken- und Listenwesen [...] kraft ihres Systems die Persönlichkeit, das innerste Wesen des Armen nicht zu seinem Rechte kommen lassen“<sup>214</sup> kann, ihn zu einer Chiffre macht, ist dies bei der kirchlichen Armenpflege ganz anders.

Wenn „die Liebe in der kirchlichen Armenpflege die Schwelle des Hauses betritt“, so kommt in ihr „ein persönlicher Freund, ein mitleidiger Helfer und Berater.“<sup>215</sup> Während der „Eintritt in die Kategorie der öffentlich eingezeichneten Armen [...] für die Armen ein entscheidender Schritt *abwärts*“ ist, er „damit etwas Bestes von sich selbst verloren hat“, trennt die von der kirchlichen Armenpflege gebotene Handreichung „nicht von der übrigen Gesellschaft ab, versetzt den Armen nicht in eine besondere Kaste der Bevölkerung, sondern ihn mit seinen Leidensgenossen nicht zu einem eigenen Stande ab; vielmehr umgekehrt wird sie zum Mittel, dem Elenden das Bewusstsein zu wecken, dass er das Glied einer großen, heiligen Lebens- und Liebesgemeinschaft wahrhaftig ist, dass er einem lebendigen, heiligen Leibe angehört, an dem das geringste Glied am wertesten wird.“<sup>216</sup>

Für die Kirche bedeutet dies eine neue Aufgabe, nämlich „*die Opferwilligkeit der Nicht-Armen für die Armen aller Art*, namentlich für *ihre Hausarmen*“<sup>217</sup> zu wecken, denn für diese Aufgabe dürfen „niemals die von der gesetzlichen

<sup>212</sup> Über Armenpflege, SW III/1, 22.

<sup>213</sup> Kirchliche Armenpflege, SW III/1, 38.

<sup>214</sup> A.a.O., 40.

<sup>215</sup> Ebd.

<sup>216</sup> Ebd. Dieser Vorstellung liegt 1. Kor 12,22.24 zugrunde.

<sup>217</sup> A.a.O., 41.

Armenpflege zusammengebrachten Mittel verwandt werden<sup>218</sup>. Dass es sich bei den Kollekten zumeist nicht um Opfer handelt, sondern um Bruchteile des eigenen Überflusses, kann hier ebenso nur angemerkt werden, wie deren von Wichern geforderte neue liturgische Verortung im Gottesdienst.<sup>219</sup> Ebenfalls kann nur angemerkt werden, wie stark Wicherns Modell aus den Kirchenordnungen der Reformation erwachsen ist; sie treten allerorten zur Begründung seiner Ansichten auf. Der Hauptpunkt, auf den seine Argumentation jedoch zuläuft, ist die besondere Form, die die kirchliche Diakonie erhalten sollte – nach Wichern geradezu müsste:

#### *Der Diakonat*

War schon die Predigt an die Armen und die Hausarmenpflege nicht in der Wirklichkeit der Kirche wiederzufinden, so galt dies umsomehr für den Diakonat. Vehement versuchte Wichern diesen aus Schrift und Geschichte zu begründen. Woran es in seiner gegenwärtigen Kirche fehle, sei der „*selbstständige Dienst*“, das Amt des Diakons – der Diakonat. Im Grunde hängt nach Wichern die gesamte Konstruktion der Diakonie, der drei Formen der Diakonie, an diesem Amt oder zumindest von diesem ab. Denn auch wenn „in allen dreien die Kräfte des sich bereitenden Reiches Gottes wirksam“ sind, so ist es doch so, „dass die ‚kirchliche‘ die Krone der Arbeit trägt.“<sup>220</sup> „Ohne Diakonat gibt es keine Diakonen, so viel reichste bürgerliche oder freie Diakonie sonst auch vorhanden sein mag.“<sup>221</sup> So gilt es nun darum, die Zusammenhänge zu betrachten, die Wichern in seinem Gesamtmodell der Diakonie vorschwebten.

#### *g. Der Organismus des Dienstes der Liebe*

Im Unterschied zum ‚Organismus der rettenden Tat der Liebe‘, der inneren Mission, soll hier – dem Wichernschen Denken und Reden nachempfunden – von den drei Diakonien als vom ‚Organismus des Dienstes der Liebe‘ gesprochen werden. Wie Wichern sich diesen Organismus vorstellt, sei im Folgenden angedeutet.

Grundlage aller Diakonie ist zunächst jedes Mitglied der christlichen Gemeinde. Diese finden zunächst in ihren Familien den primären Ausübungsort ihrer Diakonie. Hier wiederum sind der ‚Hausvater und die Hausmutter als

---

<sup>218</sup> A.a.O., 39.

<sup>219</sup> Vgl. a.a.O., 42.

<sup>220</sup> A.a.O., 45.

<sup>221</sup> Gutachten, SW III/1, 141.

Häupter der Familie [...] die Träger der allgemeinen Christen-Diakonie.<sup>222</sup> Ist diese Familie „ganz, heil und geschlossen geblieben, da hat sie in dem Hausvater oder der Hausmutter oder deren Vertretung das ursprünglich gesetzte Organ der Diakonie.“<sup>223</sup> Daraus folgt, dass die „Familie, welche sich in freier Diakonie selbst helfen kann, [...] keinen Anspruch auf die Wirksamkeit der Diakonen“<sup>224</sup> hat.

Die ‚intakte‘ Familie oder eine Gemeinschaft von Familien kann dann – den Rahmen der eigenen Familie verlassend – kollektiv Diakonie leisten, indem sie einzelnen Armen und ihren Familien Hilfestellung geben oder dies umfassend in einem institutionellen Rahmen tun. Dahinter steht das Prinzip, dass erst „da, wo die Kraft des Individuums nicht mehr ausreicht, [...] die kollektive Hilfe“<sup>225</sup> eintritt. Der Großteil dieser kollektiven Formen der Hilfe gehört als solcher „recht eigentlich der inneren Mission an.“<sup>226</sup> Es umfasst aber „keineswegs das ganze Gebiet der *inneren Mission*, das viel weiter reicht“.<sup>227</sup> Diese kollektive Form der Hilfe ist in sich recht mannigfaltig und gestuft. Erreicht diese aber ihre Grenze des Machbaren, so ist die bürgerliche Diakonie aufgerufen. „Die öffentliche Unterstützung ist immer nur das ordnende Komplement der privaten.“<sup>228</sup> Der bürgerlichen Diakonie fällt somit „das ganze Bedürfnis des *institutionellen Armenwesens*“ zu, „soweit es ein *öffentliches ist und nicht schon von der Kirche oder der Privatfürsorge befriedigt wird*“.<sup>229</sup> „Was das bürgerliche Gemeinwesen auch nach dieser Seite hin in der Armenpflege nicht selbst zu tun braucht, weil Kirche und Privatwohlthätigkeit es schon getan haben oder tun werden, ist jedesmal ein Gewinn und ein Zeugnis für den vorhandenen oder mehr und mehr erwachenden rechten christlichen Geist, der in der Kommune waltet.“<sup>230</sup> Aber auch die Sorge der bürgerlichen Diakonie muss darauf zielen, in ihren Institutionen „eine *solche Pflege und Lebensordnung* aufzurichten, welche den

---

<sup>222</sup> A.a.O., 164.

<sup>223</sup> A.a.O., 150.

<sup>224</sup> A.a.O., 149.

<sup>225</sup> Freiwillige Armenpflege, SW III/1, 62. – Nicht nur an dieser Stelle erinnert Wicherns Auffassung stark an Überlegungen, die auch dem Subsidiaritätsprinzip der katholischen Soziallehre zu eigen sind.

<sup>226</sup> A.a.O., 67.

<sup>227</sup> Gutachten, SW III/1, 167 \*).

<sup>228</sup> Freiwillige Armenpflege, SW III/1, 62.

<sup>229</sup> Bürgerliche Armenpflege, SW III/1, 51.

<sup>230</sup> A.a.O., 52.



Anforderungen des göttlichen Wortes genügt, nach welchem die Liebe Christi in der Pflege der Armen die allein gültige Regel ist.<sup>231</sup>

Der Inhalt der wiederherzustellenden kirchlichen Diakonie und des Diakonats „ist derjenige Anteil der christlichen Armenpflege, der nach Ausscheidung des Anteils der *bürgerlichen* und *freien* Diakonie der *Kirche* und ihren Gemeinden zufallen muss.“<sup>232</sup> Denn die kirchliche Diakonie kann nicht das gesamte Arbeitsfeld übernehmen. „*Wollte* sie es, so wäre sie leicht zu überzeugen, dass sie es nicht *könnte*; und *könnte* sie es, so wäre sie leicht zu dem Geständnis zu bringen, dass sie es nicht *dürfte*. Sie kann auch hinsichtlich des Armenwesens nur an das einen Anspruch erheben, was ihr ihrem Prinzip nach zukommt, und muss das, woran sie kein inneres Recht hat oder wofür sie kein Organ hat oder haben kann, dem Staate überlassen. Sie steht in dieser Beziehung unter der gleichen Regel wie der Staat.“<sup>233</sup>

Objekt der kirchlichen Diakonie können daher nur die Hausarmen sein, „aber mit derjenigen Beschränkung, dass es nur diejenigen Hausarmen sein dürfen, die sich nicht selbst helfen können oder denen nicht von anderen freiwillig geholfen werden kann.“<sup>234</sup> Die freie Diakonie ist auch hier die erste, sie „*kann* und muss das Hervortreten eines Gemeindediakonats möglichst weit hinausschieben“<sup>235</sup>.

„Der Diakonats müsste der kirchliche Advokat dieser freien Diakonie, aber freilich auch selbst das freie Auge und Herz der Kirche werden, um im Namen der Kirche zeitig zu erinnern, was jedesmal an der freien Diakonie gut und was an ihr vom Übel wäre.“<sup>236</sup> Beide, die freie und die kirchliche Diakonie, bleiben aber ohnmächtig „gegen den professionellen Bettel und bedürfen gegen diesen einen starken Armes; und dieser ist nicht ihr, sondern dem Gesetz, und zwar in der *Armenpolizei* verliehen. Ohne eine gute Armenpolizei bleibt jede erfolgreiche kirchliche Armenpflege unmöglich.“<sup>237</sup> Aber auch von den professionellen Bettlern „darf sich der Diakonats nicht ganz entziehen wollen“<sup>238</sup> In der organischen Wechselwirkung zwischen kirchlicher und bürgerlicher Diakonie hat auch

---

<sup>231</sup> A.a.O., 56.

<sup>232</sup> Gutachten, SW III/1, 163.

<sup>233</sup> A.a.O., 138.

<sup>234</sup> A.a.O., 164.

<sup>235</sup> Ebd.

<sup>236</sup> A.a.O., 169.

<sup>237</sup> Bürgerliche Armenpflege, SW III/1, 48.

<sup>238</sup> Gutachten, SW III/1, 166.

die kirchliche „bei der Legislatur, soweit dieselbe sich direkt oder indirekt auf das Armenwesen bezieht, eine vollberechtigte Stimme zu beanspruchen.“<sup>239</sup>

Bei alledem ist aber darauf zu achten, dass keine Form der Armenpflege „bloß um ihrer selbst willen“ existierte „und es unternehmen wollte, irgendwie schon versorgte Arme noch einmal zu versorgen, da wäre sie gar keine Armenpflege mehr, sondern würde ihr Gegenteil, nämlich Armutspflege.“<sup>240</sup> Daher ist für Wichern das Prinzip des christlichen Organismus das einzig mögliche. „Und wir halten das für keinen Schaden, sondern für einen Gewinn, wenn man an einem größeren Leibe immer ein Glied durch die Kraft des andern wieder geweckt und gereizt wird und zwischen beiden ein Bewusstsein der Zusammengehörigkeit entsteht, so dass zuletzt das eine das andere nicht mehr entbehren kann.“<sup>241</sup>

#### 4. Zum Ort der Diakonie in der Kirche

Wenn nun abschließend nach dem Ort der Diakonie in der Kirche zu fragen ist, so ist dies in dreifacher Hinsicht zu tun.

Die erste Fragerichtung, welchen Ort die Diakonie in der kirchlichen Wirklichkeit der Kirche zur Zeit Wicherns einnimmt, ist relativ einfach zu beantworten: In den Ämtern der verfaßten Kirche kommt die Diakonie so gut wie nicht vor. Da die kirchliche Diakonie gar nicht existiert,<sup>242</sup> ist die Diakonie in der Kirche lediglich durch den – von Einzelpersonen und der inneren Mission – übernommenen Bereich der freien Armenpflege vertreten.

Die zweite Richtung der Frage muss nun darauf zielen, den Ort der Diakonie in der Kirche im Denken Johann Hinrich Wicherns zu erfassen. Die Diakonie ist für Wichern ein organisches Zusammenwirken ihrer drei Formen – der bürgerlichen, freien und kirchlichen Diakonie. Diese Gesamtdiakonie baut sich organisch auf den drei göttlichen Stiftungen und Ordnungen der Familie, des Staates und der Kirche auf. Ihr jeweiliger Dienst umfasst zwar unterschiedliche Arbeitsbereiche, sie finden sich aber vereint in der gemeinsamen Ausrichtung ihrer Arbeit auf das Reich Gottes. Alle handelnden Personen verstehen sich dabei als Glieder der Kirche, auch wenn sie im Dienste der bürgerlichen Diakonie stehen. Die Glieder der freien Diakonie berufen sich zudem auf das Priestertum aller Gläubigen. Die Krone der Arbeit ist allerdings die kirchliche

<sup>239</sup> A.a.O., 165.

<sup>240</sup> Freiwillige Armenpflege, SW III/1, 62.

<sup>241</sup> A.a.O., 68.

<sup>242</sup> Gutachten, SW III/1, 130 u.ö.

Diakonie, deren kirchliches Amt, der Diakonat, für die nötige und gleichmäßige Vernetzung dieses Organismus des Dienstes zu sorgen hat. Oder um es mit Wichern zu sagen: „Der Diakonat umschließt als eigentümlich ihm angehörigen Arbeitskreis in der Hausarmenpflege zunächst das Familienheiligum der Armen im Volke mit allen Interessen desselben, der Erziehung und Ökonomie; er verzweigt sich dann in das ganze Gebiet sowohl der staatlichen als der freiwilligen Diakonie. Er tritt mit dem Anstaltswesen in allen dessen freiesten und gebundensten Formen, mit den verschiedensten Zwecken, mit dem ganzen Gebiete der Assoziation in allen ihren Richtungen, gleichermaßen mit der Gesetzgebung und Administration des Staates, soweit dieselben dem Armenwesen zugekehrt sind, in organische Verbindung. Das Armenamt erscheint demnach ebenso wesentlich in den kleinsten als in den größten kirchlichen und staatlichen Lebenskreisen als der Bote Christi für die Armen, als deren Fürsprecher und bestellter Rat.“<sup>243</sup>

Die dritte und abschließende Frage ist nun hinsichtlich des Ortes des Diakonats in der Kirche – wie sie Wichern vorschwebte – zu stellen. „Die erste Diakonie ist das Predigt- und Seelsorgeamt“.<sup>244</sup> Diese *διακονία τοῦ λόγου* bezieht sich auf alle Christen. Der Diakonat als die *διακονία τῶν τραπεζῶν* ist hingegen nicht die Liebeflege an allen Christen, auch nicht an allen Armen und Bedürftigen, „sondern nur an denjenigen Armen, denen der Herr durch die geordnete Gemeinde Handreichung tun und tun lassen will.“<sup>245</sup> Die beiden kirchlichen Ämter sind „im Grunde eine Diakonie, die aber beiden zu Nutz und Gott zu Ehren geteilt ist. Ihre Scheidung ist das Mittel ihrer rechten Einigung und ihres rechten Zusammenlebens und Zusammenwirkens.“<sup>246</sup> Der Diakonus „ist der *συνεργός* des Pastors an der Gemeinde, und der Pastor hat die Leitung der Gemeinde, weil er das Wort in der Gemeinde zu verkündigen hat.“<sup>247</sup> Der Diakonat ist ein „Ring konzentrischer Ämter“<sup>248</sup> beginnend auf der Gemeindeebene (Gemeinde-Diakonat) und die gesamten kirchlichen Strukturen durchlaufend, findet er seine Spitze im „Kirchen- oder Archidiakonat“<sup>249</sup> „Durch solchen umfassenden *Kirchen*-Diakonat gewinnt die *Kirche* den Ort zur Konzentrierung

---

<sup>243</sup> A.a.O., 169.

<sup>244</sup> A.a.O., 162.

<sup>245</sup> Ebd.

<sup>246</sup> Ebd.

<sup>247</sup> Ebd.

<sup>248</sup> A.a.O., 169.

<sup>249</sup> Vgl. a.a.O., 169 f.

und Verallgemeinerung des kirchlichen Wissens von diesem großen Lebensgebiet<sup>250</sup> der Armenfrage.

Die Wiedererrichtung des Gemeinde-Diakonats ist von reellen Bedürfnissen der jeweiligen Gemeinde abhängig. Es sollte nicht flächendeckend, sondern in einzelnen Gemeinden, besonders an „Hauptsammelplätzen der Bevölkerung“<sup>251</sup>, begonnen werden. „Dieser Anfang wird aber nicht als Versuch, sondern als Prinzip gelten müssen, von dem aus die Entwicklung durch das Ganze hin *allmählich*, organisch, in Gemäßheit innerer Bedingungen, also wahrhaft kirchlich fortschreiten kann.“<sup>252</sup> Gleichzeitig muss auch mit der „*Einsetzung der höheren Stufe*“ (Kirchen-Diakonat) begonnen werden. „Ja, wir halten diesen Anfang in den obersten Stellen sogar für notwendig, um willkürlicher Entwicklung der unteren Glieder vorzubeugen und um Zusammenhang und Austausch in dem neuen kirchlichen Wirken zu verbürgen.“<sup>253</sup> Für den derart charakterisierten Diakonats, der seinen Ort in der Kirche als selbständiger Dienst an einer Gemeinde oder auf höheren Ebenen als eigenes Amt neben dem Amt des Wortes hat, sollte eine eigene Diakonen-Ordination eingerichtet werden.<sup>254</sup> So dachte es sich jedenfalls Johann Hinrich Wichern vor nunmehr fast 150 Jahren.

---

<sup>250</sup> A.a.O., 173.

<sup>251</sup> A.a.O., 175.

<sup>252</sup> A.a.O., 174.

<sup>253</sup> A.a.O., 175.

<sup>254</sup> Vgl. a.a.O., 180.

MIRJAM RAPPEL

## **Zum Kirchenverständnis Johann Hinrich Wicherns. Eine Untersuchung seiner Predigten bis zum Jahr 1848<sup>1</sup>**

### **1. Zu Forschungsstand und Quellenlage**

Der folgende Beitrag stellt das Kirchenverständnis Johann Hinrich Wicherns anhand seiner bisher unveröffentlichten Predigten<sup>2</sup> dar. Sie machen einen wesentlichen Teil der komplexen Ideen Wicherns zum Verständnis von Kirche sichtbar und sind zugleich Schlüssel zu seinem theologischen Denken. Die Untersuchung ist zeitlich bis zum Revolutionsjahr 1848 begrenzt, da Wichern von da an in seiner Auseinandersetzung mit der Kirche andere Schwerpunkte setzte. Bis 1848 war sein vorrangiges Anliegen die Auferbauung einer „wahren Gemeinde“<sup>3</sup> innerhalb der Staatskirche. Seit der Revolution 1848 und der Gründung des Central-Ausschusses im gleichen Jahr konzentrierte er sich auf konkrete Reformen innerhalb der verfassten Kirche sowie des Vereinswesens der Inneren Mission und entwickelte das Konzept einer „Volkskirche“.<sup>4</sup>

Zu Wicherns Kirchenverständnis liegen bisher zwei Untersuchungen vor: „Der Kirchenbegriff Johann Hinrich Wicherns“ von Erwin Meißner sowie eine Untersuchung von Rolf Kramer zu „Nation und Theologie bei Johann Hinrich

---

<sup>1</sup> Bei diesem Beitrag handelt es sich um die Darstellung der Ergebnisse der Examensarbeit der Verfasserin für das Erste Theologische Examen der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau: Mirjam Speckhardt, Der Beitrag der Predigten J.H. Wicherns zur Bestimmung seines Kirchenverständnisses bis zum Jahr 1848. Die Arbeit war 2002 zugleich Abschlussarbeit des diakoniewissenschaftlichen Schwerpunktsstudiums am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg (BDW A 42) und wurde mit dem „Hochschulpreis des Evangelischen Bundes für Ökumenische Theologie und Konfessionskunde 2002“ ausgezeichnet.

<sup>2</sup> Eine Edition ausgewählter Predigten Wicherns erscheint 2003 am Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg: Volker Herrmann/Gerhard K. Schäfer (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Predigten (VDWI 20), Heidelberg 2003.

<sup>3</sup> Vgl. J.H. Wicherns Aufsatz „Die wahre Gemeinde des Herrn“ (1839), in: Peter Meinhold (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke, Bd.1, Berlin-Hamburg 1962, 137-151.

<sup>4</sup> Vgl. zu den Stichworten „wahre Gemeinde“ und „Volkskirche“: Martin Michel/Volker Herrmann, Wichern-Konkordanz. Konkordanz zu den sämtlichen Werken I-VIII Johann Hinrich Wicherns (VDWI 19), Heidelberg 2003.

Wichern“, die insbesondere auch den Kirchenbegriff zum Thema hat. Beide Untersuchungen sind jedoch deutlich von ihrem Entstehungskontext geprägt. Meißners Werk erschien 1938 unter der Frontenbildung des Kirchenkampfes; Kramers Untersuchung ging es 1959 vor allem darum, Wicherns theologisches Gedankengut auf völkisch-nationale Einflüsse zu untersuchen. Was die Predigten angeht, so sind bisher erst vier veröffentlicht<sup>5</sup>, weshalb sie in den genannten Werken keine Beachtung finden.<sup>6</sup> Da eine Untersuchung zum Kirchenverständnis Wicherns unter Berücksichtigung seiner Predigten noch nicht vorliegt, ist es das Anliegen des folgenden Beitrags, auf eine Forschungslücke aufmerksam zu machen bzw. diese in Ansätzen zu schließen.

Die 118 Predigtmanuskripte Wicherns aus den Jahren 1826-1873 sind in handschriftlicher Form erhalten und im Archiv des Rauhen Hauses [ARH] in Hamburg im Bestand 61 Ha gesammelt.<sup>7</sup> Während die frühen Predigten wortgenau ausgearbeitet und gut lesbar sind, ist die Handschrift in den späteren Predigten teils schwer zu entziffern. Auch arbeitete Wichern in späteren Predigten häufig mit Abkürzungen und strich teilweise nachträglich ganze Passagen ersatzlos, wenn er sich beim Predigen nicht an sein Manuskript gehalten hatte. Der vorliegenden Untersuchung sind von den 56 Predigten bis zum Jahr 1848 zwölf von der Verfasserin ausgewählte zugrunde gelegt. Die Auswahl erfolgte sowohl nach inhaltlichen Kriterien als auch nach der Relevanz der Feiertage, der Predigttexte und des zeitgeschichtlichen Bezuges sowie dem Versuch, einen Überblick über 23 Jahre Predigtstätigkeit Wicherns zu geben. Es ist zu beachten, dass Wichern in den einzelnen Jahren unterschiedlich häufig predigte; so gibt es Jahre, aus denen keine Predigt vorliegt, während 25 der 56 Predigten in den Jahren 1832-1834 entstanden, weshalb sechs der in der Untersuchung verwendeten Predigten aus dieser Zeit stammen. Im Folgenden sind die Passagen zum Kirchenverständnis aus den Predigten nach systematischen Kriterien geordnet dargestellt. Es wird das Verhältnis von ‚wahrer Gemeinde‘ und Staatskirche bzw.

<sup>5</sup> Archiv des Rauhen Hauses (ARH), 61 Ha 1, 24, 98 und 118.

<sup>6</sup> Es gibt eine Diplomarbeit von Sabine Münch, die am Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg im Wintersemester 1992/93 unter dem Titel „Die Theologie Johann Hinrich Wicherns – dargestellt anhand ausgewählter Predigten. Glaube und Liebe als Thema des Predigers J.H. Wichern.“ (BDW D 5) entstanden ist. Sie konzentriert sich darin auf die Analyse von vier Predigten [ARH, 61 Ha 4, 10, 79 und 98] mit dem Fokus auf Glaube und Liebe in den Predigten Wicherns.

<sup>7</sup> Die Verfasserin hatte am Diakoniewissenschaftlichen Institut in Heidelberg die Möglichkeit mit Kopien der Handschriften und dort vorliegenden Transkriptionen zu arbeiten.

deren Stellung in derselben anhand der Predigtaussagen unter verschiedenen Fragestellungen analysiert (Abschnitt 2-6). Eine gesonderte Stellung nimmt die Darstellung der beiden Predigten aus dem Jahr 1848 ein, da den politischen und kirchlichen Umbrüchen im Revolutionsjahr eine Schlüsselstellung für die Entwicklung des Kirchenverständnisses Wicherns zukommt (Abschnitt 7). In einer Schlussbetrachtung folgt die zusammenfassende Darstellung des Kirchenverständnisses Wicherns unter Berücksichtigung seiner Theologie und zeitgeschichtlichen Einschätzung sowie einige kurze Anmerkungen zu Wicherns Predigtpraxis (Abschnitt 8).

Die Predigten werden nach der Paginierung von Wicherns Manuskripten zitiert.<sup>8</sup> Da es sich um bisher unveröffentlichtes Quellenmaterial handelt, konzentriert sich die Untersuchung bei Darstellung und Argumentation auf diesen Textbestand, um sowohl Wicherns Predigtstil als auch den historischen Kontext, der in den zitierten Passagen durchscheint, sichtbar zu machen.

## 2. Die Staatskirche und die wahre Gemeinde des Herrn

Wichern sieht in der Staatskirche zwei Gruppen von Christen durchmischt; zum einen die Wortchristen, die im toten Glauben leben, und zum anderen die sog. „Kinder des Lichts“. Bereits in seiner ersten Predigt legt Wichern sein dualistisches Weltbild dar, wenn er gemäß dem Predigttext Lk 16,1-9 diejenigen, die sich Christen nennen, in Kinder der Welt und Kinder des Lichts teilt. In seiner Auslegung des Predigttextes heißt es: „Kinder der Welt sind demnach *teils* diejenigen, welche ohne den Beistand und die Kraft des heiligen Geistes im toten Glauben dahinleben und den höchsten Zweck des Lebens suchen in Befriedigung ihrer irdischen und fleischlichen Begierden und Wünsche; – *teils* diejenigen, welche durch Scheinheiligkeit und äußerliche Frömmigkeit die Pflicht des Christen zu erfüllen meinen, ohne Gott ihr Herz zu übergeben – *teils* diejenigen, welche im Eigendünkel über Gottes heiliges Wort hergehen wie über Menschenwerk, die sich die Ehre geben, und, in dem Wahne, im Besitze des höchsten Gutes und Glückes zu sein, im tiefsten Unglück dahinleben; die durch Geringschätzung und Verwerfung der uns durch Christum verheißenen und zuteil gewordenen Gnade Gottes sich nicht allein Gott gleich, sondern

---

<sup>8</sup> In der folgenden Darstellung sind Unterstreichungen in den Manuskripten durch Kursivsetzung kenntlich gemacht. Lfd. Nr. und Seitenzahl des Manuskripts sind in eckigen Klammern hinter dem jeweiligen Zitat eingefügt. Von Wichern selbst angegebene Bibelstellen stehen in runden, nachträglich ergänzte sowie alle weiteren editorischen Ergänzungen in eckigen Klammern. Die bei Wichern gebräuchliche herrschaftliche Großschreibung der Pronomina in Verbindung mit Gott ist aufgelöst.

sogar über ihn stellen; die in diesem Unglauben nicht Gott gehorchen, sondern Gott unter ihren Gehorsam bringen wollen; die also das Verhältnis, in welchem Gott zu den Menschen steht, gänzlich umkehren und verdrehen.“ [1/9]

Die Lebensweise der Kinder der Welt beschreibt er folgendermaßen: „So getrennt von Gott leben sie, ohne den Beistand Gottes, äußerlich ruhig und glücklich dahin, haben Freunde und Wohlwollende um sich, weil sie gegen jedermann zuvorkommend und artig sind, auch gegen das äußere Christentum nicht verstoßen, keine *steinernen* Götzen anbeten, nicht totschiagen mit dem Beil, nicht bei Nacht in fremde Häuser einbrechen, nicht Unzucht treiben, nicht stehlen, keinen Meineid vor Gerichten schwören, sonntäglich ohne Ausnahme in die Kirche gehen. Das sind aber keineswegs Merkmale des wahren Christen, denn man kann alles dieses im Herzen, wo der eigentliche Mensch lebet, der gerichtet wird, aufs schändlichste gegen Gott treiben, ohne dass Menschen es merken, – und das sind die ärgsten Widersacher des göttlichen Reiches.“ [1/12f.] Kinder des Lichts sind für Wichern hingegen diejenigen „die unter göttlichem Beistande in diesem Leben dahingehen, und darnach streben, das Licht, die wahre Glückseligkeit zu erreichen; deren Blick immer auf das Ewige und auf Christum, den Tilger unserer Schuld, gerichtet ist, und die sich im Glauben, Leben, Leiden und Sterben als echte Nachfolger Christi bewähren.“ [1/19]<sup>9</sup>

Noch schärfer zeichnet Wichern das Gegensatzpaar Welt – Gemeinde des Herrn, wenn er am Reformationsfest 1841 den Zustand der Kirche beklagt. Sie ist seines Erachtens „unleugbar verfallen, liegt tief darnieder, leidend an innerer Zerrüttung. [...] An den Mauern des Tempels ist in den drei Jahrtausenden gewaltig gerüttelt. Vieles ist gefallen, noch mehreres wankt und droht zu stürzen [...] und wir stehen in einem Zeitpunkt, in welchem manche warten des, was da kommen wird. *Es sind davon etliche*, die sehen mit Freude und Erwarten auf den Zeitpunkt hin, wo der Bau zusammenbrechen, wo es, wie sie wähnen, keine Kirche mehr geben wird. Denen ist Christus eine Fabel oder ein Ärgernis, und der Geist ärgert sie, denn sie lieben das Fleisch. *Es sind davon andere*, die wollen eine Kirche behalten, aber sie wollen sie bauen auf einen anderen Grund, als der gelegt ist [1. Kor 3,11], und sie untergraben den Grund, und es ist ihre Lust, je mehr mit dem Sturz der Mauern das Fundament selbst zu schwanken scheint. *Noch andere* sehen mit Schrecken das Beginnen der Bauleute am Babylonischen

---

<sup>9</sup> Seine erste Predigt mit der lfd. Nr. 1 hielt Wichern am 23.07.1826, dem 9. Sonntag nach Trinitatis, über Lk 16,1-9 in der Dreifaltigkeitskirche in Hamm.



Turm [vgl. Gen 11,1ff.], und fürchten, wo sie nichts zu fürchten haben.“ [49/1]<sup>10</sup>

Es sind für Wichern vor allem diese beschriebenen drei Gruppen, welche die schlechte Lage der Kirche zu verantworten haben, die wohl den Schlagworten Frühsozialisten, Rationalisten und Staatskirchenvertreter zuzuordnen sind. Wichern schließt aus der kirchlichen Situation, dass das Werk der Reformation noch nicht abgeschlossen ist und sich ein Schlachtfeld ausbreitet, „*des Lebens nämlich*, auf dem zwei Heerlager gegeneinander gelagert sind“ [49/2], auf der einen Seite die Welt, auf der anderen die Gemeinde des Herrn. In seiner Kampfesmetaphorik führt er aus: „Es ist der schon lange gekämpfte, unerbittliche, noch nicht vollendete Kampf, der Kampf der Welt mit dem Reich Christi, der Kampf der Finsternis mit dem Licht des Evangelii, der Kampf des Unglaubens mit dem Glauben an unseren Heiland, der Kampf aller Sünde mit aller Gnade. [...] Es ist kein Frieden *mit der Welt*, wenn sie auch Frieden predigt.“ [49/3] Die Waffen der Gemeinde des Herrn in diesem Kampf sind für Wichern, „das *neue*, wahre, ungeheuchelte, heilige, freie, fröhliche, getroste, hoffnungsvolle, in Gottes Wort gegründete Leben, das aus Gott geboren ist mit aller Weisheit, aller Kraft, aller weltüberwindenden Macht, die darin ihrer Natur nach beschlossen sind. – *Das ist das geistliche Rüstzeug der Gottes Kinder* in dem Kampf gegen den listigen oder falschen, feindseligen, lieblosen, boshafte, unseligen Unglauben der Welt.“ [49/4] Dieser Kampf zwischen Glauben und Unglauben spielt sich für Wichern vor allem innerhalb der Kirche ab; es ist der Kampf der wahren Gemeinde, welche Wichern durch die Erweckten repräsentiert sieht, mit den rationalistischen Vertretern der Staatskirche in Hamburg. Da die Staatskirche als solche untrennbar mit dem Staat verbunden ist, kämpft sie in seinen Augen an der Front der Welt, und so ist „kein Friede mit der Welt, wenn sie auch Frieden predigt“.

Am Ende des Kirchenjahres 1843 sieht Wichern das im Predigttext 2. Tim 4,1-8<sup>11</sup> drohend angekündigte Elend und Verderben in der Kirche seiner Zeit angebrochen und richtet folgende Mahnworte an die Gemeinde: „Oder wüsstet wir wirklich *nicht* von dem Irrtum und dem auf alles hinwirkenden Abfall, von dem der Apostel damals nur weissagend redet, der jetzt aber bereits wirklich geschehen ist? Es hilft nichts, sich den Schaden verdecken und sagen: ‚Friede,

<sup>10</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 49 hielt Wichern am 31.10.1841, dem Reformationstag, über Eph 6,1-10 in der Hamburger St. Katharinenkirche.

<sup>11</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 53 hielt Wichern am 26.11.1843, dem Schlusssonntag des Kirchenjahres, über 2. Tim 4,1-8 in der Hamburger St. Nicolaikirche.

Friede‘, wo kein Friede ist. Wehe denen, die also predigen. Denn sie lügen. Ist es doch gerade in unseren Tagen mehr denn je zuvor geschehen, dass Menschen versucht haben, das Evangelium all seiner Wahrheit zu entkleiden und in eine Fabel zu verwandeln. Was hat man doch jetzt alles eine Fabel genannt? Dass Jesus, unser Heiland, von der Jungfrau Maria geboren, ist Fleisch geworden, das nennt man eine Fabel und ein Hirngespinnst. Dass er Gottes Herrlichkeit offenbart in den Werken seiner Liebe und in dem Gottesglanz seiner Wunder, das nennt man jetzt eine Fabel. Dass er Kranke gesund gemacht, Tote erweckt – ist gleichfalls eine Fabel. Dass er statt unser gestorben und durch seinen Tod das ewige Opfer für uns gebracht, soll sein eine fabelhafte Ausgeburt des Aberglaubens. Dass er auferstanden ist von den Toten mit Leib und Leben wahrhaftig, dass er aufgefahren ist gen Himmel, dass er sich gesetzt zur Rechten der Majestät, dass er seinen Geist hat ausgegossen, dass er durch ihn seine Apostel erleuchtet, dass er wird wiederkommen in den Wolken des Himmels, dass er persönlich Gericht wird halten – das als Fabeln zu denken, ist die Wahrheit unsrer Tage geworden.“ [53/7f.] Wichern bezieht sich hiermit vermutlich auf das 1835 erschienene Buch „Das Leben Jesu“ von David Friedrich Strauß, der von der historischen Rekonstruktion des Lebens Jesu Abstand nimmt und stattdessen die neutestamentlichen Berichte als mythische Ideenwelt der Urgemeinde deutet. Wichern benennt die Folgen, die sich seines Erachtens daraus ergeben: „Daher der ungeheure Notstand im öffentlichen und häuslichen Leben *aller* Orten, die Ratlosigkeit wegen der zu lässlichen Hilfe, die Verachtung oder Geringschätzung oder Gleichgültigkeit gegen die Bibel, die Gebote und das Gotteswort, Gottes Drohung, Strafe und Vermahnung darin. Tausend und zehntausend kümmern sich nicht mehr um das Heil ihrer Seelen, die Gotteshäuser bleiben leer, und die Häuser der Lust füllen sich. [...] Es ist wahr und wirklich geworden, was *Paulus* schreibt ([2. Tim] 3,1) von solchen Tagen: Die *greulichen* Zeiten sind gekommen, es sind Menschen da, die von *sich viel halten, geizig, ruhmrätig, hoffärtig, Lästerer, den Eltern ungehorsam, undankebar, ungeistlich, störrig, unversöhnlich, Schänder, unkeusch, wild, ungütig, Verräter, Frevler, aufgeblasen, die mehr lieben Wollust* und die *Lüste des sündlichen Lebens als Gott*.“ [53/8] Diesen „greulichen Zeiten“ sieht Wichern die Kirche gegenüberstehen, deren herausragendes Problem der Unglaube ist, gegen den die wahre Gemeinde in der Kirche selbst und außerhalb ankämpfen muss. Welche Merkmale für Wichern die wahre Gemeinde in diesem Kampf auszeichnen, zeigt der folgende Abschnitt.

### 3. Charakteristika der wahren Gemeinde des Herrn

Bei seiner ersten Predigt 1826 redet Wichern die Gemeinde der Dreifaltigkeitskirche in Hamm als einen Teil dieser wahren Gemeinde an, die zwar in der Welt

lebt, deren Finsternis jedoch erkennt und sich daher von ihr abwendet. Ihren Standpunkt in der Welt beschreibt er wie folgt: „Die Bibel nennt, wie auch wir es tun, den ganzen Inbegriff alles Geschaffenen: *Welt*, wozu also auch die Menschen und alle ihre Güter gehören, wie 4. Mos. 14,21 sagt: ‚Alle Welt soll der Herrlichkeit des Herrn voll werden.‘ [...] In dieser Beziehung gehören wir mit all unserm Denken und Trachten zu der Welt, und wir können und sollen uns nicht von ihr ausschließen wollen, welches Ausschließen aber unsre erste und größte Sorge sein muss immerdar, wenn die Bibel von der Welt *als einem abgesonderten Teil der Menschen* spricht. In diesen Stellen ist es immer derjenige Teil aller Menschen, welcher im Unglauben und Aberglauben, entfernt von Christo und ohne den Beistand des heiligen Geistes, dahinlebt; dessen Blick, abgewendet von dem Himmlischen und Ewigen, *nur* dem Irdischen und Vergänglichen zugekehrt ist, und, vergraben in Sündhaftigkeit und irdischem Sinn in weitestem Verstande, seinen Lüsten und Begierden dient und ergeben ist. So die Stelle Joh 16,33: ‚In der Welt (d.i. unter den sündhaften und bösen Menschen) habt ihr Angst.‘ (1. Kor 11,32.)“ [1/7f.]

Zu eben dieser Abkehr von der Welt fordert er am 3. Ostertag 1832 auch die Gemeinde der Hamburger St. Georgskirche auf, wenn er predigt: „*Der Welt und der Sünde absterben* um des gekreuzigten Königs willen – das ist die Predigt der Buße, die auch in Ostern nicht schweigt, zu der uns am *Schluss* des Festes der Auferstandene selber ermahnet mit ausdrücklichen Worten, auf dass wir des Tages der Ostern und seiner Auferstehung nicht verlustig gehen, denen wir folgen. [10/4] [...] Lasset uns scheiden von der Welt, so nimmt er uns in sein Reich des Auferstandenen auf, lasset uns arm sein am Geiste, so sind wir selig, denn solchen ist das Himmelreich [vgl. Mt 5,3] und der siegreiche Kranz dessen, der in unserem Herzen thront und den inwendigen Menschen zu Glanz und seiner gewissen Freude führt, wenn der auswendige Mensch verweset und in dem Lande, wo wir nicht zu Heimat sind, ins Grab geht.“ [10/6]<sup>12</sup>

Da die wahre Gemeinde in der Welt lebt, kann das geforderte Abwenden von der Welt freilich nur im Geiste stattfinden und bleibt somit im Verborgenen. So betont Wichern in seiner Examenspredigt<sup>13</sup> (1832) über Gal 2,20: „Ist nun *Christus in uns* unser Leben, so ist dies *Leben ein verborgenes Leben*, und zwar zunächst *für die Augen der Welt*, gleichwie auch Christus und der Glaube, der an

<sup>12</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 10 hielt Wichern am 24.04.1832, dem 3. Ostertag, über Lk 24, 36-47 in der Hamburger St. Georgskirche.

<sup>13</sup> Über Wicherns Examenspredigt [lfd. Nr. 22] ist nur bekannt, dass er sie 1832 in Hamburg über Gal 2,20 hielt.

ihn sich hält, für sie ein Verborgenes ist. Die Welt kann nur richten und urteilen über das, was sie siehet. Sie siehet das Leben der Gläubigen zwar in der Welt (wie sie denn noch im Fleische leben), aber merket nicht, dass die echten Jünger Christi nicht mit der Welt, sondern Gotte leben, wie Paulus spricht, d.h. Christus in ihnen und sie in ihm.“ [22/13] Doch wenngleich es äußerlich schlecht um die Kirche bestellt ist und die wahre Gemeinde im Verborgenen lebt, so glaubt Wichern dennoch fest an ihre Existenz und Kraft. Am dritten Pfingsttag 1832 ermuntert er die Gemeinde der Hamburger Spinnhauskirche: „Sehet da, die inwendige Gestalt der Gläubigen, die verborgene Herrlichkeit ihres Lebens mit Christo in Gott, die sie im Glauben genießen! Das ist die wahre Gemeinde des Herrn, die kleine Herde [vgl. Lk 12,32], wie er selber sie nennet, die Auserwählten, die er so freundlich liebt, die eingegangen sind in die Tür und geglaubt haben und erkannt, dass er ist die Tür zu den Schafen und dass, wer darin eingehet, wird selig werden.“ [11/6]

Ein weiteres Charakteristikum der wahren Gemeinde, neben der Abwendung von der Welt und dem Leben im Verborgenen, ist für Wichern das Wirken für das Reich Gottes, das sich darin äußert, dass sich ihre Glieder gegenseitig erbauen, ermahnen und in ihrem Glauben bestärken: „Das ist das *geschäftige Wirken im Reiche der Gnade für dasselbe Reich*, und das ist das andere Merkmal, daran die wahre Gemeinde des Herrn erkannt werden kann. [11/8] [...] Hier sollst du wirken, so lange es Tag ist [vgl. Joh 9,4], nicht für dich und deine Ehre, sondern für deinen Herrn, der dich erlöset hat, und mithelfen, die Liebe zu ihm zu begründen, zu behüten, zu mehren und zu erbauen. Den Eltern sind die Kinder, den Vorgesetzten die Untergebenen, den Lehrern die Schüler, den Älteren die Jüngeren, der Freund ist dem Freunde und einer dem andern befohlen, einander zum Heilande zu führen und so dessen Reich des Friedens, der Freude und des Geistes zu mehren durch den Geist aus Gott, denn dazu eben und zu nichts anderem sind wir miteinander verbunden und einander zugesellet worden.“ [11/9]

Dies Wirken füreinander besteht für Wichern vor allem im Verkündigen und Bringen des Wortes, nämlich „den Toten in Sünden das Wort des Lebens, den Trägen das Wort der Ermahnung und Züchtigung, den unfriedfertigen und geängsteten Herzen das Wort des Friedens, den Reuevollen das Wort der Gnade, den Traurigen das Wort der Freude, um sie zu ermuntern, den Gebeugten und Leidenden das Wort des Trostes, um sie zu erheben und ihr Leiden ihnen in Segen zu verwandeln“. [11/10f.] Wichern schließt seine Pfingstpredigt mit folgenden Worten: „Seine Gemeinde ist noch nicht zerfallen. Sie lebet; wir glauben es, denn er hat verheißen, sie zu bewahren, sie zu halten, wenn wir sie auch wirklich nicht sähen. Sie wächset auch, aber wie der Baum, des Wachstum man

nicht siehet, aber glaubet, dass er wächst. So ist seine Verheißung unser Trost; verachtet und vergisst ihn die Welt, desto herrlicher wird er, desto größer der Preis, den ihm seine Gemeinde im Herzen singet: Einst wird die Welt nicht mehr sein. Aber er wird herrschen in Ewigkeit und die Seinen mit ihm in gleicher Herrlichkeit, die dann offenbar worden ist [vgl. Jes 51,6; Mt 24,35]. Möchten auch wir dann unter denen stehen, die ihn anbeten und niederfallen und selig geworden sind.“ [11/13f.]<sup>14</sup>

Da nach Wicherns Verständnis jedoch die Mehrzahl der getauften Christen im toten Glauben lebt und nur wenige der wahren Gemeinde angehören, ist es aufschlussreich, sein Verhältnis zur gängigen Sakramentspraxis in der Kirche in den Blick zu nehmen.

#### 4. Wicherns Kritik an der Tauf- und Abendmahlspraxis

Wichern versteht die Taufe als Lossagung vom Reich des Teufels, indem die Christen in ihr schwören, „dass sie Christum zum Herrn und Gott haben wollen. So wir das schwören, sagen wir uns los von dem Reiche des Teufels, verabscheuen seine Werke und werden gläubig; wir schwören, nur auf Gott den Vater, Sohn und heiligen Geist zu bauen, diesem Dreieinigen allein zu dienen und ihm in diesem Glauben Früchte zu bringen, worin man uns erkenne.“ [1/24] Da viele Getaufte nicht mehr um den Sinn der Taufe wissen oder ihn nicht ernst nehmen, erklärt Wichern 1846 in seiner Predigt zu Röm 6,3-11: „Es wissen zu wenige, was ihnen in der Taufe geschieht und welch eine Gnadentat der Herr an uns tut, wie im Sakrament des heiligen Abendmahles, so im Sakrament der heiligen Taufe. Es ist nichts Geringeres, als dass der lebendige Gott, unser Heiland persönlich uns selbst in sein Leben aufnimmt, dass sein Leben und damit seine Seligkeit und seine Herrlichkeit soll unser Leben, unsre Seligkeit und unsre Herrlichkeit werden. Darum ist die Taufe unsre zweite Geburt, die Geburt von oben, der Anfang unseres neuen Lebens mit Jesus Christus, der uns die Taufe *gewährt*, noch ehe wir sie *begehrt*, selbst der Anfänger dieses unseres eigentlichen, ewigen Lebens.“ [54/1]<sup>15</sup>

Gemäß seinem Verständnis der wahren Gemeinde als einem Kern innerhalb der Staatskirche, gehören für Wichern nicht alle Getauften automatisch zur wahren Gemeinde des Herrn, was er in Anlehnung an Joh 10,9 [„Ich bin die

<sup>14</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 11 hielt Wichern am 12.06.1832, dem 3. Pfingsttag, über Joh 10,1-11 in der Hamburger Spinnhauskirche.

<sup>15</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 54 hielt Wichern am 19.07.1846, dem 6. Sonntag nach Trinitatis, über Röm 6,3-11 in der Hamburger St. Nicolaikirche.

Tür; wenn jemand durch mich hineingeht, wird er selig werden.“] deutlich macht: „In der christlichen Kirche in dem anderen Sinne, wie alle dazu sich zählen, die getauft sind auf seinen Namen [vgl. Act 2,38] und nach seinem Namen sich Christen *nennen*, ist [es] voll von solchen, die anderswo hineinsteigen durch selbstgemachte Türen und die Tür umgehen, die Gott selber gemacht hat, gleichwie die Schriftgelehrten und Pharisäer zum Volke Gottes sich zählten, und die Juden selbst mit ihrem Kreuzige! Kreuzige! [vgl. Lk 23,21] das Herz der Gläubigen mit bitterem Schmerz erfüllten.“ [11/6] Wichern unterscheidet daher strikt zwischen der Wassertaufe, durch die alle Christen getauft sind, und der Feuertaufe, durch welche nur die wahren Gemeinde getauft ist. Er erläutert: „Denn die Verbindung mit Christo Jesu durch den Heiligen Geist ist eine ganz andere als die äußere Verbindung mit ihm durch den bloßen Namen, ohne das lebendige, fruchtbringende Wesen. Die Wassertaufe ist ein anderes als die Geistes- und Feuertaufe [vgl. Mt 3,11.13-17]! Der Lippen- und Mundchrist ist ein anderer als der dienet mit und von Herzen [vgl. Mt 23,3ff.], von denen, die das Wesen nicht haben und sagen dennoch Herr! Herr! bleibt es immerhin wahr, dass sie können in seinem Namen (aber nach ihrem Sinn) weissagen, Teufel austreiben und viele Taten tun [vgl. Mt 7,21f.].“ [28/7]<sup>16</sup>

Ebenso kritisch beurteilt Wichern die Situation des Abendmahls, zu welchem er am Gründonnerstag 1833 mit folgenden Worten einlädt: „Herbei, hier ist *Kommunion*, d.h. Gemeinschaft der Gläubigen in Christo. [...] Hier sollt ihr lernen glauben an die Gemeinde der Heiligen im Licht, die eine Gemeinde ist von seinem Fleisch und Bein, (Eph 5,30) unsichtbar, herrlich, gewaltig, König der Welt durch Jesum Christum.“ [24/16f.]<sup>17</sup> Wichern bedauert, dass es an eben dieser Gemeinschaft mangelt, da die meisten, wie bei der Taufe, nicht um die Botschaft des Abendmahls wissen, oder diese nicht zu ihnen durchdringt, und so klagt er: „Zwar Hunderte, ja Tausende von Kommunianten erscheinen in diesen Tagen; aber wo ist die Liebe, die ihr am Tische des Herrn sollt gespeiset haben, welche der hier gegenwärtige Herr euch dargereicht hat? Es fehlt unter uns, im Lichte des göttlichen Wortes besehen, an dem lebendigen, Freude und Friede wirkenden Bewusstsein von der persönlichen Gegenwart des Herrn, der uns ganz nahe ist, und als ein ganz Naher, alles Verbindender, alles Segnender, von uns in unserer Gemeinschaft geliebt, von uns geehrt und in allem gefragt

<sup>16</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 28 hielt Wichern am 11.08.1833, dem 10. Sonntag nach Trinitatis, über 1. Kor 12,1-11 in der Hamburger St. Katharinenkirche.

<sup>17</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 24 hielt Wichern am Gründonnerstag den 04.04.1833 über 1. Kor 11,23-32 in Hamburg.

sein will. Weil dieses fehlt, fehlt auch die heiligste Liebe, die wir in ihm untereinander haben sollen, darum wagen, auch die ihn lieb haben, nicht, sich in ihm inniger zu verbinden zur Förderung seiner Ehre und ihrer Heiligung.“ [24/15f.]

Dieses Bewusstsein von der persönlichen Gegenwart des Herrn sieht Wichern einzig in der wahren Gemeinde lebendig und beschreibt dessen Auswirkungen auf die Lebenswirklichkeit der Gläubigen.

### 5. Das Leben und Wirken in der wahren Gemeinde des Herrn

„Daran soll man erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe habet *untereinander*: [Joh 13,35]“ [22/19] – dieses Bibelwort ist für Wichern der Grundsatz, nach welchem sich das gemeinsame Leben und Wirken in der wahren Gemeinde richtet. So fragt er: „Was, g.[eliebte] Fr.[eunde], wollen wir da zueinander reden, als rufen: lasset uns ihn lieben, und lasset uns einander lieben, denn er hat uns zuerst geliebt! [vgl. 1. Joh 4,19] – O, hätte dann in seiner heiligen Gegenwart nicht einer den andern gehütet, gewarnt, gebeten: Sündige nicht, tue unserm Herrn nicht wehe damit. Da wäre dem einen noch mehr als dem andern das Herz aufgegangen, und einer hätte den andern erkannt, gesegnet, getröstet, erquickt in Christo Jesu, in welchem wir eins sind geworden [vgl. Joh 17,21]. Wie hier ein Kampf gegen die Sünde gekämpft wird, so wird hier eine Hilfe wider die Sünde unser Teil und ein Lob und ein Dank und Preis über die Gnade in Christo erfüllet alle Herzen; siehest du da nicht den Trost der Liebe, die Ermahnung in Christo, die Gemeinschaft des Geistes, die eine herzliche Liebe und Barmherzigkeit, die unter Brüdern Christi wohnt, wo Friede und Freude weilen und Herz und Hände sich zusammentun in einem Namen, zu einem himmlischen Beruf? (Phil 2,1).“ [24/14] Im Verborgenen sind die Glieder der wahren Gemeinde durch den einen Geist untrennbar miteinander verbunden zu einem Herz und einer Seele, wie Wichern sagt: „Durch den heiligen Geist aus dem Wort hat der Herr das Zerstreute berufen und gesammelt und durch denselben, seit er durch Petri Wort dreitausend bekehrte [vgl. Act 2,38-41], schon unzählige Herzen zu einem Herz und einer Seele [vgl. Act 4,32] verbunden zu Brüdern und Schwestern durch das heilige Band und die heilige Gabe des Friedens, der Freude und des Gebetes.“ [11/4]

Der reale Zustand der Gemeinde entspricht jedoch nicht immer dem Idealbild der in der Liebe verbundenen Christen, so dass Wichern am 11. August 1833 in der St. Katharinenkirche in Hamburg die Missstände der Gemeinde beklagt, indem er einen direkten Vergleich zur korinthischen Gemeinde zieht, die im Predigttext 1. Kor 12,1-11 angesprochen ist. So predigt er: „Geliebte Freunde, wird es uns schwer, uns hineinzusetzen in den angedeuteten Zustand jener Gemeinde zu Korinth, uns, die wir nicht in Korinth, sondern

in Hamburg leben? Schwer wird's nicht sein für den, der weiß, was eine *Gemeinde* des Herrn ist. Wer das weiß, wer gelernt hat zu *glauben*, dass unser verkörperter Herr sich ein Volk gesammelt hat, welches er unter seinem Haupte vereinigt, dass er sich einen geistlichen Tempel gebauet hat [vgl. 1. Kor 6,19f.], wozu er der Eckstein [vgl. Eph 2,20; vgl. Mt 21,42] und das Leben ist [vgl. Joh 14,6] – das aber ist seine Gemeinde – der schaue umher unter uns und sehe zu, ob er mehr findet unter uns als losgerissene Gliedmaßen vom Leibe Christi, ob mehr als Bruchstücke dieses geheiligten Tempels – wir leben in einem Gemenge so genannter Christen, nicht in einer Gemeinde Christi – die ist unter uns auf wie viel mehr noch als [...] zu Korinth gespalten, zerrissen, zergliedert, verstümmelt, und die Einzelnen seufzen nach einer Verbindung und Versammlung unter sein Haupt, dass das Seufzen gar herzzerschneidend klingen. Und so können wir den Gesichtspunkt, von dem aus und in dem der Apostel die Gemeinde Korinths anredet, leider nur zu deutlich an unserem Zustande verstehen.“ [28/3]

Wichern versucht mit seiner Ansprache den Zusammenhalt innerhalb der Gemeinde zu stärken, indem er mit Paulus an die Verbindung im Geiste und durch die Liebe erinnert: „Siehe, da erinnert auch uns der Apostel an die Gabe des Heiligen Geistes, dass wir, die wir glauben, von oben stammen und nichts aus uns selber haben, erinnert uns an unsere Verbindung mit Christo durch den Heiligen Geist, dass derselbige Geist, der durch selbstverleugnende Liebe uns auch untereinander wieder verbinden soll, und führt es uns zu Gemüte wie jenen, was wir vor dieser Verbindung mit Christo gewesen.“ [28/3] „Und wahrlich, wo der Geist ist, da sind auch seine Gaben [...]“ [28/10], führt Wichern weiter aus und hält jeden an, sich zu fragen, welche Gabe ihm gegeben ist und wie er sie für die Gemeinde nutzen kann: „Da siehe zu, von welcher Gabe du hast. Die Gabe hast du aus dem Heiligen Geist für den Dienst des Herrn, und die Kraft von Gott.[...] Hast du die Gabe der *Weisheit*, so kennst du wohl einen Bruder, eine Schwester, eine Familie, die des Rates bedarf, [...] oder du hast die Gabe der *Erkenntnis*, der besonders klaren, deutlichen Erkenntnis des Herrn, dass du von ihr *reden* kannst, denn das können nicht alle – siehe, so stehen oder wohnen oder kommen dir wohl etliche sehr nahe, die da viel irren und aus Mangel an Erkenntnis mit Irren auch sich oder anderen schaden – so zünde da das Licht Gottes an, und dein eigenes wird heller leuchten, und die Kraft deines Zeugnisses Gott die Ehre geben. Oder du hast von der Gabe, gesund zu machen, noch ein Teil empfangen, Kranke und Arme zu pflegen, zu trösten, zu pflegen, zu heben, zu tragen. Dass du die *Kraft* hast, neben der Gabe, hat dir vielleicht der letzte Kranke in dem eigenen Hause bewiesen. Der Herr, der dich in den Dienst genommen, will, dass du das Pfund nicht vergra-



best zu unsrer Zeit. Oder hast du die Gabe des Lehrens und Zeit zum Lehren – siehe, so lehre, tröste, erquicke mit Gottes Wort und wuchere usw.“ [28/11]

Für Wichern sind alle aus den jeweiligen Gaben erwachsenden Ämter innerhalb der wahren Gemeinde Predigtämter, wie er in der Auslegung zu 2. Tim 4,1-8 darlegt: „Predige das Wort in deinem Stand und darin denen, mit denen du Gemeinschaft hast: Die Eltern den Kindern, die Brüder den Schwestern, die Lehrer den Schülern, die Herrschaft den Dienstboten, die Hausherrn und Hausfrauen ihrem Gesinde, und jeder seinen Freunden und Leuten, damit *das* geschehe, dazu hat Gott die Predigt der Prediger geordnet, dass durch sie alle Leute zu Predigern würden, damit sein Wort gehe und getragen werde durch die Gemeinde als das Licht der Herzen und Häuser, hohe und niedere, Paläste und Hütten durchleuchte, damit er mit seinem Wort anheben könne, durch deinen Mund zu den Herzen der Deinen zu kommen. So will er erst recht adeln und zieren die Ämter in der Gemeinde: das Elternamt, das Herrschaftsamt, das Lehreram, das Amt und den Dienst der Geschwister, Freunde, Gesellen und Nachbarn untereinander. Denn er steckt darunter, dahinter, ja hinein in diese Ämter alle und macht sie zu Predigtämtern, zu lauter Leuchtern und Lampen, in denen er anzünden will seine Herrlichkeit voller Gnade und Wahrheit, damit *alle* innewerden, erfahren und danach versiegeln, dass Gott treu und wahrhaftig ist und die Sünder selig macht.“ [53/2f.] Innerhalb der wahren Gemeinde vertritt Wichern das Priestertum aller Gläubigen durch die Wirkung des Wortes Gottes, das nicht an die Vermittlung durch eine religiöse Instanz gebunden ist, sondern in der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander wirkt und weitergetragen werden will. Insofern ist es von zentraler Bedeutung, das Verhältnis der wahren Gemeinde zum Reich Gottes in Wicherns Theologie zu untersuchen.

### **6. Das Verhältnis von wahrer Gemeinde und Reich Gottes**

In seiner Predigt an Pfingsten 1832 bezeichnet Wichern das Pfingstfest als die „Grundsteinlegung des heiligen Tempels Gottes, der Gemeinde des Herrn“ [11/1], setzt also die Gemeinde des Herrn mit dessen Tempel gleich. In der wahren Gemeinde leben bedeutet für ihn, am Bau dieses Tempels und somit an der Entwicklung des königlichen Reiches Gottes zu arbeiten. An Ostern desselben Jahres verkündigt er daher die Verheißung: „Immer näher werden wir kommen dem Ziele, immer mehr Steine und Kräfte werden sich einfügen in den heiligen Bau, der Schmuck und die Zierde am Hause sind viel Vergebung, viel Geduld, unerbittlicher Ernst und Hass gegen alle Sünde und alle Ungerechtigkeit, das Tragen der Schwachen, das Beharren im treuen Kampf, Demut, Sanftmut, Freundlichkeit – und alle Früchte des Geistes, die in der Liebe sich beweisen; sie sind auch die Zeichen, dass der Herr in dem Tempel seiner Ge-

meinde seinen Einzug gehalten mit seinem Leben und seiner herrlichen Gnade. O, dass *der* Tempel mehr und mehr erbauet würde! Aber getrost meine Lieben. Scheinet der Bau auch manchmal ganz zerbrochen, es ist kein Bau [wie] einst zu Babel, wo der Herr im Sturm herniedergefahren, da wollten sich die Leute selber einen großen Namen machen [vgl. Gen 11,1ff.] [...] der rechte Baumeister sind nicht wir, er wohnt droben.“ [10/16] Und daher betont Wichern gegen Ende der Predigt: „So bleibt die Ostersonne am Himmel stehen unter gleichem Wechsel von Leiden und Freuden, im inwendigen wie auswendigen Leben der Christen, im Einzelnen wie in der ganzen Gemeinde des Herrn, an einzelnen Tagen wie in der ganzen Entwicklung seines königlichen Reiches.“ [10/18]

Wichern sieht das Reich Gottes in der Gemeinschaft der Gläubigen verwirklicht, in welcher jeder mit seinen Gaben am Bau dieses Reiches mitwirkt. Bis zur vollen Offenbarung dieses Reiches am Ende der Zeiten sind Glaube und Liebe die Bänder, welche die Glieder des Reiches zusammenhalten. So ermuntert er seine Gemeinde mit folgendem Bild zur Arbeit am Reich Gottes: „Der Herr hat ein Haus, darin sollen wir auch arbeiten, hat einen Acker, den sollen wir bestellen, hat einen Tempel und Bau vor, dazu sollen wir die Steine herbeitragen, sollen wachen, beten, sorgen für ihn und die Leute bitten, hereinzukommen wie wir gebeten sind, denn siehe, es ist ja alles bereit für alle! [vgl. Lk 14,17] Aus der Verbindung mit Christo durch den Heiligen Geist geht auch dieses Leben für ihn hervor. Das Haus, der Tempel ist seine Gemeinde, der Acker die Welt. Auf den Hausdienst verweist uns hier der Apostel [1. Kor 12] V. 4-11. Er deutet uns auf die weiteren Gegenstände und Geheimnisse, die da vorgehen in diesem Reich.“ [28/10] Das Leben in der wahren Gemeinde, das Verbundensein im Geiste, hat für Wichern, streng lutherisch gedacht, automatische Werke der Liebe zur Folge, die den Bau des göttlichen Reiches fördern, wie er mit dem Wort aus Jak 2,17 betont: „Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot in ihm selbst“ [1/12]. Wichern führt diesen Gedanken an anderer Stelle aus: „Haben wir nun solch ein *verborgenes* aber zugleich auch *gewisses* Leben des Herrn in unserm Herzen, sind wir so eins mit ihm durch den Glauben, wie sollte dieser Glaube nicht auch wirken, dass solches Leben sich weiter in der Gemeinde offenbare, wie sollte *dieses Leben mit Christo, dieser Same aus Gott nicht auch Früchte bringen*, daran man den Baum erkennen kann? [vgl. Mt 7,16ff.] [22/17] [...] Nicht das Reden vom Opfer, das wir dem Herrn gebracht oder bringen wollen, sondern das Opfer selbst, das wir ihm bringen, ist das Schwere und dasjenige, das er gerne siehet und annehmen will. Das Leben lasset zeugen von eurem Bekenntnis; das Leben lasset den ersten, deutlichsten Dolmetscher werden von unsern Worten. [22/18] [...] Aber dennoch dürften wir es nicht für eine Frucht des göttlichen Samens erkennen, wenn es nicht *das*

Merkmal an sich und in sich trüge, welches der Meister selber gegeben, dass man daran seine Jünger erkenne. ‚Daran soll man erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe habet *untereinander!*‘ [Joh 13,35]“ [22/19]

Werke der Liebe sind es, welche die wahre Gemeinde des Herrn als solche zu erkennen geben, wobei Wichern immer wieder betont, dass sich die Gemeinde immer erst selbst prüfen und sich stets innerlich erneuern muss: „Das ist freilich notwendig, m[eine] G[eliebten], dass wir das Wort immer zuerst uns selber predigen, dass wir allezeit zuerst uns selber *strafen* und in der Buße üben, uns selber *drohen* und Gottes Gericht über uns selber nicht vergessen, uns selber *ermahnen* und wohl behalten, dass wir allezeit uns selber ermahnen lassen von dem sanftmütigen Heiland. Wenn aber das geschieht, dann werden wir auch erfahren, dass der Herr uns allzeit ein freudiges Auftun des Mundes verleiht.“ [53/3] Interessant ist in diesem Zusammenhang die Umakzentuierung der Auslegung des Gleichnisses vom ‚Barmherzigen Samariter‘, wie sie Wichern 1832 in einer Predigt über Lk 10,23-37 vornimmt. Um die Gemeinde zu stärken und auszubauen erläutert er: „Der Herr will uns diesmal nicht zuerst ans Herz legen, dass der Leidende unser Nächster ist, den wir lieben sollen, sondern vielmehr, dass der barmherzige Samariter es ist, mit dem wir uns verbinden sollen zu gleicher Liebe und gleichem Werke. [18/10] [...] Zu solchen sollst du treten, mit ihnen es halten, denn sie halten es mit Gott und seinem Wort, mit dem, der sich uns zum Eigentum erkaufet hat durch sein Blut. [...] Wohlan, so verlasse die Welt und diene dem Herrn, und verbinde dich auch denen, die Gott lieben, so wie wir uns auch untereinander lieben, und dass so auch wir seiner Vollendung entgegenreifen.“ [18/11]<sup>18</sup>

### 7. Das Verhältnis von Kirche und Staat im Revolutionsjahr 1848<sup>19</sup>

Wicherns Kirchenverständnis erfuhr durch die politischen und kirchlichen Umbrüche des Jahres 1848 eine Entwicklung und Akzentverschiebung. Dies lässt sich an seinen zwei Predigten aus dem Revolutionsjahr zeigen, die in besonderer Weise deutlich machen, wie Wichern das Verhältnis von Kirche und Staat in dieser Umbruchssituation bewertet, wie er die Revolution an sich beurteilt und deren Auswirkungen auf die Kirche einschätzt.

<sup>18</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 18 hielt Wichern am 16.09.1832, dem 8. Sonntag nach Trinitatis, über Lk 10,23-37 in der Hamburger St. Michaeliskirche.

<sup>19</sup> Zum geschichtlichen Verlauf der Revolution und der Situation der Kirche vgl. Helmut Talazko, Märzrevolution und Wittenberger Kirchentag, in: Ursula Röper/Carola Jüllig (Hg.), Die Macht der Nächstenliebe. Einhundertfünfzig Jahre Innere Mission und Diakonie 1848-1998, Berlin 1998, 58-67.

Ende Juni 1848, mehr als einen Monat nachdem die Nationalversammlung am 18. Mai in der Frankfurter Paulskirche zur Beschließung einer demokratischen Reichsverfassung zusammengekommen war, zeigte die Revolution deutliche Auswirkungen. Auch für die Kirche hatte sie direkte Bedeutung erlangt, da der Staat sich von ihr zurückziehen und ihr die bisherigen Privilegien entziehen wollte. In dieser angespannten Lage überschreibt Wichern seine Predigt am 25. Juni nach Jes 40,1-8 mit den Worten: „Die Stimme Gottes an sein Volk in der Trübsal“. Diese Stimme solle ein Trost sein „in aller auch der gegenwärtigen Trübsal, Angst, Not, wo Krieg und Kriegsgeschrei, Aufruhr die Völker schreckt, und Leid und Sorge der mannigfachsten Art den Einzelnen und das Ganze treffen, wo Tausende einander fragen und Menschenhilfe am Ende ist!“ [55/1]<sup>20</sup> Der Unterschied der Gemeinde des Herrn zu der Welt sei es in dieser Situation, dass sie wüsste, wozu ihnen die Trübsal gegeben ist, nämlich nicht zum Untergang, sondern zu doppelter Gnade durch Christus den Herrn. Er konstatiert: „Darum ist ihr ein Untergang unmöglich, [...] sie kann so wenig vergehen als ihr Gott, der lebt, und ihr Heiland, der auferstanden ist und regiert in *Ewigkeit* – er ist ihr Haupt und sie ist sein Leib. [55/3] [...] Wenn je, so ist es von heute an der Beruf des Volkes Gottes geworden, seinem König und Herrn auch Bahn zu machen unter denen, die aufgehört haben, sein Volk zu sein. Aufmachen soll sich seine Gemeinde (und die Zeit wird kommen, wo sie es tun wird), jene Berge zu niedrigen, die sich gleich babylonischen Türmen in der Menschenwelt gegen ihn erhoben haben – jene Klüfte auszufüllen, die furchtbar klaffend zwischen ihm und einer so großen Menge der dennoch erlösten Sünder aufgetan.“ [55/5]

Wichern beschreibt eindrücklich die umstürzende Kraft der Revolution und verurteilt sie als eine selbstgemachte Herrlichkeit des Volkes. Die Hoffnung der Gemeinde des Herrn ist ihm, dass Gott es ist, der in der Geschichte handelt und im menschlichen Untergang seinen Aufgang und den Aufgang derer, die sich um ihn versammeln vorbereitet. So fordert er: „Schau um dich her – Gemeinde des Herrn! Was noch nie ein Aug gesehen und kein Geschlecht der Menschheit *seit Jahrtausenden* erfahren, es ist geschehen: Was herrlich *war* noch vor wenig Tagen – seine Herrlichkeit ist vergangen! Die Sterne im Heer der Völker sind verblichen wie ein Licht verlöscht, und die prangenden Blumen auf dem Gefilde der Menschheit, die Jahrhunderte geblüht, sie sind verwelkt. – Es ist offenbar geworden: Alles Fleisch ist wie Heu! *Aber ist nicht ein anderer*

---

<sup>20</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 55 hielt Wichern am 25.06.1848, dem Johannistag, über Jes 40,1-8 in der Dreifaltigkeitskirche in Hamm.

*Glanz aufgegangen?* und sind nicht andere Sterne erschienen? Dringt nicht aus jedem Winkel der Erde der Ruf, die Herrlichkeit des Volkes ist erschienen? Die Majestät des Volkes und sein Wille ist in leuchtendem Strahl aufgegangen?“ [55/7] Doch er gibt zu bedenken: „*Das Volk ist das Heu*, seine Blume *verwelket* und bleibt nicht – und des Herrn Geist wird auch diese vermeinte, selbstgenommene Herrlichkeit verlöschen und dies Blühende verdorren machen! Die Herrlichkeit des Menschen, die war und sein wird, wird untergehen! Was für eine Hoffnung bleibt uns da? mitten in diesem Untergang, mitten in diesem Zusammensturz, mitten in diesem Wogen und Tosen? Ich meine dies: *dass der Herr das alles tut*, dass der Herr es ist, der sein Wort erfüllt, der Berge stürzt ins Meer und Täler füllt nach seiner Art und in der Weise seines Regiments – damit die Menschen erfahren und ihre Blindheit geheilt werde, und sie erkennen: *dass Fleisch das Heu ist!*“ [55/7f.]

Der Gemeinde des Herrn jedoch sagt er voraus: „So wird sich sammeln um ihn, den Verborgenen, sein Volk im Verborgenen, *ohne Herrlichkeit vor Menschen*, entkleidet auch der Ehre, die es bis daher noch gehabt – um zu erfahren, dass auch ihm unter Menschen keine Ehre zukommt. Aber es wird sich versenken in die Hoffnung, die er uns gegeben. Denn mitten in dem menschlichen Untergang bereitet sich der Aufgang der Herrlichkeit, mitten im Sterben des Fleisches wird gegeben das ewige Leben, mitten in der Angst der Welt bricht an der Morgenstern der ewigen Freude des Reiches Gottes. Aber unser Leben und Hoffen bleibt noch verborgen mit Christo in Gott wie sein Reich. Dennoch aber wird hereinbrechen der Glanz des Herrn vom Aufgang bis zum Niedergang, und wir werden *sehen* was wir geglaubt: *Die Herrlichkeit des Herrn wird offenbar werden, und alles Fleisch wird sehen, dass der Mund des Herrn solches geredet*. Alles Fleisch: Ungerechte und Gerechte! Die einen zum Schrecken, die andern aber die Erfüllung ihrer selig gewissen Hoffnung! Was im Himmel und auf Erden ihm geglaubt und ihn geliebt, wird vereinigt werden zu einem seligen Chor, und nach allem Leid und Geschrei wird er abwischen alle Tränen und uns abnehmen alle Angst.“ [55/8] Aus Wicherns Sicht resultiert die Revolution aus der verurteilungswürdigen Hybris der Menschen, die für ihn jedoch gewiss ihr Ende finden wird, sobald die Herrlichkeit des Herrn und sein Reich offenbar werden.

Die zweite Predigt aus diesem Jahr hält Wichern etwa einen Monat später am 23. Juli<sup>21</sup> in der Hamburger St. Katharinenkirche. Aufgrund der Tatsache,

---

<sup>21</sup> Am 15. Juli war ein Schreiben des Ausschusses der außerordentlichen Sandhofkonferenz vom 21. Juni an 93 Personen ergangen, unter denen sich auch Wichern befand, in welchem über den Beschluss der Sandhofkonferenz informiert und um Unterschrift für

dass im Vorparlament die Trennung von Kirche und Staat erwogen wurde, betont Wichern die Notwendigkeit, sich gerade als Kirche mit den Belangen des irdischen Vaterlandes zu befassen, wenn er erklärt: „wir haben nun einmal das himmlische Vaterland nur in dem irdischen.“ Er beschreibt, dass die Revolution auch die Kirche erschüttert, die als Staatskirche untrennbar mit dem Staat verwoben ist: „Der ungeheure Umschwung des Geschehens in den Angelegenheiten des irdischen Vaterlandes, der noch nicht wieder zur Ruhe gekommen, hat alles erschüttert. Das Ganze schwankt, was darin und daran ist, so auch die vaterländische Kirche. Wie könnte es auch anders sein, da die Kirche bis dahin vom Bauwerk des Staates vollkommen umschlossen war. Das Neue, das sich in der Kirche anbahnt und anbahnen muss, ist ebenso neu als was auf dem Gebiet des Staatslebens geschieht. Der Weg, den die Kirche bis heute gegangen, ist in dieser Gestalt 1.500 Jahre alt, sie hat sich an diesen Gang so gewöhnt, dass eine Bewegung außerhalb desselben fast unmöglich scheinen will. Und doch muss die Kirche den Gang wagen und auf das Neue sich rüsten.“ [56/1]<sup>22</sup> Die Aufgabe der Kirche sieht Wichern jetzt darin, mit dem „Geist der Gemeinschaft, welcher in der Kirche uns verbindet [...], die politischen Grenzen zu überschreiten, in dem einen teuren Vaterland – wieder eine Kraft des Lebens [zu] werden und wieder Empfindungen für kirchliche Zuversicht und Hoffnung [zu] geben! Jede unsrer Predigten soll mit darauf hinwirken, bis der Funke des Lebens Leben und weitherzige Liebe entzündet. So ist der Stoff unerschöpflich. Aber von allem, was die Kirche verkünden kann, ist das Größte, das Beste, das Tröstlichste: das Heil, das von ihr in Christo der Welt geboten wird, mitten unter allem Unheil, das uns, unser Geschlecht bedroht (lassen wir uns nicht täuschen). Soweit der heutige Text uns dazu Anlass gibt, soll auch heute unter uns die *Kirche als Heilsverkünderin* gepredigt werden.“ [56/1] Er ergänzt wenig später: „Dass die *Kirche* diese Verkünderin ist, das kann freilich nur denjenigen gleichgültig erscheinen, die nicht wissen, was die Kirche des Herrn ist, dieselbe halten für eine willkürliche Vereinigung der Menschen untereinander, für eine Gesellschaft zufällig Gleichgesinnter oder gar für eine Einrichtung und Anhäng-

---

die als Entwurf beigefügte Einladung zum für September geplanten Wittenberger Kirchentag gebeten wurde. Dort sollte über die Angelegenheiten der evangelischen Kirche in Deutschland unter den gegebenen Zeitumständen beraten werden. Es wurde angekündigt, dass man ein Zusammenreten der evangelischen Konfessionen Deutschlands zu einem Kirchenbund ins Auge fasse, der eine zeitgemäße Erneuerung des Corpus Evangelicorum darstellen solle. Vgl. Talazko, Märzrevolution, 60 f.

<sup>22</sup> Die Predigt mit der lfd. Nr. 56 hielt Wichern am 23.07.1848, dem 5. Sonntag nach Trinitatis, über Gal 2,16-21 in der Hamburger St. Katharinenkirche.

sel der Landesregierungen, durch welche sie allein zu Recht bestehen, denen sie nicht eine *freie Gnadenstiftung Gottes* mit seinen Erlösten und den Menschen ist, die ihn wieder lieben, weil er sie zuerst geliebt.“ [56/3] Wichern betont, dass diese Liebe bis heute fortwährt: „Und solche Liebe ist nicht etwa in ihm erstorben! Es ist der laute oder stille Pulsschlag des Lebens in der Gemeinschaft der Kirche Gottes geblieben, durch alle Jahrhunderte, in allen Tagen und Nächten der Kirche hindurch, im kleinen und im großen Kreise. Die Liebe höret nimmer auf, sagt Paulus [1. Kor 13,8] selbst. Die Kirche ist die *Werkstatt* dieser Liebe, und von ihr ist sie ausgegangen, alles zur ewigen Heimat zu rufen und selig zu machen in Gott, bis an die Enden der Erde.“ [56/7] Als Aufforderung formuliert Wichern: „Ja, meine Geliebten, die heutigen Tage sind es, in welchen aufs Neue der Beruf an die Kirche ergeht, diese Herrlichkeit dieser im Glauben wurzelnden Liebe, diese an der geschenkten Gerechtigkeit entzündete, rettende, lebendige mit neuer *apostolischer* Kraft in unserm Vaterland zu erwecken und zu offenbaren. *Dieser Beruf der Kirche als Heilsverkünderin muss aufs Neue zum Bewusstsein kommen.* Nicht umsonst ist zweierlei erschienen: die *Freiheit der Kirche*, die wir preisen und jubelnd begrüßen – und die *Offenbarung des ungeheueren* leiblichen, geistlichen und sittlichen *Notstandes* in der ganzen Christenheit [...]. Diese Freiheit soll in ihr der Beruf zu Taten werden, an deren Vollziehung keine Macht der Welt sie hindern kann. Es gibt *keine Not* und keinen Tod, der diese Liebe ermatten oder ertöten mag, jede Not ist ihr neuer Anlass zur Offenbarung ihrer Herrlichkeit; jeder *Widerstand* ein Anstoß zum vorwärts Schreiten ihres gewissen Sieges in ihrer Wahrheit; *jedes Elend* ein neuer Ruf zur Selbstverleugung und Aufopferung.“ Er sagt voraus: „Es werden die nicht fehlen, *die ihrer spotten und fluchen und wehe tun*, und sie sind schon da! aber die Kirche, die freie, die wahre, segnet dafür und tut wohl, lässt sich töten und liebt so viel mehr und wird dadurch neu um so mehr ein Abbild dessen, der in der Welt umherging und die *Zöllner und Sünder* zum Leben suchte.“ [56/8]

Vom 21. bis 23. September des Jahres 1848 versammelten sich in der Schlosskirche in Wittenberg etwa 500 Glieder der evangelischen Kirchen Deutschlands zum Kirchentag, dessen vorrangiges Anliegen der Zusammenschluss der deutschen evangelischen Landeskirchen war. Kirchengeschichtliche Bedeutung erhielt er aber vor allem durch Wicherns berühmte fünfviertelstündige Stegreifrede über die sozialen Gegebenheiten, die zur Revolution geführt und die Notwendigkeit der Innere Mission als Aufgabe des Kirchenbundes offenbart hatten. Bereits am 11. und 12. November war daraufhin ein provisorischer Central-Ausschuss für Innere Mission zusammengetreten.

### 8. Schlussbetrachtung

Die Zeit, in die Wichern seine Vision von der ‚wahren Gemeinde‘ hineinpredigt, ist weit von der Erfüllung seines Ideals entfernt. Nach Wicherns eigener Aussage vom Reformationstag 1841 ist die Kirche „unleugbar verfallen, liegt tief darnieder, leidend an innerer Zerrüttung“ [49/1]. Durch eigene Erfahrungen in den Elendsvierteln der Vororte Hamburgs entwickelte Wichern früh einen Blick für die sozialen und religiösen Notstände seiner Zeit und beurteilt die Situation 1832 wie folgt: „Die Hauptursache der Armut in unserer Stadt ist das immer zunehmende Sittenverderben des Volks, das einzig und allein aus der herrschenden Irreligiosität, der Verachtung und Verspottung des wahren Christentums und dem gottlosen Unglauben entsteht.“<sup>23</sup> Er führt die Notstände seiner Zeit auf eine klare Kausalreihe zurück: Den Grundschaten der modernen Welt, in dem die ganze Not der Gesellschaft begründet liegt, sieht er in der *Leugnung Gottes*. Sie ist für ihn die Sünde schlechthin! Mit der Leugnung Gottes setzt sich der Mensch selbst an dessen Stelle. Das hat eine Negierung und Ablehnung objektiver, vom Schöpfer eingesetzter Ordnungen zur Folge, woraus Missachtung der Obrigkeit und Aufhebung der mitmenschlichen Beziehungen resultiert. Die Folge der Leugnung der göttlichen Ordnungsprinzipien in Volk und Kirche sind nach Wichern wiederum Sittenlosigkeit und die Preisgabe eines geordneten Lebens, was auf die Dauer materielle Armut erzeugt.<sup>24</sup>

Für Wichern sind die gesellschaftlichen, sozialen und kirchlichen Notstände eng miteinander verbunden: „Er sieht im sozialen Notstand zugleich den staatlichen, der seinerseits in einem religiösen Notstand seine Ursache hat.“<sup>25</sup> So beurteilt er die Erscheinungen der Zeit – Bedeutungsverlust christlicher Wertvorstellungen, Säkularisierungsprozess und „Entsittlichung“ – als Krankheit des gesamten Volkes, deren Symptome Pauperismus und Kommunismus seien. Der drohende Untergang des christlichen Organismus steht für ihn in direktem

---

<sup>23</sup> Zitiert nach Helmut Talazko, Johann Hinrich Wichern, in: Martin Greschat (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte* 9, Stuttgart 1985, 44-63: 48.

<sup>24</sup> Vgl. Günter Brakelmann, *Kirche und Sozialismus im 19. Jahrhundert. Die Analyse des Sozialismus und Kommunismus bei Johann Hinrich Wichern und bei Rudolf Todt*, Witten 1966, 7-109: 31.

<sup>25</sup> Karl Janssen, *Reich Gottes – Kirche – Staat*, Wicherns theologische Basis, in: Hans Christoph v. Hase/Peter Meinhold (Hg.), *Reform von Kirche und Gesellschaft*, Johann Hinrich Wicherns Forderungen im Revolutionsjahr 1848 als Fragen an die Gegenwart, Stuttgart 1973, 105-110: 108.



Zusammenhang zu den geistig-politischen Strömungen der Zeit, wie z.B. die Religionskritik der Linkshegelianer.<sup>26</sup>

Aus dieser Beurteilung ergibt sich Wicherns zweifacher Ansatz zur Überwindung der Not. Zum einen fordert er ökonomische Umverteilungen, die den Menschen in die Lage versetzen sollen, sich eigenverantwortlich aus seiner sozialen Misere zu befreien, und gleichzeitig fordert er die Bekämpfung des religiösen Notstandes durch die Verkündigung des Wortes Gottes, das den Menschen aus der Entfremdung zu Gott herausholen soll. Da Wichern in Irreligiosität und Unglauben die Hauptursache auch der staatlichen und sozialen Probleme sieht, ist es primär die Kirche, der die Aufgabe zukommt, diese Missstände zu beheben – und das kann sie nur, indem sie ihren Verkündigungsauftrag wahrnimmt. Seine Forderung ist unmissverständlich: „Suchen die Proletarier nicht mehr die Kirche, so muss die Kirche anfangen, die Proletarier zu suchen, und nicht rasten, bis sie sie mit dem heilbringenden Worte gefunden hat.“<sup>27</sup>

Wicherns Verständnis von der Kirche, an die er mit diesem Auftrag herantritt, ist geformt aus der eigenen Anschauung der kirchlichen Situation im Zusammenspiel mit dem Gedankengut seiner Lehrer Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher und August Neander, seinem Lutherstudium sowie dem Kontakt zur Hamburger Erweckungsbewegung. Kernpunkt und Schlüssel zu Wicherns Kirchenverständnis ist die strikte Trennung von Staat, Staatskirche und ‚wahrer Gemeinde‘ als zu unterscheidende, nebeneinander bestehende Größen: Die Staatskirche ist dem Staat, als dem Träger des Gesetzes notwendigerweise verpflichtet und unauflösbar mit ihm verbunden. Wichern trennt dualistisch zwischen ‚Reich Gottes‘ und ‚Reich der Welt‘, wobei die Staatskirche folglich zum Reich der Welt gehört. Dies ist jedoch keinesfalls eine rein negative Beurteilung, sondern vielmehr eine Verhältnisbestimmung, da Wichern gemäß der lutherischen Zwei-Reiche-Lehre Staat und Staatskirche als notwendige Institutionen der göttlichen Weltregierung versteht. Sie gehören zu der weltlichen Obrigkeit, welche die Gesellschaftsverfassung begründet, und der die Menschen untertan sein sollen. Innerhalb der Staatskirche sieht Wichern zwei Gruppen von Christen durchmischte, zum einen die Wortchristen, die im toten Glauben leben und zum anderen die „Kinder des Lichts“, die ‚wahre Gemeinde‘, die als

---

<sup>26</sup> Vgl. Brakelmann, Kirche, 31 f.

<sup>27</sup> Johann Hinrich Wichern, Die Proletarier und die Kirche (1848), in: Peter Meinhold (Hg.), Johann Hinrich Wichern. Sämtliche Werke 1, Berlin/Hamburg 1962, 137-151: 148.

„communio sanctorum“ in der Staatskirche existiert. Die „wahre Gemeinde“ besteht demnach *neben* der Staatskirche und bildet die „ecclesia catholica“ *in* derselben. Die *eigentliche* Kirche bilden die wahrhaft Glaubenden. Um es mit Luther auszudrücken, ist es die „ecclesia interna“, die den Kern, die wahre Kirche ausmacht. Diese steht dem Staat und seinen Gesetzen, die laut Wichern dem Leben nicht dienen, als oppositionelle Macht des ewigen Lebens gegenüber. Nicht alle Getauften gehören also automatisch zur wahren Gemeinde, wobei der Unterschied in der Geisteshaltung besteht. Die „wahre Gemeinde“ lebt in der Welt, innerhalb der Staatskirche, im Verborgenen, ihre Glieder sind jedoch durch den Geist untrennbar miteinander verbunden – *sie* erkennen die Finsternis der Welt und wenden sich von ihr ab. Und wo der Geist ist, da sind auch die Gaben. Jeder soll mit der ihm gegebenen Gabe der Gemeinde nutzen und so zur Verwirklichung des Reichs Gottes beitragen.

Innerhalb der „wahren Gemeinde“ sind für Wichern alle Ämter Predigtämter. Er vertritt und fordert das allgemeine Priestertum aller Gläubigen, da ihm das Wort Gottes nicht an eine bestimmte religiöse Instanz gebunden ist, sondern in der Gemeinschaft der Gläubigen untereinander weitergetragen werden will. Diese Gemeinschaft ist eine von Gott geschaffene, die nicht an eine menschliche Gemeinschaftsform gebunden ist, und demzufolge ist die Zugehörigkeit zur „wahren Gemeinde“ auch nicht konfessionsabhängig. Wichern setzt Reich Gottes und „wahre Gemeinde“ zwar nicht gleich, sieht das Reich Gottes aber in der Gemeinschaft der Gläubigen anbrechend verwirklicht, in welcher jeder mit seinen Gaben am Bau dieses Reiches mitwirkt. Bis zur vollen Offenbarung des Reiches am Ende der Zeiten sind Glaube und Liebe die Bänder, welche die Glieder des Reiches zusammenhalten. In lutherischer Tradition stehend hat das Leben in der „wahren Gemeinde“, das Verbundensein im Geiste, für Wichern notwendig Werke der Liebe zur Folge, die den Bau des göttlichen Reiches fördern, wie er mit dem Wort aus dem Jakobusbrief betont: „Also auch der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist er tot in ihm selbst“ (Jak 2,17). Die Werke der Liebe sind es, welche die „wahre Gemeinde“ als solche zu erkennen geben. Die „wahre Gemeinde“ versteht sich jedoch nicht als exklusiver Verein, sondern möchte mit ihrer Liebeskraft die Basis der Staatskirche werden, sie nach und nach ganz durchdringen.

Die Revolution 1848 und ihre Auswirkungen auf Staat und Kirche verändern die äußeren Bedingungen und lassen Wichern das Verhältnis von Staat und Kirche in gewisser Hinsicht neu bedenken. In Wicherns Beurteilung der Revolution kommt seine eigentümliche Geschichtstheologie zum Ausdruck, in der die ganze Geschichte der Kirche eine Geschichte des Reiches Gottes ist. Er versteht die Revolution als einen Teil dieser Geschichte, als erneuten Kampf

zwischen dem Reich Gottes und dem Reich der Welt. Mit seinem Verständnis von Obrigkeit als Teil der göttlichen Weltordnung, verurteilt er sie als selbstgemachte Herrlichkeit des Volkes, als verurteilungswürdige Hybris der Menschen, die jedoch gewiss ihr Ende finden wird, sobald die Herrlichkeit des Herrn und sein Reich offenbar werden. Es ist die Hoffnung der ‚wahren Gemeinde‘, dass Gott es ist, der in der Geschichte handelt und im menschlichen Untergang seinen Ausgang und den Ausgang derer, die sich um ihn versammeln, vorbereitet. Wichern zieht aus den Umbrüchen der Revolution weitreichende Schlussfolgerungen für das Verhältnis von Kirche und Staat, sowie der wahren Gemeinde: Die Revolution hat auch die Kirche erschüttert, die bis dato als Staatskirche untrennbar mit dem Staat verbunden war. Die Staatskirche als äußeres Gebäude ist mit der Revolution ins Wanken geraten, die Kirche als solche existiert aber noch und ebenso die ‚wahre Gemeinde‘, die an die sichtbare Kirche gebunden ist. Da die Kirche kein menschlicher Verein ist, sondern eine freie Gnadenstiftung Gottes, kann sie nicht untergehen, wenngleich sie jetzt vor einer ganz neuen Situation steht. In ihrer neu gewonnenen Freiheit, die Wichern sehr begrüßt, steht sie dem geistlichen und leiblichen Notstand der Christen gegenüber. Sie muss jetzt ihre ganze Kraft nutzen, um die politischen Grenzen zu überwinden und ihrem ureigenen Geschäft, der Verkündigung von Zuversicht, Hoffnung und Heil nachzugehen, um in ihrem irdischen Vaterland die rettende Liebe und Gemeinschaft, die in der wahren Gemeinde wohnt, zu erwecken – auf dass die Freiheit der Kirche zum Heil für die Welt werde. Im staatlichen Machtvakuum der Revolutionszeit sieht es Wichern als Aufgabe der Kirche an, für das Vaterland Sorge zu tragen und mit ihren Mitteln das Reich Gottes zu verwirklichen.<sup>28</sup>

Eines der besagten Mittel zur Verwirklichung des Reiches Gottes und gleichzeitig Aufgabe der Kirche ist für Wichern die lautere Verkündigung des

---

<sup>28</sup> In dieser neuen Situation erfährt Wicherns Reich-Gottes-Begriff eine Akzentuierung, die sich von dem Verständnis Luthers unterscheidet. Während für Luther das Reich Gottes nur unsichtbar, in der sittlichen Gemeinschaft der Gläubigen, gegenwärtig sein kann, ist Wichern daran, die Unsichtbarkeit als Wesensmerkmal des Reiches Gottes aufzugeben: Die Unsichtbarkeit der ‚wahren Gemeinde‘ könnte nun, da der Staat ins Wanken geraten ist, durch die Verwirklichung des Reiches Gottes im irdischen Vaterland aufgehoben werden. Die letzte Offenbarung des Reiches bleibt zwar dem Ende der Zeiten vorbehalten, der Mensch kann jedoch schon hier am Bau des himmlischen Reiches mitwirken und es ansatzweise sichtbar machen.

Evangeliums.<sup>29</sup> Er kritisiert die rationalistische Predigt seiner Zeit, die seines Erachtens ihre Aufgabe, das Evangelium als Botschaft an die Armen zu verkündigen, verfehle und somit ihrer ethischen Verpflichtung nicht nachkomme, das Liebesgebot durchzusetzen. Wichern fordert eine sozialetisch ausgerichtete Predigt mit Gegenwartsbezug, „die selbst Ereignis, selbst geschichtliches Geschehen und selbst Vermittlung einer bestimmten geschichtlichen Bezogenheit des Menschen ist.“<sup>30</sup> Für ihn hat jede Predigt einen Bildungs- und Kulturauftrag, sie muss zu öffentlichen Fragen Stellung nehmen und das Leben des Menschen als Ganzes einbeziehen. Als weltzugewandtes Ereignis, in welchem sich Christus der Welt zur Erbauung der Gemeinde offenbart, muss sich die Predigt der jeweiligen Zeit anpassen, was für Wichern das Einsetzen von Straßen-, Reisepredigt, Predigt im Freien oder überhaupt durch das Zugehen auf Entfremdete bedeuten würde. Erste Voraussetzung ist für Wichern hierfür die Verwirklichung des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen. „Für ihn war aller Neuanfang in der Kirche höchst unmittelbar mit dem Prediger und seiner Arbeit verbunden. Mitten in dem allgemeinen Kulturverfall, dessen Zeuge er wurde, hat Wichern sich unerschrocken dazu bekannt, dass der Predigt eine Aufgabe an der Welt zukomme, die auch ihren Inhalt prägen müsse.“<sup>31</sup> Dass dieser Predigtanspruch bei Wichern nicht bloße Theorie ist, zeigen insbesondere seine beiden Predigten aus dem Revolutionsjahr, in welchen er das Zeitgeschehen reflektiert und die Christen auch als Bürger anredet, die nicht nur innerhalb der Kirche, sondern mit dieser auch im Vaterland und in der Stadt Hamburg Verantwortung zu tragen haben.

Eine genaue Darstellung der Predigtweise Wicherns sowie deren Einordnung in die Homiletik des 19. Jahrhunderts steht noch aus.<sup>32</sup> Friedrich Wintzer erwähnt Wichern sowohl in seiner Darstellung der gottesdienstlichen Predigt als Missionspredigt als auch unter dem Stichwort soziale Predigt.<sup>33</sup> Wolfgang Bub stellt Wichern in seiner Untersuchung „Evangelisationspredigt in der

---

<sup>29</sup> Zum Predigtverständnis Wicherns siehe: Karl Janssen, Johann Hinrich Wicherns Predigtanschauung, in: Georg Hoffmann/Karl Heinrich Rengstorff (Hg.), *Stat crux dum volvitur orbis. Eine Festschrift für Landesbischof D. Hanns Lilje Abt zu Loccum zum sechzigsten Geburtstag am 20. August 1959*, Berlin 1959, 200-213.

<sup>30</sup> A.a.O., 207.

<sup>31</sup> A.a.O., 209.

<sup>32</sup> Siehe zu den Predigtweisen des 19. Jahrhunderts: Werner Schütz, *Geschichte der christlichen Predigt*, Berlin 1972, 175-206.

<sup>33</sup> Vgl. Friedrich Wintzer, *Die Homiletik seit Schleiermacher bis in die Anfänge der ‚dialektischen Theologie‘ in Grundzügen*, Göttingen 1969, 85 f.; 150.

Volkskirche“ als evangelistischen Verkündiger im Rahmen der Inneren Mission dar, dessen vorrangiges Ziel es sei, narrativ die Geschichte Jesu so wiederzugeben, dass jedes Glied der Kirche das Wort Gottes in einer ihm eignenden Weise hört.<sup>34</sup> Beide Untersuchungen stützen sich jedoch nicht auf die praktische Predigtstätigkeit Wicherns, sondern auf Aussagen desselben über die Predigt im Rahmen der Inneren Mission oder der Evangelisation. Die eigentliche Würdigung des Predigers Wichern ist freilich nur über die Auswertung seiner Predigten zu erbringen und steht daher noch aus. Die in diesem Beitrag ausgewerteten Predigten lassen zumindest soviel sagen: In seiner Ausrichtung auf das Reich Gottes, seiner konfessionsübergreifenden Idee der wahren Gemeinde und der Kritik am vernunftgemäßen Christentum des Rationalismus ist Wichern als Prediger deutlich vom Gedankengut der Erweckungsbewegung beeinflusst.<sup>35</sup> Das Zentrum in Wicherns Predigten ist Christus. Predigen ist für ihn nicht bloße Schriftauslegung, sondern ein der Welt zugewandtes Ereignis und muss als solches das Zeitgeschehen aufgreifen und im Lichte der Geschichte Jesu Christi betrachten. In seinem Verständnis vom allgemeinen Priestertum nimmt er die Zuhörer als mündige Glieder wahr, die selbst Träger des Wortes Gottes sein sollen.

Die Predigten Wicherns sind wertvolle historische Quellen, deren wissenschaftliche Auswertung erst am Anfang steht und wesentliche Erkenntnisse zu Wicherns Theologie als auch zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts erwarten lässt.

---

<sup>34</sup> Vgl. Wolfgang Bub, *Evangelisationspredigt in der Volkskirche. Zu Predigtlehre und Praxis einer umstrittenen Verkündigungsgattung*, Stuttgart 1990, 40-43.

<sup>35</sup> Siehe zu den Kennzeichen der Erweckungsbewegung: Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“. *Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts*, München 1991, 161-186.

SUSANNE KOBLER-VON KOMOROWSKI

**„Maria-Sinn“ und „Martha-Dienst“.  
Weibliche Diakonie als Ausdruck des Frauenbildes der Erweckungs-  
bewegung im 19. Jahrhundert am Beispiel der Diakonissenanstalt Riehen<sup>1</sup>**

*Maria und Martha als Ideal weiblicher Diakonie*

Das bekannte lukanische Gleichnis von Maria und Martha eignete sich in seiner Auslegungs- und Wirkungsgeschichte vorzüglich dazu, diese beiden Frauen um Jesus als Allegorien für zwei Grundtypen weiblichen Verhaltens zu deuten: auf der einen Seite das Ideal der zum Mann aufschauenden, empfangenden und passiven Frau, auf der anderen die engagierte Martha, deren forsche Tatkraft Anlass zu Kritik bot. In der Erweckungsbewegung war das prinzipiell nicht anders, mit der weiblichen Diakonie entstand jedoch ein Frauenideal, in dem unter dem Vorzeichen von Maria-Tugenden das Martha-Verhalten eine wesentliche Aufwertung erfuhr. Für Frauen eröffneten sich neue Möglichkeiten der Lebensgestaltung, wobei sie sich nicht selten einem Spagat zwischen Maria und Martha ausgesetzt sahen.

Vor diesem Hintergrund scheint es reizvoll, der Gesinnung und Tätigkeit von Diakonissen und so dem Frauenbild der Erweckungsbewegung nachzuspüren. Welche Erwartungen wurden an Diakonissen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts herangetragen? Welches Selbstbild verbirgt sich hinter einem Diakonissenleben? Und schließlich: Wie emanzipatorisch waren die Anfänge der weiblichen Diakonie?

Am Beispiel der Diakonissenanstalt Riehen am Basler Stadtrand soll diesen Fragen einmal exemplarisch nachgegangen werden (4. und 5.); als Untersuchungszeitraum bietet sich die Gründungs- und Konsolidierungsphase in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts an (3.), die Wirkungszeit der ersten Oberschwester, Trinette Bindschedler (1852-1879).<sup>2</sup> Insbesondere der Blick auf die

---

<sup>1</sup> Überarbeitete und gekürzte Fassung meiner gleichnamigen Abschlussarbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut: BDW.A 46, Heidelberg 2002.

<sup>2</sup> Die Quellenlage stellte sich als etwas schwierig dar, da der Vf.in nur bereits veröffentlichte Dokumente aus dem Archiv des Diakonissenhauses Riehen zugänglich waren. Eine dennoch solide Forschungsbasis ergab sich aus den Jahresberichten (Diakonissen-Anstalt zu Riehen. 1.-28. Jahresbericht, Basel 1854-1880) und Jubiläumsschriftchen, aus den Leichenreden anlässlich der Beerdigung von Diakonissen und Brief- und Tage-

beiden Vorläuferinstitutionen Kaiserswerth und Straßburg und das dort zutage tretende Frauenbild erlaubt einen erhellenden Vergleich mit der Riehener Gründung (2.). Einige Streiflichter dienen vorab der historischen Einordnung: Gestreift werden die Erweckungsbewegung in Basel, die weibliche Diakonie insgesamt sowie die Situation und das Rollenbild der Frau im 19. Jahrhundert (1.).

### 1. Geschichtlicher Hintergrund – einige Streiflichter

#### *Die Erweckungsbewegung in Basel*

Die Industrialisierung prägte das 19. Jahrhundert. Sie veränderte das Gesicht der europäischen Gesellschaft. Einem kulturell wie materiell aufstrebenden Bürgertum standen wachsende Massen von ArbeiterInnen gegenüber, die zunehmend vom Pauperismus betroffen waren. Auch in der Schweiz brach die Industrialisierung einem zügellosen Kapitalismus Bahn. Hier hatte beispielsweise das Aufblühen der Textilindustrie die Landflucht von im Verlagswesen tätigen Textilarbeiterfamilien zur Folge, denen ihre ohnehin schon kärgliche Lebensgrundlage entzogen wurde. Hinzu kam eine signifikante Bevölkerungszunahme zu Beginn des Jahrhunderts. Ein Teil des Proletariats versuchte, der drohenden Armut durch Auswanderung zu entfliehen. Die Städte hatten mit den Folgeproblemen der ständig wachsenden Bevölkerung zu tun.<sup>3</sup>

In der Geistes- und Kulturgeschichte kamen mit Romantik und Erweckungsbewegung neue Strömungen auf, die sich als Gegenansatz zur vernunftgeprägten Aufklärung verstanden. Zugleich nahmen jedoch Romantik wie Erweckung gerade Impulse der Aufklärung auf, so die Betonung des Individuellen und den Zusammenschluss in einer Gruppe Gleichgesinnter.

---

buchauszügen der Oberschwester, Trinette Bindschedler, aus den in der Reihe „Beiträge zur Geschichte des Diakonissenhauses Riehen“ erschienenen Heften sowie aus der im Staatsarchiv Basel erhaltenen Korrespondenz im Spittler-Archiv, [Christian Friedrich Spittler Privatarhiv, Staatsarchiv Basel (PA 653): Briefe an C.F.Spittler (Familie: IV; andere: V); Diakonissenhaus in Riehen, Briefe (L.1)]. – Von besonderem Interesse ist in diesem Zusammenhang auch die im Jahr 2002 von Sr. Doris Kellerhals u.a. hg. Jubiläumsschrift: Zeichen der Hoffnung. Schwesterngemeinschaft unterwegs, Basel 2002. – Für weiterführende Literatur zur Geschichte der weiblichen Diakonie vgl. Volker Herrmann/Jochen-Christoph Kaiser/Theodor Strohm (Hg.), Bibliographie zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert, Stuttgart u.a. 1997.

<sup>3</sup> Vgl. dazu Lukas Vischer u.a. (Hg.), Ökumenische Kirchengeschichte der Schweiz, hg. im Auftrag eines Arbeitskreises, Freiburg/Basel 1994, 209-215.

Die Erweckungsbewegung verstand sich selbst als im Pietismus wurzelnde religiöse Erneuerungsbewegung. Tiefer Bibelglaube und Neubetonung reformatorischer Erkenntnisse (v.a. in der Sünden- und Rechtfertigungslehre) waren zentrale Anliegen, die gegen einen vernunftgeprägten Glauben ins Feld geführt wurden.<sup>4</sup> Demgegenüber liegen nach Gäbler die Leistungen der Erweckungsbewegung weniger in einer neuen, anti-aufklärungstheologischen Lehre als vielmehr „auf missionarischen, evangelisatorischen und karitativen Gebieten“.<sup>5</sup> Die vielen Gründungen religiöser Vereine (siehe weiter unten die Basler Beispiele) basierten auf einem ausgeprägten Gemeinschaftssinn und waren geprägt von Vorstellungen von Mündigkeit und Freiwilligkeit, der Tendenz zur Gleichberechtigung der Geschlechter, von Überwindung der Standes- und Konfessionsgrenzen sowie von Zweckbestimmtheit. Außerdem fand darin die Weltzugewandtheit der Erweckten ihren Ausdruck. Diese Haltungen wären ohne die vorhergehende Aufklärung undenkbar.

Selbstverständlich spielte auch der Pietismus eine wichtige Rolle für die Erweckungsbewegung. Aus dem von ihm überkommenen eschatologischen Bewusstsein erwuchs eine vielfältige Reich-Gottes-Arbeit, der die postmillenarische Auffassung der Erwartung des tausendjährigen Reiches vor der Parusie zugrunde lag.<sup>6</sup>

Die Ausbreitung der Erweckungsbewegung nahm nun in Basel einen besonderen Verlauf: Während es etwa in Genf, im Kanton Waadt und in Bern zu Konflikten zwischen Erweckungsbewegung und Theologie und Kirchenleitung kam, was zu staatlichen Maßnahmen gegen die Erweckten führte und schließlich separatistische Aktionen bewirkte wie die Gründung von Freikirchen, war die Bewegung in Basel von einer fruchtbaren Aktivität und der wohlwollen-

---

<sup>4</sup> So etwa bei Gerhard Uhlhorn, *Die Christliche Liebeshätigkeit*, 2. verbesserte Auflage, Stuttgart 1895, 699; Dora Schlatter, *Barmherzige Kirche. Geschichte der Diakonissenhäuser in der Schweiz*, hg. v. Diakonissenhaus Bern bei Anlaß seines hundertjährigen Bestehens, Bern 1944, 8ff.

<sup>5</sup> Vgl. Ulrich Gäbler, „Auferstehungszeit“. Erweckungsprediger des 19. Jahrhunderts. Sechs Porträts, München 1991, 161-178: 167.

<sup>6</sup> Die Gewissheit, dass die Endzeit unmittelbar bevorstehe und der Beginn des tausendjährigen Reiches nicht durch ein einschneidendes Ereignis von der Menschheitsgeschichte getrennt sei, weckte die Hoffnung, schon in der Gegenwart etwas zum Heraufziehen des tausendjährigen Reiches beitragen zu können. Nach Uhlhorn, *Liebeshätigkeit*, 705, wurde dabei entwickeltes karitatives und pädagogisches Engagement aber nicht zuletzt auch durch den Humanitätsgedanken der Aufklärung mit vorbereitet; vgl. dazu auch Paul Philippi, Art. Diakonie I: Geschichte der Diakonie, in: *TRE VIII* Berlin/New York 1981, 635.



den Anerkennung der Gesellschaft geprägt, zahlreiche VertreterInnen des Stadtpatriziats gehörten selbst zu den Erweckten.<sup>7</sup> Hier kam es schon 1780 zur Gründung der Deutschen Christentumsgesellschaft, die den Ruf der Stadt als „Frommes Basel“ prägte.<sup>8</sup> Ihre Filialgründungen überzogen zusammen mit der Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine die Schweiz, Deutschland und weitere Länder wie die Fäden eines weitmaschigen Netzes. Zahlreiche Vereine und Institutionen entstanden, unter denen etwa die Traktatgesellschaft (1802), die Württembergische Bibelanstalt (1812) und die Kinderrettungsanstalt mit Lehrerseminar in Beuggen (1820) auf der gegenüberliegenden Rheinseite im Badischen waren. Beeinflusst wurde Basel v.a. durch die württembergische Frömmigkeit mit ihrer weitgehend ungebrochenen Kontinuität zwischen Pietismus und Erweckung. Daneben spielten charismatische Einzelpersönlichkeiten als weiteres Charakteristikum für die Bewegung gerade für die Basler Erweckung eine große Rolle, wie man am Engagement von Karl Friedrich Adolf Steinkopf und Christian Friedrich Spittler sehen kann.<sup>9</sup>

#### *Hintergründe für die Entstehung der weiblichen Diakonie*

Die weibliche Diakonie entstand aus der Erweckungsbewegung heraus im Zuge des allgemeinen diakonischen Aufbruchs am Anfang des 19. Jahrhunderts. Als Rahmenbedingungen sind wieder die sozioökonomische Situation des Pauperismus sowie im religiösen Bereich die eschatologische Motivation zu karitativer Arbeit zu nennen. Dazu kam das Bedürfnis, den aus neutestamentlich-urchristlicher Zeit überlieferten sozialen Dienst von Frauen in der Gemeinde wieder zu beleben.<sup>10</sup> Als Vorbilder fungierten das Diakonissenamt der Herrnhuter Brüdergemeine, v.a. aber die katholischen Barmherzigen Schwestern, die seit Anfang des 19. Jahrhunderts auch in Deutschland in der christlichen Krankenpflege

<sup>7</sup> Vgl. Vischer, Kirchengeschichte der Schweiz, 215 ff.; Gustav Adolf Benrath, Art. Erweckung/Erweckungsbewegungen I: Historisch, in: TRE X, Berlin/New York 1982, 205-220, v.a. 209 f.; Erich Beyreuther, Die Erweckungsbewegung, [KIG 4R/1], Göttingen<sup>2</sup>1977, 17 ff.; Schlatter, Barmherzige Kirche, 11-15.

<sup>8</sup> Vgl. dazu den von Thomas Kuhn/Martin Sallmann hg. Tagungsband: Das „Fromme Basel“. Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts, Basel 2002.

<sup>9</sup> Zu Spittler vgl. 3.; zu den vorhergehenden Ausführungen Benrath, Art. Erweckung, 210 f., 213; Ulrich Gäbler, Art. Erweckungsbewegung, in: EKL<sup>3</sup>, Bd. 1, Göttingen 1986, Sp. 1081-1088.

<sup>10</sup> Vgl. dazu etwa Uhlhorn, Liebesthätigkeit, 731; Erich Beyreuther, Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit, Berlin, 3. erw. Aufl. 1983, v.a. 59 f.; Gerta Scharffenorth/Erika Reichle, Art. Frau VII: Neuzeit, in: TRE XI, Berlin/New York 1983, 457.

tätig waren.<sup>11</sup> Die Gründung von Frauenvereinen in den Befreiungskriegen 1813-15 „zur Ausrüstung der Krieger, zur Pflege der Verwundeten, zur Versorgung der zurückbleibenden Weiber und Kinder“, die außer von nationalem Enthusiasmus auch von karitativen Motiven bestimmt war, gab den Impuls von der gesellschaftlich-politischen Seite her. Nach den Kriegen wurden sie z.T. in wohltätige Vereine umgewandelt.<sup>12</sup>

Für die Entwicklung der weiblichen Diakonie im deutschsprachigen Raum wirkten weiter Einzelpersonlichkeiten und Institutionen aus dem In- und Ausland befruchtend: So das in den mennonitischen Gemeinden der Niederlande existierende Diakonissenamt und die ehrenamtliche Gefangenearbeit der englischen Quäkerin Elizabeth Fry (1780-1845).<sup>13</sup> Eine deutsche Pionierin frauendiakonischer Tätigkeit war Amalie Sieveking in Hamburg (1794-1859). Zwar gelang es ihr nicht, ihr Projekt einer Schwesternschaft zu verwirklichen, dem der Gedanke zugrunde lag, bürgerlichen Frauen eine sinnvolle Lebensper-

---

<sup>11</sup> Vgl. Philippi, Art. Diakonie, 636 ff.; Uhlhorn, Liebesthätigkeit, 731; Beyreuther, Diakonie, 59.

<sup>12</sup> Uhlhorn, Liebesthätigkeit, 730, vgl. Beyreuther, Diakonie, 60. Den Einfluss der Frauenvereine gewichten Baumann und Jenner besonders stark für die Entwicklung der weiblichen Diakonie. Vgl. Harald Jenner, Diakonissenanstalt Flensburg. Entwicklung und Bedeutung 1874 bis 1933 (Schriften der Gesellschaft für Flensburger Stadtgeschichte e.V. 44), Flensburg 1992, 46, der auf den vielbeachteten Aufsatz von Friedrich Klönne aus dem Jahr 1820 hinweist, in dem das Entstehen karitativer Frauenvereine als „Wiederaufleben der Diakonissen der altchristlichen Kirche“ gedeutet wurde. Ursula Baumann, Protestantismus und Frauenemanzipation in Deutschland 1850-1920 (Geschichte und Geschlechter 2), Frankfurt a.M./New York, 1992, 38, sieht in der weiblichen Diakonie sogar eine erste Reaktion auf frühe Ansätze einer deutschen Frauenbewegung, während sie jedoch die biblisch-theologischen Motive bei der Entstehung der weiblichen Diakonie zu gering bewertet. Auch Fritz Hoch, Die ersten Gemeindefrankenpflegeposten des Diakonissenhauses in Riehen. Nach den Quellen dargestellt (Beiträge zur Geschichte des Diakonissenhauses Riehen 5), masch., Riehen 1966, 16, 36, schließt einen Einfluss der Frauenvereine auf die ungewöhnlich frühe Gründung eines kirchlichen Frauenvereins in Basel zu St. Peter 1817 zur ehrenamtlichen gemeindlichen Armenkrankenpflege nicht aus.

<sup>13</sup> Fry strebte zunächst in Gefängnisbesuchen und seit 1817 durch Vereinstätigkeit mit gleichgesinnten Frauen die Evangelisation der Gefangenen, aber auch die Verbesserung ihrer Lebenslage sowie Maßnahmen der Rehabilitation an. Vgl. Uhlhorn, Liebesthätigkeit, 731f.; Beyreuther, Diakonie, 60f.; Stüssi, „Das Band der Vollkommenheit ist die Liebe“ (Kol.3,14) – Diakonie Weg zur Emanzipation?, in: Zwischen Macht und Dienst, Beiträge zur Geschichte und Gegenwart von Frauen im kirchlichen Leben der Schweiz, hg.v. S. Bietenhard u.a., Bern 1991, 153-182: 155.

spektive auch außerhalb von Ehe und Familie zu eröffnen. Dafür gründete sie aber einen Verein für Armen- und Krankenpflege zur ehrenamtlichen Sozialarbeit von Frauen aus dem Bürgertum. Nach diesem Vorbild wurden in der Folgezeit in anderen norddeutschen Städten weitere karitative Frauenvereine gegründet.<sup>14</sup>

Ein weiteres Beispiel weiblicher Diakonie ist das Werk Wilhelm Löhes in Neuendettelsau, der 1854 eine Bildungsstätte für junge Frauen einrichtete mit dem Gedanken, sie zu Diakonissen für ihre Heimatgemeinden auszubilden, damit sie dort gemeindeerneuernd wirkten. Daraus entwickelte sich auf Wunsch der Frauen eine Mutterhausinstitution.<sup>15</sup> Nicht zuletzt sei die seit 1839 bestehende Anstalt zur Betreuung von kleinen Kindern unter der Leitung von Regine Jolberg in Leutesheim, später Nonnenweier erwähnt. Jolberg hatte zweierlei im Blick: eine Entlastung der Unterschichtfrauen im dörflichen Bereich und gleichzeitig die Eröffnung der Möglichkeit zur Ausbildung als Kleinkinderlehrerinnen für junge Frauen.<sup>16</sup>

Auch das Ehepaar Fliedner in Kaiserswerth (1836), dessen Mutterhausgründung Modellcharakter erhielt, sowie die Straßburger Anstalt der Diakonissenbewegung um Pfarrer Härter (1842) waren von den o.g. sozioökonomischen, religiösen und politischen Faktoren bestimmt und orientierten sich an den Vorbildern der weiblichen Diakonie. Die Mutterhausdiakonie wurde zum größten Zweig der Frauendiakonie; in den 1850er Jahren kam es zu einer Welle von Mutterhausgründungen, zu denen auch Riehen gehörte.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> Vgl. zu Sieveking Baumann, *Frauenemanzipation*, 39-45, 56; Beyreuther, *Diakonie*, 61; Stüssi, *Diakonie*, 155; und v.a. auch Jutta Schmidt, *Beruf Schwester*, Frankfurt – New York 1998, 36-61.

<sup>15</sup> Vgl. Beyreuther, *Diakonie*, 75 ff.; Stüssi, *Diakonie*, 159.

<sup>16</sup> Vgl. Hermann Schauer, *Frauen entdecken ihren Auftrag. Weibliche Diakonie im Wandel eines Jahrhunderts*, 2., vermehrte u. verbesserte Aufl., Göttingen 1962, 44 f.; Elisabeth Moltmann-Wendel, *Geschichte beispielhaft*, in: *Die Zeit des Schweigens ist vorbei. Zur Lage der Frau in der Kirche*, hg. v. S. Kahl, Gütersloh 1979, 34-51: 39; Adelheid M. von Hauff, *Regine Jolberg (1800-1870) – Leben, Werk und Pädagogik. „Das ganze Wesen der Kinderpflege ist Liebe“* (VDWI 13), Heidelberg 2002.

<sup>17</sup> Nach Uhlhorn, *Liebestätigkeit*, 737f., und Schauer, *Familie*, 59, 69, wiesen diese späteren Gründungen keine Originalität mehr auf, da sie ihr Konzept lediglich aus den vorhandenen Ideen auswählend zusammen stellten. Jenner, *Diakonissenanstalt Flensburg*, 47, dagegen gesteht ihnen durchaus konzeptionelle Eigenständigkeit zu, die er in den unterschiedlichen örtlichen, konfessionellen und personellen Gegebenheiten begründet sieht.

Inwieweit die karitative Tätigkeit der dem politischen Konservatismus nahestehenden Erweckungsbewegung nun den sozialen Auswirkungen der frühen Industrialisierung erfolgreich entgegengetreten ist, ist schwer zu beantworten. Nach Götzelmann handelt es sich dabei nicht um strukturelle, sondern „individuelle und vereinsmäßige“ Ansätze zur Lösung sozialer Probleme.<sup>18</sup>

Strittig ist in der Forschung auch die Bewertung der weiblichen Diakonie in Hinsicht auf ihre frauenemanzipatorische Leistung. Während Stüssi mit anderen die Frauendiakonie als Wegbereiterin der weiblichen Berufsarbeit, sowie von Lebensentwürfen außerhalb von Ehe und Familie feiert, vertritt Baumann die These, dass die weibliche Diakonie als Bollwerk gegen die Frauenbewegung des 19. Jahrhunderts aufgebaut wurde und in ihr zum Ausdruck kommende Frömmigkeitstendenzen den Modernisierungsprozess hemmten.<sup>19</sup> Ähnlich kommt Moltmann-Wendel zu dem Urteil, dass die vorwiegend von Männern gemachte Geschichte der Frauendiakonie zwar neue Aufgabenfelder mit sozialer Absicherung für die Frau geschaffen habe, jene sich darin aber nicht frei entfalten, sondern in neue Ordnungen eingezwängt nur ausgesuchte soziale Tätigkeiten ausüben konnte.<sup>20</sup>

Dagegen hat Olive Banks in einer Studie für den angelsächsischen Raum überzeugend dargestellt, dass der Evangelical Feminism im 19. Jahrhundert trotz reaktionärer Gesinnung eine auch strukturell bedeutende Rolle in der Geschichte der weiblichen Emanzipation spielte.<sup>21</sup>

#### *Zur Situation und zum Rollenbild der Frau im 19. Jahrhundert*

Das Bewusstsein der bürgerlichen Gesellschaft des 19. Jahrhunderts war durch die Vorstellung von der Geschlechterdifferenz geprägt. Mit biologisch-körperlichen Geschlechtsunterschieden wurden entsprechende seelisch-geistige Eigenschaften verbunden und damit geschlechtsspezifische Verhaltensweisen und Tätigkeiten begründet. Während dem Mann aktive, gebende, starke und ver-

<sup>18</sup> Arnd Götzelmann, *Erweckungsbewegung und Soziale Frage in Deutschland. Eine historische Darstellung der Wurzeln der Diakonie im ausgehenden 18. und im 19. Jahrhundert* (BDW.A 12), Heidelberg 1996, 40. Vgl. Gäbler, Art. Erweckungsbewegung, Sp. 1086 f.; demnach ging allein in Hamburg die Arbeit „auf die Nöte der Urbanisierung“ ein; vgl. dazu Baumann, *Frauenemanzipation*, 51.

<sup>19</sup> Vgl. Stüssi, *Diakonie*, 160; Baumann, *Frauenemanzipation*, 10 ff.

<sup>20</sup> Vgl. Moltmann-Wendel, *Geschichte*, 34, 40; vgl. auch Götzelmann, *Erweckungsbewegung*, 40 f.

<sup>21</sup> Vgl. Olive Banks, *Faces of Feminism. A Study of Feminism as a Social Movement*, Oxford/New York 1986.

nünftige Eigenschaften zugeschrieben wurden, assoziierte man Weiblichkeit mit passiven, empfangenden, schwachen und gefühlsbetonten Anlagen. So konnten sich patriarchale Herrschaftsstrukturen mehr oder weniger bewusst aufrechterhalten und festigen.<sup>22</sup>

Dazu löste nun die Industrialisierung einen Wandlungsprozess in der Familie von der produzierenden Gemeinschaft, die bisher auf die Hausarbeit der Frau angewiesen war, hin zur konsumierenden Gemeinschaft aus. Die Verlegung des Produktionsortes außer Haus bedingte die Trennung von Arbeits- und Wohnbereich und für die Frau einen Verlust an Arbeits- und wirtschaftlicher Funktion. Körperliche und entlohnte Arbeit waren für Frauen v.a. des gehobenen Bürgertums zunehmend verpönt und galten als nicht standesgemäß,<sup>23</sup> zudem sollte der Verdienst des Mannes für die Versorgung und einen angemessenen Lebensstandard der Familie ausreichen. Als Wirkungs- und Lebensbereich blieb der Frau, die ihrerseits eine geschlechtsspezifische Identität ausbildete, der Haushalt. Ihre Lebensperspektive beschränkte sich weitgehend auf ihre Rolle als Ehefrau und Mutter in der Familie.<sup>24</sup> Gerade die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts so zahlreichen unverheirateten Frauen hatten deshalb besonders mit einem sinnentleerten Dasein zu kämpfen.<sup>25</sup> Durch ihr – geschlechtsspezifisches – soziales Engagement in Vereinen erweiterte die Frau ihren Lebensraum aber auch in den öffentlichen Bereich hinein.<sup>26</sup>

In den unteren Bevölkerungsschichten war Frauenarbeit dagegen gang und gäbe; nur diente sie hier nicht der Selbstständigkeit und freien Entfaltung der Frau, sondern der Existenzsicherung: Im land- und hauswirtschaftlichen Bereich mussten sich Frauen als Mägde verdingen, um ihr Auskommen zu haben und gegebenenfalls auch das ihrer Familie mit zu garantieren, und auch im Proletariat mussten die Frauen voll mitarbeiten, um bei den niedrigen Löhnen die

---

<sup>22</sup> Vgl. Karin Hausen, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben, in: Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas, hg. v. Werner Conze (Schriftenreihe des Arbeitskreises für moderne Sozialgeschichte 21), Stuttgart 1976, 363-370.

<sup>23</sup> Vgl. Ingeborg Weber-Kellermann, Die Familie. Geschichte, Geschichten und Bilder, Frankfurt a.M. 1989, 96-102.

<sup>24</sup> Vgl. Ute Frevert, „Mann und Weib, und Weib und Mann“. Geschlechter-Differenzen in der Moderne, München 1995, 140, 156-160.

<sup>25</sup> Der Ledigenüberschuss erklärt sich z.T. aus einem kriegsbedingten Frauenüberschuss, aber auch aus dem Fehlen der Mittel bei heiratsfähigen Männern. Vgl. Gisela Brinker-Gabler (Hg.), Die Frau in der Gesellschaft – Frühe Texte. Frauenarbeit und Beruf, Frankfurt a.M. 14 f.; Scharffenorth/Reichle, Art. Frau, 452; Schauer, Frauen, 26.

<sup>26</sup> Vgl. Frevert, Mann und Weib, 162 ff.

Lebenshaltungskosten aufzubringen. Sie waren als billige Arbeitskräfte einer ungeheuren Belastung ausgesetzt, da sie neben einem 12-14-stündigen Arbeitstag noch Haushalt und Kinder zu versorgen hatten.<sup>27</sup>

Auch in der deutschsprachigen protestantischen Theologie und Kirche jener Zeit findet sich das ausgeprägte Rollenverständnis der Geschlechter wieder. Schöpfungstheologische Vorstellungen von der Frau als Gehilfin des Mannes verurteilten die Frau zu Passivität in der Religion. Es gab kein weibliches Amt in der Kirche. Es gab nicht einmal eine theologische Reflexion über die Stellung der Frau als Gehilfin und ihren Schöpfungsauftrag.<sup>28</sup>

Das protestantische Erfahrungschristentum hingegen bot der Frau mehr Möglichkeiten religiöser Verwirklichung. Die persönliche Glaubenserfahrung war im Unterschied zu Wortverkündigung und Sakrament ja nicht geschlechtsgebunden und gab damit einen wichtigen emanzipatorischen Impuls für die weibliche Spiritualität. In der Erweckungsbewegung hatte man zunehmend ein offenes Ohr für die Glaubenserfahrungen der Frauen.<sup>29</sup>

Den geschichtlichen Hintergrund der weiblichen Diakonie im 19. Jahrhundert bildete also ein Geflecht religiöser, sozio-ökonomischer und geschlechtsspezifischer Faktoren:

---

<sup>27</sup> Vgl. Weber-Kellermann, *Familie*, 171 ff.; weiter Scharffenorth/Reichle, *Art. Frau*, 452.

<sup>28</sup> Vgl. Schauer, *Frauen*, 26. Nach Uhlhorn, *Liebesthätigkeit*, 729, hat die unbedeutende Rolle der Frau im lutherischen Protestantismus auch eine Ursache in der theologischen Konzentration auf die Lehre, die Frauen von jedweder aktiven Beteiligung im kirchlichen und religiösen Leben ausschloss.

<sup>29</sup> Vgl. Stüssi, *Diakonie*, 154, die von der Entdeckung „der weiblichen Frömmigkeit und deren Überzeugungskraft und Hingabebereitschaft“ spricht und als Beleg für die sich emanzipierende Frömmigkeit der Frau in Erwecktenkreisen zusammenfassend sagt: „Man liess der Bibellesefreudigkeit der Frau guten Raum und schätzte ihr Zeugnis und Gebetsleben“; weiter Scharffenorth/Reichle, *Art. Frau*, 457. Nach Schauer, *Frauen*, 27, waren in freikirchlichen Gemeinden in England und Holland die Charismen von Frauen anerkannt, hier schätzte man auch ihre kirchliche Mitarbeit. – Bereits im radikalen Pietismus lassen sich Tendenzen der Emanzipation weiblicher Frömmigkeit bei einzelnen Frauen ausmachen, die jedoch nicht mit allgemeinen frauenemanzipatorischen Anliegen der geschlechtlichen Gleichberechtigung auf allen Gebieten zu verwechseln sind. Dennoch durchbrachen hier Frauen die gängigen Rollenvorstellungen und konnten sogar als theologische Autoritäten auftreten, wobei die Auffassung eine Rolle spielte, dass Geschlechtsunterschiede angesichts des nahenden Gottesreiches keine Bedeutung mehr hätten. Vgl. zur Frauenemanzipation im Pietismus den gleichlautenden, äußerst informativen Aufsatz von Rudolf Dellsperger, *Frauenemanzipation im Pietismus*, in: *Zwischen Macht und Dienst. Beiträge zur Geschichte und Gegenwart von Frauen im kirchlichen Leben der Schweiz*, Bern 1991, 131-152.

- die auch für Frauen offene individuelle Erfahrungsfrömmigkeit der Erweckten mit ihrem Gemeinschaftssinn und den karitativ und missionarisch motivierten Vereinsgründungen;
- die gesellschaftlichen Verhältnisse im Zeitalter der Industrialisierung, wobei die strukturelle Dimension sozialer Nöte noch wenig im Blick war;
- die Situation der auf das Haus beschränkten Frau aus dem Bürgertum als Motor für die Schaffung von sinnvollen, zunächst ehrenamtlichen Aufgaben;
- schließlich das gängige Frauenbild als Rahmen für die auf „mütterliche“ und helfende Tätigkeiten beschränkte Wirksamkeit der Frauen.

## 2. Die Vorläuferinstitutionen

Die Diakonissenanstalt Riehen stand von Anfang an in der Tradition der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie. Ihrer Gründung gingen Kontakte Spittlers und der Basler Erweckten mit Fliedner und Härter voraus. Die erste Oberschwester der Anstalt erhielt ihre mehrmonatige Ausbildung in Straßburg und Kaiserswerth, wo sie in der Krankenpflege ausgebildet wurde, aber auch Einblick in die inneren Angelegenheiten und Probleme der Einrichtungen erhielt.

### *Kaiserswerth*

Die Diakonissenanstalt in Kaiserswerth gilt als Urzelle der Mutterhausdiakonie. Zusammen mit seiner ersten Frau Friederike (1800-1842) verwirklichte Theodor Fliedner (1800-1864) hier 1836 den Gedanken der Anstaltsdiakonie. Beflügelt von den ersten frauendiakonischen Aufbrüchen wurde die Idee in die Tat umgesetzt, christliche Krankenpflegerinnen nach neuzeitlichen Methoden auszubilden.<sup>30</sup> Die dafür geworbenen Frauen verpflichteten sich zunächst für fünf Jahre zum Dienst; dafür waren ihnen Ausbildung und Versorgung durch das Mutterhaus garantiert.<sup>31</sup> Anfangs erhielten sie neben freier Kost und Logis im

---

<sup>30</sup> Vgl. Anna Sticker, Theodor und Friederike Fliedner, Wuppertal/Zürich 1989, 26-31, 55, 58; Arnd Götzelmann, Die Speyerer Diakonissenanstalt. Ihre Entstehungsgeschichte im Zusammenhang mit Kaiserswerth und Straßburg (DWS 2), Heidelberg 1994, 35-40. Impulse erhielt Fliedner bereits auf der ersten Kollektenreise 1823 für seine verarmte Diasporagemeinde, die ihn nach Holland und England führte, wo er die Arbeit Elizabeth Frys und das Diakonissenamt in den holländischen Mennonitengemeinden kennenlernte, weitere Impulse waren die schlimmen Zustände in den Krankenhäusern, die Aufmerksamkeit, die die Aufklärung Medizin, Hygiene und Krankenpflege zuwandte, und die Beobachtung, dass Frauen mehr karitatives Engagement zeigten als Männer. Vgl. dazu Baumann, Frauenemanzipation, 45.

<sup>31</sup> Vgl. Baumann, Frauenemanzipation, 49; Sticker, Theodor und Friederike Fliedner, 83.

Mutterhaus ein Gehalt, das mit 30 Talern jährlich bereits 10 Taler über dem Lohn einer Großmagd im Sauerland lag und, die Lebenshaltungskosten eingerechnet, beinahe an das Verdienst eines Lehrers heranreichte, der davon seine Familie ernähren musste.<sup>32</sup> Im Lauf der Jahre schrumpfte der gleichbleibende Verdienst der Diakonissen jedoch durch Geldentwertung auf ein Taschengeld zusammen.<sup>33</sup> Die Diensttracht glich der Kleidung verheirateter Bürgersfrauen und trug damit dem Anliegen Rechnung, den Diakonissen Schutz und Ansehen zu verleihen; sie garantierte den Frauen Standeserhaltung oder sogar -erhöhung.<sup>34</sup> Das Modell der Schwesterngemeinschaft im Mutterhaus und die Verantwortungsübernahme für das Leben der Frauen durch die Leitung wurden dem katholischen Orden der Barmherzigen Schwestern entlehnt.<sup>35</sup> Es kam so zu einer institutionellen Nachbildung der bürgerlich-patriarchalen Familie mit ihren Sicherungsfunktionen.<sup>36</sup> Neben der Krankenpflegeausbildung wurde die Ausbildung zu einem weiteren Mutterberuf, der Kleinkinderlehrerin, angeboten. Neu war, dass als Voraussetzung nicht bloß mütterliche Anlagen von den Diakonissen, sondern ein im eigens dafür eingerichtetes Seminar zu erbringender Befähigungsnachweis erwartet wurden – ein Schritt hin zu weiblicher Professionalisierung.<sup>37</sup> Inwieweit Fliedner die Schaffung eines kirchlichen Frauenamtes und die Ausbildung von Gemeindediakonissen beabsichtigte, ist umstritten; jedenfalls stieß die Gemeindediakonie auf geringe Akzeptanz – im zehnten Jahr gab es erst drei Gemeindediakonissen.<sup>38</sup>

<sup>32</sup> Angaben nach Anna Sticker, Friederike Fliedner und die Anfänge der Frauendiakonie. Ein Quellenbuch, Neukirchen 1961, 338 f.

<sup>33</sup> Vgl. Sticker, Theodor und Friederike Fliedner, 83 f.

<sup>34</sup> Vgl. a.a.O., 82 f.; vgl. auch Moltmann-Wendel, Geschichte, 36.

<sup>35</sup> Vgl. Götzelmann, Speyer, 59, 61, 63.

<sup>36</sup> Catherine M. Prelinger, Die Frauendiakonie im 19. Jahrhundert: Die Anziehungskraft des Familienmodells, in: Frauen in der Geschichte VI, hg. v. E.B. Joeres u. A. Kuhn, 268-285: 268, 272, sieht darin die eigentliche Attraktivität des Diakonissenberufs für damalige Frauen.

<sup>37</sup> Vgl. Sticker, Theodor und Friederike Fliedner, 85-89. Der Begriff des Mutterberufes findet sich bei Marita Estor, Art. Frauenberufe, in: Frauenlexikon. Traditionen, Fakten, Perspektiven, hg. v. A. Lissner u.a., Freiburg u.a. 1989, Sp. 314-322.

<sup>38</sup> Während etwa Sticker, Theodor und Friederike Fliedner, 74 f., 90, und mit ihr z.B. Stüssi, Diakonie, 157, die Gemeindediakonie als Fernziel Fliedners bezeichnen, betont Götzelmann, Speyer, 55 f., 65, 72-75, die Orientierung der durch Fliedner organisierten Tätigkeit der Diakonissen am Gemeinwesen und macht v.a. geltend, dass ihre Aussendung ja nicht in Kirchengemeinden, sondern in übergemeindliche karitative Institutionen erfolgt sei.



Kaiserswerth zeichnete sich durch eine hierarchisch strukturierte, straffe Organisation der Schwesternschaft nach dem Vorbild des preußischen Staates aus. Genossenschaftliche Elemente, Förderung der eigenverantwortlichen Tätigkeit der Frauen, die in Fliedners anfänglichen Plänen noch Raum hatten,<sup>39</sup> waren in der Hausordnung von 1837 bereits zugunsten einer autoritären Stellung des Vorstehers und der von den Diakonissen wie der Vorsteherin erwarteten Bereitschaft zu Gehorsam und Unterordnung zurückgedrängt.<sup>40</sup> Diese Konzeption siegte über die Vorstellungen seiner aus reformiert-charismatischen Kreisen stammenden Frau, für die nach urkirchlichem Vorbild der Geist der Liebe eine tragfähige Grundlage für den Umgang der gleichgesinnten Gemeinschaftsglieder miteinander darstellte.<sup>41</sup> Die Diakonissen wurden zu selbstlosem Dienst erzogen, Ziel war nicht mehr wie anfangs die „mündige Frau im Dienst der Kirche“.<sup>42</sup>

Insgesamt sind die Anfänge von Kaiserswerth eine Mischung aus frauenemanzipatorischen und -entmündigenden Ansätzen. Einerseits entstand hier ein Versorgungsinstitut für ehelose Frauen über Standesgrenzen hinweg und mit Ausbildungsmöglichkeiten und gesellschaftlich anerkannter Berufstätigkeit innerhalb einer religiösen Schwesterngemeinschaft. Andererseits gehörten zu Kaiserswerth eben auch die bevormundende Erziehung der Frauen durch das Hauselternpaar, die Reglementierung des Diakonissenlebens bis ins letzte Detail durch Hausordnung und Dienstanweisungen sowie die Beschränkung der Diakonissenberufe auf Tätigkeitsbereiche, die Fliedners Rollenvorstellung von der Frau als Gehilfin und Dienerin entsprachen.<sup>43</sup>

---

<sup>39</sup> Vgl. Baumann, *Frauenemanzipation*, 48; Götzelmann, *Speyer*, 62; Moltmann-Wendel, *Geschichte*, 38.

<sup>40</sup> Vgl. Sticker, *Theodor und Friederike Fliedner*, 12, 62-66; vgl. auch dies., *Friederike Fliedner*, 137-145, zur schwierigen Mittelstellung der Vorsteherin und Ehefrau zwischen ihrem Ehemann, Anstaltsseelsorger und Vorsteher Theodor Fliedner und der Schwesternschaft. Fliedners „Instruktion für die Vorsteherin“ schließlich, a.a.O., 339-347, zeugt von seinem Verständnis der Vorsteherin als dem Vorsteher untergegebener Gehilfin.

<sup>41</sup> Moltmann-Wendel, *Geschichte*, 38; Sticker, *Theodor und Friederike Fliedner*, 77 f., 80 ff.

<sup>42</sup> Nach Sticker, *Theodor und Friederike Fliedner*, 146, trat mit der Zeit sogar „der geistliche Überbau“ so sehr in den Vordergrund, dass darüber die fachliche Ausbildung vernachlässigt wurde.

<sup>43</sup> Vgl. Baumann, *Frauenemanzipation*, 49f., 56; Beyreuther, *Diakonie*, 66-69; Götzelmann, *Speyer*, 70 ff.; Moltmann-Wendel, *Geschichte*, 36 f., 39; Sticker, *Theodor und Friederike Fliedner*, 12 f.; zur Widerspiegelung der Familienstruktur im 19. Jahrhundert im Mut-

Das schnell wachsende, seit 1844 staatlich anerkannte Werk wurde zum Prototyp für viele nachfolgende Mutterhausgründungen. Durch die erste Kaiserswerther Generalkonferenz 1861 zum Zwecke gegenseitigen Erfahrungsaustausches, an der Trinette Bindschedler Riehn als einzige schweizerische Anstalt repräsentierte, und der weitere Konferenzen folgten, festigte Fliedner diese Zentralstellung Kaiserswerths für die Mutterhausdiakonie.

### *Straßburg*

Zur Entstehung der Frauendiakonie in Straßburg trug der Pfarrer Franz Härter (1797-1874) entscheidend bei.<sup>44</sup> Er wirkte durch erweckliche Predigten, in denen er pragmatisch zu wohlthätigem Handeln aufforderte, durch intensive Seelsorge und engagierte Jugendarbeit in seiner Gemeinde als Initiator. Aus der Betreuung weiblicher Nachkonfirmanden entstand auf die Anregung der jungen Frauen 1836 ein Besuchsverein, der so genannte „Armendienerinnen-Verein“, der Evangelisation mit materiellen Hilfeleistungen verknüpfte. Auch der soziales Aspekt spielte eine Rolle, wie sich an den Vereinszusammenkünften zeigt, die dem Erfahrungsaustausch und der Stärkung und Erbauung der Mitglieder dienten. 1839 baten zehn „Dienerinnen“ Härter zunächst um die Einsegnung zum Diakonissendienst und gaben ab 1840 ihrem Wunsch nach einer verbindlichen Lebensgemeinschaft Ausdruck. Dem entsprach der Seelsorger durch die Gründung einer Diakonissenanstalt.

Straßburg bekam eine erstaunlich genossenschaftliche und basisdemokratische Leitungs- und Verwaltungsstruktur. Ein aus Frauen bestehendes Komitee, dessen Beschlüsse einstimmig gefasst wurden, hatte die äußere Leitung des Werkes inne, ein innerer Rat aus Oberschwester, Hausmutter und den leitenden Schwestern über die Lehrerinnen- und Krankenpflegeausbildung die innere Leitung. Der Hausseelsorger war im Frauenkomitee nur mit einer beratenden Stimme vertreten.<sup>45</sup> Die Oberschwester wurde aus den Reihen der Schwestern von diesen selbst auf drei Jahre gewählt. Auch über die Aufnahme neuer Schwestern entschied die Zweidrittel-Mehrheit der anwesenden eingesegneten Diakonissen.

---

terhausprinzip vgl. Schmidt, Beruf Schwester, 104-113.

<sup>44</sup> Vgl. zu den nachfolgenden Äußerungen außer Götzmann, Speyer, 86-150, auch Schmidt, Beruf Schwester, 61-84; Beyreuther, Diakonie, 71; Uhlhorn, Liebeshätigkeit, 735 f.; Schauer, Frauen, 46 f.

<sup>45</sup> Vgl. Franz Härter, Das Amt der Diakonissen in der evangelischen Kirche, mit besonderer Beziehung auf die Diakonissen-Anstalt zu Straßburg, Vortrag, gehalten in der St. Martins-Kirche zu Basel, Straßburg 1842, 12 f.

Im 1842 anlässlich einer Kollektenreise in Basel gehaltenen Vortrag über „Das Amt der Diakonissen in der evangelischen Kirche mit besonderer Beziehung auf die Diakonissen-Anstalt zu Straßburg“, offenbarte sich Härterers Vorstellung von weiblicher Diakonie und sein Frauenbild. Es ist einer näheren Betrachtung wert, da Härter die Diakonissenbewegung in Straßburg und die daraus entstehende Anstalt als Seelsorger entscheidend geprägt hat.<sup>46</sup>

Der erste Teil des Vortrags befasst sich mit den biblischen Grundlagen weiblicher Diakonie: Vorbild ist Phöbe (Röm 16,1 f.), deren Amt Härter in Analogie zum Armenpflegeramt (Apg 6,1-6) wesentliche ekklesiologische Bedeutung zuspricht. Als Motivation wird zum einen das Bewusstsein genannt, am Ende der Zeiten zu leben und deshalb auf jegliche Reich-Gottes-Arbeit angewiesen zu sein, zum andern die Konkurrenzsituation durch in Straßburg wirkende katholische Barmherzige Schwestern.<sup>47</sup> Aus der biblisch begründeten Einsicht, dass die Frau grundsätzlich Teil des Leibes Christi ist (1. Kor 12,27; Gal 3,26.28), ergibt sich für Härter, dass die Reduktion weiblicher Lebensformen auf das Dasein für Familie und Haushalt aus der theologischen Perspektive betrachtet eine illegitime Beschränkung der Frau auf den irdischen und vergänglichen Bereich der Wirklichkeit bedeute, da man ihr dadurch Charismen vorenthalte.<sup>48</sup> Eine Tätigkeit von Frauen als „Lehrerinnen in Töchtereschulen“, ihr Sprechen und Beten in privaten christlichen Frauenvereinen, sowie „belehrende Unterhaltungen mit einzelnen Personen“ stellen für Härter keine Verletzung des weiblichen Lehrverbotes nach 1. Tim 2,12 dar.<sup>49</sup>

Auf der anderen Seite offenbart Härterers Vortrag natürlich auch die Grenzen frauenemanzipatorischer Ansätze in seinem Denken. Der Einsicht folgend, dass es geschlechtsspezifische Charaktermerkmale und Verhaltensweisen gebe, die durch die göttliche Ordnung vorgegeben seien, stellt er fest, dass den Frauen

---

<sup>46</sup> Dieser Einfluss Härterers erhellt aus zahlreichen Quellen, auch wenn er selbst etwa in Briefen ausdrücklich darauf verwies, dass er „in der Direktion des Werkes gar keine deliberative Stimme, höchstens eine consultative, wenn man sie begehrt“, habe, Entscheidungskompetenzen dagegen allein dem Frauenkomitee zukämen (Härter an Spittler, 17.02.1852: PA 653, V, 2; auch 21.06.52: PA 653, V, 3; wo er Spittler wiederholt darauf hinweist, dass die durch letzteren erfolgte Titulierung seiner selbst als „Direktor der Diakonissen-Anst. zu Straßb.“ falsch sei und seine Funktion in der Diakonissenanstalt im Gegensatz dazu stark untertreibend als fünftes Rad am Wagen bezeichnet).

<sup>47</sup> Vgl. Härter, Amt, 5 ff., 10.

<sup>48</sup> Vgl. a.a.O., 6 f.

<sup>49</sup> A.a.O., 7-8: 8; vgl. zu diesen emanzipatorischen Impulsen in der Theologie Härterers auch Götzelmann, Speyer, 145 f.

„die Sorge für das Einzelne“ zukomme, während der Mann „mehr im Allgemeinen“ wirke. Die treue, beharrliche und „stille Liebesthätigkeit“ der Frau, das ihr eignende dienende Wesen, steht einer für den Mann typischen Weise der Reich-Gottes-Arbeit gegenüber, die sich durch „geheiligte Manneskraft“ auszeichnet, welche „mächtig den Samen des Wortes aus(streuet)“.<sup>50</sup> Auch hält Härter zwar die innere Berufung der Frauen, nicht aber eine institutionelle Legitimation des Diakonissenamtes für notwendig. Dieser bereitwillige Verzicht auf kirchliche Anerkennung bringt eine dem Pfarrer deutlich untergeordnete Stellung der Diakonissen mit sich. Doch auch ohne Ordinierung versteht Härter das Diakonissenamt als ein kirchliches und in die Gemeinde eingebettetes: Von 1852 an sind Straßburger Schwestern als Gemeindediakonissen in Muhlhouse tätig.<sup>51</sup>

Auch im zweiten Teil des Vortrags über die Struktur der Straßburger Anstalt gibt es Anhaltspunkte für ein nicht durchgängig fortschrittliches Frauenbild: Anders als in Kaiserswerth erhalten die Diakonissen in Straßburg kein Gehalt, Probeschwestern müssen sogar ein Kostgeld entrichten. Das zeigt, dass die Anerkennung der Arbeitsleistung der Diakonissen eine völlig untergeordnete Rolle spielt. Die berufliche Ausbildung wird jedoch nicht vernachlässigt: Die Eignung der Lehrdiakonissen muss sogar durch ein staatliches Examen an der Akademie nachgewiesen werden.<sup>52</sup>

Ergänzend zum Vortrag Härters sei noch auf einen aufschlussreichen Brief verwiesen, den Sette Spittler im Jahr 1852 aus Straßburg an ihren Vater schrieb. Darin berichtete sie ihm von den Eindrücken über die Diakonissenanstalt, der sie in Hinblick auf die bevorstehende Riehener Gründung einen Besuch abstattete. Zunächst stellte sie Frömmigkeit und Wandel der Straßburger Diakonissen als idealtypisch vor: „Das muß ich gestehen, daß ich vor einer wahren Diakonißin mehr Respekt habe, als vor manchem Missionar der am Ende in dieser Laufbahn, doch seine schöne carrière macht. Hier aber ist daran, nach menschl. Weise zu reden, nicht zu denken. Es sind Leute die in der Welt nichts scheinen und nichts besitzen, sie gehen in Gestalt der Mägde einher u. müssen von königlichem Geist und priesterlichem Sinn beseelt sein. Sie sind das eine Mal allen unterthänig, das andre mal regieren sie wieder ein ganzes Haus; sie müssen Alles besitzen u. Alles verläugnen können“.<sup>53</sup>

<sup>50</sup> Härter, Amt, 9.

<sup>51</sup> Vgl. a.a.O., 6, 8; Götzelmann, Speyer, 137, 146.

<sup>52</sup> Vgl. Härter, Amt, 13 f. Vgl. zur Ausbildungssituation in Riehen 5.

<sup>53</sup> Sette Spittler an Spittler, 02.05.1852: PA 653, IV, 3.

Sette Spittler beschreibt hier das von gegensätzlichen Anforderungen bestimmte Leben der Diakonissen: Neben Tugenden wie Bescheidenheit und Untertänigkeit sind geistliche Kompetenzen und Führungsqualitäten gefordert. Außerdem wird die besondere Glaubwürdigkeit einer solchen anspruchslosen Existenz hervorgehoben, gerade im Vergleich mit dem Werdegang von Missionaren, der mit weit mehr Anerkennung des gesellschaftlichen Umfeldes verbunden ist.

Die Tochter Spittlers berichtete aber auch von negativen Eindrücken. Sie kritisierte die Institution als „zu hierarchisch und formell“. Angesichts des „steife(n) Gehorsam(s)“ meinte sie: „Eine freie Schweitzerin hat da zu lernen“. Belustigt erzählte sie ihrem Vater, dass die von ihr und der zur Ausbildung in Straßburg weilenden Trinette Bindschedler gemachten Betten immer von den Schwestern nachkorrigiert würden. Der Beruf stand ihr zu sehr im Zentrum, während andere Bereiche gelebter Frömmigkeit zu kurz kämen, auch das – für die Baslerin unabdingbare – Interesse an der Mission lasse in Straßburg zu wünschen übrig. Die Schwestern lebten in einem Kokon, Kontakte zur Außenwelt wie Besuche und neue Freundschaften seien unerwünscht, weil sie das von ihrem Beruf ablenke.<sup>54</sup> Die Funktion Härters in der Diakonissenanstalt stellt sich schließlich nach den Briefzeugnissen sowohl Sette Spittlers wie auch Trinette Bindschedlers als weniger zurückhaltend dar, als er selbst es vermitteln möchte.<sup>55</sup>

In Straßburg gab es demnach zwar auf der einen Seite überraschend fortschrittliche Ansätze einer genossenschaftlich-demokratischen Organisationsform und einer ausschließlich weiblichen Leitung. Die Emanzipation der Frau realisierte sich weiter in dem ihr gerade von Härter zuerkannten geistlichen Wirken. Die restriktive Gestaltung des Alltags, das fehlende Zugeständnis von Privatheit und die geringe Würdigung ihrer Arbeit offenbaren andererseits Aspekte, die die Diakonissen entmündigen. Der große Unterschied zu Kaiserswerth liegt jedoch darin, dass die Diakonissen das Konzept in weiblicher Eigenverantwortlichkeit und mit größtmöglicher Partizipation der Schwesternschaft realisierten und sich Härters Vorstellungen selbst zu eigen machten, die im übrigen diejenigen seiner Zeit waren.

---

<sup>54</sup> A.a.O., 6. Vgl. auch Götzemann, Speyer, 137, 139.

<sup>55</sup> Vgl. Sette Spittler an Spittler, 02.05.1852: PA 653, IV, 5; Bindschedler, Kurzer Bericht, 07.09.1852: PA 653, L.1, 7; Bindschedler an Spittler, 14.06.1852: PA 653, V, 2.

### 3. Charakteristika der Diakonissenanstalt Riehen

#### *Hintergründe der Entstehung*

Vor allem zwei Faktoren und eine Person trugen um die Mitte des 19. Jahrhunderts zur Gründung der Riehener Diakonissenanstalt bei: Der *religiöse Faktor* war das evangelisatorisch und karitativ äußerst engagierte Basler Erwecktenmilieu. Die Ideen und Gründungen auf dem Gebiet der weiblichen Diakonie wurden in diesen Kreisen anlässlich von Missionsfesten und anderen erbaulichen Zusammenkünften mit wachen Augen verfolgt. Der „Christliche Volksbote aus Basel“, ein seit 1833 bestehendes Organ der Basler Erweckungsbewegung, informierte grenzübergreifend und ausführlich über jedwede Reich-Gottes-Arbeit. Namen wie Fry, Sieveking, Flidner, Härter und Jolberg und Berichte über deren Arbeit fanden sich dort wiederholt, aber auch die ersten Schritte der Mutterhausdiakonie in der Schweiz im Kanton Waadt durch Pfarrer Germond und seine Familie (1842) wurden kommentiert.<sup>56</sup>

Ein *sozialer Faktor* war durch die unhaltbare Krankenhaussituation gegeben. So berichtete der Spitaldirektor Theodor Hoch über die Zustände in den 30er Jahren im St.-Jakob-Spital von Überbelegung und primitiven Sanitäreinrichtungen. Den nachhaltigsten Eindruck von der Situation erhält man durch die noch die 50er Jahre betreffende Beschreibung der Abteilung „zur Unterbringung Geisteskranker, ekelhafter und unreinlicher Kranker und verkommener Subjekte“; dort vegetierten die PatientInnen unter menschenunwürdigen Bedingungen dahin, wurden in Ketten gelegt und misshandelt.<sup>57</sup> Die Notstände führten 1842 zum Neubau eines Spitals und zur Gründung eines vorwiegend aus Erweckten bestehenden Vereins, der unverheirateten jungen Frauen eine Ausbildung zur Krankenpflegerin im Lehrkrankenhaus Ludwigsburg ermöglichte, um sie im neuen Basler Spital einsetzen zu können. Häufig verheirateten sich diese Frauen jedoch nach nicht allzu langer Berufstätigkeit, was den Verein vor die Frage der

<sup>56</sup> Bei Fritz Hoch, Wie der „Christliche Volksbote aus Basel“ die Gründung des Diakonissenhauses Riehen vorbereitet hat. Auszüge aus den Jahrgängen 1834-1852 des „Christlichen Volksboten“ (Beiträge zur Geschichte des Diakonissenhauses Riehen 7), nur 4 Exempl., masch., Riehen 1966, findet sich eine gute Auswahl von Zeitungsberichten zum Thema weibliche Diakonie aus den Jahren 1834-52.

<sup>57</sup> Johann Jakob Kaegi, Eben Ezer. Das Diakonissenhaus Riehen 1852-1902. Mitteilungen aus der Geschichte seines Werdens und Wirkens, Riehen o.J. [1902], 1-2: 2, nach dem dort abgedruckten Ausschnitt des Berichtes aus dem Jahre 1862 über die Anstaltsjahre 1851-1860 von Anstaltsarzt Prof. Brenner. Vgl. dazu auch Schlatter, Barmherzige Kirche, 10.

Rentabilität der Ausbildungsfinanzierung stellte.<sup>58</sup> Damit war es nur noch ein Schritt zur Übernahme des Mutterhausmodells, durch das die Krankenpflege zum Lebensberuf wurde.

Diesen Schritt vollzog *Christian Friedrich Spittler (1782-1867)*.<sup>59</sup> Der gelernte Stadtschreiber aus einem württembergischen Pfarrhaus war eine herausragende Persönlichkeit der Basler Erweckung. Er wurde 1801 als Nachfolger seines Freundes Karl Friedrich Adolf Steinkopf zum Sekretär der Christentumsgesellschaft nach Basel berufen. Dort war er für die Korrespondenz zwischen den weitverzweigten Gründungen der Deutschen Christentumsgesellschaft zuständig, was ihm sein Leben lang wertvolle internationale Beziehungen in Erwecktenkreisen sicherte. Als Organisationstalent und mit großem Einfallsreichtum engagierte er sich u.a. für die Verbreitung von Bibeln und Erbauungsliteratur und die Gründung vieler Einrichtungen, unter denen neben der Basler Mission (1815) und der Pilgermission St. Chrischona (1840) auch die Diakonissenanstalt Riehen war. Auf Fliedners Anregung hin hatten sich in den 40er Jahren bereits junge Frauen über Spittler in Basel nach Kaiserswerth als Diakonissen gemeldet; es bestand also eine Nachfrage nach dem Diakonissenberuf. Die beschwerliche und teure Reise, noch ohne Eisenbahnstrecke, die mit der Zeit immer ausreichendere Versorgung Kaiserswerths mit Diakonissen aus der eigenen Region und der in Basel bestehende Pflegenotstand veranlassten Spittler 1852, als Nachfolgeverein des Krankenpflegevereins ein Komitee zur Gründung einer Diakonissenanstalt ins Leben zu rufen, eine geeignete Liegenschaft für das Mutterhaus in Riehen zu erwerben, für die Finanzierung und eine geeignete Oberschwester als Leiterin zu sorgen.<sup>60</sup>

Zwei Quellen aus der Entstehungszeit, die in unterschiedlicher Weise den Gründungszweck der Diakonissenanstalt benennen, spiegeln die doppelte Motivation der Entstehung wider: In einer öffentlichen Ankündigung vom Mai 1852 wurde als Zweck der zukünftigen Anstalt „teils die Verpflegung von armen Kranken, teils die Ausbildung von tüchtigen, mit wahrhaft evangelischem Geiste

---

<sup>58</sup> Vgl. Kaegi, Eben Ezer, 3 f.

<sup>59</sup> Vgl. Kurt-Georg Wesseling, Art. Spittler, Christian Friedrich, BBKL X (1995), Sp.1031-1035; weiter Schlatter, Barmherzige Kirche, 16, 64; Stüssi, Diakonie, 168.

<sup>60</sup> Vgl. zur Gründungsgeschichte Fritz Hoch, Hundert Jahre Diakonissenanstalt Riehen 1852-1952. Eine Jubiläumsschrift aus Dokumenten der Gründungszeit, Beiträgen von Schwestern und Mitarbeitern des Werkes in der Gegenwart, Basel o.J. [1952], 22-25; weiter die ausführliche Schilderung in: Kaegi, Eben Ezer, 6-9. Zur Zusage Trinette Bindschedlers vgl. Bindschedler an Spittler 06.04.1852: PA 653, V.

der leidenden Menschheit sich widmenden Pflegerinnen“, benannt.<sup>61</sup> Dieser Äußerung zufolge lag der Schwerpunkt der Diakonissenanstalt in der Versorgung der Bevölkerung mit Krankenpflegerinnen – der Pflegenotstand kam als entscheidender Impuls zur Geltung. Die Frau und ihre berufliche Verwirklichung stand weniger im Mittelpunkt; immerhin spielte das Moment ihrer fachlichen Ausbildung und des christlich motivierten Engagements eine Rolle. Mit der so formulierten Ankündigung sollte v.a. die Akzeptanz des Werkes bei der Basler Bevölkerung erreicht werden.

Ganz anders stellt sich der Gründungszweck im „Entwurf zu Statuten für die Diakonissen-Anstalt zu Riehen bei Basel“ dar, welcher im Auftrag des Komitees von Oberschwester Trinette mit ausgearbeitet und noch im Jahr 1852 gedruckt wurde.<sup>62</sup> Im Zentrum der Ausführungen stand die Diakonisse und ihre Ausbildung.

Im ersten Paragraphen wie als Überschrift über die nachfolgenden Regelungen als Zweck der Anstalt bezeichnet, sind den direkten Belangen von Diakonissen weitere sieben Paragraphen gewidmet, während nur zwei die Leitung der Anstalt, zwei weitere die ihr angeschlossene Krankenstation und nur ein Paragraph die Finanzierung betreffen. Bemerkenswert ist gerade die sich in mehreren Formulierungen ausdrückende Ausrichtung der Institution an der Diakonisse: So benennt § 1 als Zweck der Anstalt ausdrücklich die Aufgabe, „Diakonissen, d.h. Dienerinnen Jesu Christi in Werken der barmherzigen Liebe zu bilden“ und verweist auf die von ihnen erwartete Gesinnung, durch diesen Dienst Jesus Christus ihre Dankbarkeit zu erweisen; nach § 3 ist es die „mit der Anstalt verbundene Heil-Anstalt, welche den Diakonissen Gelegenheit darbietet, [...] sich in der praktischen Krankenpflege zu üben“, und nicht die Diakonisse, die die Etablierung der Krankenanstalt gewährleisten soll.

Die durch das Komitee vertretene Anstalt eröffnet der Diakonisse eine spezifische Lebensform mit Ausbildung (§ 3), Berufstätigkeit (§§ 2.7) und Versorgung (§ 10). Man erwartet dafür zwar eine bestimmte Gesinnung der Unterordnung im Dienst der Nachfolge Christi (§ 1), die Erfüllung der Aufnahmebedingungen (§ 6), die Verpflichtung zum treuen Dienst bei der Einsegnung (§ 8) und behält sich die Entlassung der Diakonisse (§ 9) vor. Insgesamt

<sup>61</sup> Kaegi, Eben Ezer, 12 f.

<sup>62</sup> Entwurf zu Statuten für die Diakonissen-Anstalt zu Riehen bei Basel, Basel 1852. Vgl. auch Schlatter, Barmherzige Kirche, 69. Die Autorin bemerkt, dass die Statuten der Riehener Diakonissenanstalt bis 1944 im wesentlichen unverändert geblieben seien.



wird aber Wert darauf gelegt, die als Diakonisse lebende Frau nicht dem Selbstzweck der Krankenpflege unterzuordnen.

So vermittelt der Statutenentwurf eine weniger instrumentalisierende Sicht der Frau als die öffentliche Ankündigung. Beides zusammen jedoch, die Krankenversorgung und die Eröffnung eines Frauenberufs mit verbindlicher Lebensform auf der Basis einer frommen Gesinnung waren die Faktoren, die zur Gründung der Anstalt führen.

Die Entstehung der Diakonissenanstalt wurde begleitet von der Korrespondenz Spittlers mit Fliedner und Härter. Aufgrund einer schweren Erkrankung Fliedners zu jener Zeit kam es nicht zu der von Spittler gewünschten Zusammenarbeit und Beratung, auch sah sich Kaiserswerth außerstande, Riehen eine leitende Schwester zu überlassen.<sup>63</sup> Größeren Anteil nahm – wohl auch der geographischen Nähe wegen – Härter in Straßburg an der Gründung der Riehener Anstalt. In vier Briefen aus dem Jahr 1852 an Spittler tritt sein Interesse am Werden der Anstalt zutage. Ende Mai kam er auf der Durchreise zur Besichtigung des Gebäudes nach Riehen, außerdem hielt er die Einweihungsansprache im November 1852 und die Festrede ein Jahr später beim ersten Jahresfest der Diakonissenanstalt.<sup>64</sup> Auch lobte Härter ausdrücklich die Einrichtung eines Frauenkomitees in Riehen, da er Frauen in weiblichen Angelegenheiten mehr Kompetenz als Männern und mehr Geschick in Haushaltsdingen zutraute.<sup>65</sup> Neben dem gängigen Rollenklischee spiegelt sich hier auch die gute Erfahrung Härters mit der weiblichen Leitung der Straßburger Anstalt wider. Was äußere Organisation und Leitungsstruktur anbelangte, schien Spittler für die Riehener Diakonissenanstalt jedoch im wesentlichen aus seiner jahrelangen Erfahrung mit Anstaltsgründungen zu schöpfen.

Mit der Riehener Gründung verfolgte Spittler zwei Ziele: die Verbesserung der Situation der Krankenpflege in Basel und die Antwort auf die Nachfrage von Frauen nach dem Diakonissenberuf. Er knüpfte an die Grundidee der Pioniermutterhäuser von Straßburg und Kaiserswerth an, setzte die Gründung

---

<sup>63</sup> Hoch, *Hundert Jahre*, 18-21, gibt den Brief Spittlers an Fliedner vom 21.01.1852 wieder, in dem Spittler jenem brieflich von seinem Vorhaben berichtete und anfragte, ob Kaiserswerth Riehen nicht etwa eine Oberschwester zur Verfügung stellen könne; außerdem lud er Fliedner zur ersten Komiteesitzung ein.

<sup>64</sup> Vgl. dazu Briefe Härters an Spittler vom 17.02.1852, 15.04.1852, 21.06.1852 und 04.08.1852: PA 653, V. Der Besichtigungsbesuch in Riehen wurde im dritten Brief, 1 f., angekündigt. Zur Festrede vgl. Härter, 1. Jahresbericht, 21 ff.

<sup>65</sup> Vgl. Seite Spittler an Spittler, 02.05.1852: PA 653, IV, 13-16.

der Diakonissenanstalt dann aber weitgehend nach seinen eigenen Erfahrungen in die Tat um.

*Die Leitungsstruktur der Diakonissenanstalt Riehen*

Die durch Spittler initiierte Komiteeleitung wurde zum Charakteristikum für Riehen. Dem Komitee oblag die Entscheidung über Eintrittsgesuche, Übernahme und Aufgabe von Stationen und die Wahl der Mutterhausleitung sowie von 1871 an des Hausarztes.<sup>66</sup> Die Kompetenzen des Frauenkomitees, das dem Herrenkomitee „zur Seite steht“,<sup>67</sup> und zu dessen Mitgliedern auch die Oberschwester zählte,<sup>68</sup> erstreckten sich wohl auf Besorgung von inneren Angelegenheiten der Anstalt wie Fragen des Haushaltes und das Organisieren von Bazarren.<sup>69</sup> Jedoch ist hin und wieder von Sitzungen des gesamten Komitees die Rede, was die Vermutung nahelegt, dass hier die Frauen an Entscheidungsprozessen konsultativ mitwirken konnten.

Die äußere Leitung durch das Herrenkomitee, dessen erweckte Mitglieder vorwiegend aus konservativen Basler Patrizierfamilien kamen, verlieh der Diakonissenanstalt Riehen insgesamt ein patriarchales Gepräge.<sup>70</sup> Es gab keine Ansätze demokratischer Mitbestimmung durch die Schwestern, ihr Verhältnis

<sup>66</sup> Vgl. dazu Statuten, §§ 4, 5, 7, 9; weiter Bischoff-Respinger an Spittler, 04.04.1853: PA 653, L.1; Kaegi, Eben Ezer, 27.

<sup>67</sup> Statuten, § 4.

<sup>68</sup> Vgl. Kaegi, Eben Ezer, 91 f.

<sup>69</sup> Vgl. zur Bildung des Frauenkomitees die Briefe Bischoff-Respingers an Spittler, 09.06.1852 und 13.09.52: PA 653, L.1, in denen die ersten Treffen der Ehefrauen der Komiteemitglieder und Sette Spittlers vereinbart wurden. Weiter Schlatter, Barmherzige Kirche, 68.

<sup>70</sup> Vgl. Schlatter, Barmherzige Kirche, 68. Im Gründungskomitee bspw. waren neben Spittler, dem Hausarzt Dr. Martin Burckhardt-His und den Geistlichen Johannes Hoch und Christoph Stähelin folgende Persönlichkeiten vertreten, die sich durchgehend durch die Verbindung von tiefer Frömmigkeit und pragmatischem Geschäftssinn auszeichneten: Stadtratspräsident Hieronymus Bischoff-Respinger (1795-1870), von pietistischer Frömmigkeit geprägt und gleichzeitig nüchterner und erfolgreicher Bankier, Bandfabrikant Benedikt Stähelin Bischoff (1796-1886), Zögling der Herrnhuter Brüdergemeine – beide waren nacheinander Komiteepäsidenten; als Kassier der Kaufmann Andreas Bischoff-Ehinger, außerdem der Notar und Appellationsgerichtspräsident Ludwig Matthias Ehinger-Sarasin. Vgl. dazu Ernst Stachelin, Die Christentumsgesellschaft in der Zeit von der Erweckung bis zur Gegenwart. Texte aus Briefen, Protokollen und Publikationen, ThZ.S IV, Basel 1974, 42, 55, 137f., 655ff.; weiter Karl Stückelberger, Ein Neues „Eben Ezer“. Das Diakonissenhaus Riehen in seinem Werden und Wirken 1852-1927, Riehen o. J. [1927], 38-42.

zur Anstaltsleitung war dem von mehr oder weniger unmündigen Kindern gegenüber ihren Eltern ähnlich.<sup>71</sup> Ein wesentlicher Unterschied zu anderen Anstalten war aber die Art der Autoritätsausübung: Während sich etwa die Leitung in Kaiserswerth durch eine straffe Organisation auszeichnete, sich dort für jedes Amt eine detaillierte Aufgabenbeschreibung fand, die die jeweiligen Kompetenzbereiche und Autoritätsbefugnisse genau absteckte, waren derartige Vorschriften in Riehen höchstens in allgemeiner Form zu finden.<sup>72</sup> De facto zeigt sich gerade an der Einbeziehung der ersten Oberschwester in Leitungsangelegenheiten ein auf gegenseitigem Vertrauen basierender familiärer Stil, der jedoch keine rechtlich-formale Grundlage hatte: So wurde die spätere Oberschwester schon in ihrer Ausbildungszeit um ihre eigene Stellungnahme zu den hospitierten Diakonissenanstalten gebeten,<sup>73</sup> auch beauftragte man sie zur Ausarbeitung von bereits oben erwähnten Statuten und entsandte sie 1861 nach Kaiserswerth als Repräsentantin der Diakonissenanstalt auf der ersten Generalkonferenz. Man übertrug ihr damit dezidiert männliche Leitungskompetenzen.

Die von Trinette Bindschedler allein ausgeübte Leitung des Inneren ist ein weiteres Spezifikum von Riehen während der ersten 23 Jahre.<sup>74</sup> Die Oberschwester war nicht nur Hauptverantwortliche für die anstaltseigene Krankenstation mit Apotheke bis zum Neubau und der Anstellung eines ständigen Arztes im Jahr 1871. Neben einem der Anstalt nahestehenden Pfarrer, der die Schwestern unterrichtete, war sie auch für die Ausbildung der Schwestern und ihre seelsorgliche Betreuung zuständig. Die Liverpooler Anstaltsvorsteherin Agnes Jones schrieb darüber nach einem Besuch in Riehen 1862: „Diese Anstalt ist ausschließlicher in weiblichen Händen, als die Anstalten in St. Loup, Kaiserswerth und Straßburg. Alle Einzelheiten sind gänzlich in den Händen von Schwester Trinette. Sie ist die einfachste, demütigste Christenseele und besitzt ein sanftes, gewinnendes und liebevolles Wesen. Vielleicht sollte sie als Oberin

---

<sup>71</sup> Das galt allgemein von den Diakonissenhäusern jener Zeit wie die bei Schauer, Frauen, 91, dargestellte Umfrage auf der ersten Kaiserswerther Generalkonferenz zeigt. Straßburg bildete in dieser Hinsicht eine Ausnahme.

<sup>72</sup> Vgl. Statuten, § 4f.

<sup>73</sup> Vgl. Bindschedler, Kurzer Bericht, 07.09.1852: PA 653, L.1.

<sup>74</sup> Nach Schauer, Frauen, 91, ergaben Umfragen auf der ersten Kaiserswerther Generalkonferenz von 1861, zu der auch Trinette Bindschedler reiste, dass die innere Leitung in den Anstalten entweder überwiegend in männlichen Händen oder paritätisch auf einen Anstaltsgeistlichen und eine Oberin verteilt war.

mehr Respekt verlangen; sie kann aber doch auch mit großer Bestimmtheit handeln. Mit den ausgesandten Schwestern bleibt sie in schriftlichem Verkehr.“<sup>75</sup>

Mit der Berufung des ersten Hausgeistlichen, Pfarrer Theodor Fliedner jun. im Jahr 1876, verteilte sich die geistliche Leitung auf Oberschwester und Hausgeistlichen, wobei Schwester Trinettes großer Respekt, weniger die vom Komitee im Februar 1876 beschlossene Instruktion für den Hausgeistlichen, ihr Verhältnis zu Fliedner bestimmte.<sup>76</sup> Die Instruktion wies ihm die Aufgaben „eines Seelsorgers des Hauses“ sowie „der Leitung des inneren Ganges der Anstalt“ „im Verein mit der Oberschwester“ zu, ging also von einer paritätischen inneren Leitung durch Oberschwester und Hausseelsorger aus.<sup>77</sup>

Der schon mit der Berufung von ständigem Anstaltsarzt, noch mehr mit der des Hausgeistlichen einher gehende Verlust an Kompetenzbereichen für die Oberschwester ist zwar in erster Linie als Entlastung der mit zu vielen Aufgaben belasteten und älter werdenden Leiterin in einer größer werdenden Anstalt zu verstehen, gleichzeitig aber zeigt sich darin die Tendenz, weibliche Macht- und Kompetenzausübung und hier speziell weibliches Vordringen in die Bereiche Pflegeleitung und Seelsorge nur bis zu einem gewissen Quantum zu tolerieren.

#### *Die Ausdehnung der Diakonissenanstalt 1852-1880*

Zu welchen charakteristischen Prägungen kam es nun in der neu gegründeten Diakonissenanstalt während der ersten Schwesterngeneration? Welche Weichenstellungen wurden vorgenommen, welche Wege beschritten, welche wieder verlassen?

<sup>75</sup> Zitiert nach Kaegi, Eben Ezer, 21. Mit Kaegi ist Schauer, Frauen, 60 f., der Meinung, dass Schwester Trinette zu wenig Leitungsqualitäten gehabt habe. Auch schon Samuel Barth, Schwester Trinette. Ein Diakonissenleben, Basel 1883, 28 ff., sprach über ihren „Mangel an Autorität“ (28).

<sup>76</sup> Vgl. die „Instruktion für den Hausgeistlichen der Diakonissen-Anstalt Riehen“, zitiert nach Fritz Hoch, Die Amtszeit von Pfarrer Theodor Fliedner im Diakonissenhaus Riehen. Nach den Akten dargestellt (Beiträge zur Geschichte des Diakonissenhauses Riehen 9), masch., Riehen 1969, 11 f. Zur untertänigen Haltung Schwester Trinettes vgl. Kaegi, Eben Ezer, 46.

<sup>77</sup> Zitiert nach Hoch, Pfarrer Theodor Fliedner, 11. Die in anderen Anstalten für den in der Instruktion umschriebenen Aufgabenbereich übliche Bezeichnung als Vorsteher wurde hier vermieden, da bisher der Komiteevorsitzende den Vorstehertitel innehatte. Hoch, a.a.O., 12 f., weist darauf hin, dass von 1876 in den Jahresberichten für den Vorsitzenden des Komitees nicht mehr wie zuvor der Titel „Vorsteher“, sondern „Präsident“ verwendet wurde. Vgl. zur Hausgeistlichenfrage auch Abschnitt 4.

Als charakteristische Parameter für diese Phase dienen zum einen die *Schwesternzahlen*, die die personellen Veränderungen wiedergeben. Zur besseren Veranschaulichung ist die jährliche Entwicklung der Schwesternschaft im Diagramm dargestellt (Abb. 1).<sup>78</sup>

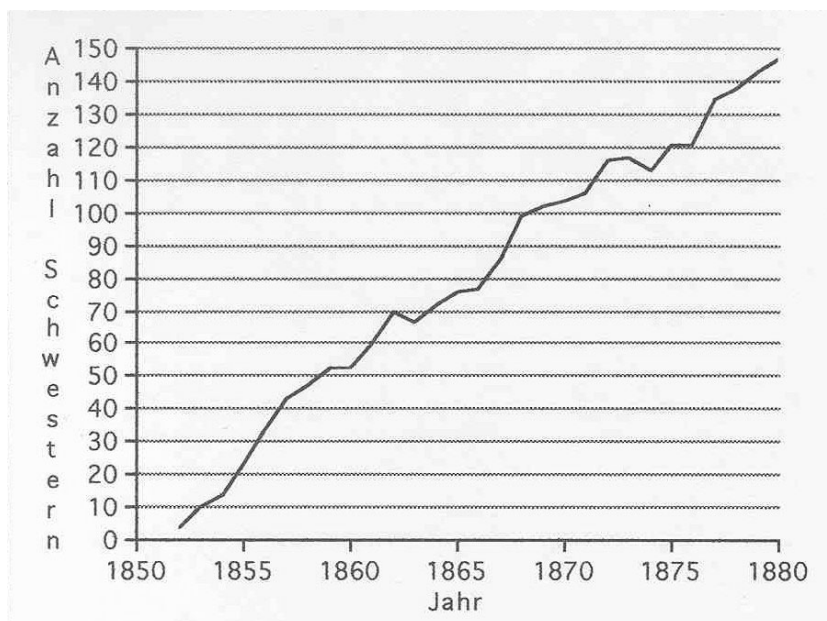


Abb. 1: Entwicklung der Schwesternzahlen in den Jahren 1852-1880

Es zeigt einen raschen Anstieg der Schwesternzahlen bis zum Ende des ersten Jahrzehnts. Dann kam es zu einem ersten Einbruch, ein Phänomen, das sich 1874 wiederholte, da in diesen Jahren die Zahl der Austritte und Entlassungen

<sup>78</sup> Dabei errechnet sich die Anzahl der Diakonissen (alle Schwestern inkl. Oberschwester) jeweils aus Vorjahreszahl + Eintritte - Austritte/Entlassungen - Todesfälle. Die Zahlen sind den Angaben über Eintritte, Austritte/Entlassungen und Todesfälle der Jahresberichte entnommen. Da im Jahr 1870 kein Jahresbericht erschien, wurden der Einfachheit halber die Angaben von 1871, die sich auf den davorliegenden Zeitraum von 2 Jahren beziehen, halbiert.

jeweils die der Eintritte überstieg. Von 1862 an sank die Zahl der Austritte und Entlassungen nicht mehr unter vier im Jahr, der Höchstwert von elf Austritten und Entlassungen wurde in den Jahren 1863 und 1873 erreicht. Todesfälle von Diakonissen fallen bei der Entwicklung der Schwesternzahlen weniger ins Gewicht: In den ersten elf Anstaltsjahren starben vier Diakonissen, von 1864-1880 verlor die Riehener Anstalt im Jahr durchschnittlich knapp zwei Diakonissen durch den Tod. Auf das Ganze gesehen ist jedoch ein steter Zuwachs an Diakonissen und damit eine Vergrößerung der Anstalt im personellen Bereich zu vermerken. Die konstante Verminderung der bereits eingetretenen Diakonissen konnte durch hohe Eintrittszahlen ausgeglichen werden.<sup>79</sup>

Ein anderer Indikator für die Ausdehnung der Anstalt sind die *Wirkungsbereiche*, in denen Riehener Diakonissen im Verlauf der Jahre tätig waren. Die jährlich hinzukommenden Außenstellen zeigen die Entwicklung der Schwesternschaft von der anfänglichen Beschränkung auf pflegerische Tätigkeit in Mutterhaus und wenigen Privatpflegen im ersten Anstaltsjahr zu einer Institution, deren Mitglieder Dienste in den unterschiedlichsten Bereichen auf dem Gebiet der heutigen Sozialarbeit und -pädagogik übernahmen.<sup>80</sup> Zur Veranschaulichung der Ausdehnung der Berufstätigkeit von Riehener Diakonissen dient eine Übersicht, die die Entwicklung der Außenstellen<sup>81</sup> – aufgeschlüsselt nach den Bereichen Krankenpflege, Armen- und Gemeindepflege, Gefängnis, Kinderkrippen und Kleinkinderschulen – darstellt (Abb. 2).<sup>82</sup>

---

<sup>79</sup> So wurden in den Jahren 1862, 1868 und 1872 17, 1875 20 und 1877 sogar 26 Meldungen berücksichtigt.

<sup>80</sup> Zur Frage der Qualifikation siehe Abschnitt 5.

<sup>81</sup> Unter dem Begriff „Außenstelle“ wird hier eine nach dem heutigen Verständnis vollzeitliche Arbeitsstelle einer Diakonisse außerhalb des Mutterhauses verstanden. Nicht gemeint sind Privatpflegen, die nur einen kurz- oder mittelfristigen Zeitraum betrafen, auch nicht Krankenpflege und andere Dienste im Mutterhaus.

<sup>82</sup> Die Daten sind den Jahresberichten entnommen; bei Unstimmigkeiten wurde v.a. Hoch, Gemeindepflegeposten, hinzugezogen; für das Jahr 1853 vgl. Hoch, Hundert Jahre, 33.

Jahr	Kranken- pflege	Gemeinde- pflege	Gefangenen- betreuung	Kleinkinder- schule u.ä.	Gesamt
1854	2	0	0	0	2
1857	15	3	1	0	19
1859	21	3	2	1	27
1862	35	5	2	2	44
1864	42	4	2	1	49
1867	60	6	2	2	70
1869	65	8	3	5	81
1872	69	6	3	1	79
1874	72	6	2	6	86
1876	74	7	3	8	92
1879	85	13	3	8	109

Abb. 2: Ausdehnung der Außenstellen der Riebener Schwestern

Eine Verknüpfung beider Indikatoren zeigt die für die Diakonissenanstalt Riechen charakteristische Entwicklung der schnellen Ausdehnung von Außenstellen auf, mit der die Entwicklung der Schwesternschaft nicht immer Schritt halten konnte (Abb. 3).

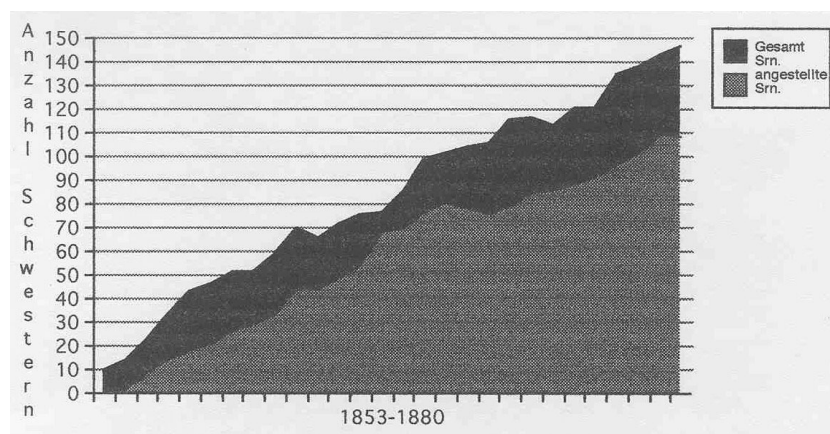


Abb. 3: Verhältnis der gesamten Schwesternschaft zu den in den Außenstellen gebundenen Schwestern

Der Prozentsatz von in Außenstellen gebundenen Schwestern stieg in den ersten Jahren schnell an, um von 1864 an nicht unter 68% zu sinken (Abb. 4); im Jahr 1866 erreichte er mit 88,3% seine Höchstmarke. Das hatte eine große Belastung der Schwestern zur Folge. Denn daneben bestand ja auch regelmäßiger Bedarf an Privatpflegeschwwestern und solchen, die im Mutterhaus arbeiteten; die in der Vorprobe befindlichen Schwestern leisteten keine volle Arbeitskraft und außerdem mussten Urlaubs- und Krankheitszeiten der Schwestern ausgeglichen werden.<sup>83</sup>

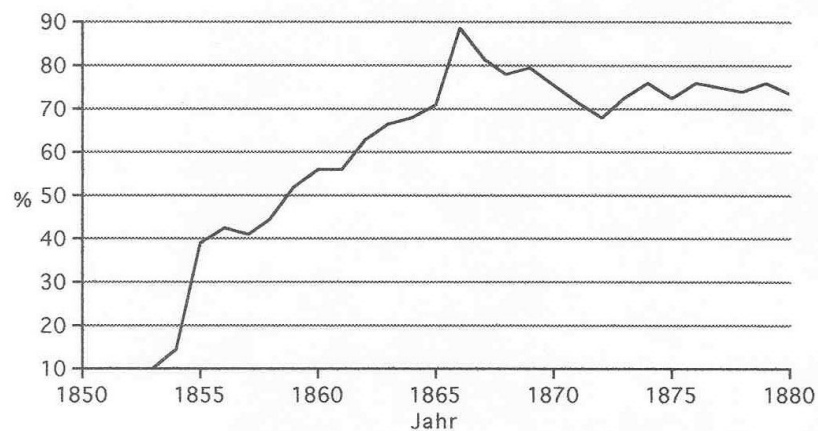


Abb. 4: Prozentsatz der in den Außenstellen gebundenen Schwestern

<sup>83</sup> Vgl. etwa die Angaben im 24. Jahresbericht, 12-21, für das Jahr 1876, wo bei einer Gesamtzahl von 121 Schwestern 92 in Außenstellen gebundenen Schwestern 12-14 im Haushalt und der Krankenanstalt des Mutterhauses gegenüber standen. Weiter Jutta Schmidt, Die ‚Diakonissenfrage‘ im Deutschen Kaiserreich, in: Diakonie im deutschen Kaiserreich (1871-1918). Neuere Beiträge aus der diakoniegeschichtlichen Forschung, hg. von Theodor Strohm/Jörg Thierfelder (VDWI 7), Heidelberg 1995, 310, v.a. Anm. 17. Schmidt gibt für 1861 ein Verhältnis von eingesetzten und Probeschwestern der auf der ersten Kaiserswerther Generalkonferenz vertretenen Mutterhäuser zu Arbeitsfeldern von 4:1, d.i. 25%, an, gegenüber dem Verhältnis 3:1, d.i. 33%, 30 Jahre später, und will daran die wachsende Nachfrage an Diakonissen belegen. Der ungleich geringere Prozentsatz kommt wahrscheinlich deshalb zustande, weil die Autorin als „Arbeitsfelder“, die sie nach eigenen Angaben als „Einsatzorte der Schwestern“ bezeichnet, nicht einzelne Vollzeitstellen, sondern ganze Institutionen (z.B. ein Spital) zählt, die oft mehr als eine Schwester beschäftigten.



Die gehäuften Austritte und Entlassungen prägten Riehen und wurden als Krisen erfahren. Sie waren für die Anstaltsleitung Anlass zu Selbstkritik und wurden als Indikator für Fehlentwicklungen in der seelsorglichen Betreuung und der spirituellen Erziehung der Diakonissen gedeutet, aber auch als Signal für die zu schnelle Ausdehnung der Anstalt und die daraus resultierende Überlastung der Schwestern.

#### 4. „Maria-Sinn“

Die Erwartungen an die Geisteshaltung der Diakonisse sowie ihr davon geprägtes Selbstverständnis spiegeln sich in Quellen der Diakonissenanstalt Riehen wider. Besonders die Aufnahmebedingungen, aber auch Festreden und Einsegnungsansprachen, private Tagebuchnotizen der Oberschwester und Leichenreden geben ein beredtes Zeugnis vom „Maria-Sinn“ der Schwestern.

#### **Anforderungen an die Diakonisse**

##### *Demut und Selbstverleugnung*

Die Haltung, die der Frau in den Basler Erwecktenkreisen entgegengebracht wurde, veranschaulicht die anlässlich der Jahresfeier 1873 gehaltene Festrede Pfarrer Oeris über die „Emancipation der Frauen“ beispielhaft.<sup>84</sup>

Oeri benennt bei äußerlichen Gemeinsamkeiten von Diakonissen- und Frauenbewegung, die im Verlassen von familiären Bindungen und Heimat wie im öffentlichen Wirken bestünden, als grundlegende Differenz die Motivation, aus der heraus Frauen sich zu diesem Leben entschlossen. Das Anliegen der Frauenbewegung, die „mehrere oder völlige Gleichstellung des weiblichen Geschlechtes mit dem männlichen“, wird als Verstoß der Frauen gegen die Naturgesetze und die göttliche Ordnung verurteilt.<sup>85</sup> Ihr Wechsel von der „häuslichen Stille in das Geräusch der Welt“ stelle eine „Entartung der weiblichen Natur“ dar.<sup>86</sup> Die Diakonisse entgeht diesen Vorwürfen; sie avanciert in Oeris Darstellung sogar zum weiblichen Ideal, ihr Lebensmodell zur einzig legitimen Form des weiblichen berufstätigen Daseins außerhalb von Ehe und Familie, da es ihr nicht um Selbstverwirklichung, sondern um Selbstverleugnung im Zeichen der Nachfolge Jesu Christi gehe. Hier offenbart sich ein durch und durch patriarchales Frauenbild: Als „das Weib, das [...] zu Jesu Füßen sitzen

<sup>84</sup> Oeri, 20. Jahresbericht, 33-40.

<sup>85</sup> A.a.O., 33.

<sup>86</sup> A.a.O., 36.

will“,<sup>87</sup> erstrebt die Diakonisse nicht die Überwindung der gottgegebenen Geschlechtsunterschiede, sondern anerkennt vielmehr weiterhin ihre Bestimmung als dem Mann untertan.

Patriarchale Vorstellungen und ein erzieherisch-belehrender Ton kennzeichnen viele der an die Schwesternschaft gerichteten und meist von erweckten Pfarrern anlässlich der Jahresfeste der Diakonissenanstalt gehaltenen Reden. Als zentrale Erwartung an eine Diakonisse stellt sich im Querschnitt dieser Reden der „Diakonissen-“ oder „Maria-Sinn“ heraus. Die damit angesprochene Haltung erhellt aus dem Wortfeld an Tugenden und Verhaltensweisen, die von den Frauen in diesem Zusammenhang gefordert werden: Demut,<sup>88</sup> Selbstverleugnung,<sup>89</sup> weiter Opferbereitschaft<sup>90</sup> und Unterordnung als unbedingter Gehorsam Gott gegenüber, aber auch gegenüber der Anstaltsleitung,<sup>91</sup> sowie Dienstbereitschaft.<sup>92</sup> Dem Grimm'schen Wörterbuch zufolge bezeichnet der Begriff der Demut ursprünglich die unterwürfige Haltung eines Knechtes; er geht auf das mittelhochdeutsche Wort „diemuot“ zurück, das sich im 19. Jahrhundert noch im süddeutschen „Dienmut“ erhalten hat, hängt also mit „dienen“ zusammen. Als Gegensatzbegriff von „Hochmut“ bezeichnet Demut eine anspruchslose und bescheidene Haltung, „eine Unterwürfigkeit unter Gottes Willen“. In der für die Erweckten immer präsenten Bibelsprache kommt „Demut“ gerade in der neutestamentlichen Briefliteratur häufig als Tugend vor, die von den UrchristInnen im Umgang miteinander gefordert wird, ist also ein relationaler Begriff.<sup>93</sup> Auch der Bedeutungsgehalt von „Selbstverleugnung“ kann auf das Verhältnis zum Gegenüber hinweisen, betont aber zunächst Haltung und Urteil von Menschen sich selbst gegenüber, die sich als Aufopferung und

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Vgl. etwa Stähelin, 1. Jahresbericht, 22 f., der Demut als wichtigste Eigenschaft für eine Diakonisse bezeichnete.

<sup>89</sup> So beschrieb Stähelin, 1. Jahresbericht, 23, das Lebensmotto einer wahren Diakonisse mit dem Vers: „Der HErr ist Alles – ich nichts“; Rohr, 18. Jahresbericht, 40, forderte mit dem Bild von der Kerze, die „leuchtet, indem sie sich verzehrt“, die Auflösung der einzelnen Diakonisse ins Gesamt der Schwesternschaft hinein.

<sup>90</sup> Vgl. Sartorius, 4. Jahresbericht, 23.

<sup>91</sup> Vgl. dazu die Verpflichtung der Schwester auf Gehorsam, Willigkeit und Treue bei ihrer Einsegnung (Näheres dazu unter 4.); oder Riggerbach, 5. Jahresbericht, 29, der den Schwestern riet: „Lasset Euch nicht vom Dünkel einer falschen Selbständigkeit beschleichen“.

<sup>92</sup> Vgl. Barth, 17. Jahresbericht, 24.

<sup>93</sup> Vgl. Jacob u. Wilhelm Grimm, Art. Demut, in: Deutsches Wörterbuch Bd.II (1860), Sp. 920-921: 920.

Absehen von den eigenen Interessen umschreiben lassen.<sup>94</sup> Somit erhält die geforderte Maria-Gesinnung in dreifacher Hinsicht Bedeutung: als Haltung, die das religiöse Selbstverständnis der Schwester, aber auch die Beziehung zum menschlichen und göttlichen Gegenüber bestimmt. Wie sich diese Erwartungshaltung auf Schwellensituationen im Diakonissendasein auswirkt, soll im folgenden näher untersucht werden.

*Die Aufnahmebedingungen: Bevormundung und individuelle Frömmigkeit*

Die „Bedingungen für die Aufnahme zum Diakonissen-Amte in der Anstalt in Riehen“ wurden seit 1874 im Jahresbericht mit abgedruckt.<sup>95</sup> Zunächst wurde dort in acht Punkten ausgeführt, was die Diakonissenanwärterin an ideellem und materiellem Rüstzeug mitbringen musste. Ein zweiter Teil betraf Regelungen im Leben der Schwester nach dem Eintritt; im Anhang war die mitzubringende Ausstattung aufgelistet.

Die Liste der an die eintrittswilligen Frauen gestellten Bedingungen begann mit der Aufforderung zur Gewissensprüfung über innere Voraussetzungen und Beweggründe: Berufungsbewusstsein, Freisein „von irdischen Nebenabsichten“,<sup>96</sup> die Bereitschaft, „sich zu einer treuen Arbeiterin in diesem Theile des Weinbergs Christi erziehen zu lassen“<sup>97</sup> und sich der Hausordnung und dem Sendungsprinzip unterzuordnen, waren gefordert. Weiter erwartete man von den Frauen eine intensiv stattgehabte Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben, die inhaltlich qualifiziert sein sollte durch Sünden- und Heilserkenntnis, ein persönliches Bekehrungserleben als „Erfahrung der umwandelnden Gnade Gottes am eigenen Herzen“<sup>98</sup> sowie durch die Beschäftigung mit der Schrift. Der dritte Punkt verlangte einen untadeligen Lebenswandel, der vierte forderte ein „heiteres, bescheidenes, freundliches und vertragsames Wesen“,<sup>99</sup> daneben aber auch ein gewisses Maß an Abstraktionsvermögen und praktischer Intelligenz. Damit begann inhaltlich ein neuer Bereich von Anforderungen, die sich auf die berufliche Tätigkeit bezogen. Weitere Bedingungen waren Gesundheit der Eintretenden, ihr Alter zwischen 20-35 Jahren, Grundkenntnisse in

<sup>94</sup> Vgl. Jacob u. Wilhelm Grimm, Art. Selbstverleugner, in: Deutsches Wörterbuch Bd.X/I (1905), Sp. 500 f.

<sup>95</sup> Zum Folgenden vgl. Bedingungen für die Aufnahme zum Diakonissen-Amte in der Anstalt in Riehen, in: Diakonissen-Anstalt zu Riehen. 21. Jahresbericht (1874), 40-45.

<sup>96</sup> A.a.O., 41; ähnlich Riggenbach, 21. Jahresbericht, 29 f.

<sup>97</sup> Bedingungen für die Aufnahme, 41.

<sup>98</sup> Ebd.

<sup>99</sup> A.a.O., 41 f.

Allgemeinbildung und Hauswirtschaft, schließlich Unabhängigkeit von Verpflichtungen den eigenen Eltern gegenüber, deren Pflege im Alter in der Regel den unverheirateten Töchtern zukam. Zur Meldung mussten folgende Dokumente beigebracht werden: ein selbstverfasster Lebenslauf mit einem „Überblick über ihre bisherige äußere und *innere* Führung“<sup>100</sup> und einer Motivationserklärung, eine Einwilligungserklärung der Eltern oder des gesetzlichen Vormundes, ein Sittenzeugnis des betreuenden Seelsorgers, evtl. Dienstzeugnisse, Gesundheits-, Impf- und Heimatschein.

Der Schlussteil thematisierte den gestuften Ausbildungsgang der Eintretenden, bestehend aus Vorprobe- und Probezeit, Beförderung zur Probeschwester nach 2-3 Jahren und der Einsegnung zur Diakonisse als Abschluss. Die erste Zeit gestand der neuen Schwester die Überprüfung ihrer Entscheidung in einer Art Versuchsphase zu, diente aber v.a. der Anstaltsleitung zur Einschätzung ihrer Persönlichkeit und Verwendbarkeit. So lag die eigentliche Verfügungsgewalt über die Ausbildung der eingetretenen Schwestern und deren weiteren Lebensverlauf bei der Anstaltsleitung durch Bestimmung der Dauer der einzelnen Ausbildungsphasen und die fortwährende Beurteilung ihrer fachlichen, körperlichen und geistig-geistlichen Eignung wie der Möglichkeit zur Entlassung. Die Schwester verzichtete auf ein Gehalt bei Gewährleistung der sozialen Absicherung durch das Mutterhaus.

In den Aufnahmebedingungen schlug sich einerseits ein zeittypisches Frauenbild nieder: Die Diakonissenanwärterin bedurfte eines gesetzlichen Vormundes für existentiell bedeutsame Entscheidungen und beim Eintritt in den Diakonissenverband wurde an die Anstaltsleitung die Autorität und der Erziehungsauftrag übertragen, die sonst Eltern oder Ehemann hatten. Die sich auf die Versorgung beziehende Formulierung: „in gesunden und kranken Tagen“,<sup>101</sup> die Beifügung einer Liste mitzubringender Ausstattung ähnlich der Aussteuer erinnern an ein eheliches Verhältnis. Man ging also grundsätzlich davon aus, dass eine Frau weitreichende Entscheidungen über ihre Lebensgestaltung nicht selbstständig treffen konnte und sollte. Hinter den religiös begründeten Forderungen nach Unterordnung und Verzicht auf einen eigenen Willen wie nach der Bereitschaft, sich erziehen zu lassen, versteckte sich eine massive patriarchale Bevormundung. Dazu kam die Gefahr, die Frau zu instrumentalisieren; ihre tadellose Gesundheit kristallisierte sich als ebenso unabdingbarer Faktor

---

<sup>100</sup> A.a.O., 43.

<sup>101</sup> A.a.O., 44.

für die Aufnahme heraus wie ihre innere Einstellung, und auch Bildung und praktische Fähigkeiten spielten eine nicht unwesentliche Rolle.

Andererseits wurde dem Frömmigkeitsleben der Frauen vor ihrem Eintritt sowie ihrer eigenen Motivation zum Diakonissenberuf viel Aufmerksamkeit gewidmet: Die Bedeutung von Bekehrung und Berufung, das Interesse an der Biographie jeder Einzelnen zeugen vom Ernstnehmen der Frau als glaubendes Subjekt. Von den eintretenden Frauen wie von den späteren Diakonissen erwartete man also einerseits Formbarkeit und Bereitschaft zur Unterordnung, andererseits aber auch eine reife Erfahrungsreligiosität und das Vermögen, aus dem Glauben heraus existentielle Entscheidungen zu treffen.

*Die Einsegnung als Aufforderung zu Gehorsam, Willigkeit und Treue  
– und ihre Infragestellung*

Für jede Einsegnung und das in ihrem Rahmen gegebene Versprechen der Schwester bildete von 1853 an die Trias Gehorsam – Willigkeit – Treue die Grundlage. Ursprung dieses Formulars war das der Straßburger Diakonissenanstalt.<sup>102</sup> So entstand eine Tradition, die nur durch Pfarrer Fliedner unterbrochen wurde, der stattdessen ein von Kaiserswerth beeinflusstes Formular benutzte.<sup>103</sup> Interessanterweise bezog sich die dreifache Forderung nicht explizit auf einen biblisch-theologischen Hintergrund. Die Gehorsamsforderung galt gegenüber der Oberschwester und anderen Vorgesetzten sowie in Bezug auf die Vorschriften der Hausordnung. Durch das Versprechen zur Willigkeit erklärte sich die Diakonisse bereit, das Sendungsprinzip im einzelnen anzuerkennen. Im Treueversprechen verpflichtete sie sich zu Verlässlichkeit in den anvertrauten Aufgaben.<sup>104</sup> Nur in wenigen Einsegnungsansprachen wurde darüber hinaus darauf hingewiesen, dass die Treue zuvorderst Jesus Christus entgegengebracht werden sollte.<sup>105</sup> Die Verpflichtung der Frauen zu Gehorsam, Willigkeit und Treue der Leitung gegenüber spielte eine zentrale Rolle in der Segenshandlung. Durch letztere wurde dieses Versprechen sakralisiert und die darin durch Unterordnung bestimmte Stellung der Schwester zum Mutterhausverband religiös legitimiert.

<sup>102</sup> Vgl. Götzelmann, Speyer, 132 ff.

<sup>103</sup> Vgl. dazu etwa Fliedner, 27. Jahresbericht, 28-31.

<sup>104</sup> Vgl. dazu etwa Stähelin, 1. Jahresbericht, 18 f.; Riggensbach, 22. Jahresbericht, 35 ff.

<sup>105</sup> Vgl. etwa Barth, 20. Jahresbericht, 30; oder auch die Bedingungen für die Aufnahme, 43 f.

In Krisensituationen wurden anlässlich vermehrter Austritte im Komitee Stimmen laut, die die Einsegnung an sich in Frage stellten.<sup>106</sup> So kam es als Reaktion auf die vermehrten Austritte zur Intensivierung der religiösen Erziehung,<sup>107</sup> im Jahr 1863 zur Aussetzung von Einsegnungen und 1858 zur Verlängerung der Probezeit.<sup>108</sup> Die in Komiteesitzungen wiederholt vorgebrachte Frage: „Haben wir überhaupt das Recht und die Befugniß, unsre Schwestern einzusegnen? ihnen in solcher Weise die feierliche Weihe zu ihrem Dienst angedeihen zu lassen?“<sup>109</sup> wie der Vorwurf, die Einsegnung sei menschliche Anmaßung,<sup>110</sup> bezeugen einerseits eine Ehrfurcht vor dem Heiligen, die Angst, mit der Segenspendung das zwischen Gott und der Einzusegnenden bestehende Verhältnis so verbindlich zu bestimmen, dass ein späterer Austritt ein Sakrileg bedeuten würde, weil der Segen an die bestimmte Lebensform gebunden war.<sup>111</sup> Andererseits klingt auch leise Skepsis an, ob die Frauen sich der Bedeutung der Einsegnung und des von ihnen gegebenen Versprechens in der oben beschriebenen Tragweite bewusst seien. Damit stand aber die prinzipielle Würdigkeit der Frau zur Einsegnung zur Debatte<sup>112</sup>.

Der Seelsorger der Anstalt, Pfarrer Christoph Stähelin, verteidigte nun den Einsegnungsakt in mehreren Einsegnungsansprachen als biblisch und urchristlich begründete geistliche Weihe zu einem Dienst tätiger Barmherzigkeit im Namen Gottes. Für diesen Dienst stehe die Diakonissenanstalt als von religiö-

<sup>106</sup> Erwähnungen diesbezüglicher Diskussionen finden sich etwa bei Stähelin, 12. Jahresbericht, 14 f.; Stähelin-Bischoff, 21. Jahresbericht, 12 f. u. ö. 1863 wurde keine Einsegnung vorgenommen, da elf Austritte zu verzeichnen waren (Bischoff-Respinger, 11. Jahresbericht, 4-7). Nachdem auch 1864 wieder vier Schwestern ausgetreten waren (Bischoff-Respinger, 12. Jahresbericht, 6), wurde die Einsegnungspraxis an sich in Frage gestellt. Dieselbe Diskussion wurde nach den sieben Austritten im Jahr 1866 (Bischoff-Respinger, 14. Jahresbericht, 11), und auch nach den neun Austritten 1874 (Stähelin-Bischoff, 21. Jahresbericht, 11, 16) wieder aktuell.

<sup>107</sup> Vgl. dazu Kaegi, Eben Ezer, 28.

<sup>108</sup> Vgl. dazu Bischoff-Respinger, 6. Jahresbericht, 8; weiter Kaegi, Eben Ezer, 20.

<sup>109</sup> Stähelin, 12. Jahresbericht, 14.

<sup>110</sup> Vgl. ders., 13. Jahresbericht, 16.

<sup>111</sup> Und das wurde so gesehen, obwohl in der weiblichen Diakonie in Hinsicht auf den Einsegnungsakt allgemein Übereinstimmung darüber bestand, dass das Versprechen der Diakonissen nicht den Rang von Ewigkeitsgelübden habe und eine eventuelle spätere Entscheidung zu einem anderen Lebensweg durchaus im Willen und unter der Führung Gottes geschehen könne.

<sup>112</sup> Es wäre an dieser Stelle von Interesse zu verfolgen, ob die mit der Einsegnung zum Diakonissendienst vergleichbare Ordination von Männern zu Geistlichen oder Missionaren in der Erweckungsbewegung je derart problematisiert wurde.

sen Zielen bestimmtes Werk insgesamt ein, nicht jedoch die einzelne Diakonisse, deren Lebensentwurf durchaus noch Veränderungen unterworfen sein könne.<sup>113</sup> Dem Versprechen der Schwestern komme grundsätzlich nicht der Rang einer bindenden Verpflichtung gegenüber der Anstalt zu, sondern es sei ein Versprechen der Treue gegen Gott.<sup>114</sup> Der Missbrauch der Einsegnung durch wankelmütige und unaufrichtige Schwestern schließlich dürfe nicht zu Lasten der anderen gehen, für die die geistliche Stärkung wichtig sei, die ihnen durch die Einsegnung zuteil werde.<sup>115</sup>

Erst im Verlauf dieser Auseinandersetzung, nicht im Einsegnungsformular selbst, kam es also zur Formulierung grundlegender theologischer Inhalte des Segnungsaktes. Dabei kristallisierten sich verschiedene Frauenbilder heraus: Während die Einsegnungsgegner aus Angst vor der bindenden Wirkung der Einsegnung der Gefahr erlagen, der Frau die Würdigkeit und das Anrecht auf eine geistliche Weihe abzuspochen, kam Stähelin im Ergebnis zu einer mündigeren Vorstellung: Er sah ihre dienende Nachfolge durch biblische Vorbilder autorisiert und erkannte ihre Auseinandersetzung mit dem eigenen Glauben und das Zweifeln an der Richtigkeit ihrer Lebensentscheidung ebenso an wie das Bedürfnis, für ihre Aufgabe gesegnet zu werden.

*Biblische Vorbilder: Identifikationsfiguren und Ermahnung zur Unterordnung*

Tägliche Bibellektüre hatte ihren festen Platz im Leben der Erweckten. Biblische Geschichten dienten als konkrete Lebenshilfe, biblische Gebote als direkte Handlungsanweisungen, biblische Personen als Vorbilder. Diesen Schriftgebrauch dokumentieren auch die untersuchten Quellen. Es lohnt sich deshalb, nach der Verwendung von Bibelstellen in Hinsicht auf die Diakonissen zu fragen. Besonders die Einsegnungs- und Festansprachen der Jahresfeiern wurden zum Forum für programmatische Reden über die Diakonisse.

Nicht selten wurde in diesen Reden auf Schriftstellen verwiesen, die von Frauen sprechen. So galt Phöbe (Röm 16,1 f.) als urchristliches Vorbild der Diakonissen und biblische Gewährsfrau für den neuzeitlichen Diakonissendienst.<sup>116</sup> Daneben sind die lukianischen Frauengestalten Maria und Martha zu

<sup>113</sup> Vgl. Stähelin, 12. Jahresbericht, 15.

<sup>114</sup> Vgl. ders., 13. Jahresbericht, 16 f., 21. In diesem Zusammenhang ermahnte er die Einzusegnenden zu eingehender Selbstprüfung und Aufrichtigkeit für Situationen, in denen sie sich ihrer Bestimmung unsicher seien.

<sup>115</sup> Vgl. ders., 14. Jahresbericht, 22.

<sup>116</sup> So Miville, 9. Jahresbericht, 23-30; Auberlen, 7. Jahresbericht, 21; Riggenbach, 21. Jahresbericht, 28 f.

erwähnen.<sup>117</sup> Marthas geschäftige Dienstbereitschaft wurde durch die demütige Geisteshaltung Marias gerechtfertigt und die Diakonisse damit vom Vorwurf der Werkgerechtigkeit freigesprochen. Oft zitiertes Vorbild für die als spezifisch weiblich beurteilte Art der Reich-Gottes-Arbeit war der in der Haustafel 1. Petr.3,1 geforderte Verzicht auf Wortverkündigung, an deren Stelle eine gottesfürchtige Gesinnung vorgelebt werden sollte, „daß die, so nicht glauben an das Wort, durch der Weiber Wandel ohne Wort gewonnen werden“.<sup>118</sup> Auch die von der Frau verlangte Unterordnung in der Gemeinde nach 1. Kor 14,34 wurde am Rande thematisiert, schien aber im Grunde selbstverständlich zu sein.<sup>119</sup>

Außerdem sollten sich die Diakonissen aber auch an männlichen biblischen Vorbildern orientieren. Bei der Darstellung des Zusammenhangs von eigener Unzulänglichkeit zur Nachfolge und Berufungs- und Erwählungshandeln Gottes wurden den Diakonissen die Propheten Elia und Jeremia als Beispiele von Gott berufener Männer vorgehalten, deren Selbstzweifel durch göttlichen Beistand zerstreut worden waren.<sup>120</sup> Häufigstes Vorbild war jedoch Jesus Christus: Besonders die Fußwaschungsszene (Joh 13,1-17) wurde häufig herangezogen, um ihn als Beispiel des Dienens und der demütigen Gesinnung zu zeichnen. Christus diente der Diakonisse weiter als Vorbild durch seine Opferbereitschaft und die Heiltätigkeit, mit der er sich den Menschen zuwandte.<sup>121</sup>

Auffällig ist weiter die häufige Applizierung von Nachfolgetexten auf die Diakonisse. So wurde der an die Jünger ergangene Aussendungsbefehl (Mt 10,7 f.) den Schwestern zugesprochen und ihre Tätigkeit damit als Jüngernachfolge charakterisiert<sup>122</sup>. Sogar der an Petrus gerichtete Auftrag: „Hast Du mich lieb? [...] Weide meine Schafe!“ (Joh 21,16), wurde als Analogie zum Dienstauftrag der Diakonissen vorgestellt, natürlich nicht ohne einen Hinweis auf die geschlechtsbedingte Nachordnung des Diakonissendienstes hinter dem Petrusamt

<sup>117</sup> So warb Stähelin, 9. Jahresbericht, 17, um mehr Frauen, „die ihren gläubigen Maria-Sinn mit dem Martha-Dienst aufopfernder Liebe zu beweisen Freudigkeit und Muth haben“; zur Auslegung der Marthatätigkeit als Streben nach Werkgerechtigkeit vgl. von der Goltz, 15. Jahresbericht, 31 f. Vgl. außerdem Sticker, Theodor und Friederike Flidner, 114; und Baumann, Frauenemanzipation, 53, die im Maria-Marta-Motiv auch ein zentrales Deutungsmuster für das Frauenbild der weiblichen Diakonie sehen.

<sup>118</sup> Respinger, 3. Jahresbericht, 28. Vgl. z.B. auch Heusler, 11. Jahresbericht, 31.

<sup>119</sup> Vgl. den eher beiläufigen Verweis auf I Kor.14,34 bei Barth, 24. Jahresbericht, 34.

<sup>120</sup> Vgl. Stähelin, 3. Jahresbericht, 22; Riedenwyl, 2. Jahresbericht, 30-33.

<sup>121</sup> Vgl. bspw. Respinger, 3. Jahresbericht, 23 ff.; und v.a. Roth, 20. Jahresbericht, 41-45; außerdem Kündig, 8. Jahresbericht, 20-23.

<sup>122</sup> Vgl. Sartorius, 4. Jahresbericht, 25; Rohr, 18. Jahresbericht, 37-40.



als Predigtamt.<sup>123</sup> Es finden sich auch vermehrt Texte, die die Radikalität der Nachfolgeforderung vor Augen führen wie die Gleichnisse vom Turmbau und vom klugen Kriegsherrn (Lk 14,28-33).<sup>124</sup> In der Auslegung dieser Texte wurde die Notwendigkeit der völligen Hingabe der Diakonissen an das Werk Christi betont. Nicht zuletzt mahnte man mit der Zentralstelle der Diakonie, der Weltgerichtsperikope (Mt 25,31-46) zum Dienst,<sup>125</sup> und auch das Amt der Armenpfleger (Apg 6,1-7) sollte eine am urchristlichen Ideal orientierte Vorstellung vom Aufgabenbereich auch noch der neuzeitlichen Diakonissen vermitteln.<sup>126</sup>

Die Verwendung der Bibelstellen in den Reden hatte teils erbaulichen, öfter aber paränetischen Charakter. Dabei boten die biblischen Frauengestalten und die Schriftstellen, die sich explizit an Frauen wenden, den in der religiösen Erziehung stehenden Schwestern eine Orientierungshilfe, indem sie Möglichkeiten zur Identifikation schafften. Sie zementierten jedoch i.d.R. zugleich die patriarchale Vorstellung von dem, was als typisch weiblich galt. Darüber hinaus sollte sich die Diakonisse aber auch herausragende männliche Persönlichkeiten zum Vorbild ihres Glaubens, Denkens und Handelns nehmen. Sie wurde in die Nähe von Propheten und Jüngern gerückt und ihr als Nachfolge verstandenes Tun erhielt wesentliche Bedeutung für die Heilsgeschichte. Sie selbst als gläubige Frau erfuhr damit einerseits eine beachtenswerte Aufwertung in geistlicher Hinsicht. Gleichzeitig wurde sie aber auf die nur eingeschränkte Geltung von Vorstellungen hingewiesen, die sich mit den Begriffen Jüngerschaft und Nachfolge für sie als Frau verbanden.

Eine Ausnahme bildete in diesem Zusammenhang das im Rahmen der Einsegnung gesprochene Gebet, das auf ein Gebetsformular für Diakonisseneinsegnungen aus den Apostolischen Konstitutionen zurück geht. Dieses Gebet wurde von Pastor Theodor Fliedner jun. eingeführt und gehörte zu den Neuerungen, die auch nach seinem Weggang Bestand hatten. Das Gebet diente einem erbaulichen Zweck, anders als in den Fest- und Einsegnungsansprachen stand hier nicht die Paränese im Vordergrund. Einem Einleitungsteil, der Gottes Taten mit Frauen der biblischen Geschichte rühmte, folgte ein Bittgebet für die eingeseigneten Diakonissen. Es lautete in Fliedners Übersetzung folgendermaßen: „Ewiger und barmherziger Gott, Vater unsers Herrn Jesu Christi, der Du Mann

<sup>123</sup> Vgl. etwa Barth, 24. Jahresbericht, 34ff.

<sup>124</sup> Vgl. Härter, 2. Jahresbericht, 23 ff.; vgl. auch die Jesusworte vom Ernst der Nachfolge (Lk 9,57-62) bei Stähelin, 5. Jahresbericht, 17-21.

<sup>125</sup> Vgl. Oser, 17. Jahresbericht, 31; Stähelin, 22. Jahresbericht, 29-37.

<sup>126</sup> Vgl. Riggerbach, 21. Jahresbericht, 30 f.; Miville, 9. Jahresbericht, 25.

und Weib zu Deinem Dienst geschaffen, eine Mirjam und Debora, eine Hanna und Hulda mit dem heiligen Geist erfüllet, in Deiner Stiftshütte und im Tempel Hüterinnen Deiner heiligen Pforte eingesetzt, und ein Weib der Geburt Deines eingebornen Sohnes gewürdigt hast! Siehe doch nun auf diese Deine Mägde, welche zu Deinem heiligen Dienst verordnet sind, und gib ihnen den heiligen Geist und reinige sie von aller Befleckung des Fleisches, damit sie würdiglich vollbringen das ihnen aufgetragene Werk, zur Ehre Deines Christus. Amen.<sup>127</sup>

Interessant ist die Wiederaufnahme dieses altkirchlichen Gebets hier wegen der Aufzählung von biblischen Frauengestalten, die durchweg herausragende Persönlichkeiten mit verantwortlichen Aufgaben in Politik und Kult darstellten und sich durch Stärke und Selbstständigkeit auszeichneten.<sup>128</sup> Ihr Dienst vor Gott trat nicht hinter dem der Männer zurück. Die Bitte um den heiligen Geist und um Reinheit und die Qualifizierung des Dienstes als heilig legen eine priesterliche Vorstellung nahe. Es wäre sicherlich übertrieben, emanzipatorische Impulse in dieses Gebet hinein zu lesen, denn auch Fliedner war geprägt von den Rollenvorstellungen seiner Zeit. Dennoch zeigt sich an der Aufnahme des Gebetes eine von Fliedner vielleicht eher unbewusst vollzogene stärkere Einbeziehung der Frau in die Religion. Denn hier wurden der Diakonisse einmal herausragende weibliche Vorbilder aus der biblischen Geschichte zugänglich gemacht, ohne deren Bedeutung gleich wieder zu erzieherischen Zwecken im Sinne patriarchaler Ordnungsvorstellungen zu relativieren.

---

<sup>127</sup> Erstmals 1876, aber auch noch 1879, 27. Jahresbericht, 34, und später Teil des Einsegnungsaktes. Vgl. zum altkirchlichen Ursprung des Gebetes auch A. Karlsbach, Art. Diakonisse, RAC 3 (1957), Sp. 917-928.

<sup>128</sup> Vgl. zu Mirjam Ex 14,20 f., sie wird dort Prophetin genannt und ist Vorsängerin des Schilfmeerliedes; Debora ist Richterin und Prophetin nach Ri. 4 f., sie führt das israelitische Heer erfolgreich in den Kampf gegen kanaanäische Gegner. Hanna (1. Sam 2,1-10), gibt ihrer Freude über die Geburt ihres einzigen Sohnes Samuel nach langer Unfruchtbarkeit in einem Lobgesang Ausdruck, in dem sie Gottes Wirken an sich zum Anlass nimmt, seine machtvolle Umkehrung bestehender Verhältnisse in der Geschichte zu besingen. Die Prophetin Hulda weissagt anlässlich der Wiederauffindung des Gesetzbuches unter Josija dem Volk Juda Unheil für sein Abweichen vom Gesetz, dem gottesfürchtigen König aber ein Lebensende in Frieden (2. Kön 22,14-20). Die Vorstellung von Türhüterinnen vor Bundeszelt und Tempel findet sich Ex 38,8 und 1. Sam 2,22; vgl. dazu Karlsbach, Art. Diakonisse, Sp. 927.

*Die Frömmigkeit der ersten Oberschwester als Vorbild*

Trinette Bindschedler war das Bindeglied zwischen Anstaltsleitung und Schwesternschaft. In ihrer Eigenschaft als Oberschwester stellte sie Erwartungen an die fromme Gesinnung der Diakonissen, die sie selbst vorlebte.

Die 1825 geborene Baselbieterin, durch ihre Herkunft aus einer erweckten Fabrikantenfamilie den meisten eintretenden Frauen an Bildung und sozialem Status überlegen, übte als „Mutter“ der Anstalt mit ihrer durch Demut geprägten Frömmigkeit großen Einfluss auf die Schwesternschaft aus. Deren religiöse wie fachliche Erziehung und Seelsorge lag hauptsächlich in ihren Händen und auch mit den auswärtigen Schwestern blieb sie durch schriftliche Korrespondenz und Besuche seelsorglich verbunden.<sup>129</sup>

Die während der Vorbereitung auf ihre neue Aufgabe von Trinette Bindschedler an Spittler geschriebenen Briefe bezeugen ihre untertänige Haltung gegenüber Spittler, Härter und dem Leitungskomitee sowie die Betonung ihrer Schwachheit und Unzulänglichkeit zum zukünftigen Dienst.<sup>130</sup> Gerade Härter gewann große Bedeutung für sie. Das geht aus ihren aus Straßburg an Spittler gesendeten Briefen und ihrem Bericht an das Komitee „über die gesehene Diakonissen-Anstalten“ im Jahr 1852 ebenso wie aus dem bereits erwähnten Brief der Tochter Spittlers an ihren Vater hervor.<sup>131</sup> Die aus seiner Erfahrung als Diakonissenseelsorger erwachsenen Ratschläge an die zukünftige Oberschwester betrafen v.a. die geistliche Betreuung und Ausbildung der Schwestern, die Härter sich als auf eine selbstlos-demütige Gesinnung zielende Glaubenserziehung vorstellte, ferner sein Verständnis von der inneren Anstaltsführung mit der Zentralstellung der Oberschwester und einem Seelsorger als geistlicher Bezugsperson der Schwestern.

Aus Tagebuchausschnitten und Briefauszügen der folgenden Jahre lässt sich als zentraler Aspekt der Frömmigkeit Trinette Bindschedlers ein von tiefem Vertrauen auf göttliche Führung geprägtes Gottesverhältnis ausmachen. Zum anderen war ihr Selbstverständnis bestimmt von der Erkenntnis der eigenen

<sup>129</sup> Vgl. Hoch, Hundert Jahre, 36. Biographische Angaben bei Stachelin, Christentumsgesellschaft, 42.

<sup>130</sup> Vgl. Bindschedler an Spittler, 06.04.1852: PA 653, V; 14.06.1852: PA 653, V, 2; 30.08.1852: PA 653, L.1, 1; Bindschedler, Kurzer Bericht, 07.09.1852: PA 653, L.1, 8.

<sup>131</sup> Vgl. zu Härters Einfluss Bindschedler an Spittler, 06.04.1852: PA 653, V, 4, wo sie ihre Berufung von Härters Urteil über sie abhängig machen will; weiter Bindschedler, Kurzer Bericht, 07.09.1852: PA 653, L.1, 5ff.; zum Bericht Seite Spittlers über das Gespräch Härters mit ihr und Trinette Bindschedler vgl. Seite Spittler an Spittler, 02.05.1852: PA 653, IV, 13-16.

Sündigkeit und dem Ziel, sich zu demütigen, bis der eigene Wille voll und ganz gebrochen sei.<sup>132</sup> Diese asketische Frömmigkeit der Oberschwester war auch Programm für die religiöse Erziehung der Schwestern.<sup>133</sup>

Daneben gibt es Anzeichen dafür, dass Trinette Bindschedler die im Mutterhaus gelebte Frömmigkeit als spezifisch weibliche verstand und auch so gestalten wollte. Das offenbart ihre Einstellung zur Hausgeistlichenfrage: In ihrem Bericht über die erste Kaiserswerther Generalkonferenz bemerkte die Oberschwester 1861 über das dort von Fliedner und anderen favorisierte Mutterhausmodell einer hierarchischen Ordnung mit starker Stellung des Hausgeistlichen als Vorgesetztem der Vorsteherin, welcher wieder die Schwestern unterstehen: „Gegen die Notwendigkeit eines Pastors, auf den man in Norddeutschland so viel Gewicht legt, hörte ich Ansichten aussprechen, die für unser Haus auch zu beachten sind. – Nach der ganzen Anlage unseres Werkes sei es schwierig, einem Manne die Zügel in die Hand zu geben. – Ein Haus verliert dadurch gerne den weiblichen Charakter, die Seelen hängen sich zu leicht an die Persönlichkeit, und das unsichtbare Haupt, das allein Alles giebt, wird ferner gerückt. Die freiere Entwicklung wird durch ein nach außen treibhausmäßiges Wachstum gehemmt.“<sup>134</sup>

Die Oberschwester befürchtete bei einer männlichen Leitung das Verlorengehen des spezifisch Weiblichen, die Verdrängung des Hauptes Christi durch das Vorbild einer menschlichen – und männlichen – Persönlichkeit, vielleicht sogar zu viel Konzentration auf die Ausdehnung des Werkes auf Kosten des

<sup>132</sup> Vgl. zu ihrer Frömmigkeitsprägung Bindschedler an Spittler, 07.09.1852: PA 653, V, 2 ff.; weiter die bei Fritz Hoch/Marguerite van Vloten (Hg.), ER hilft den Elenden herrlich. Aus Briefen von Schwester Trinette, Riehen 1943, 4-36, wiedergegebenen Tagebuch- und Briefauszüge aus den Jahren 1853-1876; sowie Bindschedler an Spittler, 15.4.1861: PA 653, L.1.

<sup>133</sup> Vgl. Bindschedler, Kurzer Bericht, 07.09.1852: PA 653, L.1, 5 f.; Bindschedler an Sette Spittler, 14.06.1852, L.1, 1 f. Auch Schlatter, Barmherzige Kirche, 76, charakterisiert die Frömmigkeit bei Übernahme der inneren Anstaltsleitung durch Pfr. Kaegi und Oberschwester Hanna Kirchhofer im Jahr 1880 als asketisch, von übertriebenem Ernst und Ablehnung alles Weltlichen geprägt.

<sup>134</sup> Kaegi, Eben Ezer, 22; vgl. eine weitere, bei Stückelberger, Neues „Eben Ezer“, 48, zitierte Quelle: In einem undatierten Notizbuchauszug umschrieb Trinette Bindschedler den Aufgabenbereich eines Hausseelsorgers und sein Verhältnis zur Oberschwester mit „hilfreich [...] zur Seite stehen“. Seine Fähigkeiten als Mann in Hinsicht auf Glaubenserziehung von Diakonissen jedoch zweifelte sie an, da sie befürchtete, ein Mann werde sich v.a. auf äußere Dinge, weniger auf innerseelische Vorgänge bei den Schwestern konzentrieren.

spirituellen Lebens. Für die im Riehener Mutterhaus gelebte Frömmigkeit als typisch weibliche Spiritualität tritt Trinette Bindschedler hier bemerkenswert selbstbewusst ein.

*Zum Selbstverständnis der Diakonissenanwärterinnen*

Als Quellen für die Erhebung eines Selbstbildes der in die Diakonissenanstalt eintretenden Frauen sind v.a. die Leichenreden dienlich, deren biographische Angaben auf autobiographisches Material zurück griffen: In ihnen finden sich Spuren von der Perspektive der Diakonissenanwärterin auf ihre familiäre Herkunft, Kindheit, Ausbildung, Frömmigkeitsprägung und das Kennenlernen der Diakonissenbewegung.<sup>135</sup>

*Elisabeth Binder* (1838-1868), stammt aus einer württembergischen Küferfamilie. Kindheit und Jugend sind geprägt von Tod und Weggang ihrer engsten Bezugspersonen: Mit drei Jahren verliert sie die Mutter, wächst danach bei den Großeltern auf, die sterben, als sie elf Jahre alt ist. Der Vater wandert mit ihren Geschwistern nach Amerika aus, während sie die nächsten sieben Jahre bei einem Onkel bleibt, der bis zu seinem Tod für ihre christliche Erziehung sorgt. Mit 18 Jahren findet sie schließlich eine Anstellung in einem Zürcher Haushalt. Sie bekennt im Lebenslauf, damals „ohne einen Heiland zu leben“, obwohl sie nach eigenen Aussagen Distanz zum weltlichen Leben hält. „Aber auch Gott und sein theures Evangelium waren mir fremd, so daß ich eigentlich nicht sagen kann, für was ich eigentlich lebte, bis der Herr mir ernstlich zurief: Wache auf von deinem Sündenschlaf und die inner Stimme des Gewissens mich anklagte,

---

<sup>135</sup> In den Leichenreden wurde im Nachhinein eine Auswahl aus den autobiographischen Angaben der Verstorbenen über ihr Leben vor dem Eintritt getroffen, die eine einheitliche Deutung ihres Lebensverlaufs vor und nach dem Wendepunkt erlaubte, den der Eintritt in die Anstalt markierte. Aussagen sind deshalb immer nur eingedenk dieser Verengungen durch die jeweilige Fokussierung möglich sowie eingedenk des Umstands, dass man es hier mit Informationen aus zweiter Hand zu tun hat. Folgende Leichenreden waren Gegenstand der Untersuchung: Leichenrede auf Elise Bär vom 25.04.1875; Leichenrede auf Elisabeth Binder vom 01.06.1868; Leichenrede auf Marie Braun vom 07.06.1876; Leichenrede auf Anna Bühler vom 19.01.1879; Leichenrede auf Catharina Diem vom 23.04.1874; Leichenrede auf Frieda Frick vom 14.08.1978; Leichenrede auf Susanna Gampfer vom 14.08.1875; Leichenrede auf Margaretha Gess vom 14.11.1874; Leichenrede auf Anna Hitz vom 25.04.1877; Leichenrede auf Karoline Neukom vom 05.04.1877; Leichenrede auf Caroline Obrist vom 21.05.1874; Leichenrede auf Barbara Steinemann vom 26.09.1878; Leichenrede auf Marie Tobler vom 15.07.1877 (alle aus dem Staatsarchiv Basel, LA; im folgenden nur mit dem jeweiligen Namen der Verstorbenen zitiert).

so daß meine Sündenschuld mir schwerer als ein Stein auf dem Herzen lag und ich nur zu ringen und zu beten hatte.“ Die hier beschriebene Sinnkrise geht einem Bekehrungserleben voraus, in dem sich die grundlegende Erfahrung der Sündenvergebung manifestiert. Es folgen der Gedanke an den Diakonissenberuf und 1866 der Eintritt in die Diakonissenanstalt. Aber auch über diesen Schritt reflektiert sie später noch einmal kritisch: „Ich wollte Ernst machen, [...] aber doch fehlte dabei noch die rechte Demuth“. Nach nur anderthalb Jahren Pflegedienst in Spitälern kehrt sie erkrankt ins Mutterhaus zurück, und stirbt dort schließlich im Alter von 30 Jahren.<sup>136</sup>

Über die Kindheit von *Caroline Obrist* (1844-1874) geht aus der Leichenrede auf sie nichts Nennenswertes hervor. Umso mehr erfährt man über ihre Frömmigkeitsprägung bis zum Eintritt in das Diakonissenhaus: Mit 14 Jahren kommt sie nach Basel, wo sie eine Ausbildung zur Weißnäherin macht. Die Töchter der Familie, bei der sie wohnt, begeistern sie für eine erweckte Frömmigkeit, die sie im Religionsunterricht, durch Bibellektüre und Besuche der Abendgottesdienste Pfr. Legrands in der Elisabethenkirche intensiviert. Einen bleibenden Eindruck hinterlässt auch die Begegnung mit Diakonissen anlässlich eines Krankenbesuchs im Spital. 1861 bekommt sie auf der ersten Versammlung von Erweckten in Zunzgen neue Glaubenskraft, zehn Jahre später hört sie auf einem Missionsfest einen Pfarrer „von der Seligkeit derjenigen [...], die sich ganz dem Herrn übergaben“ reden. Die Mutter, der sie ihren Wunsch, Diakonisse zu werden, daraufhin gesteht, bittet sie, wie auch später ein Arzt aus gesundheitlichen Gründen, mit ihrer Bewerbung noch zu warten. So tritt sie schließlich erst 1874 in die Riehener Diakonissenanstalt ein, um bereits nach wenig mehr als einem Monat an Typhus zu sterben.<sup>137</sup>

Auf ein wechselvolles Vorleben kann *Margaretha Gess* (1845-1874) bei ihrem Eintritt zurückblicken. Ihre Kindheit wird mit acht Jahren vom Tod des Vaters überschattet, wodurch die siebenköpfige württembergische Familie gezwungen ist, aus Buch (SH) zurück nach Tuttlingen zu ziehen. Nach ihrer Konfirmation muss sie bereits im Alter von 14 Jahren als Kindsmagd arbeiten, nach zwei Jahren entlässt man sie, weil man sie nicht mehr braucht. Es folgen verschiedene Stellen, unterbrochen von Aufenthalten bei ihrer frommen Patin, die sie vor einem „weltlichen“ Leben bewahren will und deren kranken Vater sie mitpflegt. Der Tod der Mutter löst bei ihr eine Sinnkrise aus. Von Margarethas Auseinandersetzung mit ihrer eigenen Frömmigkeit zeugen die Teilnahme an

<sup>136</sup> Elisabeth Binder, 4-7 (1. Zitat 5; 2. Zitat 5 f.; 3. Zitat 7).

<sup>137</sup> Caroline Obrist, 1-7: 4.

Versammlungen eines erweckten Tuttlinger Fabrikaufsehers, das Erleben ihrer Bekehrung, die Tatsache, dass sie sich „mit einigen Mädchen an eine fromme Frau anschloß zu gemeinsamem Gebet und Bibellesen“, und weitere Glaubenskrisen. Schließlich bestärken sie die Bekanntschaft einer Diakonisse und deren ermutigende Worte in ihrem Wunsch zum Diakonissenberuf, und so tritt sie 1871 in Riehen ein, von wo sie zur Epidemienpflege ins Kantonsspital Zürich ausgesandt wird. Obwohl sie bald lungenkrank wird, arbeitet sie dort anderthalb Jahre, bis ihre Rückkehr ins Mutterhaus unumgänglich wird. Ein Rückfall nach kurzzeitiger Besserung führt zum Tod.<sup>138</sup>

*Elise Bär* (1842-1875) stammt aus einer kinderreichen Familie. Seit ihrem 13. Lebensjahr arbeitet sie in der Fabrik. Einer psychischen Krise folgt eine schwere Typhuserkrankung und die Erkenntnis der eigenen Sündenverderbtheit angesichts des drohenden Todes. In dieser Grenzsituation legt sie das Gelübde ab, im Falle einer Genesung Gott „ihr ganzes Leben zu weihen“. Nach ihrer Genesung nimmt sie an Betstunden teil, erlebt eine Bekehrung und ist bestrebt, das weltliche Leben zu meiden. Sie engagiert sich in der Sonntagsschularbeit. Ihre Familie nimmt Anstoß an diesem durch intensive Frömmigkeit veränderten Lebenswandel. Als sie mit einem Herzleiden zur Pflege in die Riehener Diakonissenanstalt kommt, wird sie dort gefragt, ob sie nicht Diakonisse werden will. Sie wartet wieder die Genesung als zustimmendes Zeichen Gottes ab und tritt 1870 in die Vorprobe ein. Sie wird als Krankenschwester, Privat- und Gemeindepflegerin eingesetzt, und stirbt 1875 nach der Pflege ihrer typhuskranken Mutter selbst an dieser Krankheit.<sup>139</sup>

Bei der Untersuchung dieser wie auch weiterer Leichenreden fällt auf, dass bestimmte Motive immer wieder auftauchen. Dahinter steht die Vorstellung dieser Frauen von der idealen Diakonisse. Dahinter stehen aber auch ein Stück weit wirkliche gemeinsame lebensgeschichtliche Dispositionen, die erweckte Frauen mitbrachten, wenn sie in die Diakonissenanstalt eintraten. So stellte sich die Kindheit und Jugend meistens nicht als eine unbeschwerte Zeit dar: Bei vielen stand die Erfahrung des Todes eines Elternteils, oft verbunden mit nachfolgend schwieriger werdenden materiellen Verhältnissen im Hintergrund,<sup>140</sup> andere waren durch die soziale Situation der Familie schon früh gezwungen zu

<sup>138</sup> Margaretha Gess, 1-5: 3.

<sup>139</sup> Elise Bär, 1-5: 2.

<sup>140</sup> Vgl. außer Elisabeth Binder und Margaretha Gess etwa Marie Braun, 5 f.; Anna Hitz, 7.

arbeiten,<sup>141</sup> oder es waren schwere Erkrankungen, die ihre Kindheit überschatteten.<sup>142</sup> Das Leben als junge Frau wurde in der Rückschau oft als gottlos verurteilt,<sup>143</sup> man bezichtigte sich eines „weltlichen“ Lebenswandels<sup>144</sup> oder benannte schädliche Einflüsse, die von der Umgebung der Arbeitsstelle,<sup>145</sup> aber auch aus der eigenen Familie kamen.<sup>146</sup> Als weiteres Element findet sich oft eine Lebenswende, an deren Anfang eine Sinn- und Glaubenskrise stand wie bei Elisabeth Binder oder ein umwälzendes Ereignis: Bei Margaretha Gess war es der Tod der Mutter, bei Elise Bär eine schwere Krankheit.<sup>147</sup> Eine solche Krise war verbunden mit der Erkenntnis der eigenen Sündigkeit.<sup>148</sup> Die Bekehrung als punktuelles Erlebnis oder als allmählich sich entwickelnde Glaubensgewissheit, die sich durch weitere Glaubenszweifel oder andere Prüfungen hindurch festigte und mit der Verinnerlichung der Erkenntnis der Sündenvergebung allein aus Gnade verknüpft war, war ein weiterer Punkt, auf den mehrere Leichenreden eingingen.<sup>149</sup>

In den meisten Lebensläufen finden sich Angaben über die religiöse Sozialisation der Frauen, die im einzelnen sehr unterschiedlich aussah: von der eigenen Lektüre von Bibel und Erbauungsliteratur über die Frömmigkeitsprägung in der Familie oder durch die nächste Umgebung, den Einfluss erweckter Pfarrer, die Teilnahme an Gebets- und Bibelkreisen, an Missionsfesten und Glaubensversammlungen, bis zum Engagement in der Sonntagsschularbeit.<sup>150</sup> Zum Teil erfolgte die religiöse Sozialisation durch Frauen; bei Marie Braun war es die fromme Mutter,<sup>151</sup> bei Margaretha Gess die Patin und ein von einer Frau geleiteter Hauskreis, dem sie zusammen mit anderen jungen Frauen angehörte. Oft

---

<sup>141</sup> Vgl. außer Elise Bär Anna Bühler, 4 f., die als Tochter eines Lehrers oft nicht zur Schule gehen konnte, weil sie der Mutter in dem zwölf Kinder zählenden Haushalt helfen und bereits mit 12 Jahren eine Stellung als Kindermädchen und Feldarbeiterin in einem anderen Ort annehmen musste.

<sup>142</sup> Vgl. Catharina Diem, 4 f.; Karoline Neukom, 4; Marie Tobler, 4.

<sup>143</sup> Vgl. außer Elisabeth Binder Anna Bühler, 3 f.; sie verurteilte im Nachhinein bereits ihren Charakter im Kindesalter als gottlos und böse.

<sup>144</sup> Vgl. neben Elise Bär Frieda Frick, 3.

<sup>145</sup> So bei Margaretha Gess. Vgl. dazu auch Susanna Gamper, 2.

<sup>146</sup> Vgl. Marie Tobler, 4-7.

<sup>147</sup> Vgl. dazu Susanna Gamper, 3.

<sup>148</sup> Vgl. außer Elisabeth Binder und Elise Bär etwa Susanna Gamper, 3; Anna Hitz, 7 f.

<sup>149</sup> Vgl. neben Elisabeth Binder, Margaretha Gess und Elise Bär weiter etwa Anna Hitz, 7.

<sup>150</sup> Vgl. dazu Caroline Obrist, Margaretha Gess und Elise Bär; außerdem etwa Karoline Neukom, 3.

<sup>151</sup> Vgl. Marie Braun, 5.



kamen die entscheidenden Impulse zur Bekehrung aber auch von Geistlichen in Gottesdienst, Unterricht und Versammlungen der Erweckten, wobei in Predigten, im Konfirmandenunterricht wie in Reden die theologische Grundlage für die Frömmigkeit der späteren Diakonissen gelegt wurde.

Inhaltlich lässt sich diese Frömmigkeit folgendermaßen charakterisieren: Demut und Selbstverleugnung wurden als Kardinaltugenden betrachtet. Die Erkenntnis der eigenen Sündigkeit spielte eine große Rolle, ebenso wie das Rechnen mit der Führung Gottes in jedem Schritt, während die eigene Entscheidungsleistung äußerst gering bewertet wurde.<sup>152</sup> In diesem Zusammenhang ist ein Traum von Catharina Diem aus der Zeit, „als sie gewußt, daß sie nach Riehen komme“ zu erwähnen, in dem, wie sie berichtet, der Heiland sie an der Hand genommen und nach Riehen auf ein frisch umgepflühtes Feld geführt habe.<sup>153</sup> Indem die getroffene Entscheidung hier durch den Traum noch nachträgliche Bestätigung erfuhr, wurde das selbstbewusste Verhalten zugunsten einer selbstlosen, ganz auf Gottes Willen ausgerichteten Gesinnung zurück genommen. Gleichzeitig aber erfolgte damit die göttliche Autorisation zu einer bisher nicht für Frauen zugänglichen geistlichen Tätigkeit – das biblische Bild des umgepflühten Feldes forderte zum neuen Säen und damit zu aktiver Nachfolge auf.

Als Motivation zum Diakonissenberuf taucht einige Male die Begegnung mit Diakonissen auf, aber auch Berichte im Religionsunterricht über die Diakonissenbewegung wie diesbezügliche Aufrufe in Predigten und Reden.<sup>154</sup> Wenige Lebensläufe berichten überdies von Erfahrungen in der Pflege von Familienangehörigen und anderen nahestehenden Personen. Frieda Frick schrieb, sie habe einen Hang zur Pflege gehabt. Aber auch das Gegenteil konnte der Fall sein: Anna Bühler berichtete über die erste Zeit als Schwester, ihren Ekel vor der Pflege lange nicht überwunden zu haben.<sup>155</sup>

Lebensläufe wie Leichenreden fokussierten speziell den religiösen Lebenswandel der Frauen, bei den Leichenreden kam der erbaulich-verklärende Zweck hinzu. Die Deutung des bisherigen Lebensverlaufes kristallisierte sich jeweils als ein stringenter Weg heraus, dessen Ziel das Diakonissendasein war. Man kann in diesem Sinne durchaus von einem Berufungsbewusstsein der Frauen

---

<sup>152</sup> Vgl. neben Elisabeth Binder und Elise Bär Susanna Gamper, 4; Anna Hitz, 4 ff.

<sup>153</sup> Vgl. Catharina Diem, 7.

<sup>154</sup> Vgl. a.a.O., 5; weiter Susanna Gamper, 3; Marie Braun, 6 f.; Barbara Steinemann, 5.

<sup>155</sup> Vgl. neben Caroline Obrist und Margaretha Gess z.B. auch Marie Tobler, 6 f.; Anna Bühler, 6, 12.

sprechen. Dieser Weg wurde durch ein typisches Bekehrungsschema gestaltet, dessen Elemente jedoch an Zahl und Ausprägung weit differieren konnten, wie die Beispiele gezeigt haben: Einer oft schwierigen Kindheit und Jugend folgte eine Phase „weltlichen“ Lebens ohne Gott. Durch existentielle Krisen hindurch gelangte die junge Frau an eine Lebenswende, mit der die Hinwendung zu intensiver Frömmigkeit einherging. Auf ihrem weiteren Weg wurde sie durch Glaubenszweifel und Anfechtungen gebremst, durch Anschluss an Gleichgesinnte, religiöse Erziehung und Vorbildfiguren gefördert. Zum Zeitpunkt der Reflexion blickte sie auf ihr durch Prüfungen geläutertes, nun von erwecktem Glauben und Vertrauen auf die Führung Gottes durchdrungenes Leben.

Die Frauen definierten sich vorwiegend über ihren Glauben, weniger über ihre Fähigkeiten oder Berufstätigkeit, ihre familiäre oder materielle Situation. Diese Fakten wurden zwar genannt, erhielten aber oft erst im Zusammenhang mit dem Glaubensleben eine Bedeutung, wie etwa die Mutter Caroline Obrists, weil sie ihr zunächst den Wunsch abschlug, sich als Diakonisse zu melden. Die Konzentration des Selbstverständnisses auf die Frömmigkeit hatte zwei Konsequenzen in emanzipatorischer Hinsicht: Das Glaubensleben der jungen Frauen stellte sich teilweise als durchaus emanzipiert dar, wie der Anschluss an erweckte Gemeinschaften zeigt aber auch die Standhaftigkeit Elise Bärns angesichts der Missbilligung ihres neuen Lebenswandels durch die eigene Familie. Auf der anderen Seite ist jedoch festzuhalten, dass das Ideal einer selbstlosen und demütigen Grundhaltung emanzipatorische Ansätze eigentlich im Keim erstickte.

Im wesentlichen deckte sich das Selbstverständnis der Diakonissenanwärterin mit der an sie gerichteten Erwartungshaltung. Das ist auch kein Wunder, es zeigt vielmehr, dass die schließlich aufgenommenen Bewerberinnen den Vorstellungen des Komitees entsprachen und ihnen wohl auch entsprechen wollten. Außerdem zeigt sich darin der gemeinsame Vorstellungshorizont erweckter Frömmigkeit.

#### *Zur Frage der Eintrittsmotivation*

Das in den Leichenreden zum Ausdruck kommende Selbstbild der Diakonissen blendete die materielle Dimension der Wirklichkeit als Motivation zum Diakonissenberuf aus. Zwar wurden schwierige und oftmals unbefriedigende Lebensverhältnisse im Lebenslauf nicht unterschlagen, aber man maß ihnen keine Bedeutung für die Entscheidung zum Diakonissenberuf zu.

In der Forschung gilt die soziale Herkunft der Frauen, ihre Angst vor sozialer Deklassierung und die Hoffnung auf Standeserhaltung oder gar -erhöhung oft

als Haupt- oder ausschließliche Motivation zum Diakonissenberuf.<sup>156</sup> Nicht zuletzt fand sich die Mahnung, nicht um des äußeren Ansehens willen den Diakonissenberuf zu erstreben, schon in Erwecktenkreisen selbst.<sup>157</sup> Tatsächlich bestätigen auch die hier untersuchten Leichenreden einen Zusammenhang zwischen der sozialen Herkunft und dem Eintritt ins Mutterhaus: Vier von 13 Diakonissen waren zuvor in einem Haushalt beschäftigt (eine davon aus einer Küferfamilie), eine war Kindsmagd, eine Weißnäherin, eine ausgebildete Maschinennäherin in einer Fabrik gewesen, eine hatte als Fabrikarbeiterin gearbeitet, zwei waren Lehrerstöchter, von denen die eine als Bedienung in einem Laden gearbeitet hatte, die andere als Kindermädchen, Feldarbeiterin und Näherin, und drei hatten vorher keinen Beruf ausgeübt.<sup>158</sup> Der Großteil der Frauen stammte aus unterbürgerlichen, bäuerlichen oder Arbeiterfamilien, war gezwungen, für den Lebensunterhalt zu arbeiten; in unsicheren wirtschaftlichen Verhältnissen standen sie vor der Gefahr des sozialen Abstiegs. In diesem Sinne lassen sich die vor der Bekehrung erwähnten Sinnkrisen zu einem nicht unwesentlichen Teil auch als Reaktion auf eine als unbefriedigend empfundene Lebenssituation erklären, zu der auch die gesellschaftliche Stellung gehörte. Die Untersuchungen des letzten Kapitels haben dagegen gezeigt, dass sich die Bewerberin selbst nicht als soziale Aufsteigerin, sondern als eine zur Diakonisse berufene Frau versteht und beschreibt, die ihr Leben ganz von Gott bestimmt sein lässt. Auch die Riehener Quellen legen also eine zweifache Motivation zum Diakonissenberuf nahe: Religiöse und materielle Beweggründe haben die Frauen ins Diakonissenhaus geführt.

---

<sup>156</sup> Vgl. etwa Baumann, *Frauenemanzipation*, 47, 49; Jenner, *Diakonissenanstalt Flensburg*, 46 f.; Prelinger, *Frauendiakonie*, 270 f., 279 f.; Scharffenorth/Reichle, *Art. Frau*, 457 f.

<sup>157</sup> Vgl. dazu etwa Stähelin in einer Einsegnungsansprache, 2. Jahresbericht, 15-19, der als illegitime Anreize zum Diakonissenberuf die zunehmende Bedeutung der Diakonissenanstalten und den guten Ruf des Diakonissenberufs in der Gesellschaft, die gute soziale Stellung und berufliche Ausbildung der Diakonissen nannte und sagte: „man stellt etwas vor, wenn man so als Diakonissin gekleidet einhergeht, man stellt mehr vor, als nur so eine gewöhnliche Kranken- oder Kinderpflegerin, die in ihrer untergeordneten Stellung häuslichen Stillebens ihre Tage verbringt“ (16).

<sup>158</sup> Vgl. dazu die Leichenreden; weiter Kaegi, *Eben Ezer*, 103; demnach kamen die Diakonissen in den ersten fünfzig Jahren vorwiegend aus weniger gebildeten Schichten, aus Arbeiter- oder Bauernfamilien. Nur wenige aus Arzt-, Pfarr- oder Missionarsfamilien waren dabei. Vgl. weiter Hoch, *Hundert Jahre*, 152.

### 5. „Martha-Dienst“

Im letzten Abschnitt hat sich gezeigt, dass die demütig-fromme *Gesinnung* der Diakonissen für Erwartungshaltung wie auch Selbstbild zentral war. Wie stand es aber mit ihrem *Berufsleben*? Es nahm ja die meiste Zeit ihres Daseins in Anspruch, und die Diakonisse wurde in der Öffentlichkeit mindestens ebenso sehr über ihre Berufstätigkeit wie über ihre Frömmigkeit definiert: Davon zeugt schon die Bedeutung der Bezeichnung „Schwester“, der zwar in Erwecktenkreisen die religiöse Dimension der Schwester im Herrn zugrunde lag, die aber bald zur Berufsbezeichnung wurde. Die in der Diakonissenbewegung schon bald gebräuchlichen Unterscheidungen von Pflege-, Lehr-, Gemeindegewerkschwester u.a. zeigen, dass der Schwesterntitel bald eine fachlich-berufliche Komponente erhielt.<sup>159</sup> Obwohl also die Berufstätigkeit ein wesentliches lebensgestaltendes Element im Leben der Diakonisse war, geben die untersuchten Quellen darüber nur spärlich Auskunft. Solche Spuren sollen im folgenden helfen, die berufliche Tätigkeit der Diakonissen als eigenständige Dimension in ihrem Leben heraus zu arbeiten und auf ihren Beitrag in frauenemanzipatorischer wie entmündigender Hinsicht zu prüfen. Nur so kann schließlich die gesamte Lebenswirklichkeit der Diakonisse in den Blick kommen.

#### *Tätigkeiten und berufliche Verantwortung der Diakonissen*

Die Diakonissenbewegung kannte nur den einen Diakonissenberuf. Wie im 19. Jahrhundert überhaupt war auch hier noch nicht die Rede von Berufen in der Mehrzahl. Vielmehr hatte man ein traditionalistisches Berufsverständnis, das mit der Vorstellung der Berufung zusammen hing. In diesem Sinne „hatte“ die Diakonisse aufgrund ihres Geschlechts und ihrer Frömmigkeit „den Beruf zu“ dienenden, untergeordneten, karitativen und pädagogisch ausgerichteten Tätigkeiten.<sup>160</sup> Mit der Übernahme von Außenstellen ging eine allmähliche Entwicklung zur Spezialisierung einher (vgl. dazu nochmals Abb. 2), obwohl sich die

<sup>159</sup> Mit den Anreden „Schwester/Bruder im Herrn“ sollte schon im Pietismus (vgl. etwa die Bezeichnung „Brüdergemeinde“ bei Zinzendorf) das Kindschaftsverhältnis aller Gläubigen zu Gott und ein daraus resultierendes geschwisterliches Verhältnis untereinander betont und damit das urchristliche Ideal der Einmütigkeit und Geschwisterlichkeit neu fruchtbar gemacht werden. Vgl. dazu auch Jacob u. Wilhelm Grimm, Art. Schwester, in: Deutsches Wörterbuch Bd. IX (1899), Sp. 2594–2602. Demnach leitete sich die Bedeutung des Begriffs im Sinne von Frauen, „die sich der Krankenpflege widmen“ (Sp. 2600), zuerst von den Barmherzigen Schwestern her.

<sup>160</sup> Vgl. Schmidt, Beruf Schwester, 112 f., entsprechend für den Frauenberuf.

einzelnen Tätigkeitsbereiche noch in den meisten Fällen überschritten und die Diakonissen weitgehend flexibel eingesetzt wurden.

Neben der seelsorglichen Betreuung und der Beaufsichtigung von weiblichen *Strafgefangenen* im Basler Gefängnis,<sup>161</sup> wo 1876 drei Diakonissen für 28 Gefangene zuständig waren, gab es die Tätigkeit der *Kleinkinderlehrerin*. Sie war geprägt von Abgrenzungsbestrebungen gegen das Erziehungsmodell F.Fröbels (1782-1852). Während in Fröbel'schen „Kindergärten“ die freie Entfaltung des Kindes nach einem ganzheitlichen Konzept im Zentrum stand und mit diesem philosophischen Ansatz eher höhere Stände angesprochen wurden, war es den Erweckten in den „Kleinkinderschulen“ um die Evangelisation und Betreuung unversorgter Arbeiterkinder zu tun. Manche Elemente Fröbels wurden zwar übernommen, seine pädagogisch begründete Ablehnung der Verwendung biblischer Texte als nicht kindgemäß aber aufs schärfste als unchristlich verurteilt. 1859 übernahm eine Diakonisse die Riehener Kleinkinderschule. 1869 wurde eine für Fabrikarbeiterkinder eingerichtete Kleinkinderschule in Lörrach mit zwei Schwestern besetzt, die daneben aber noch für die Pflege kranker ArbeiterInnen zur Verfügung stehen mussten. Andere Einrichtungen folgten in der ganzen Schweiz.<sup>162</sup> Hieran zeigt sich die soziale Dimension der Arbeit der Diakonissen; in einzelnen Fällen wurde versucht, soziales Elend zu lindern, ohne jedoch die zugrunde liegenden Strukturen in Frage zu stellen.

Der größte Bereich war jedoch die *Krankenpflege*. Hier gab es die unterschiedlichsten Wirkungskreise: Neben der Privatpflege, bei der auf Bestellung in meist besser gestellten Familien die ganztägige Pflege von Schwerkranken und daneben gelegentlich noch Haushaltsarbeiten übernommen wurden, arbeiteten Diakonissen in den verschiedenen Abteilungen der Krankenhäuser, so auf Kinder-, psychiatrischen, chirurgischen und anderen Stationen, v.a. in den Krankenhäusern von Basel, Bern und Schaffhausen, den größten Außenstellen Riehener Diakonissen (so waren 1876 allein 25 Schwestern im Basler Bürgerhospital in der Pflege tätig). Weitere Wirkungsbereiche waren Alten- und Kurpflege sowie Epidemien- und Lazarettpflege als außerordentliche Aufgaben.<sup>163</sup>

<sup>161</sup> Vgl. Fliedner, 24. Jahresbericht, 12.

<sup>162</sup> Vgl. Agnes Niegler, Art. Kindergarten, EKL<sup>3</sup>, Bd. 2, Göttingen 1989, Sp. 1040 ff. Ähnlich wie in Lörrach gestaltete sich die Arbeit in der Kleinkinderschule in St. Jakob/Basel seit 1873.

<sup>163</sup> Vgl. zur Pflege während Typhus- und Choleraepidemien etwa Bischoff-Respinger, 14. Jahresbericht, 5 ff. Zur Lazarettpflege im dt.-frz. Krieg 1870/71 vgl. Stähelin-Bischoff, 18. Jahresbericht, 21 f.

In den Bereich der Krankenpflege gehört auch die *Gemeindekrankenpflege*. Sie soll im folgenden als Exempel beruflicher Tätigkeit ausführlicher dargestellt werden, da hier auf eine solide Quellenbasis zurück gegriffen werden kann. Charakteristisch für diese Tätigkeit war, dass die Diakonissen von kirchlichen Frauenvereinen angestellt wurden. Deren Mitglieder betreuten schon mehrere Jahre lang ehrenamtlich die im Zuge der Industrialisierung immer zahlreicher werdenden bedürftigen Gemeindeglieder v.a. im Krankheitsfall und ließen ihnen materielle Hilfe zukommen. Sie waren auch evangelisatorisch tätig, betrieben also eine Mischung aus Krankenseelsorge, pflegerischer Tätigkeit und Sozialfürsorge.<sup>164</sup> Ende 1854 nahm die erste Diakonisse ihren Dienst als Gemeindepflegerin in Schaffhausen auf, seit 1858 gab es Gemeindepflegerinnen in Zürich und von 1860 an in Basel.<sup>165</sup>

Das Verhältnis zwischen Gemeindepflegerin und Frauenvereinen wurde in den mit der Diakonissenanstalt abgeschlossenen Verträgen geregelt. Dabei versuchte die Anstaltsleitung in den Vertragsverhandlungen als optimale Arbeitsbedingungen eine „ziemlich selbständige Stellung der Schwestern“ durchzusetzen,<sup>166</sup> während den Vereinen daran gelegen war, sich die Entscheidungsgewalt über alle Vereinsaktivitäten wie materielle Zuwendungen an die Bedürftigen und die Übernahme der Pflege neuer PatientInnen vorzubehalten und in einem demokratischen Mehrheitsfindungsprozess darüber zu entscheiden. In vielen Punkten setzten sich die Vereine durch, so dass sich in der Regel die

---

<sup>164</sup> Vgl. dazu die Statuten des im Winter 1843/44 gegründeten Schaffhausener „Frauen-Krankenvereins“, abgedruckt bei Hoch, *Gemeindekrankenpflegeposten*, 4-7; und weiter a.a.O., 11 f. zum Frauenverein der St.Theodorsgemeinde oder die 1847 festgesetzten „Statuten des Frauen-Vereins der Kranken der gesamten Münstergemeinde“ (a.a.O., 24 f.). In Zürich bat ein „Verein für christliche Armen- und Krankenpflege“, der von einem männlichen Komitee geleitet wurde, aber nach Hoch „in Verbindung mit dem ‚Städtischen Frauenverein‘“ stand (a.a.O., 8), um Gemeindepflegerinnen. Das vornehmlich von armen Schichten bewohnte Kleinbasel beschrieb der Diakon der St. Theodorsgemeinde in einem bei Hoch, *Gemeindekrankenpflegeposten*, 10 f., zitierten Brief an Bischoff-Respinger vom 10.03.1860 folgendermaßen: „Unsere Armen-Bevölkerung aus den untersten Ständen der Gesellschaft bestehend: Holzhacker, Tagelöhner, Gärtnergehülfen, Seidenfärber, Handlanger, Wäscherinnen, zumal des Wassers wegen, die Nähe der katholischen Kirche und diese Klasse bettelhafter Armen, die daran hängt, und die untersten Schichten der Fabrikbevölkerung, sind die Mehrzahl der Bewohner der ‚kleinen Stadt‘, über 4000 Arme, die wenn der Verdienst aufhört, eigentliche Bettler sind.“

<sup>165</sup> Vgl. Hoch, *Gemeindekrankenpflegeposten*, 33.

<sup>166</sup> So Trinette Bindschedler im „Entwurf zu den Bedingungen für die Stadtpflege in Zürich“, zitiert nach Hoch, *Gemeindekrankenpflegeposten*, 8 f.

Gemeindepflegerin den Weisungen des Vereins unterordnen und auch materielle Zuwendungen für ihre PatientInnen jeweils im Einzelfall vom Verein erbeten musste. Laut „Übereinkunft zwischen der Diakonissen-Anstalt in Riehen und dem Frauenverein der St. Theodorsgemeinde in Basel“ von 1860 „hat die Diakonissin alles zu vermeiden, was den Schein der Eigenmächtigkeit an sich trägt“. In den Vereinssitzungen konnte sie aber Vorschläge und Wünsche einbringen, über die dann abgestimmt wurde.<sup>167</sup> Auch in den zähen dreimonatigen Verhandlungen mit der Basler Münstergemeinde gab die Diakonissenanstalt letztendlich nach. Zwar stellte sich der Präsident des Riehener Leitungskomitees, Bischoff-Respinger, zunächst hinter seine Diakonissen, als er an Antistes Preiswerk schrieb: „Wollen Sie eine Diakonissin, so müssen Sie derselbigen einige Selbständigkeit einräumen und Sie dürfen sie nicht als die blosse Dienerin oder Handlangerin der 20-30 Frauen hinstellen“. Das schließlich von beiden Partnern Ende 1862 unterzeichnete Vertragswerk lässt der Gemeindepflegerin jedoch noch weniger Freiheit bei der Ausübung ihrer Tätigkeit und zum Anbringen von Vorschlägen und Wünschen als die Übereinkunft mit der St. Theodorsgemeinde.<sup>168</sup>

Ein Statutenentwurf des Frauenvereins der St. Leonhardsgemeinde gibt Einblick in das, was sich die Frauen von der Anstellung einer Gemeindepflegerin erhofften: Der Aufgabenbereich der Schwester sollte sich demnach v.a. auf qualifizierte Pflegetätigkeit bei schwierigeren Krankheitsfällen und fachlichen Rat für die Pflege durch Angehörige erstrecken, sowie auf die Ausführung ärztlicher Verordnungen (Verbandwechsel, Ansetzen von Blutegehn, etc.). Daneben sollte sie auch Krankenseelsorge betreiben und Bekehrungsarbeit leisten. Im letzten Abschnitt wurde ausdrücklich vermerkt, dass die „Vereinsglieder [...] in gewohnter Weise [...] fortfahren, die armen Kranken wöchentlich wenigstens einmal zu besuchen, ihnen die vom Verein bestimmten Unterstützungen selbst zu überbringen und in der Sitzung über ihr Ergehen und die nothwendigen Bedürfnisse Bericht zu erstatten“.<sup>169</sup> Man berief also die Diako-

<sup>167</sup> Vgl. Hoch, Gemeindecrankenpflegeposten, 14-15: 14; weiter den Briefwechsel zwischen Pfr. Miville von der Basler St. Petergemeinde und Präsident Bischoff-Respinger von 1861, a.a.O., 18 f.

<sup>168</sup> Vgl. Hoch, Gemeindecrankenpflegeposten, 25-26: 25. Vgl. a.a.O., 29 f., sowie den Statutenentwurf der St. Leonhardsgemeinde, der die tägliche Berichterstattung bei der Vereinsvorsteherin vorsah, die im übrigen bei jeder anliegenden Entscheidung um Erlaubnis gefragt werden sollte. Hier setzte die Riehener Anstaltsleitung wenigstens durch, dass die Diakonisse sich nur alle zwei Tage bei der Vorsteherin melden musste.

<sup>169</sup> Vgl. Hoch, Gemeindecrankenpflegeposten, 28-29: 29.

nisse ihrer fachlichen Kompetenz wegen in ihrer Eigenschaft als Pflegekraft und als „Seelsorgerin“ zur Unterstützung der ehrenamtlich tätigen Frauen und führte vorsorglich eine Aufgabenteilung ein, um Konkurrenz zwischen den Frauen und der Gemeindepflegerin zu vermeiden.

Das Beispiel der Gemeindepflegerin demonstriert den in Riehen gelungenen Brückenschlag zwischen Anstalts- und Gemeindediakonie durch die Mittler-schaft von religiösen Frauenvereinen, darüber hinaus ein Kooperationsmodell zwischen Haupt- und Ehrenamtlichen. Es veranschaulicht weiter einerseits die Funktion der Mutterhausleitung beim Verhandeln mit den Institutionen im Namen der Diakonisse – eine Verantwortung, der die Leitung nicht immer zugunsten der Arbeitsbedingungen ihrer Schutzbefohlenen gerecht wurde. Zum andern bedingte die Zusammenarbeit mit den Frauenvereinen für die Diakonisse zwar einen gewissen Verlust an Selbstständigkeit und Eigenverantwortlichkeit bei der Arbeit. Sie hatte aber auch den Vorteil, dass die Gemeindepflegerin Rückhalt in dem Gremium hatte, dessen Mehrheitsbeschlüsse sie ausführte. Außerdem konnte sie mit der tatkräftigen Unterstützung der durch ehrenamtliches Engagement bereits erfahrenen Frauen rechnen und deren bereits etablierte Strukturen nutzen.<sup>170</sup>

Zu der hier angeschnittenen Frage der Selbstständigkeit ist zu bemerken, dass die Forderung nach Unterordnung für die Diakonissen grundsätzlich auch im beruflichen Bereich, also etwa gegenüber vorgesetzten Ärzten, galt. Trotzdem gab es Bereiche, in denen verantwortungsvolles und kompetentes Handeln und Entscheiden von ihnen verlangt wurde. Das zeigt das Beispiel der leitenden Schwestern in den größeren Krankenhäusern und im Mutterhaus und nicht zuletzt der einzelnen Diakonissen, die kleinere Außenstellen allein oder zu wenigen übernahmen, wie etwa die Krankenhäuser von Heiden und Burgdorf oder das Krankenasyll in Gwatt bei Thun.<sup>171</sup> Außerdem waren die Schwestern bei ihrer Arbeit oft auf sich gestellt und mussten ihrem eigenen fachlichen Urteil vertrauen. Die von Fritz Hoch in Auszügen veröffentlichten autobiographischen

<sup>170</sup> Hoch, Gemeindekrankenpflegeposten, 34, kam zu dem Ergebnis, dass gerade die enge Zusammenarbeit der Diakonissen mit den schon erfahrenen Frauen der Frauenvereine den Erfolg der Gemeindepflege herbeigeführt habe.

<sup>171</sup> Vgl. Bischoff-Respinger, 15. Jahresbericht, 14, zur leitenden Schwester; weiter zum Krankenasyll in Gwatt Stähelin-Bischoff, 20. Jahresbericht, 13: „Solche Einzelposten sind uns erwünscht für Schwestern, welche gerne allein und selbständig arbeiten.“ Zu Heiden und Burgdorf Fliedner, 24. Jahresbericht, 19, der den i.a. niedrigen Bildungsstand der Riehener Schwestern als Grund dafür nannte, dass die Verwaltung der meisten Krankenhäuser nicht in den Händen von Diakonissen lag.



Notizen der Diakonisse Lina Weber (1857-1935), die mit knapp 20 Jahren in die Riehener Anstalt eintrat, vermitteln einen lebendigen Eindruck von deren eigenständigem Handeln als noch unerfahrene Privatpflegerin und ihrer Furcht, dieser Verantwortung vielleicht nicht gerecht werden zu können: „Theoretisch war ich ja von unserem Hausarzt, Dr. Courvoisier, gut unterrichtet, aber wie anders ist es, praktisch das Richtige durchzuführen, wenn man eben nicht im Spital, sondern im Privathaus mit allem möglichen zu rechnen hat, [...] mir war es sehr angst, draussen auf dem Lande, weit weg vom Arzt, so allein mit einer Verantwortung!“<sup>172</sup>

Der ausschnittartige Überblick zeigt, wie sich das berufliche Leben der Schwestern allmählich auf immer mehr Wirkungskreise vor allem im pflegerischen und sozialfürsorgerischen Bereich ausweitete, mit je unterschiedlich groß bemessenen Handlungsfreiräumen.

#### *Die Ausbildungssituation*

Von einer qualifizierten Ausbildung der Schwestern kann für den untersuchten Zeitraum nur bedingt gesprochen werden.<sup>173</sup> Der erste ärztliche Bericht vermerkte zwar noch: „Unterricht in der Krankenpflege, Verbandlehre und anderen Fächern; speziell der Oberschwester in dem Apothekerwesen, in welchem dieselbe nun dem Arzte eine treffliche Gehülfin geworden ist“. Außerdem erhielten neu eingetretene Schwestern Unterricht in Elementarfächern, in der Bibel und in Gesang. Aber schon ein Jahr später wurde Zeitmangel für Ausfälle im Fachunterricht verantwortlich gemacht.<sup>174</sup> Ein Grund für die unzulängliche Ausbildung lag im chronischen Schwesternmangel, der schon im zweiten Jahresbericht beklagt wurde. Aus dem Bedürfnis heraus, den Anfragen von Institutionen zu entsprechen, vernachlässigte man die Ausbildung. Die Ausbildungszeit

---

<sup>172</sup> Zitiert nach Fritz Hoch, Aus den Erinnerungen einer Diakonisse in Privatpflegen. Nach einem Manuskript herausgegeben (Beiträge zur Geschichte des Diakonissenhauses Riehen 11), masch., Riehen 1970, 5, vgl. auch das Vorwort (ohne Seitenzahl).

<sup>173</sup> Vgl. dazu Moltmann-Wendel, Geschichte, 39, die für die Kaiserswerther Ausbildungssituation ausführt, dass dort die anfangs solide fachliche Ausbildung mit der Zeit zugunsten der „Einübung in ein geistliches Leben“ in den Hintergrund gedrängt wurde – eine Prioritätensetzung, die sich in Riehen von Anfang an fand.

<sup>174</sup> Burckhardt-HiB, 1. Jahresbericht, 8; weiter etwa Bischoff-Respinger, 1. Jahresbericht, 10.

im Mutterhaus, die in der Regel sechs bis neun Monate betragen sollte, wurde bei Engpässen immer wieder unterschritten.<sup>175</sup>

Der am häufigsten praktizierte Grundsatz schien das „Learning by doing“ zu sein, neue Schwestern wurden meist von dienstälteren unterwiesen,<sup>176</sup> die Vorbereitung auf neue Aufgaben erfolgte durch Hospitation in vergleichbaren Institutionen.

So wurde etwa berichtet, dass vor der bevorstehenden Übernahme der Abteilung des Irrenhauses im Basler Spital im November 1854 zwei Schwestern mehrere Wochen in der 1842 gegründeten Musteranstalt Illenau hospitieren sollten, um sich mit ihrer zukünftigen Arbeit vertraut zu machen.<sup>177</sup> Sogar für die Kleinkindererziehung fehlte eine theoretische Ausbildung. Da die Riehener Diakonissenanstalt nicht wie Kaiserswerth über eine Ausbildungseinrichtung für Kleinkinderlehrerinnen verfügte, wurde die erste Kleinkinderlehrerin vor der Übernahme der Riehener Kleinkinderschule von der bei Regine Jolberg ausgebildeten bisherigen Leiterin dieser Einrichtung eingearbeitet und hospitierte in bereits bestehenden Basler Kleinkinderschulen.<sup>178</sup> Der Verzicht auf eine grundlegende theoretische Ausbildung der Kleinkinderlehrerinnen legt die Vermutung nahe, dass man stark auf eine natürliche mütterliche Veranlagung als Befähigung zu diesem Dienst vertraute.

Trotz der unzureichend erscheinenden Fachausbildung fanden sich aber immer wieder junge Frauen im Riehener Mutterhaus ein, um sich in der Krankenpflege ausbilden zu lassen, ohne den Diakonissenberuf ergreifen zu wollen.<sup>179</sup> Die Nachfrage spricht dafür, dass die Diakonissenanstalt mit ihrer fachlichen Ausbildung jedenfalls auf der Höhe ihrer Zeit war.

---

<sup>175</sup> Burckhardt-HiB, 9. Jahresbericht, 7, gestand, dass zur Vakanzvertretung teilweise noch nicht genügend ausgebildete Schwestern ausgesandt werden mussten.

<sup>176</sup> So berichtete Burckhardt-HiB bereits 1855, 3. Jahresbericht, 13, dass er selbst im Winter unterrichtet habe, während in den Sommermonaten die Repetition des Stoffes unter Anleitung älterer Schwestern erfolgt sei.

<sup>177</sup> Vgl. Bischoff-Respinger, 2. Jahresbericht, 10 f.; vgl. auch Fliedner, 27. Jahresbericht, 17, der berichtete, dass eine Diakonisse eine Erkundungsreise in die Diakonissenanstalten von Stuttgart, Karlsruhe, Frankfurt, Wiesbaden, Straßburg und Colmar unternommen habe.

<sup>178</sup> Vgl. Bischoff-Respinger, 7. Jahresbericht, 9. Fliedner, 12. Jahresbericht, 17, beklagte bereits in seinem ersten Jahr in Riehen die unzureichende Ausbildungssituation der Kleinkinderlehrerinnen.

<sup>179</sup> Schon bei Bischoff-Respinger, 2. Jahresbericht, 11, vermerkt, weiter etwa Bischoff-Respinger, 17. Jahresbericht, 9 f.; Stähelin-Bischoff, 19. Jahresbericht, 14; ders., 24. Jahresbericht, 9.

Der Neubau eines Krankenhauses 1869-1871 auf dem Anstaltsgelände und die Anstellung des ersten anstaltseigenen Arztes Dr. Courvoisier im März 1871 lässt die Tendenz zur Professionalisierung der Krankenpflege erkennen.<sup>180</sup> Hauptbeweggrund war die Ausdehnung der Diakonissenanstalt mit wachsender Schwesternzahl und der zunehmenden Anzahl zu versorgender Außenstellen. Zum andern spiegelte sich darin aber v.a. der Bedarf nach einer qualifizierteren Ausbildung und Pflege der entstehenden modernen Medizin.<sup>181</sup> Die Neuerungen machten sich weniger in steigenden PatientInnenzahlen bemerkbar – während in der Anstalt vor dem Neubau im Durchschnitt 195 PatientInnen jährlich gepflegt wurden, waren es im neuen Krankenhaus in den Jahren 1872-1880 durchschnittlich ca. 231 PatientInnen – sondern in der besseren Ausstattung für die Anforderungen der modernen Krankenpflege und in besseren Pflegebedingungen im Vergleich zum bisherigen Mutterhaus.<sup>182</sup> Die Ausbildung wurde fundierter: Für den Unterricht in Krankenpflege, Verbandlehre, für Vorträge über wichtige Krankheiten und Demonstrationen an PatientInnen behielt sich nun Dr. Courvoisier das vormittägliche Einberufen der Schwestern „an den Krankenbetten, im Unterrichtszimmer, im Operationssaal oder auch im Sektionsraum“ vor.<sup>183</sup>

Die jährlichen ärztlichen Berichte gingen nun über die bisher üblichen statistischen Angaben in Form eines knappen Rechenschaftsberichts hinaus.

So demonstrierte Courvoisier im Rückblick auf das Jahr 1871/72 die Wirtschaftlichkeit des Krankenhauses durch Angabe des Verhältnisses von zahlenden und nicht zahlenden PatientInnen. Er zeigte sich erfreut über die Zunahme von akuten Krankheiten bei Verringerung der chronischen, mit der eine Senkung der Pfl egetage pro PatientIn einher ging – eine Entwicklung, die vorteilhaft für das von ihm angestrebte Ziel war, um der besseren und differenzierteren Fachausbildung der Schwestern willen das Mutterhaus von einem „Zufluchtsort für Unheilbare“ zu einem Lehrkrankenhaus umzugestalten. Wie die Krankheiten wurden auch die Todesfälle in chronische, akute und chirurgische eingeteilt;

<sup>180</sup> Vgl. Kaegi, Eben Ezer, 32.

<sup>181</sup> Nach Stückelberger, Neues „Eben Ezer“, 31, favorisierte Trinettes Bindschedler bereits 1856 in einer privaten Notiz den Neubau des Krankenhauses in Basel vor allem wegen der besseren Ausbildungsmöglichkeiten, so benannte sie als „Vorteile: Kranke aus allen Ständen, viel mehr lehrreiche Krankheitsbilder statt der Entmutigung durch die immer gleichen chronischen Uebel“, weiter etwa die Verfügbarkeit von Spezialärzten.

<sup>182</sup> Vgl. Bischoff-Respinger, 16. Jahresbericht, 12.; Stähelin-Bischoff, 18. Jahresbericht, 17 f.

<sup>183</sup> Hoch, Pfarrer Theodor Fliedner, 19; vgl. dazu auch Courvoisier, 18. Jahresbericht, 23.

der medizinische und pflegerische Erfolg hatte sich am niedrigen Prozentsatz der Todesfälle der letzteren beiden PatientInnengruppen zu erweisen. Den Abschluss des ärztlichen Berichtes bildete aus gegebenem Anlass eine Erläuterung der Typhuskrankheit und der praktizierten Therapie.<sup>184</sup>

Im Vordergrund dieses Berichtes stand das Bemühen um eine möglichst qualifizierte Schwesternausbildung, aber auch die Darstellung von Operations- und Heilungserfolgen, beides im Interesse der Professionalisierung.

#### *Überforderung und Erkrankung der Diakonissen im beruflichen Alltag*

Die Berichte über den beruflichen Alltag der Schwestern sind spärlich. Ein Motiv wiederholte sich jedoch in den Jahresberichten immer wieder: Die Überforderung v.a. der in der Krankenpflege tätigen Diakonissen durch zu viel Arbeit. Schon im dritten Jahresbericht war die Rede davon, dass die starke Beanspruchung der Schwestern teilweise zu Erkrankungen geführt habe, weshalb sie Urlaub bekommen hätten.<sup>185</sup> Noch 1867 wurde jedoch ein jährlicher Erholungsurlaub nicht durchweg für die gesamte Schwesternschaft eingefordert.<sup>186</sup>

Manche Quellen vermitteln das Bild einer regelrechten Ausbeutung der Schwestern durch die Verwaltungen der auswärtigen Stationen. So berichtete Bischoff-Respinger 1859 über Probleme mit der Verwaltung des Berner Insel-Spitals, in dem die angeforderten Schwestern für schwere Arbeit herangezogen wurden, für die bisher ungelernete WärterInnen zuständig gewesen waren.

<sup>184</sup> Vgl. Courvoisier, 19. Jahresbericht, 6-12: 9. Vgl. auch ders., 20. Jahresbericht, 7-11, wo auch von der Zunahme an Operationen berichtet wurde; vgl. dazu Kaegi, Eben Ezer, 35 f., 38, der bemängelt, dass die Professionalisierung auf Kosten des geistlichen Lebens gegangen sei.

<sup>185</sup> Vgl. Bischoff-Respinger, 3. Jahresbericht, 9; vgl. weiter Stähelin-Bischoff, 18. Jahresbericht, 20, der zwar erkannte, dass die schlechte Gesundheit der Schwestern sich zwangsläufig aus ihrem Dienst ergeben habe, statt evtl. vorbeugender Maßnahmen aber nur die Notwendigkeit von Kuren und Erholungsaufenthalten betonte; vgl. dazu auch Kaegi, Eben Ezer, 38.

<sup>186</sup> Im 15. Jahresbericht, 8 f., berichtete Bischoff-Respinger von der Schwachheit der Schwestern, die mehr Vakanzen bräuchten und wenn nötig, einen jährlichen Erholungsurlaub. Vgl. auch die Urlaubsregelung für die Gemeindepflegerin im Vertrag zwischen der Diakonissenanstalt und dem Frauenverein der Basler St. Theodorsgemeinde von 1860: „Der Diakonissin ist gestattet, auf ihre Kosten je das dritte Jahr eine kleine Erholungsreise von einigen Wochen zu machen.“ Zitiert nach Hoch, Gemeindepflegerposten, 15.

Die Arbeits- und Lebensbedingungen der Schwestern in diesem Spital sahen folgendermaßen aus: Ihre Schlafstellen befanden sich hinter einem Bretterverschlag am Eingang des Krankensaales. Zum vollen Arbeitstag kamen noch Hausarbeiten wie Bügeln, Waschen und Wasserholen hinzu. Außerdem bestand keine Möglichkeit für gemeinsame Mahlzeiten; oft aßen die Schwestern nach der Essensausgabe an die Kranken im Stehen vom Übriggebliebenen. Nicht selten kam es wie hier erst nach zähen Verhandlungen mit der Riehener Anstaltsleitung zur Verbesserung auf eine reduzierte und ihren Qualifikationen angemessene Beanspruchung der Diakonissen.<sup>187</sup>

Gerade die Frage, wie viele Nachtwachen einer Schwester, die dafür tagsüber nur für einige Ruhestunden entlastet wurde, hintereinander zugemutet werden können, war ein häufiger Verhandlungspunkt. Das kann man beispielsweise aus der Antwort des Basler Kinderspitals auf die Ende 1864 erfolgte diesbezügliche Klage des Komitees der Diakonissenanstalt ersehen: „In Betreff der Nachtwachen, so kommen solche anhaltend nur in aussergewöhnlichen Fällen vor, wo die Erhaltung des Lebens eines Kindes [...] in Gefahr steht, und da ist es doch gewiss auch ein wohlthuendes Gefühl für eine Schwester, mit ihrer Kraft zu einem solchen Gelingen beigetragen zu haben; auch wird ihr die Genugtuung der Anerkennung des Arztes und der Anhänglichkeit der Kinder gewiss stets in reichlichem Masse zu teil.“<sup>188</sup> – Anstatt für das Problem der Überlastung durch zu viele Nachtwachen eine Lösung zu finden, versuchte man hier also die Vorwürfe mit einem Appell an die mütterlichen Gefühle der Diakonissen und ihre altruistische Gesinnung sowie mit schmeichelnder Anerkennung ihrer Leistung zu entkräften.

Als letztes Beispiel mag der Statutenentwurf des Frauenvereins der Basler St. Leonhardsgemeinde mit völlig überzogenen Vorstellungen über den Tätigkeitsbereich der Gemeindepflegerin hinreichen: Neben der mehrmals täglichen Pflege alleinstehender Schwerkranker sah dieser Entwurf etwa eine ausgedehnte Wöchnerinnenpflege vor. Der freie halbe Tag in der Woche sollte von der Schwester zum Ausbessern ihrer Kleidung verwendet werden, und auch am Sonntag sollte sie bis auf ein oder zwei Erholungsstunden seelsorglich tätig sein.

---

<sup>187</sup> Vgl. Schlatter, Barmherzige Kirche, 73 f.; weiter Bischoff-Respinger, 7. Jahresbericht, 7 f.; ähnliche Klagen verlauteten im 8. Jahresbericht, 10 u.ö. Vgl. dazu auch Sticker, Theodor und Friederike Fliedner, 96, für Kaiserswerth.

<sup>188</sup> Zitiert nach Fritz Hoch, Das Kinderspital in Basel und das Diakonissenhaus in Riehen. Ihre Beziehungen zu einander von 1857-1959 an Hand der Akten dargestellt, unveröff. Manuskript, Riehen 1962, 6. Vgl. weiter a.a.O., 10, die Abmachung von 1875, wonach die einzelne Schwester im Regelfall nur noch (!) jede dritte Nacht wachen musste.

Hier erhob die Anstaltsleitung einmal erfolgreich Einspruch gegen die Aufgabenüberlastung der Gemeindepflegerin.<sup>189</sup>

Die Berufstätigkeit der Diakonissen forderte schließlich auch schwere gesundheitliche Opfer durch Ansteckung an den Seuchen und anderen ansteckenden Krankheiten ihrer PatientInnen. Das durch chronischen Schlafmangel und Überforderung geschwächte Immunsystem der Schwestern, die schlechten hygienischen Zustände in den Spitälern und die Unkenntnis über die Arten der Krankheitsübertragung waren die Ursachen dafür.<sup>190</sup>

Die Schuld an der Überforderung der Diakonissen ist zum einen bei der Anstaltsleitung selbst zu suchen, die durch die Übernahme zu vieler Außenstellen die Überlastung von Schwestern in Kauf nahm und sich nicht entschieden genug für die Interessen ihrer Diakonissen einsetzte.<sup>191</sup> Zum andern war es aber auch die asketische, leibfeindliche und jenseitsorientierte Frömmigkeit vieler Schwestern, die sie zu übermäßiger Opferbereitschaft prädestinierte.<sup>192</sup> Diese Haltung wurde dann nicht selten von den Arbeitgebern ausgebeutet.

#### *Die Berufsauffassung der Diakonissen*

Grundsätzlich fasste die Diakonisse ihren Beruf im Einklang mit ihrer demütigen Gesinnung als selbstlosen, untertänigen Dienst auf. Doch entwickelte sie deshalb durchaus kein gleichgültiges Verhältnis zum Inhalt ihrer Tätigkeit. Das belegen Beispiele, in denen die Schwestern Stellung zu ihrem Tun bezogen, sich mit ihrem Beruf identifizierten oder ihn ablehnten. So wurden für den Wirkungsbereich der Kleinkinderbetreuung Schwestern ausgesucht, „welche besondere Vorliebe zu dieser Thätigkeit“ hatten und keinen Hang zum Pflege-

<sup>189</sup> Vgl. Hoch, Gemeindepflegerposten, 28 ff.

<sup>190</sup> Das Verständnis der Entstehung von Krankheiten und deren Verhütung durch hygienische Maßnahmen steckte in der Mitte des 19. Jahrhunderts noch in den Kinderschuhen. Die präbakterielle Hygienebewegung begann mit Max von Pettenkofer 1865; Robert Koch entdeckte 1876 die Funktion von Bakterien als Krankheitserregern. Vgl. dazu Henning Brandis (Hg.), Lehrbuch der medizinischen Mikrobiologie, Stuttgart u.a., 7. neubearb. Aufl. 1994, 8 ff.

<sup>191</sup> Vgl. Kaegi, Eben Ezer, 15, 25 ff.; und v.a. die bei Hoch, Hundert Jahre, 35 ff., zitierten Tagebuch- und Monatsberichtsauszüge der Oberschwester aus den Jahren 1862-1864.

<sup>192</sup> So wurde immer wieder berichtet, wie sich Diakonissen trotz der stetigen Verschlechterung ihres Gesundheitszustands standhaft weigerten, ihren Arbeitsplatz zu verlassen, so dass schließlich vom Mutterhaus verordnete Erholungsaufenthalte und Kuren zu spät kamen. Vgl. dazu in 4. das Lebensbild von Margaretha Gess; weiter etwa Marie Braun, 10; außerdem Moltmann-Wendel, Geschichte, 39.

dienst verspürten.<sup>193</sup> So gab es auch das erfolgreiche Nein gegen eine verfügte Sendung: Einmal weigerte sich eine Schwester, die Aussendung in die Irrenabteilung des Basler Spitals anzunehmen, ein andermal lehnte eine Diakonisse aus Furcht vor den Sträflingen den Ruf ins Basler Gefängnis ab; die Anstaltsleitung verzichtete dabei auf rigorose Durchsetzung des Sendungsprinzips und Entlassung der Frauen als Konsequenz.<sup>194</sup> Für sechs Austritte in den 50er bis 70er Jahren wurde als Begründung die Möglichkeit zur beruflichen Veränderung angegeben: So trat eine Diakonisse die Hausmutterstelle in einem Armenhaus ihrer Heimatstadt an, eine andere ging als Oberwärterin in eine Pflegeanstalt nach Zürich.<sup>195</sup> Hier bekam die Attraktivität der Berufstätigkeit so großes Gewicht, dass sie in erfolgreiche Konkurrenz zum Diakonissendasein geriet.

Stellung bezogen Diakonissen aber auch zu den ihrem Berufsverständnis entgegen stehenden Ansprüchen. Sie betrachteten ihren Dienst als ganzheitliche Zuwendung zum Nächsten und trugen so der Verwurzelung ihres Tuns im Glauben Rechnung. Ihr Verständnis von Krankenpflege beinhaltete nie nur die leibliche Pflege, sondern immer auch die geistliche Zuwendung etwa durch Trost, Ermahnung oder Fürbitte.<sup>196</sup> Dieses umfassende Berufsverständnis dokumentieren etwa die Lebenserinnerungen der Diakonisse Lina Weber: „Ich hatte einen Männersaal, oft zur Hälfte mit lieben Buben angefüllt, denen ich gerne mehr gewesen wäre, als nur die gehetzte Arbeiterin. [...] Eine edle Krankenfreundin kam allwöchentlich zu unseren Kranken, die holte mit Liebe und frommem Sinn nach, was ich in *Marthageschäftigkeit* oft versäumen musste.“ Weiter schreibt sie: „Was mich auf jenem Posten sehr angriff, das waren die Experimente, die man mit den Kranken anstellte. Man konnte es erleben, dass man einen fast Sterbenden in den Saal holte und ihn noch künstlich bearbeitete, bis man ihn tot zurückbrachte“, an anderer Stelle resümiert sie: „Meine Kranken [...] waren noch Menschen, nicht nur Wissenschaftsmaterial, wie heute.“<sup>197</sup>

<sup>193</sup> Stähelin-Bischoff, 20. Jahresbericht, 13, vgl. Bischoff-Respinger, 6. Jahresbericht, 10.

<sup>194</sup> Vgl. Bischoff-Respinger, 3. Jahresbericht, 6 f.; Hoch, Erinnerungen, 8.

<sup>195</sup> Vgl. Theodor Fliedner, Zur Statistik des Diakonissen Mutterhauses Riehen. Unserm lieben Herrn Präsidenten Stähelin-Bischoff zum 18. August 1876 (unvollst. ungedruckte Quelle aus dem Archiv des Diakonissenhauses Riehen, o.O., o.J.), 1-28; weiter Stähelin-Bischoff, 19. Jahresbericht, 15.

<sup>196</sup> Vgl. dazu Bischoff-Respinger, 12. Jahresbericht, 11, von dem die leib-seelische Zuwendung zum Nächsten von den Diakonissen als Grund für die Zufriedenheit mit ihrer Tätigkeit genannt wurde.

<sup>197</sup> Zitiert nach Hoch, Erinnerungen, 8, (kursive Hervorhebung S. K.-v.K.). Vgl. auch a.a.O., 6; außerdem Fliedner, 26. Jahresbericht, 27.

Hier wird die beinahe schon wieder postmodern anmutende Klage über eine mit der Professionalisierung einher gehende Rationalisierung im Krankenhausbetrieb laut, das Bedauern darüber, dass nur noch eine auf das Mindestmaß leiblicher Pflege reduzierte Patientenbetreuung möglich sei. Hinzu kommt der Vorwurf an die Medizin, den Menschen und seine existentiellen Bedürfnisse aus dem Blick zu verlieren, und zwar durch die Konzentration auf leibliche Gesundheit und Lebenserhaltung – vom erweckten Glaubensstandpunkt aus ein vereinseitigter Diesseitsoptimismus.

Dass die Diakonissen für ihre Berufsauffassung gegenüber Andersdenkenden vehement eintreten und dabei alle Demut und Unterordnung beiseite lassen konnten, zeigt der Fall von Schwester Anna Hitz (1833-1877), die als leitende Schwester im Basler Kinderspital tätig war. Nach dem Tod des ersten Hausarztes im Jahr 1868, mit dem sie sehr verbunden war, wehrte sie sich so sehr gegen die unter dem Interimsarzt eingeführten Neuerungen, dass sie zunächst beurlaubt und schließlich gegen eine andere Schwester ausgetauscht wurde. Neben persönlichen Animositäten ging es in diesem Konflikt um die unterschiedliche Berufsauffassung, was im Brief des leitenden Arztes des Kinderspitals an Trinetta Bindschedler zum Ausdruck kommt: Nach der Beteuerung, die Schwester wegen ihrer Verdienste um das Kinderspital nicht entlassen zu wollen, fuhr er fort: „Ich setze aber von Schw. Anna voraus, dass sie sich willig und gehorsam unterordne [...]; wir dürfen natürlich nicht dulden, dass die Pflegerinnen sich über den Arzt erheben. [...] Dass allerlei anders und erweitert wird, müssen eben auch die Schwestern hinnehmen, und es wird sich zeigen, wie Schw. Hitz sich in die veränderten Verhältnisse findet. Immerhin mögen sie dieselbe versichern, dass es meine und des Komitees bestimmte Absicht ist, auch künftig das religiös erziehende Element der Anstalt zu wahren und zu pflegen und dass wir die stille Arbeit, welche die Schwestern neben der äusseren, mühsameren verrichten, wohl zu schätzen wissen.“<sup>198</sup>

Vor allem ihre religiöse Gesinnung bestimmte also die Berufstätigkeit der Frauen, die sie als Dienst verstanden. Im Einstehen für eine über das Materielle hinausgehende Zuwendung zum Menschen vertraten sie eine ganzheitliche Berufsauffassung, die mit ihrer Frömmigkeit korrespondierte und nicht zuletzt missionarisch motiviert war.

---

<sup>198</sup> Hoch, Kinderspital, 6-7: 7.



*Die theologische Deutung der Berufstätigkeit*

Wie wurde nun die Berufstätigkeit der Diakonissen von theologischer Seite aus kommentiert? Zunächst einmal wurde der Dienst der Erweckten am Nächsten generell als dankbare Antwort des Sünders auf die Befreiung von seiner Selbstbezogenheit durch Jesus Christus gedeutet. Dabei war der eigentliche Handelnde der Erlöser, der den Menschen zum Dienst befreit und ihn als Werkzeug gebraucht.<sup>199</sup> Der Diakonissenberuf wurde nun in besonderem Maße als untergeordneter Dienst der Frau verstanden, der Gedanke der Selbstverwirklichung durch berufliche Tätigkeit spielte dabei keine Rolle. Die für die Tätigkeit der Schwestern unlegbar notwendige Selbstständigkeit wurde insofern akzeptiert, als man in ihr wie im Diakonissenberuf überhaupt ein unabdingbares Mittel zur Verwirklichung des angestrebten Zieles effektiver Reich-Gottes-Arbeit erkannte.<sup>200</sup> Leistungen und Ansätze von Professionalität waren jedoch eher Anlass für Kritik als für Anerkennung, da sie dem Ziel der Erkenntnis eigener Nichtigkeit im Vergleich zu Gottes Größe zuwider liefen.<sup>201</sup>

Am Beispiel der Festrede von Antistes Stockmeyer anlässlich der Jahresfeier 1871, auf der zugleich die Einweihung des Anstaltsneubaus gefeiert wurde, lässt sich das aus der Sicht eines erweckten Theologen oft spannungsvolle Verhältnis zwischen Frömmigkeits- und Berufsleben nachvollziehen. Seine Worte müssen wie ein Dämpfer auf die optimistische Freude über den Neubau mit seinen verbesserten medizinischen und pflegerischen Bedingungen gewirkt haben.

Ausgehend von der Deutung der Erzählung von der Heilung des Kranken am Teich Bethesda (Joh 5,1-9) dahingehend, dass allein die Gegenwart Jesu Christi, nicht das unruhige Wasser des Teiches, die Heilung bewirke, wurde gemahnt, den menschlichen Beitrag zur Besserung und Heilung von Krankheit und Leiden nicht über zu bewerten. Der Redner gab der Seelenrettung Vorrang vor der körperlichen Heilung und ließ darüber hinaus einer in Erwecktenkreisen weit verbreiteten positiven Deutung von Krankheit Raum: Demnach konnte Krankheit ein Erziehungsmittel Gottes sein. Die Zeit der Krankheit musste keine verlorene sein, weil sie den Menschen zur Selbstprüfung bringen und

<sup>199</sup> Vgl. Peter, 6. Jahresbericht, 22-25.

<sup>200</sup> Vgl. die Festrede von Schaffner, 14. Jahresbericht, 26-29.

<sup>201</sup> Auch Kaegi, Eben Ezer, 35 f., und Stückelberger, Neues „Eben Ezer“, 42, zeigten in ihren Darstellungen der Ausdehnung der Diakonissenanstalt ein gebrochenes Verhältnis zur fortschreitenden Professionalisierung.

somit der inneren Festigung des Sünders dienen könne. Sie „selbst soll zur Arznei, zum Mittel der Genesung werden“, so Stockmeyer.<sup>202</sup>

Bestrebungen, Medizin und Pflege zu verbessern, um bessere Heilungsergebnisse zu erzielen, wurden vom Glaubensstandpunkt aus kritisch gesehen, obwohl doch die den Diakonissendienst mitkonstituierende Krankenpflege in sich bereits diesseitsoptimistische Impulse trug.<sup>203</sup> Bei der Lektüre dieses Jahresberichtes lässt sich die Konkurrenz mit Händen greifen, die zwischen Frömmigkeit und Berufstätigkeit und deren Ansprüchen entstehen konnte. Hier brachen die Konflikte auf, die wenig später zur Entstehung der rein beruflichen Krankenpflege führten.

## 6. Ergebnis und kritische Würdigung

Die voran gegangenen Ausführungen haben es deutlich gemacht: Eine Annäherung an das Frauenbild der Erweckungsbewegung muss von zwei Seiten erfolgen. *Religiöse Gesinnung* und *berufliche Tätigkeit* der Diakonisse waren die beiden ihre Lebensform im wesentlichen konstituierenden Elemente, benannt mit den Metaphern „Maria-Sinn“ und „Martha-Dienst“. Beide Lebensbereiche waren dicht ineinander verwoben. Zum einen bestimmte die religiöse Gesinnung das berufliche Leben durch und durch. Zum andern brachten sowohl Frömmigkeit als auch Berufstätigkeit emanzipatorische wie auch entmündigende Impulse für das Leben der Frauen mit sich. Der Lebensentwurf der Diakonisse im 19. Jahrhundert ist daher nicht einfach auf das Pauschalurteil zu reduzieren, die ihm eigene Frömmigkeitstendenz hemme die Emanzipation, während die Diakonissenbewegung auf dem Gebiet weiblicher Berufstätigkeit Pionierarbeit geleistet habe.

Der „*Maria-Sinn*“ der Diakonisse wurde von Anstaltsleitung und Geistlichen aus dem Umfeld des Diakonissenhauses in der Forderung nach Demut und

<sup>202</sup> Vgl. die Festrede von Stockmeyer, 18. Jahresbericht, 31-36: 32; zu dieser Art von Krankheitsdeutung weiter Barth, 20. Jahresbericht, 22-27, der die sich häufenden Krankheitsfälle in der Schwesternschaft als Erziehungsmittel Gottes deutete. Die gleiche Krankheitsdeutung findet sich noch bei Kaegi, Eben Ezer, 37, und Hoch, Hundert Jahre, 40. Baumann, Frauenemanzipation, 42, bemerkt, dass Sieveking im Unterschied zu vielen anderen Erweckten keinen Kausalzusammenhang zwischen Krankheit oder Elend und Sünde hergestellt habe.

<sup>203</sup> Vgl. Götzelmann, Speyer, 38, 40, der bereits für die Etablierung der weiblichen Anstaltsdiakonie bei Fliedner dessen aufklärerisches Interesse an moderner Medizin, Hygiene und Krankenpflege als Motivationsfaktor herausarbeitet und ihm dafür eine diesseitsoptimistische Haltung attestiert.

Selbstverleugnung vor dem Hintergrund patriarchaler Ordnungsvorstellungen als Erziehungsziel definiert. Während in den Aufnahmebedingungen die Frau bevormundet und instrumentalisiert, daneben aber auch ihre individuelle Frömmigkeit ernst genommen wurde, spielte im Einsegnungsformular die Gehorsamsverpflichtung der Diakonisse gegenüber der Anstaltsleitung die wesentliche Rolle. Durch die spätere Infragestellung ihres Anrechts auf eine geistliche Weihe wurde sogar versucht, ein Zugeständnis an spiritueller Würdigkeit wieder zurückzunehmen. Die Verwendung biblischer Vorbilder diente meist paränetisch-erzieherischen und nur selten rein erbaulichen Zwecken, indem die Forderung nach weiblicher Unterordnung durch die Schriftautorität fest geschrieben wurde. Auf der anderen Seite implizierten die den Diakonissen an die Hand gegebenen biblischen Identifizierungsmöglichkeiten auch eine zunehmende Integration dieser Frauen in die Religion. Ein Paradebeispiel an Maria-Sinn war die auf Willensbrechung zielende, stark verinnerlichte und von ihr selbst als typisch weiblich verstandene Frömmigkeit der Oberschwester, mit der sie die Riehener Schwesternschaft prägte. Auf all diese Erwartungen an ihre Frömmigkeit antwortete die Diakonissenanwärterin mit der Deutung ihres bisherigen Lebensweges allein aus dem Glauben heraus. Religiöse Sozialisation, Impulse von außen und eigenes religiöses Engagement, aber v.a. das Bewusstsein der Führung Gottes und der Berufung zur Diakonisse konstituierten ihr Selbstverständnis. Ihre durch Selbstverleugnung gekennzeichnete Gesinnung entsprach der an sie gerichteten Erwartungshaltung, während für die Motivation zum Eintritt neben religiösen auch materielle Faktoren eine Rolle spielten.

Der „Martha-Dienst“, die Berufstätigkeit, nahm großen Raum im Leben der Riehener Diakonissen ein. Oft übten die Schwestern untergeordnete Tätigkeiten im pflegerischen Bereich und mit sozialer Ausrichtung aus, in einigen Bereichen arbeiteten sie aber auch äußerst selbstständig. Mit der Übernahme von Kleinkinderschulen, der Frauenabteilung des Basler Gefängnisses sowie verschiedener Abteilungen großer Krankenhäuser wurde der Grundstein für eine noch in den Kinderschuhen steckende berufliche Spezialisierung gelegt. Die Tätigkeit der Gemeindepflegerin schlug außerdem die Brücke von der Anstalts- zur Gemeinmediakonie. Die fachliche Ausbildung der Schwestern war zwar nicht optimal und litt oft unter Sachzwängen wie auch darunter, dass man ganz selbstverständlich auf die Existenz naturgegebener weiblicher Fähigkeiten vertraute. Der Anstaltsneubau und die Anwesenheit eines ständigen Arztes brachten dann aber einen Professionalisierungsschub auf dem Gebiet der Krankenpflege mit sich.

Die von der Leitung wie von den Schwestern hingenommene Überlastung im beruflichen Alltag sowie der achtlose Umgang mit der eigenen Gesundheit

veranschaulichen, wie sehr die Berufstätigkeit der Diakonissen nicht nur von hygienischen Verhältnissen oder medizinischen Erkenntnissen abhing, sondern auch von der zugrunde liegenden religiösen Gesinnung. Indem die Schwestern ihre Arbeit als Dienst am Nächsten in der Zuwendung zu dessen leiblichen und seelischen Bedürfnissen deuteten und ihr damit eine große, auch heilsgeschichtliche Bedeutung beimaßen, stellten sie einen engen Zusammenhang zwischen Religiosität und Berufstätigkeit her. Von erweckt-theologischer Warte aus erhielt die Berufstätigkeit der Diakonissen ihre Legitimation allerdings nur bedingt. Die zunehmende Bedeutung der Berufstätigkeit wurde als Konkurrenz zur Frömmigkeitshaltung empfunden.

Die in der Untersuchung der Quellen gewonnenen Erkenntnisse über die Diakonissenanstalt Riehen erlauben überdies die Bestimmung ihres Verhältnisses zu Kaiserswerth und Straßburg: Der Vergleich mit den Vorläuferinstitutionen erweist die Rückständigkeit Riehens hinsichtlich der beruflichen Ausbildung der Diakonissen gegenüber beiden anderen Anstalten. Auch die patriarchale Leitungsstruktur durch ein Komitee blieb hinter der Straßburgs zurück, wo die Schwestern in grundlegenden Fragen Mitbestimmungsrechte hatten. Dafür zeichnete sich Riehen durch einen weniger straff reglementierten, familiären Stil aus. Die Oberschwester hatte bis zu einem gewissen Grad freie Hand bei der inneren Leitung des Mutterhauses. Außerdem gelang hier wie in Straßburg und anders als in Kaiserswerth die Etablierung kirchengemeindlicher frauendiakonischer Arbeit dank der engen Zusammenarbeit mit den ehrenamtlichen Frauenvereinen.

Das Frauenbild der Erweckungsbewegung – in den Quellen der Diakonissenanstalt Riehen ließen sich Züge davon entdecken, emanzipatorische und entmündigende; sie sollen abschließend in sechs Thesen zusammen getragen werden:

1. Die Erwartungen, die sich an die Diakonisse richteten, setzten die Vorstellungen über das Geschlechterverhältnis ihrer Zeit voraus. Frauenbild und Selbstverständnis in Riehen basierten in grundlegender Weise auf zeittypischen, patriarchalen Rollenvorstellungen, die die gesellschaftliche Wirklichkeit im 19. Jahrhundert bestimmten. Beispiele dafür sind die patriarchale Leitungsstruktur im Mutterhaus, die bevormundende Vorstellung von der Notwendigkeit der Glaubenserziehung der Frauen oder die berufliche Beschränkung der Diakonissen auf „Mütterberufe“.

2. Die Betonung einer an Demut und Selbstlosigkeit orientierten Religiosität verstärkte die Vorstellung von der Frau als untergeordnetem und unmündigem Geschlecht.

Verstanden als typisch weibliche Spiritualität wurde sie zum Hemmschuh für frauenemanzipatorische Impulse. Zwar fand sich dieser erweckliche Frömmigkeitstyp durchaus nicht nur beim weiblichen Geschlecht; das inhaltliche Zusammenfallen von religiöser und gesellschaftlicher Forderung bei den Frauen bedingte jedoch eine Verstärkung und Umdeutung des religiösen Aspekts der Selbstverleugnung durch den gesellschaftlichen Aspekt der weiblichen Unterordnung.

Hier könnte der Schlüssel liegen für die Attraktivität des Diakonissenberufs, der das Dienen zum biblisch begründeten Lebensmotto erhob: In der erwecklichen Frömmigkeit erfuhr die oft schwierige Lebenssituation der Frau eine positive Umwertung. Nicht die Alternativen von religiöser Berufung oder sozialem Aufstieg erfassen deshalb die Motivation für den Eintritt ins Mutterhaus treffend. Vielmehr ging es bei der Entscheidung für das Diakonissenleben um die umfassend zu verstehende Stiftung von Lebenssinn.

3. Es ist nicht legitim, das Frauenbild der Erweckung an heute gültigen, oft postchristlichen Maßstäben von Selbstverwirklichung zu messen und die Funktion der Frömmigkeit auf ihre Perpetuierung patriarchaler Vorstellungen in der Gesellschaft zu reduzieren. Das Selbstverständnis der Diakonissen konstituierte sich vorrangig aus ihrem Glauben heraus. Für sie lag die bestimmungsgemäße und auch als befreiend empfundene Verwirklichung ihres Selbst darin, durch Selbstverleugnung von jedweder Selbstbezüglichkeit für die Gottesbeziehung *frei* zu werden.

4. Doch auch ohne dieses Selbstverständnis mit zu vollziehen sollten die emanzipatorischen Impulse erweckter Religiosität im Leben der Frauen wie die selbstbewusste Glaubensentscheidung und das tatkräftige Engagement in Kreisen Gleichgesinnter gewürdigt werden.

5. Die Berufstätigkeit schließlich wurde im Erwecktenmilieu nicht als eigenständige Dimension im Leben der Diakonisse wahrgenommen, sondern immer nur in Abhängigkeit von der frommen Gesinnung, als Realisierung der eschatologischen Motivation beachtet. Dass die Verbindung von Religiosität und Berufstätigkeit im Modell der Frauendiakonie Konfliktpotential barg, offenbart beispielsweise die Beanspruchung der Schwestern bis über die Grenzen ihrer Belastbarkeit. Insgesamt bestimmte das Fehlen einer positiven Würdigung der beruflichen Leistung der Diakonisse wie auch das bei ihr selbst fehlende Bewusstsein für den Wert ihrer Berufstätigkeit die Einstellung zur weiblichen Berufstätigkeit. Gerade weil der Diakonissenberuf tatsächlich zur Genese des modernen Frauenberufes beitrug, kam es hier zu einer schicksalhaften Weichenstellung, deren Folgen bis heute spürbar sind.

6. Trotz dieser Kritik hat auch die optimistische These von der Mutterhausdiakonie als Wegbereiterin für die weibliche Berufstätigkeit eine gewisse Berechtigung. Die zwar nicht intendierte, aber doch in einigen Bereichen von Diakonissen übernommene berufliche Verantwortung, die mit der Zeit zunehmende Tendenz zur Professionalisierung und ihr oft eigenverantwortliches Arbeiten sind als versteckte emanzipatorische Ansätze zu werten.

Ein höchst uneinheitliches Frauenbild vermitteln also die Quellen der Diakonissenanstalt Riehen: Auf der Grundlage patriarchaler Rollenvorstellungen und einer diese verstärkenden Frömmigkeit der Selbstverleugnung konnte es dennoch zu emanzipatorischen Ansätzen kommen. Man legte zunehmend Wert auf eine qualifizierte Ausbildung und trug zwangsläufig zur Entwicklung der modernen weiblichen Berufstätigkeit bei, nahm aber die Berufstätigkeit der Diakonisse als lebensgestaltende Dimension nicht wirklich ernst. Neben der weitreichenden Integration der Frau in die Religion stand die Erziehung zum demütigen Maria-Sinn, neben dem Verschleiß ihrer Arbeitskraft im untergeordneten Martha-Dienst das Vertrauen auf ihre fachliche Kompetenz.

JOCHEN-CHRISTOPH KAISER

## Diakonie, Glaube und Geld – von den Anfängen bis 1945<sup>1</sup>

In den 1950/60er Jahren war im Umfeld der von Bodelschwing'schen Anstalten in Bethel unter Bielefelder Gymnasiasten und Studierenden der Kirchlichen Hochschule oft der ironisch-kritische Spruch von den fünf ‚B.s‘ zu hören, die für Bethel charakteristisch seien: „Bethel Bietet Barmherzigkeit Bei Barzahlung“, hieß es. Gemeint waren u.a. die nach Klassen eingeteilten Pflegesätze, die chronisch kranken Privatpatienten in den geschlossenen Einrichtungen für psychisch behinderte Menschen eine angenehmere Existenz ermöglichten als jenen, deren Aufenthalt in Bethel von den öffentlichen Kostenträgern, in Sonderheit dem Landschaftsverband Westfalen-Lippe bezahlt wurde. Schon der Gründer, Friedrich von Bodelschwingh d.Ä., hatte sich bekanntlich als äußerst findig erwiesen, wenn es um die Finanzierung dieses Werkes ‚christlicher Liebestätigkeit‘ ging. Als preußischer Landtagsabgeordneter und Angehöriger des westfälischen Uradels mit weitreichenden Verbindungen in Wirtschaft und Politik hinein warb er unermüdlich und mit innovativen Mitteln um Spenden und öffentliche Zuwendungen, um seine ‚Stadt der Barmherzigkeit‘ zu finanzieren.<sup>2</sup>

Unbeschadet dessen, ob der hinter solchen Anspielungen verborgene Vorwurf einer *auch* in ökonomischen Kategorien denkenden Diakonie berechtigt war oder nicht, deutet die Tatsache, dass selbst Angehörige von Anstaltsmitarbeiterinnen und -mitarbeitern sich das erwähnte Wortspiel aneigneten und sich damit über Finanzierungsfragen mockierten, auf ein spezielles Problem der christlich geprägten Wohlfahrtspflege hin: Die nicht nur in Bethel im Kontext der Inneren Mission gepflegte ‚fromme Rhetorik‘ schien nicht recht zu der beharrlichen Spendenwerbung zu passen und auch nicht zu den oft harten Verhandlungen über Pflegesätze mit den Versicherungsträgern. Freilich: Armenpflege, christliche Liebestätigkeit, Caritas und Innere Mission/Diakonie waren seit jeher auf Geld angewiesen, wenn sie Bedürftigen und Kranken helfen wollten. Deshalb begleitet unser Thema die Geschichte sozialen Hilfehandelns aus

---

<sup>1</sup> Vortrag auf der Tagung „Diakonie: Geld und Glaube“ am 21. Januar 2003 im Bonhoefferhaus in Preetz/Holstein. Der Vortragsstil wurde beibehalten.

<sup>2</sup> Vgl. auch Wolfram Korn (Hg.), Bethel und das Geld. Die ökonomische Entwicklung der v. Bodelschwing'schen Anstalten Bethel 1867-1998, Bielefeld 1998.

christlicher Verantwortung seit den ersten Nachrichten darüber aus dem Neuen Testament.<sup>3</sup>

Das Thema ‚Diakonie, Glaube und Geld‘ bildet aus kirchen- und sozialgeschichtlicher Sicht ein weites Feld: Man könnte versucht sein, in der Antike zu beginnen und dann die einzelnen Stationen der Christentumsgeschichte auf dieses häufig nicht unproblematische Verhältnis hin zu befragen. Dies zu tun, würde jedoch die Möglichkeiten unseres Beitrags überfordern, der sich auf einige einleitende Überlegungen zur Finanzierung christlicher Nächstenliebe seit der Reformation sowie über die im Zeitalter des Pietismus erfolgende Erneuerung des Bewusstseins beschränken soll, dass persönliche Glaubenserfahrung und praktisch-diakonisches Tun zusammengehören. Im Hauptteil wird anhand einiger Beispiele die Entwicklung diakonisch-sozialen Handelns im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts skizziert, um dabei auf jene wichtigen historische Phasen einzugehen, an deren Ende die Diakonie in unserem Land zum ‚sozialen Konzern des evangelischen Deutschlands‘ geworden ist. Der Schwerpunkt des Folgenden liegt aber nicht nur aus pragmatischen Gründen auf dem Zeitalter der Moderne, denn erst jetzt – nach Beginn eines grundsätzlichen und technischen Systemwandels – konnten sich jene Mechanismen entfalten, die für diakonisches Handeln bis heute charakteristisch geblieben sind.

## I.

Am Ende des Mittelalters galten Armut und Krankheit als gottgegebenes Schicksal, das besonders so genannte unehrliche Berufsgruppen ohne festen Wohnsitz sowie Witwen und Waisen, alte und kranke Menschen betraf. Bettel auf der einen und die Almosengabe auf der anderen Seite zählten zu den sozialen Regulierungsmechanismen, wobei die Überprüfung der jeweiligen Bedürftigkeit oder gar die Resozialisation kaum eine Rolle spielten. Die Empfänger ihrerseits sollten für das Seelenheil der Spender beten, weil letztere primär in dem Bewusstsein handelten, gerade dieses für sich befördert zu haben, während der Gedanke eines wirksamen Beitrags zur Bekämpfung der Armut eine untergeordnete Funktion besass.

Am Vorabend der Reformation änderte sich diese Auffassung grundlegend. Voraussetzung war ein Wandel der Wohlfahrtsgesinnung, hinter dem zunächst keine theologischen Ursachen standen, sondern der einmal mit der zeitgenössischen humanistischen Kritik am Bettel und der Praxis der Almosenvergabe und

---

<sup>3</sup> Etwa Apg 5,1 ff.



dann mit der Entstehung des frühneuzeitlichen Territorialstaats zu tun hatte. Die neuere Forschung charakterisiert diesen Wandel der Armenpolitik mit den Stichworten ‚Kommunalisierung‘, ‚Rationalisierung‘, ‚Bürokratisierung‘ und ‚Pädagogisierung‘;<sup>4</sup> sie begleitete das zunehmend öffentlich zum Ausdruck gebrachte Unbehagen an einen gegen das Gemeinwohl gerichteten Missbrauch der Armenpflege durch ihre Leistungsempfänger. ‚Kommunalisierung‘ hieß, dass die Armenversorgung nun allmählich von den Kirchen auf die *städtischen* Räte überging, nicht etwa an Institutionen des entstehenden Territorialstaats. Eine einigermaßen geregelte Armenfürsorge gab es ohnehin nur in den Städten, nicht auf dem Land. ‚Rationalisierung‘ meint eine zunehmend strengere Reglementierung der Almosenvergabe, die im Prozess der verwaltungsmäßigen Durchdringung aller Sozialbeziehungen mit dem Interesse an einer höheren Effizienz innenpolitisch-staatlichen Handelns einherging. Dass dies einen zuvor nicht gekannten Mehraufwand hinsichtlich der Entwicklung bürokratischer Verfahren zur Grundversorgung jener bedeutete, die sich nicht (mehr) selbst ernähren konnten, lag in der Natur der Sache. ‚Bürokratisierung‘ bedeutete die Trennung von Almosengeber und -empfänger und die Errichtung eines – wenn auch noch so bescheidenen – ‚Apparats‘, der diese Aufgabe verwaltungstechnisch organisierte. Und ‚Pädagogisierung‘ schließlich signalisierte den Übergang von einer Almosenspende, die außer Gebeten für das Seelenheil der Geber keinerlei Erwartungen an Gegenleistungen der Empfänger richtete, hin zu einer neuartigen Strategie sozialen Hilfehandelns: Diese bestand in der Erwartung einer grundsätzlichen Arbeitspflicht für diejenigen Klienten, die dazu gesundheitlich und altersmäßig in der Lage waren. Auf diese Weise entstand ein fest umrissener ‚Moral- und Verhaltenskodex‘ für die Unterstützungsempfänger; wer sich nicht an ihn hielt, konnte nicht mehr darauf rechnen, zur Sicherung seines Lebensunterhalts Zuwendungen zu erhalten.<sup>5</sup>

Für die Stadtgesellschaft des späten 15. Jahrhunderts waren Armut und Bettel nun nicht mehr selbstverständlich hinzunehmende Erscheinungen; Armut empfand man mehr und mehr als selbstverschuldete Abweichung vom Modell stadtbürgerlicher Tugenden – nämlich Fleiß, Ordnung, Disziplin, Mäßigung – als Garanten einer auskömmlichen, christlichen Lebensführung. Da christliche Gesinnung wie soziale Verantwortung Hilfen gegenüber in Not geratenen

---

<sup>4</sup> Das Folgende nach Christoph Sachße/Florian Tennstedt, *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland*, Bd. 1: Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart u.a. 21998, 30 ff.

<sup>5</sup> A.a.O., 34.

Menschen jedoch unabdingbar machten, entwickelte man jetzt Bedürftigkeitskriterien, um Armut zu bekämpfen und zu minimieren.<sup>6</sup> Diese richteten sich in erster Linie auf die ortsansässigen Hausarmen und unterwarfen deren Lebenswandel einer permanenten Kontrolle im Sinne bürgerlicher ‚Wohlanständigkeit‘. Dazu gehörten regelmäßiger Gottesdienstbesuch und bescheidene Lebensführung. Wer sich nicht an diese Kriterien hielt, erhielt genauso wenig Hilfe wie die ‚fremden Bettler‘, ein Sammelbegriff für vagierende Armut und unehrliche Berufe.

Diese Entwicklung wurde durch die Reformation mit ihrer Verwerfung der Werkgerechtigkeit verstärkt: Weil tätige Zuwendung zum bedürftigen Nächsten danach nicht mehr dem Seelenheil diente, sondern allein Folge der neuen persönlichen Glaubensüberzeugung war, entfiel im praktischen Vollzug das *individuelle* Motiv, gute Werke zu tun, was schon Luther beklagte.<sup>7</sup> Neuer Ort sozialer Zuwendung zu den Armen wurde die Symbiose von ‚Bürger- und Christengemeinde‘ als Basis kommunalpolitischen Handelns.

Luther und die reformatorischen Kirchenordnungen brachten entgegen der Auffassung der älteren Forschung im Hinblick auf die skizzierte Sicht von Armut also nichts entscheidend Neues,<sup>8</sup> sieht man von der theologischen Revision des Almosenmotivs ab, jedoch verstärkten die Reformatoren die Debatte um eine Neuordnung des Armenwesens und wirkten durch ihre Konzentration auf die Gemeinde bei der Bildung von evangelischen Kirchen- und Armenordnungen mit. In die Wittenberger Beutelordnung von 1520/21 und die Leisniger Kastenordnung von 1523 – beide auf Luthers Anregung mit entstanden – flossen diese Impulse ein, die der Reformator besonders in seiner Schrift ‚An den christlichen Adel‘ entfaltete, in der er die Organisation der Armenpflege der städtischen Obrigkeit zuwies. Anders als später Calvin schuf die lutherische Reformation jedoch kein eigenständiges geistliches Presbyter- bzw. Diakonenamt zur Durchführung der Armenpflege, weil die Gemengelage von Christen- und Bürgergemeinde und die allgemeine Zeittendenz, Armenpflege als Aufgabe der kommunalen Obrigkeit zu betrachten, dies als nicht notwendig erscheinen ließ.

<sup>6</sup> Auf diese Weise entstanden bereits innerhalb der frühneuzeitlichen Armenpflege, die auch von den Reformatoren mitgetragen wurde, eindeutige In- und Exklusionsprinzipien, die für die moderne Sozialverfassung bis heute kennzeichnend geblieben sind.

<sup>7</sup> Wochenpredigten über Joh. 16-20, WA 28, 145. Vgl. Sebastian Kreiker, *Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*, Bielefeld 1997.

<sup>8</sup> Anders noch Robert Stupperich, *Art. Armenpflege III*, in: TRE 4, 10-40.

Aus dem ‚Gemeinen Kasten‘, der in den Kirchen aufbewahrt wurde, wurde nicht nur die Armenpflege, sondern auch das geistliche und pädagogische Personal der Gemeinden sowie Bau und Erhalt von kirchlichen Gebäuden finanziert, die auf der Ausgabenseite Vorrang besaßen. Allerdings nahm der norddeutsche Reformator Johannes Bugenhagen in Braunschweig 1528 eine Trennung der Etats mit der Begründung vor, die Pfarrer könnten überzeugender um Spenden bitten, wenn es nicht den Anschein habe, sie täten das um des eigenen Vorteils willen.<sup>9</sup>

Auch die reformatorischen Kirchen- und Armenordnungen vermochten indessen nicht, den Bettel abzuschaffen und die noch ganz auf den sozialen Bereich beschränkte Diakonie dieser Zeit zu einem dauerhaft wirksamen Instrument der Bekämpfung von Armut zu machen. Die unterschiedlichen Vermögensressourcen der Gemeinden, der weithin fehlende Finanzausgleich unter den Parochien und die Überlastung der Etats durch ständig wiederkehrende Teuerungen, Missernten und Veränderungen des Wirtschaftsgefüges sind Gründe dafür.

## II.

Die eingangs genannten vier neuen Grundprinzipien der Armenpflege wurden im Zeitalter des Absolutismus verstärkt ausgebaut. Das System sozialer Disziplinierung, das Kontrolle und Erziehung der Armutsklientel miteinander verband, setzte sich endgültig durch und verlagerte sich mehr und mehr auf den staatlich-kommunalen Bereich, an dem die Kirchen indirekt Anteil hatten, weil Christen als Bürger die Armenpflege organisierten. In den Notzeiten des 17. Jahrhunderts, vor allem während des 30-jährigen Krieges, entstanden dazu neue Formen von Massenarmut, welche die Bildung von oft kriminellen Vereinigungen Betroffener begünstigte, denen nur durch das Gewaltmonopol der Obrigkeit Einhalt geboten werden konnte. Damit erhielt diese immer stärker wachsenden Einfluss auf diesem Sektor.

Protestantische Innovationen im Bereich der Armenpflege brachte erst der Pietismus; sie verbinden sich zunächst mit dem Namen des Frankfurter Seniors Philipp Jakob Spener (1635-1705), der Gemeindepflege als Kombination von obrigkeitlicher Anordnung und Mitwirkung des christlichen ‚Hausstandes‘ begriff. Spener ging von der arbeitsteiligen *Trennung* von Kirchen- und bürgerlicher Gemeinde aus und lehnte deshalb eine Mitträgerschaft der Kirche am neu eröffneten Frankfurter ‚Waisenhaus‘ von 1679 ab, das realiter dem neuen Typus

---

<sup>9</sup> Kreiker, Armut, 56.

eines Zucht- und Arbeitshauses mit angeschlossenen Manufakturbetrieben entsprach und damit in organisatorischer Hinsicht eine Innovation auf armenpflegerischem Gebiet darstellte. Trotz der Beteiligung kirchlicher Instanzen und Gemeindeglieder an der Finanzierung und Verwaltung, war es primär der Staat, dem die Aufgaben des Hauses zugewiesen wurden. Die Geistlichen hatten dabei ‚nur‘ die Aufgabe, „die Gewissen zu wecken und zu raten, wie in Geben und Nehmen alles nach Gottes Willen geschehe“.<sup>10</sup> Schon Gerhard Uhlhorn hat in seiner klassischen Darstellung der Geschichte der Liebestätigkeit diese ‚Wende‘ in der kirchlichen Zuwendung zur Armenpflege zutreffend beschrieben, wenn er dort ausführte, „man könne nicht verhehlen, „daß die Kirche wie auf andern Gebieten des Lebens, so auch auf dem Gebiete der Armenpflege zurücktritt. Eine geordnete Armenpflege, die darauf abzielt, nicht bloß hie und da einzelne Bedürftige, sondern alle wirklich Armen zu versorgen, übt sie durch ihre Organe nicht mehr. Wo eine solche angestrebt wird, geht das von der bürgerlichen Obrigkeit aus, die sich der kirchlichen Organe nur als untergeordneter Werkzeuge bedient. Jetzt erst wird die Armenpflege mehr und mehr im eigentlichen Sinne bürgerliche Armenpflege. War die Armenordnung bisher ein Stück der Kirchenordnung, so wird sie jetzt ein Stück der Polizeiordnung. Damit ist die nun anbrechende Zeit bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts bereits charakterisiert, die armenpolizeilichen Gesichtspunkte werden die maßgebenden.“<sup>11</sup>

Speners Freund und Schüler August Hermann Francke (1663-1727) radikalisierte in Halle/S. diese Auffassung, indem er – umgekehrt – zunächst ganz ohne den Staat agierte und eine private pädagogische Einrichtung schuf, die sich freilich nach dem nicht ausbleibenden Erfolg seiner Wirtschaftsunternehmungen nach und nach staatliche Unterstützung in Form von gewährten Sonderrechten bzw. Privilegien sicherte. Francke setzte allerdings nicht – wie Frankfurt und die neu gegründeten Waisenhäuser in Cassel (1690) und Stuttgart (1710) – auf die Verbindung von merkantilistischen Ideen mit dem traditionellen Versorgungsdenken, sondern primär auf den pädagogischen Aspekt. Zwar unterhielt er neben seinem Waisenhaus eigene Manufakturen, die ihm viel Geld einbrachten, diese entsprangen aber keinem geordneten Plan und standen nicht in ursächlichem Zusammenhang zu seiner erzieherischen Arbeit. Udo Sträter kommt zu dem Urteil, dass am Beispiel Franckes nur die Grundzüge einer

<sup>10</sup> Hierzu und zum folgenden vgl. Udo Sträter, Pietismus und Sozialtätigkeit. Zur Frage nach der Wirkungsgeschichte des ‚Waisenhauses‘ in Halle und des Frankfurter Armen-, Waisen- und Arbeitshauses, in: Pietismus und Neuzeit 8. 1982, 201-230: 204 f.

<sup>11</sup> Gerhard Uhlhorn, Die christliche Liebestätigkeit, Stuttgart 1895, 633.

pietistischen *Pädagogik*, nicht aber eine aus erwecklicher Gesinnung entstehende neuartige *Sozialfürsorge* zutage getreten seien.<sup>12</sup>

Die berühmte Geschichte von den vier Talern und 16 Groschen, die Francke eines Tages in der in seinem Arbeitszimmer aufgestellten Opferbüchse gefunden haben will und die ihn dazu bewegten, eine Armenschule ins Leben zu rufen, scheint verbürgt. Sie deutet auf die Mischung von Gottvertrauen, religiösem Optimismus und wagemutigem Unternehmertum hin, das Francke zeitlebens auszeichnete. Seine Schrift *Die Fußstapfen des noch lebenden und waltenden liebevollen Gottes zur Beschämung des Unglaubens und Stärkung des Glaubens* (Halle 1701), in der er den Gründungsvorgang selbst beschrieben hat, ist wohl das erste Beispiel einer gelungenen sozialdiakonischen Öffentlichkeitsarbeit. Man kann schwer abschätzen, welchen Stellenwert im Mix von Gottvertrauen und unternehmerischer Tatkraft beide Faktoren für ihn jeweils hatten, wird jedoch sagen dürfen, dass sich in der Folgezeit eine pietistisch grundierte Zuversichtsrhetorik herausbildete, hinter der die gleichzeitige Organisationsleistung innerhalb des diakonischen Diskurses in den Hintergrund trat. Charakteristisch dafür ist das bekannte Wort, das als apokrypher Aphorismus gilt und dem Grafen Zinzendorf bzw. dem Vater Gotthold Ephraim Lessings zugeschrieben wird. In seiner Positionierung zwischen dem geistlichen Realitätssinn des homo religiosus, kindlichem Gottvertrauen – und einer für uns Heutige unfreiwilligen Komik – scheint es kennzeichnend für das häufig prekäre Verhältnis von Geld und Glaube, von Diakonie und ihren Finanzen schon im 18. Jahrhundert. Es lautet: „Mein Jesus kann addieren, er kann auch multiplizieren, selbst da, wo lauter Nullen sind.“<sup>13</sup>

Was Francke tat, nennt Horst Seibert in seinem Abriss über Finanzierungsfragen der Diakonie ein „frühes unternehmerisches Modell“,<sup>14</sup> das jene Einrichtungen, die Gewinn abwarfen, mit solchen, die keinen Gewinn abwarfen, wirkungsvoll vernetzte. Zu ersteren gehörten die Apotheke und ein Großhandel mit Auslandsaktivitäten, ein Medikamenten-Vertriebssystem, die Verlagsbuchhandlung, die Halleschen Zeitungen, eine Strumpfstrickerei-Manufaktur, ein

<sup>12</sup> Sträter, Pietismus, 218-220.

<sup>13</sup> Johann Gottfried Lessing war Pfarrer in Kamenz, unweit von Herrnhut und Zeitgenosse Zinzendorfs. Zur Herkunft solcher Sprüche, die vielfach auch einen pietismuskritisch-parodistischen Hintergrund haben, vgl. auch den ‚Rabenaas‘-Artikel in: RGG<sup>3</sup> V, 760.

<sup>14</sup> Vgl. Horst Seibert, Finanzen, in: Handbuch zur Geschichte der deutschen evangelischen Diakonie, hg. von Jochen-Christoph Kaiser unter Mitarbeit von Volker Herrmann, Stuttgart u.a. (Herbst) 2003.

landwirtschaftliches Unternehmen samt Viehhandel, dazu eine Reihe kleinerer Betriebe: Bäckerei, Brauerei etc.

Francke erscheint hier als Prototyp sozialdiakonischen Unternehmertums, das in seiner Zeit jedoch singulär blieb und erst im 19. Jahrhundert – allerdings unter gänzlich veränderten sozialen und ökonomischen Rahmenbedingungen – wiederbelebt wurde (Gustav Werner). Als Vorläufer der erwecklich inspirierten protestantischen neuartigen Diakonie des 19. Jahrhunderts kann Francke jedoch nur sehr bedingt in Anspruch genommen werden: Er baute kein Gesamtunternehmen der ‚Inneren Mission‘ auf, sondern konzentrierte sich ganz auf die Betreuung ‚armer‘ (Waisen-)Kinder. Es ging ihm um pädagogische Zuwendung mit dem erklärten Ziel, bei den Schülern und Studenten ein exakt definierbares Bekehrungserlebnis herbeizuführen, das den Ausgangspunkt einer lebenslangen Bindung an ein persönliches Christentum markieren sollte. Nur am Rande sei angemerkt, dass dies häufig mit den rigidesten Mitteln geschah, wobei Glaubensvermittlung und Sozialdisziplinierung eine kaum unterscheidbare Allianz bildeten. Das aber widersprach der reformatorischen Auffassung christlicher Freiheit und wurde von Johann Hinrich Wichern und anderen 100 Jahre später nicht übernommen.

### III.

Auch das Wichernsche Werk begann aus einem pädagogischen Impetus heraus, der im Kontext der neuartigen Massenarmut des Vormärz weit verbreitet war und sich vor allem auf das Elend von Kindern und Jugendlichen richtete. Durch die Erschütterung der bislang geltenden Wirtschaftsprinzipien der ständischen Gesellschaft und demographische Faktoren wie Bevölkerungswachstum und Binnenwanderung, schließlich durch die Lebensrisiken der Erziehungsberechtigten (Alter, Invalidität, Armut und Tod) hatten besonders in den großen Städten viele Jugendliche Heimat, Familie und Lebenssinn verloren und standen in Gefahr in kriminell und a-soziale Milieus abzugleiten. Dass dies nicht geschah, lag einmal im Interesse der Inneren Mission, deren Arbeit sich zugleich auf Verkündigung des Evangeliums und – als Voraussetzung dafür – auf soziale Besserung der Klienten richtete. Aber auch den Kommunen und Landarmenverbänden musste schon aus reinen Kostengründen daran gelegen sein, die grassierende Kinderarmut zu bekämpfen, in deren Opfern man zurecht die Armuts Klientel der nächsten Generation sah. Von daher hätte es nahegelegen, dass sich Senat und kirchliche Kreise der Hansestadt Hamburg die mit dem Aufbau einer umfassenden Jugendfürsorge verbundenen Kosten teilten.

Die Gründungsväter des Rauhen Hauses votierten jedoch anders: In den Grundsätzen (Propositionen), die – von Wichern entworfen und vom Syndikus

des Hamburger Senats, Karl Sieveking,<sup>15</sup> überarbeitet – auf der konstituierenden Versammlung am 12. September 1833 verlesen wurden, heißt es zu den kommenden finanziellen Verpflichtungen in den Punkten eins und zwei:<sup>16</sup> „Indem sie [sc. die Anstalt] nun keinen Anspruch darauf macht, eine Lücke der vom Staat abhängigen Anstalten durch ein mehr als zufälliges Zusammentreffen auszufüllen, entsagt sie ausdrücklich der Unterstützung aus der Kasse des Staates oder einer anderen ...; sie beschränkt sich auf den Umfang, welche der ihr von christlicher Milde anvertrauten Mittel gestatten ... Der Bestand und die Erweiterung der Anstalt wird von dem Grade der Teilnahme abhängen, welchen sie sich zu erhalten im Stande sein wird.“ – In seiner Ansprache an die Versammlung, die standesgemäß im Auktionssaal der Hamburger Börse stattfand, führte Wichern zur Begründung aus, die neue Anstalt wolle nur so lange bestehen, „als sie ihrem Prinzipie und Zwecke gemäß wirksam sein kann. Sie begibt sich aber selbst in Gefahr, ihr Prinzip der Liebe zu verlassen, wenn sie ihr Bestehen und Wirken von genannten Unterstützungen abhängig machen will. Nähme sie diese, so müsste sie nach dem Rechte anderen Institutionen einen Einfluß auf ihre Hausordnung und Fortbewegung zugestehen, wodurch ihr eigentümlicher Charakter der Liebe gar leicht und nur zu gewiß verletzt werden könnte, ohne daß von dorthier, wo die Unterstützung käme, eine Ungerechtigkeit geschähe. Der Charakter der freien Liebe würde also gleich beim ersten Beginn von den Unternehmern, sobald ihnen nach solchen Unterstützungen gelüstete, verkannt oder in Gefahr gesetzt. *Die Anstalt trachtet danach, dem Wohle des Staates in Umbildung solcher Personen, welche ihm ohne diese Hilfe wie ein Krebschaden würden eingewohnt haben, förderlich zu sein, ohne ihm je lästig werden zu wollen.*“ [Hervorh. v. Vf.]

Natürlich war damit eine gewisse Unsicherheit hinsichtlich einer kontinuierlichen Finanzierung gegeben, aber das sei „für die bei ihrem Bestehen vornehmlich Beteiligten ein treffliches Zuchtmittel, den Sinn immer auf ... den zu legen, der selbst Vögel unter dem Himmel nährt und Lilien auf dem Felde kleidet ...“<sup>17</sup> Ganz so uneigennützig argumentierte Wichern freilich nicht, denn zuvor hatte der anwesende Bürgermeister Abendroth die Befürchtung geäußert, mit der Gründung des neuen Rettungshauses kämen neue Lasten auf die öffentliche

<sup>15</sup> Das Grundstück für die Errichtung des Rauhen Hauses hatte Sieveking aus seinem Besitz bereitgestellt; vgl. Martin Gerhardt, Ein Jahrhundert Innere Mission I, Gütersloh 1948, 45.

<sup>16</sup> Wichern, Sämtliche Werke, hg. v. Peter Meinhold, Bd. 4/I, 96-114.

<sup>17</sup> Ebd.

Hand zu. Gleichwohl wird man in dem Verzicht auf Staatszuschüsse durch die Gründer des Rauhen Hauses nicht allein ein taktisches Motiv sehen dürfen, sondern ein Bekenntnis zur organisatorischer wie finanzieller Unabhängigkeit – vom Staat genauso wie gegenüber der verfassten Kirche. Als andere Kritiker vorbrachten, nun würden alle Hamburger Armen ihre Kinder im Rauhen Haus unterzubringen suchen, um sich von ihren Unterhaltsverpflichtungen zu befreien, wodurch die Möglichkeiten des Rettungshauses überfordert und am Ende wiederum Lasten für die Allgemeinheit entstehen würden, verwies Wichern darauf, man werde nicht „töricht und blind“ verfahren, sondern eine weise Aufnahmepolitik betreiben. Wem es im übrigen eine Last sei, für die Rettung armer Kinder zu spenden, den werde man auch nicht darum bitten. Soweit zu Wichern. Er blieb freilich nicht bei seinem strikten Nein zu staatlichen Mitteln für die Innere Mission; das konnte er auch gar nicht, weil weder er noch der von ihm 1848/9 ins Leben gerufene Central-Ausschuß Weisungsbefugnisse gegenüber den sich ihm anschließenden Einrichtungen besaßen oder je beanspruchten. Auch fällt seine Lebenszeit in jene Epoche, in der sich die Anfänge einer Theoriebildung des deutschen Modells eines sozialen Interventionsstaats herausbildeten, damals noch im Gewande des so genannten Assoziationsgedankens.

Von ihm war Wichern überzeugt: Er verstand ihn als freiwilligen Zusammenschluss von Helfern und Hilfsbedürftigen in der Art von Kommunitäten oder Genossenschaften, die gemeinsam soziale Nöte jeder Art bekämpfen sollten. Auch die Brüderhäuser und Diakonissenmutterhäuser organisierten sich nach diesem Prinzip. Dass es auch finanzielle Kooperation mit einschloss, zeigt sich bei der Förderung der Raiffeisengenossenschaften durch die Innere Mission<sup>18</sup> oder dem besonderen System von Gestellungsverträgen für die Schwestern in den Mutterhäusern. Von dieser Frühform einer ‚Hilfe zur Selbsthilfe‘, dem späteren Subsidiaritätsprinzip, war es nicht weit zu der Auffassung, die erst die zweite Generation des sozialen Protestantismus vehement vertrat: Friedrich von Bodelschwingh d.Ä. und auch der erste Repräsentant eines politischen Protestantismus – Hofprediger Adolf Stoecker – wollten den Staat an diesen Assoziationen, Bündnen und Genossenschaften partizipieren lassen. Er sollte sich mit politischer Unterstützung, aber auch Geld an ihnen beteiligen, ohne freilich ihre organisatorisch-inhaltliche Eigenständigkeit zu berühren. Um es vorweg zu nehmen: Aus dieser Mischung von privatem Sozialengagement und seiner

---

<sup>18</sup> Dazu Michael Klein, *Leben, Werk und Nachwirkung des Genossenschaftsgründers Wilhelm Raiffeisen (1818–1888)*, dargestellt im Zusammenhang mit dem deutschen sozialen Protestantismus, Köln 1999.



Förderung im wohlverstandenen Eigeninteresse des Staates, der dabei die religiösen – oder auch weltanschaulichen – Interessen der freien Träger nicht antastete, entstand in einem langen Prozess jenes singuläre Modell deutscher Sozialstaatlichkeit, das im Bereich der Sozialarbeit auf ‚gemischte Betriebe‘ oder – mit Christoph Sachße gesprochen – auf eine ‚mixed economy of welfare‘ setzte.

#### IV.

Es sollte noch bis zum Ersten Weltkrieg dauern, bis sich diese Konzeption durchsetzte. Inzwischen schritt der Auf- und Ausbau der Inneren Mission im Geiste des von Wichern auf dem Wittenberger Kirchentag vorgestellten Programms voran. Mit Persönlichkeiten wie Friedrich v. Bodelschwingh d.Ä., Wilhelm Löhe und vielen anderen, die ihre großen Anstalten Zug um Zug errichteten, schien der Typus des auf Dauerexpansion setzenden Diakonieunternehmers im Geiste August Hermann Franckes zurückzukehren. Sie arbeiteten allerdings in einer Epoche, in der das Vorhandensein einer sozialen Frage offenkundig geworden war und in der die Gesellschaft erstmals ein Bewusstsein dafür entwickelte, dass soziale wie gesundheitliche Devianz kein gottgegebenes Übel nach dem Bibelwort darstellten, „Arme habt ihr allezeit unter euch“<sup>19</sup>, sondern dass diese Übel wirksam bekämpft werden konnten, sofern die notwendige Bereitschaft und entsprechende Mittel dazu vorhanden waren. Besonders Bodelschwingh, von dem Theodor Heuss einmal gesagt hat, „er sei der genialste Bettler, den Deutschland je gesehen habe“<sup>20</sup>, verließ sich nicht auf Spenden, wenn er diese auch reichlich erhielt, sondern nahm u.a. Bankkredite auf – z.T. in beträchtlicher Höhe und propagierte diesen Weg auch für andere Anstalten. Er wies darauf hin, dass die ganze Welt mit geliehenem Geld arbeite, und erklärte: „Es ist ganz gewiß auch den Missionsgesellschaften ebenso heilsam wie den Anstalten der Inneren Mission, wenn sie solche Glaubensschulden haben. Denn nichts ist lähmender für die Kriege des Herrn als behagliche Sicherheit und viel Geld.“ Mit Helmut Talazko lässt sich resümieren: „Die Glaubensschulden ... sind das Glaubenswerk des Pietismus und der Anfänge der Inneren Mission unter den Bedingungen der modernen Wirtschaft.“ Aber Bodelschwingh warnte auch vor Leichtsinn im Umgang mit Geld: „Es gibt böse und

---

<sup>19</sup> Mt 26,11; Mk 14,7; Jh 12,8.

<sup>20</sup> Helmut Talazko, War es ein Risiko? Rückblick auf die Gründerzeiten der Diakonie unter Berücksichtigung kaufmännischer Erwägungen, in: *diakonie report* 5. 1983, 7 f.

gute Schulden, leichtfertige und gewissenhafte, und ich bin weit davon entfernt, der ersteren Klasse das Wort zu reden.“<sup>21</sup>

Waren es zunächst die Liebesgaben und die seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verstärkt bewilligten Kirchenkollekten sowie Kredite und Gelder der Vereine für Innere Mission, die mit Hilfe ihrer Mitglieder erhebliche Mittel aufbrachten, änderten sich im Kaiserreich allmählich die Rahmenbedingungen, unter denen die Diakonie arbeitete. Innovative neue soziale Sicherungssysteme entstanden seit den 1870er Jahren und erreichten bis 1889 ihren vorläufigen Abschluss. Nun gab es (begrenzte) Zuschüsse für bestimmte Arbeitsfelder und Erstattungen der Pflegesätze, von denen nach Erlass des Unterstützungswohnsitzgesetzes von 1870 und dem preußischen Zwangserziehungsgesetz zunächst die Arbeiterkolonien und die alten Rettungshäuser bzw. Erziehungsanstalten profitierten: Gerade bei letzteren deckten die Gelder der öffentlichen Hand schon Jahrzehnte vor der Jahrhundertwende ein Drittel bis Dreiviertel der Gesamtkosten ab, den Rest erwirtschafteten in der Regel die angeschlossenen Handwerks- und Landwirtschaftsbetriebe. Schon Zeitgenossen wie der zum ‚Jungen Deutschland‘ gehörende Publizist Karl Gutzkow (1811–1878) zogen daraus den ironischen Schluss, dass Wichern mit der Erziehung Jugendlicher den ‚Stein der Waisen des modernen Industrialismus‘ gefunden habe, zumal dennoch auftretende Defizite von den Gläubigen ausgeglichen würden.<sup>22</sup>

Eine weitere Einnahmequelle der Inneren Mission bildeten dann die sozialgesetzlichen Regelungen der 1880er Jahre, die in der Folgezeit immer wieder novelliert und verbessert wurden: Die Krankenversicherung von 1883, die ihr ein Jahr später folgende Unfallversicherung und schließlich die Rentenversicherung am Ende des Jahrzehnts schufen die Voraussetzungen dafür, dass weitere Gelder an die freie Wohlfahrtspflege flossen und ihre Finanzen entlasteten. Das stärkte hier das ohnehin schon vorhandene Bewusstsein, staatliche Ersatzaufgaben zu erfüllen und damit auch einen Rechtsanspruch auf diese öffentlichen Leistungen zu haben. Ungeklärt blieb dabei allerdings das Problem, in wieweit der Staat durch seine Mittelzuweisungen auch Einfluss auf die Inhalte privater und damit diakonischer sozialer Arbeit nehmen sollte und durfte. Solange die Sozialstaatlichkeit noch in den Anfängen steckte und das Bündnis von Thron und Altar in Geltung stand, entwickelten sich daraus jedoch kaum gravierende

---

<sup>21</sup> Ebd.

<sup>22</sup> Vgl. Seibert, Finanzen, Abschnitt 5; der Hinweis auf Gutzkow nach Paul Philippi, Wicherns Diakonatskonzept, in: Reform von Kirche und Gesellschaft. Jahrbuch des Diakonischen Werks der EKD 1973, Stuttgart 1973, 152.

Konflikte: Die Führungsschichten der wilhelminischen Gesellschaft besaßen noch einen weithin homogenen, christlich geprägten Wertehorizont und wussten sich außerdem dem dichotomischen Modell der Trennung von Staat und Gesellschaft verpflichtet, das die entstehende bürgerliche Gesellschaft von Beginn an begleitet hatte. Das Feld sozialer Arbeit und Reform fiel in den Bereich der letzteren und schien deshalb nicht Sache des Staates und der Politik. Weil jedoch die soziale Frage die systemkritische Arbeiterbewegung und ihre Partei, die Sozialdemokratie, hervorgebracht hatte, die diesen Staat und seine Klassengesellschaft radikal in Frage stellte, begann nun auch der politische Sektor, sich langsam um den sozialen Bereich, d.h. zunächst vorrangig um Sozialpolitik im Sinne von Arbeiterpolitik, zu kümmern;<sup>23</sup> bis zum Ersten Weltkrieg war das jedoch mehr Re-Aktion denn vorausschauend-eigenständiges Gestalten. – Die wichtigsten Initiativen zur Reform der alten Armenpflege kamen jedoch aus einem Bereich, der unmittelbarer als das Reich und die Länder mit sozialen Randgruppen konfrontiert wurde und dafür auch erhebliche Mittel aufzuwenden hatte: den Kommunen. Die Wohlfahrtsdezernenten vieler großer Städte entwickelten schon vor dem Weltkrieg neuartige Strategien zur Reorganisation und Finanzierung sozialer Arbeit; die freien philanthropischen und konfessionellen Träger spielten darin nur eine marginale Rolle. Sie erschienen zu disparat wegen ihrer uneinheitlichen Konzeptionen, zu wenig professionell seitens ihres Personals und finanziell zu instabil, um neben einer im Aufbau begriffenen, effizienten städtischen Sozialbürokratie auf Dauer bestehen zu können. Hier lagen die Gründe für die Dauerkonkurrenz zwischen Diakonie und Caritas auf der einen und kommunaler Wohlfahrtspflege auf der anderen Seite, die in der Weimarer Republik bedeutungsvoll werden sollten.

Trotz wachsender öffentlicher Zuwendungen bildeten Spenden bis zum Weltkrieg die Haupteinnahmequelle der Inneren Mission wie der freien Wohlfahrtspflege überhaupt. Eine Statistik des ‚Deutschen Vereins für Armenpflege und Wohltätigkeit‘ aus dem Jahre 1912 über die Beschaffung der Geldmittel der privaten Träger ergibt folgendes Bild: Einem knappen Drittel Pflegegelder standen etwa 18% Spenden, 14% Mitgliedsbeiträge gemeinnütziger Vereine, 13% aus Kollekten und den Erträgen von Wohltätigkeitsfesten, 1% aus Zinsen

---

<sup>23</sup> Zum Definitorischen: Der Begriff ‚Sozialpolitik‘ umfasste damals nicht die Armenpflege, während diese heute als soziale Fürsorge davon mit erfasst wird. Vgl. Ludwig Preller, Sozialpolitik in der Weimarer Republik, hg. v. Florian Tennstedt, Kronberg/Düsseldorf 1978, XVII f., 563 f.

von Stiftungskapitalien und rund 4% aus Eigenbetrieben der Anstalten und Einrichtungen gegenüber.<sup>24</sup>

Einen spezifischen Typus der Spendenakquisition lehnte man innerhalb der Diakonie allerdings ab: Wohltätigkeitsfeste ohne christlichen Charakter und ohne jeden inneren Bezug zum jeweiligen Sammlungszweck. Solche Festivitäten erfreuten sich innerhalb des wilhelminischen Bildungs- und Wirtschaftsbürgertums bis in den Weltkrieg hinein großer Beliebtheit, wohl weil man hier das eigene Vergnügen mit einem so genannten guten Zweck verbinden konnte. Sie zogen aber auch manchen Spott auf sich, vor allem dann, wenn der Hedonismus der Spender eindeutigen Vorrang vor den anvisierten sozialen Zwecken besaß. Aus dem Jahre 1888 ist eine Kritik daran überliefert, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt und hier zitiert werden soll: „Ernsteste Bedenken erwachsen aus dem Umfange, der seit einiger Zeit so sehr Mode gewordenen Veranstaltungen zu Wohltätigkeitszwecken; was wird nicht alles zum Besten der Armen, zugunsten dieses oder jenes wohltätigen Zweckes inszeniert und veranstaltet! Hier dekoltiert [!] man sich zum Besten der Ferienkolonien, dort tanzt man zugunsten einer Rettungsanstalt für gefallene Mädchen, heute ist man so selbstlos, zum Besten der Überschwemmten einen Skatabend abzuhalten, und morgen kostümiert sich die Damenwelt, um in dem Basar für die Gründung eines Mädchenheims ihre Rolle als Verkäuferin zu spielen. Wer könnte sie aufzählen, die Lieder-, Kneip-, Theater-, Lese-, Tanz- usw. Abende, auf welche man sich um der Armen und Elenden willen opfert und dabei doch ein klein wenig amüsiert ...“<sup>25</sup>

## V.

Das Verhältnis von öffentlicher und privater Wohlfahrtspflege im Reich blieb bis 1914 unbefriedigend organisiert: Unklare Abgrenzungen zwischen der immer selbstbewusster werdenden kommunalen Fürsorge und den Privaten riefen aber noch keine entscheidenden Konflikte hervor. Diese traten erst ein, als der Erste Weltkrieg die Verteilungsspielräume drastisch einengte und sich die bisherige

<sup>24</sup> Zit. nach Renate Zitt, Sozialpolitische Kursbestimmungen der Inneren Mission und Finanzierungsmodelle ihrer Arbeit, in: Die Macht der Nächstenliebe. 150 Jahre Innere Mission und Diakonie, Berlin 1998, 102-111: 111.

<sup>25</sup> Ludwig Fuld, Die Grenzen der Wohltätigkeit, 281 ff. – Noch 1925 machte der Direktor der Hamburger Stadtmission, P. Dr. Helmuth Schreiner, die Wohltätigkeitsfeste für den drohenden Zerfall der freien Liebestätigkeit verantwortlich; vgl. seine Broschüre: Der Ruin der freien Wohlfahrtspflege durch ihre Freunde, Schwerin 1925.

Selbstfinanzierungspraxis der freien Träger für die Linderung der drückenden Notlagen als völlig unzureichend erwies.

Die durch den Krieg hervorgerufenen Probleme erzwangen jene Neuorientierung, die auf einigen Sektoren konzeptionell bereits seit längerem durchdacht worden war, aber erst jetzt unter den gravierenden Zwangslagen an der ‚Heimatfront‘ auch exekutiert werden musste. Zu den charakteristischen Kennzeichen dieser neuartigen Kriegswohlfahrtspflege gehörte die Differenzierung zwischen jenen, die schon immer ‚arm‘ gewesen waren, und solchen, die erst aufgrund mangelhafter Versorgungsleistungen und zu geringer Witwen-, Waisen- und anderer Kriegsofferentschädigungen zu dem Kreis der Unterstützungsbedürftigen stießen. Letzteren zu helfen, überstieg die Kapazität privaten Hilfehandelns bei weitem, so dass vor allem die Länder mit rasch improvisierten Hilfsmaßnahmen einsprangen. Das verwischte die Grenzen zwischen öffentlicher und privater Fürsorgetätigkeit, – es entstanden auf staatliche Initiative hin in großer Zahl die schon erwähnten so genannten ‚gemischten Betriebe‘. In ihnen kooperierten die öffentliche Hand und bereits existierende freie Trägerinstitutionen einvernehmlich miteinander; letztere erreichten auf diese Weise ein Doppeltes: Private soziale Einrichtungen machten öffentlich ihre Unentbehrlichkeit kund, erhielten aber in der Zusammenarbeit mit den kommunalen und staatlichen Stellen überhaupt erst die notwendige finanzielle Ausstattung, um den jeweiligen Aufgaben gerecht zu werden. Unbeabsichtigt übten die neuen Gemeinsamkeiten eine bislang unbekannte politische Kultur intermediären Handelns auf dem heute so genannten ‚Dritten Sektor‘ ein, die den Wohlfahrtsstaat von Weimar und sein duales System bereits vorwegnahm bzw. präfigurierte.

Damit war der Durchbruch zum Weimarer Sozialstaat mit seiner Stützung auf die beiden Säulen der privaten und öffentlichen Träger faktisch gegeben: Nicht freiwillig gingen die politisch Verantwortlichen diesen Weg nach der Revolution weiter, sondern ihnen blieb angesichts der neuen durch Demobilisierung, anhaltende Blockadepolitik und Hyperinflation grassierenden Krise gar nichts anderes übrig, als den unter dem Einfluss des Krieges eingeschlagenen Kurs weiter zu verfolgen.

Unter dem Druck der Hyperinflation flossen nun erstmals Mittel in zuvor nicht gekannter Höhe an die freien Träger: Unterhielten sie doch einen wesentlichen Teil der sozialfürsorgerischen Infrastruktur, die selbst zu schaffen, für Länder und Kommunen flächendeckend gar nicht oder wenigstens in überschaubaren Zeiträumen nicht möglich war. Dennoch reichten selbst diese Zuwendungen bis zur Stabilisierung der Mark kaum aus, um die Arbeitsfelder der Diakonie, vor allem im Anstaltsbereich abzusichern. Hans Vietor, der Leiter der damaligen

„Krüppelanstalten“ in Volmarstein, schilderte 1922 auf dem 14. Kongress für Innere Mission die Lage und nannte ziemlich schonungslos auch die von der Inneren Mission mit zu verantwortenden Entwicklungen, die seines Erachtens zu dieser prekären Situation geführt hatten:<sup>26</sup>

An erster Stelle standen für ihn die völlig unzureichenden Pflegesätze, die Kommunen, Krankenkassen und Provinzialverbände für die Patienten in Krankenhäusern und Anstalten der Diakonie zahlten. Freilich werde seitens der Inneren Mission auch nicht koordiniert verhandelt: „... es herrscht in unseren Anstalten der Inneren Mission geradezu ein unglaubliches Tohuwabohu, eine – fast möchte ich sagen – trostlose Willkür in der Verschiedenartigkeit der geforderten Pflegesätze. Jede, aber auch jede Einheitlichkeit wird vermisst ...“ (70) Es gebe riesige Preisdifferenzen, was dazu führe, „daß gleichwertige Anstalten bewusst oder unbewusst sich ganz fröhlich Konkurrenz machen und sich gegenseitig unterbieten. Der lachende Dritte ist die Kommune oder der entsprechende Landarmenverband, der selbstverständlich das größte Interesse daran hat, eine wirtschaftliche Vereinigung der einzelnen gleichartigen Anstalten nicht zustande kommen zu lassen, sondern möglichst eine Anstalt gegen die andere auszuspielen.“ Er – Victor – wolle ja nicht an dem Glaubenssatz der Väter der Diakonie (Francke, Wichern, Bodelschwingh) rütteln, „die ihre großen Anstalten auf den kindlichen Glauben aufgebaut haben. Aber m.E. ist es ein geradezu sträflicher Leichtsin in dieser wirtschaftlich so überaus schwierigen Zeit und hat absolut gar nichts mit dem Glauben zu tun, wenn man an die Leitung von Anstalten, Werkstätten, Ökonomiebetrieben herangeht, ohne nach rein kaufmännischen Gesichtspunkten zu handeln. Jedem Leiter eines großen Geschäftshauses würde man einen schweren Vorwurf machen, wenn er keine ordnungsgemäße Buchführung, Lagerverwaltung, Kalkulation usw. hätte, wenn er seine Waren so billig verschleuderte, daß er schließlich Bankrott macht. Sind unsere großen Anstalten der Inneren Mission vielleicht etwas anderes als große Geschäftsbetriebe, über die wir als gewissenhafte Haushalter gesetzt sind?“ (71) Sei es nicht unbedingt notwendig, dass die meist geistlichen Leiter der Anstalten übermäßig viel von kaufmännischem Handeln verstünden oder dazu begabt seien: „In der Innere Mission haben wir von jeher den Ton auf die Seelenpflege

---

<sup>26</sup> Hans Victor, Die wirtschaftliche Not der Anstalten der Inneren Mission und Wege zur Abhilfe, in: Geschäftsstelle des Central-Ausschusses für Innere Mission (Hg.), Verhandlungen des 40. Kongresses für Innere Mission vom 3. bis 7. September 1922 und der Ersten Kontinentalen Konferenz für Innere Mission und Diakonie vom 8. bis 10. September 1922 in München, Berlin-Dahlem 1922, 66-80.

gelegt, und das soll und muß auch unbedingt so bleiben, wenn anders wir nicht aus unserer Arbeit das Herzstück herausbrechen wollen. Aber das unbedingte Festhalten an diesem Punkt hindert absolut nicht, christlich gesinnte, tüchtige Kaufleute als Berater für alle wirtschaftlichen Fragen dem Anstaltsleiter zur Seite zu geben. Mit Freuden ist es zu begrüßen, daß der Central-Ausschuß für Innere Mission neuerdings auch den theologischen Direktoren einen kaufmännischen Direktor zur Seite gestellt hat,<sup>27</sup> deren Aufgabe ich zum größten Teil auch darin sehe, daß er den wirtschaftlich geführten Anstalten der IM mit Rat und Tat zur Seite steht.“ (72)

Die letzte Bemerkung zielte auf die 1922 eingerichtete Wirtschaftsabteilung, die ein neues Zeitalter diakonischer Selbstorganisation im Hinblick auf die Finanzierung der Arbeit einläutete und den Stellenwert wirtschaftlichen Handelns zulasten des volksmissionarischen Anliegens in den folgenden Jahren stärken sollte. So schloss sich die Innere Mission dem aus dem ‚Reichsverband der freien privaten gemeinnützigen Kranken- und Pflegeanstalten Deutschlands‘ hervorgegangenen ‚Wirtschaftsbund‘ an, einer Einkaufsgenossenschaft der freien Wohlfahrtspflege, der 1922 bereits 1.000 Einrichtungen angehörten, darunter mehr als 50% aus der Diakonie. Im März 1923 wurde unter Federführung des Reichsarbeitsministeriums eine gemeinsame Bank gegründet, die ‚Hilfskasse‘, über die künftig alle öffentlichen Gelder an die freie Wohlfahrtspflege ausgezahlt werden sollten; das Institut entwickelte sich sehr gut und besteht noch heute noch unter dem Namen ‚Bank für Sozialwirtschaft‘ fort.<sup>28</sup>

Wirtschaftliche Überlegungen gewannen auch nach dem Ende der Inflation immer größere Bedeutung für die freien Träger und führten in der Phase der ‚relativen Stabilisierung‘ der Republik zwischen 1924 und 1929 zu einem regelrechten Wohlfahrtsboom, an dem vor allem die beiden größten Organisationen, Caritas und Innere Mission, partizipierten. Das immer wieder betonte Argument, die Freien arbeiteten preisgünstiger als die kommunalen und staatlichen Sozialeinrichtungen, traf zwar zu, – gerade die konfessionellen Einrichtungen zahlten jedoch ihren Preis dafür. Die in der zeitgenössischen Kritik von links als ‚Ausbeutung‘ bezeichnete Taschengeldvergütung für die weibliche Diakonie und schleppende Einführung oder gar das Unterlaufen von arbeits- und tarifrechtlichen Bestimmungen in den Anstalten verlagerte die Kosten lediglich auf das Personal und verschleierte die tatsächliche Situation.

---

<sup>27</sup> Es handelte sich um Walter Schlunk (1880–1955).

<sup>28</sup> Vgl. Winfried Morgenstern, 75 Jahre Bank für Sozialwirtschaft, Berlin/Köln 1998.

In den wenigen guten Jahren der Republik griffen die Verbände ohne Zögern zu, wenn sich ihnen mit Hilfe staatlicher Zuschüsse oder Kredite die Möglichkeit bot, neue Objekte, die gelegentlich auch Prestigebedürfnisse widerspiegeln, zu errichten, ohne dass in jedem Falle zuvor die Bedarfssituation realistisch geprüft worden wäre. Die Schattenseiten des Wohlfahrtsstaates: übermäßige Bürokratisierung aller Hilfsmaßnahmen oder ‚Vertristung‘, wie man im zeitgenössischen Sprachgebrauch sagte, sowie die Orientierung an Idealvorstellungen, die jeden vernünftigen Kostenrahmen sprengen mussten, wirkten sich auch innerhalb der freien Verbände aus. Deren gerühmte Flexibilität und Uneigennützigkeit angesichts neuer Herausforderungen schwand zusehends, und nicht von ungefähr wäre die Innere Mission durch den so genannten Devaheim-Skandal 1931/32 fast bankrott gegangen, wenn nicht die Regierung unter Kanzler Heinrich Brüning aus staatspolitischen Erwägungen heraus den Zusammenbruch mit einer Reichsbürgschaft abgewehrt hätte. Schon 1927 hieß es in einer zeitgenössischen Kritik: Die Expansion des Wohlfahrtssektors „gemahnt in nahezu erschreckender Weise an die großen Kartelle der Wirtschaft. Auch hier in den Spitzenorganisationen der freien Fürsorge ist die Rationalisierung ... im Fortschreiten begriffen. Fast überkommt einen das Gefühl: Wo bleibt hier noch das der freien Fürsorge Eigentümliche? Man kann bereits von einer Art ‚Riesenvertristung‘ der freien Wohlfahrtspflege sprechen, einem ‚enormen Apparat‘ dessen Schaltwerk nur wenige Sachkundige kennen und zu bedienen vermögen“.<sup>29</sup>

Zudem war die Finanzsituation der auf unregelmäßige Einnahmen, mithin Spenden, angewiesene Inneren Mission nach wie vor problematisch. Blieben letztere einmal aus – wie es dann im Schatten der Weltwirtschaftskrise nach 1929 geschah – ging es auf manchen Arbeitsfeldern um die nackte Existenz. Verschärft wurde die Lage noch durch die in den kurzen Blütejahren Weimars entstandenen Überkapazitäten an Betten und Pflegeplätzen, so dass ab 1930 ein erbitterter Konkurrenzkampf vor allem zwischen kommunalen und privaten Einrichtungen ausbrach.

Die skizzierte Expansion verleitete die Innere Mission auch zur Übernahme von Arbeitsfeldern, auf denen sie bisher keinerlei Erfahrung gesammelt hatte. Das trifft u.a. für die Gründung eigener Geldinstitute zu, wie sie etwa von Martin Niemöller 1927 in Form der Evangelischen Darlehns-genossenschaft

---

<sup>29</sup> Nach Jochen-Christoph Kaiser, *Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission*, München 1989, 165 f.



in Münster ins Leben gerufen wurde.<sup>30</sup> Folgenreicher war eine andere Initiative: Die Gründung eigener Baugenossenschaften und einer gemeinnützigen Bausparkasse, der ‚Deutschen Evangelischen Heimstättengesellschaft‘, die Bausparern aus dem kirchlichen Raum, meist Pfarrern und kirchlichen Angestellten, zu einem preisgünstig finanzierten Eigenheim verhelfen sollte. Durch riskante finanztechnische Manipulationen und mitbedingt durch die Weltwirtschaftskrise gerieten die ‚Devaheim‘ und ihr angeschlossene Unternehmen in eine akute Zahlungskrise, hinter der aber noch andere Ursachen standen. Mit krimineller Energie hatten sich die Direktoren und Prokuristen, darunter der erst 22-jährige Sohn des an sich um die Diakonie verdienten Pfarrers Paul Cremer, an den Geldern der Sparer bereichert, von denen jetzt viele ihre gesamten Einlagen oder doch einen großen Teil davon verloren. Außerdem genügte die Verantwortlichen im CA ihrer Aufsichts- und Kontrollpflicht nur höchst unzureichend. Die Schuldigen gingen zwar dafür ins Gefängnis, was in der kirchenkritischen Linkspresse weidlich ausgeschlachtet wurde.<sup>31</sup> Aber das half dem CA als Hauptschuldner wenig: Er musste sich jetzt um Hilfe an die verfasste Kirche wenden, obwohl er auf seine Unabhängigkeit von dieser bisher großen Wert gelegt hatte. Als auch das nicht hinreichte, um alle Verbindlichkeiten zu befriedigen, sprang wie erwähnt das Reich mit einer Bürgschaft ein, weil das erste Kabinett Brüning und der Chef der Reichskanzlei, Hermann Pünder, aus staatspolitischen Gründen einen Zusammenbruch des größten freien Wohlfahrts-

---

<sup>30</sup> Reinhard van Spankeren, Ein Pfarrer als Bankier? Martin Niemöller und die Evangelische Darlehns-genossenschaft 1927, in: Hans Bachmann/Reinhard van Spankeren (Hg.), Diakonie: Geschichte von unten. Christliche Nächstenliebe und kirchliche Sozialarbeit in Westfalen, Bielefeld 1995, 257-264.

<sup>31</sup> Eine neuere Darstellung dieses größten Finanzskandals der Inneren Mission in ihrer mehr als 150-jährigen Geschichte fehlt, obschon eine solche Untersuchung auf reichhaltiges Aktenmaterial in landeskirchlichen und staatlichen Archiven sowie im Berliner Archiv der Diakonie zurückgreifen könnte. Allerdings sind für eine Auswertung neben historischen und juristischen auch eingehende volks- und versicherungswirtschaftliche Kenntnisse notwendig, was mit verhindert haben dürfte, die für die Finanzierung der Diakonie höchst bedeutsamen Geschehnisse im Kontext der Weltwirtschaftskrise bislang aufzuarbeiten. – Allerdings existieren eine Reihe zeitgenössischer Broschüren und Zeitschriftenaufsätze – vor allem aus dem Umfeld der Inneren Mission –, die sich mit dem Thema beschäftigen: Vgl. etwa Hermann Schumacher, Devaheim, Innere Mission und Kirche. Auf Grund authentischen Materials dargestellt von H.S. mit einem Nachwort von D.Dr. Otto Dibelius, Generalsuperintendent der Kurmark, Berlin o.J. [1932]; Hans Dorn, Gutachtlicher Bericht über die Evangelische Vorsorge, Gemeinnützige Versicherungs-Aktien-Gesellschaft in Berlin, o.O. 1931.

verbandes nicht hinnehmen wollten. Den Preis, den die Innere Mission und ihr CA dafür zahlen mussten, war allerdings beträchtlich. Die Leitungsgremien wurden drastisch verkleinert, nahezu alle Direktoren entlassen und Präsident Seeberg zum Rücktritt gezwungen. Außerdem bestand das Reich auf Einsetzung eines unabhängigen Schatzmeisters, Dr. Johannes Heinrich, der sich bald als loyaler Parteigänger der NSDAP entpuppte und die Widerstandskraft der Diakonie in den Auseinandersetzungen mit der Staatspartei und ihrer Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt nach 1933 erheblich belasten sollte. Auch das Verhältnis zum Preußischen Evangelischen Oberkirchenrat und zum DEKA wurde durch den Devaheim-Skandal erheblich beeinträchtigt und förderte jene alten Tendenzen des Kirchenregiments, die schon im 19. Jahrhundert und verstärkt nach dem Weltkrieg auf die *Verkirchlichung* der Inneren Mission im Sinne ihrer Unterstellung unter die konsistoriale Hierarchie hingearbeitet hatten und sich in dieser Zielsetzung nun bestätigt sahen.

Professionalisierung und Ökonomisierung der Inneren Mission hatten – wie schon angedeutet – auch Folgen in theologischer Hinsicht. Die Verantwortlichen standen im wesentlichen dem Kurs der Modern-Positiven nahe, wie ihn der Präsident ab 1922, der Berliner Systematiker Reinhold Seeberg, vertrat, und öffnete sich keinen anderen Strömungen, vor allem nicht dem theologischen Liberalismus, aber auch nicht der Dialektischen Theologie, die seit Mitte der 1920er Jahre allmählich begann, Teile der jüngeren Theologengeneration zu faszinieren. Im Lager der Letzteren sah man im Zusammenhang mit dem von Karl Barth stammenden Verdikt des ‚Binde-Strich-Christentums‘ die protestantischen Verbände und hier in Sonderheit die Innere Mission mit wachsender Skepsis: Vermischte sie nicht Verkündigung und weltliche Belange in unzulässiger Weise und trug sie damit nicht dazu bei, das Wort Gottes genauso zu verdunkeln wie der theologische Vorkriegsliberalismus, indem sie Christentum und Kirche in ein religiöses Kulturkonzept einordnete? Auf dem Kongress des Internationalen Verbandes für Innere Mission und Diakonie 1926 in Amsterdam, zu dem man ausgerechnet Barth als Festredner eingeladen hatte, äußerte sich dieser in diesem Sinne, was allerdings nur von wenigen Funktionären wirklich wahrgenommen wurde.<sup>32</sup> Immerhin sprach der leitende Geistliche des Ev. Vereins in Württemberg,<sup>33</sup> Pfarrer Alfons Schosser, 1932 in einem Vortrag

<sup>32</sup> Verhandlungen des Ersten internationalen Kongresses für Innere Mission und Diakonie vom 31. Mai bis 4. Juni 1926 in Amsterdam, hg. v. D. Gerhard Füllkrug, Berlin-Dahlem o.J. – s.a. die Akten im *Archiv des Diakonischen Werkes*, CA 1019 II.

<sup>33</sup> So nannte sich der Landesverband der Inneren Mission in Württemberg.

über die wirtschaftlichen Unternehmungen der Diakonie davon, das Thema sei nicht nur wegen der großen Wirtschaftskrise und dem Devaheim-Skandal derzeit aktuell, sondern auch wegen der kritischen Anfragen der Dialektischen Theologie an die Innere Mission.<sup>34</sup>

Die Vorfälle um Devaheim verstärkten die schon vorhandene kirchenpolitische wie theologische Distanz zur Inneren Mission, blieben aber vorerst ohne gravierende Konsequenzen. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg lebten diese Ressentiments wieder auf: Jetzt traten die Erfahrungen des Kirchenkampfes und die mit der Religionspolitik des Nationalsozialismus hinzu. Dass die Innere Mission hier in mancherlei Verstrickungen einbezogen war, vor allem jedoch mit Rücksicht auf die ihr anvertrauten Pfleglinge kein eindeutiges Votum zugunsten der Bekennenden Kirche abgegeben hatte, wurde ihr nun in massiver Weise vorgehalten. Das Ja der ersten Kirchenführerkonferenz in Treysa zur Gründung des Kirchlichen Hilfswerks in deutlicher Absetzung von der alten Diakonie ist ebenso auf diesem Hintergrund zu sehen wie der faktische Ausschluss führender Vereinsgeistlicher von der Mitarbeit am kirchlichen Neubeginn.

## VI.

Nicht allein Devaheim, sondern die Folgen der Weltwirtschaftskrise von 1929 belasteten die Sozialetats von öffentlicher Hand und privaten Trägern in hohem Maße, so dass die Wohlfahrtsverbände nach zusätzlichen Einnahmequellen Ausschau hielten, um in diesen schweren, von Massenarbeitslosigkeit und -armut geprägten Zeiten neue Mittel zu erschließen. Als wichtigste Innovation auf diesem Sektor erwies sich ein von den staatlichen Institutionen und freien Verbänden organisiertes Sammlungshilfswerk, das für Geld- und auch Sachspenden warb und an die Solidarität aller Bürger appellierte, um jenen zu helfen, die durch die krisenbedingt überlasteten sozialen Netze zu fallen drohten. Unter dem Namen ‚Volkshilfe in Volksnot‘ trat dieses Hilfswerk 1930/31 ins Leben, begleitet von einer beispiellosen Werbekampagne, die hauptsächlich von der ‚Liga der freien Wohlfahrtspflege‘, der Dachorganisation der sieben Spitzenverbände, durchgeführt wurde. Der Erfolg ließ nicht auf sich warten, so dass man beschloss, diese Geld- und Naturaliensammlungen jährlich zu wiederholen.

---

<sup>34</sup> Alfons Schosser, Innere Mission und wirtschaftliche Unternehmungen. Vortrag gehalten auf der Jahrestagung des Landesverbands der Inneren Mission Württemberg, in: Monatsblätter der Inneren Mission, Jg. 1932 [Separatum]; Schosser beließ es jedoch bei dieser Andeutung, die er nicht weiter ausführte.

Daraus wurde nach der Machtgreifung dann das nationalsozialistische Winterhilfswerk.<sup>35</sup>

Die Innere Mission veranstaltete nach 1933 regelmäßig so genannte Volkstage für Innere Mission, die nicht unbeträchtliche Summen einbrachten: so allein 1935 fast 2,9 Mio. RM.<sup>36</sup> Die parteiamtlich gelenkte und vom NS-Staat favorisierte Nationalsozialistische Volkswohlfahrt sah solche ‚privaten‘ Sammlungsaktionen mit Argwohn, – schmälerten sie doch die Erträge des unter NSV-Leitung stehenden, jährlich neu aufgelegten Winterhilfswerks. Außerdem lag es im Bestreben der NSV, alle sozialen Dienste, die sich bislang auf öffentliche und freie (private) Trägerinstitutionen verteilt hatten, mit einer Ausnahme in eigene Regie zu übernehmen: Diese Ausnahme betraf die Einrichtungen für nicht rehabilitierungsfähige, chronisch körperlich und geistig kranke Patienten, die nach dem auf Verwertungskategorien, d.h. auf die Leistung des Individuums für die Volksgemeinschaft hin ausgerichteten Menschenbild der Nationalsozialisten an sich keine Existenzberechtigung besaßen und folgerichtig zu Zehntausenden in den Mordaktionen der so genannten Euthanasie getötet wurden. Die der Inneren Mission verbliebenen Gelder sollten vornehmlich in dieses Arbeitsfeld hineinfließen, während evangelische Schulen, Kindergärten, Gemeindepflegestationen und die Volksmission unter starken weltanschaulichen wie finanziellen Druck gerieten und allmählich ausgetrocknet wurden, soweit sie auf öffentliche Zuschüsse angewiesen waren.

Ab 1937 durften der Central-Ausschuss und seine Untergliederungen keine öffentlichen Großsammlungen mehr durchführen. Wie schon in den Jahren zuvor erhielten die diakonischen Einrichtungen jedoch gewisse Ausgleichszahlungen aus dem Winterhilfswerksaufkommen, was jedoch nicht in angemessener Relation zu den eigenen Bemühungen um Spenden stand. Außerdem konnte die NSV – je nach ‚Wohlverhalten‘ einzelner Anstalten und Landesverbände – nach Belieben die Zuweisungen erhöhen, absenken oder ganz einstellen; Verhandlungsspielräume gab es hier kaum noch. Doch das war nur die eine Seite: Denn andererseits rechnete die NSV auf die anhaltende Tätigkeit gerade der Anstalten der geschlossenen und halboffenen Fürsorge der konfessionellen Träger, die insofern fester Bestandteil ihrer Wohlfahrtskonzeption blieben.

---

<sup>35</sup> Zur ‚Volkshilfe in Volknot‘ vgl. Kaiser, Sozialer Protestantismus, 168 ff. – S.a. Florian Tennstedt, Wohltat und Interesse. Das Winterhilfswerk des Deutschen Volkes: Die Weimarer Vorgeschichte und ihre Instrumentalisierung durch das NS-Regime, in: Geschichte und Gesellschaft 13. 1987, 157 ff.

<sup>36</sup> Dies und das Folgende nach Kaiser, Sozialer Protestantismus, 434 ff.

Auch wenn die NSV für die hier betreute Klientel aus ideologisch-rassistischen Gründen keine Sympathie empfand, musste diese doch versorgt werden, und dazu benötigte man – wenigstens auf Zeit – die kirchlichen Träger. Ihnen flossen deshalb ungeachtet aller offiziell-diskriminierenden Stellungnahmen der NSV weiterhin nicht unerhebliche Mittel – vor allem als Pflegesatzerstattungsleistungen – zu. Dafür wurden sie auf anderen Sektoren bedrängt: etwa durch Versuche, ihnen die Gemeinnützigkeit abzuspreehen, wenn sie durch ihre landwirtschaftlichen und handwerklichen Eigenbetriebe geringe Überschüsse über den selbst benötigten Ertrag hinaus veräußerten, um mit diesen Geldern jene Arbeitsgebiete zu fördern, die nicht durch Pflegesätze abzudecken waren. Der angedrohte und teilweise auch praktizierte Verlust der Gemeinnützigkeit unterwarf die betroffenen Anstalten dann der Steuerpflicht, was ihre Existenz von ganz anderer Seite her massiv bedrohte. In den entsprechenden Verhandlungen zeigten sich die Beamten des der Bekennenden Kirche zuneigenden Reichsfinanzministers Graf Schwerin von Krosigk häufig kompromissbereit und entschieden zugunsten der konfessionellen Einrichtungen. Dabei leiteten sie und ihre ebenfalls zuständigen Kollegen aus Reichsarbeits- und -innenministerium zum einen ein ausgeprägtes Ressortdenken, weil sie einer nicht-staatlichen Einrichtung wie der NSV keine immer weiter reichenden Verwaltungskompetenzen einräumen wollten.<sup>37</sup> Zum andern blieb der Großteil der konservativen höheren Ministerialbürokratie protestantisch geprägt und verfolgte mit gewisser Empathie die ungleiche Auseinandersetzung zwischen den radikalen Akteuren des Weltanschauungsstaats und den Vertretern der evangelischen Kirche und ihrer Inneren Mission.

Der Neubeginn nach dem Zweiten Weltkrieg begann – wenigstens in den Westzonen – auf demokratischer Grundlage und knüpfte in vielem an jene in der Weimarer Republik gelegten Grundlagen des dualen Systems sozialer Staatlichkeit in Deutschland wieder an. Vor allem wurde die Finanzierung der im Interesse der öffentlichen Hand erbrachten Sozialleistungen durch Bund, Länder und Gemeinden übernommen und schließlich im Bundessozialhilfegesetz von 1957 noch einmal festgeschrieben. Auch in der SBZ und DDR tastete

---

<sup>37</sup> Ernst Fraenkel, der emigrierte Berliner Rechtsanwalt und spätere Berliner Politologe, hat diese Tendenz der zunehmenden Aneignung öffentlicher Gestaltungsrechte durch die Partei, die den Staat und seine Bürokratie damit nicht nur mehr und mehr zurückdrängte, sondern zugunsten der Partei letztlich aufzuheben bestrebt war, schon 1940 mit seiner Theorie vom ‚Doppelstaat‘ treffend beschrieben: Ders., *The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship*, New York 1940,<sup>2</sup>1969; dt.: *Der Doppelstaat*, Frankfurt/M. 1974.

man diese Sonderentwicklung deutscher Sozialstaatlichkeit insofern nicht an, als viele Arbeitsfelder der Diakonie bestehen blieben und sich durch Pflegesatz-erstattungen finanzieren konnten. Die komplexe Entwicklung unseres Themas nach 1945 in beiden deutschen Staaten ist jedoch nicht mehr Gegenstand dieses Beitrags und eine eigene Darstellung wert.<sup>38</sup>

### **Fazit**

Diakonie kommt ohne Geld nicht aus; das unterscheidet sie – wenigstens dem Grad der finanziellen Bedürfnisse nach – von der verfassten Kirche, die freilich durch Staatsdotationen, Pfründen für die Pfarrerschaft, gemeindliche Steuern (den Zehnten) und – ab 1905 in Preußen – die Kirchensteuer als regelmäßige, bis heute im Prinzip unangefochtene Geldquelle zur Verfügung hat. Die diakonische Ökonomie war zwar seit den Anfängen stets Thema, aber sie wurde nicht in gleicher Weise in den Vordergrund gestellt wie das geistliche Anliegen. Solange die meisten Einnahmen durch Spenden hereinkamen, spielte das auch eine untergeordnete Rolle, obschon andererseits massive Werbung dafür getrieben wurde. Die Öffentlichkeit tolerierte das in den ersten 70 Jahren, weil der Sozialstaat erst im Werden begriffen war und klare staatliche Gesetze zur Bekämpfung von Armut, Krankheit und Altersrisiken erst in Ansätzen bestanden. Als in der Weimarer Republik – unter veränderten politischen Vorzeichen – feste Staatszuschüsse regelmäßig gezahlt und ein immer größer werdender Teil der Kosten durch Pflegesätze getragen wurde, expandierte die freie Wohlfahrtspflege, und die Innere Mission machte einen Entwicklungsprozess zur Konzernbildung durch, das ihr gesamtes Finanzierungssystem von Grund auf umgestaltete. Durch die Konkurrenz der kommunalen Wohlfahrtspflege und den Ausbau der sozialen Netze in den Ländern geriet die Innere Mission jedoch in wachsende Legitimierungszwänge und musste die Verteilung der an sie gehenden Gelder nun auch politisch rechtfertigen. In der großen Krise der späten 1920er und frühen 1930er Jahre wurden die Verteilungskämpfe zunehmend härter; wirtschaftliches Fehlverhalten wurde jetzt öffentlich geahndet und stürzte die Diakonie in die bis heute schwerste ökonomische und Imagekrise ihrer Geschichte.

---

<sup>38</sup> Zur Diakonie in der DDR vgl. Ingolf Hübner/Jochen-Christoph Kaiser (Hg.), *Diakonie im geteilten Deutschland. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands*, Stuttgart u.a. 1999. – Zur Entwicklung in der alten Bundesrepublik vgl. noch einmal den Abriss von Horst Seibert, *Finanzen*.

Die wirtschaftliche Expansion seit Mitte der 1920er Jahre drängte das theologische Anliegen der Inneren Mission deutlich zurück. Der volksmissionarische Arbeitszweig verlor an Stellenwert und Mitverantwortung für das Gesamtwerk; intensive Reflexionen über das theologische Selbstverständnis und den kirchlichen Auftrag blieben weitgehend aus. Aber erst als die sozialdiakonische Erfolgsgeschichte stockte, ja um 1931 an ihr Ende gelangt schien, setzte auch seitens der Kirchen und der akademischen Theologie die Kritik am jetzt offenkundigen Rückgang des theologischen Anliegens ein. Diese Kritik hielt über 1945 hinaus an und stellte den freien verbandlichen Charakter der diakonischen Großorganisation in Frage. Erst als diese ihre Leistungsfähigkeit mit Einsetzen des Wirtschaftswunders erneut wirksam unter Beweis stellen konnte, ging die kirchliche Kritik zurück, blieb aber in Ansätzen erhalten.

Der Umgang der Diakonie mit ihrem Geld ist aus historischer Sicht stets prekärer gewesen. Das ist bis heute so, aber das Bewusstsein dafür, dass Diakonie Geld kostet und die Qualität ihrer Arbeit nur dann gewährleistet bleibt, wenn dieses ausreichend zur Verfügung steht, hat sich in den Kirchen durchgesetzt und wird auch in jener Öffentlichkeit inzwischen akzeptiert, in der primär das soziale Hilfehandeln der Diakonie, nicht mehr jedoch seine Motivation aus christlicher Verantwortung in den Blick zu kommen scheint.





## **2. Diakonische Aussichten auf Gegenwart und Zukunft**

## **„Fürs Leben lernen“ – Diakonisch-soziale Lernprozesse und die Frage nach einem diakonischen Bildungsbegriff<sup>1</sup>**

### **I. Gegenwärtige Situation**

Wenn heute von diakonischem Lernen die Rede ist, sind außer dem freiwilligen sozialen Jahr in der Regel Sozialpraktika in Schulen im Blick, die seit den neunziger Jahren zuerst von kirchlichen Schulen vorwiegend in den Klassen 8-12 eingerichtet wurden, inzwischen aber in einigen staatlichen Schulen ihren Platz gefunden haben. Es handelt sich dabei um ein- bis vierwöchige Praktika in diakonischen bzw. sozialen Einrichtungen, die meist im (Religions-) Unterricht fächerübergreifend vor- und nachbereitet, von Lehrkräften durch Besuche an den Praktikumsplätzen begleitet werden und im Idealfall in der Schulkultur insgesamt verankert sind. Die Jugendlichen können dabei zwischen verschiedenen Schwerpunkten wählen, z.B. Kindergärten, Altenheime, Krankenpflege, Arbeit mit Behinderten. Sie halten ihre Erfahrungen in einem Bericht fest, der dann Ausgangspunkt weiterführenden Unterrichts sein kann. Anlass zur Einrichtung solcher Praktika war die Erkenntnis, dass „soziale Erfahrungen heute für immer mehr Menschen nicht mehr von alleine zustande kommen“. Deshalb würden „neue gesellschaftliche Orte, neue ‚soziale Lernarrangements‘“ benötigt, „in denen Formen der Solidarität gelernt und erfahren werden“.<sup>2</sup>

#### *Initiativen und Zielsetzungen im Kontext kirchlicher Schulen*

Typisches Beispiel ist das Compassion – Projekt, das – von katholischer Seite initiiert – an neun verschiedenartigen Schulen (Hauptschule, Förderschule, Realschule, Gymnasium) unter wissenschaftlicher Begleitung der Pädagogischen Hochschule Karlsruhe von 1996 – 1998 durchgeführt wurde.<sup>3</sup> Vergleichbare Projekte wurden u.a. im Evangelischen Schulzentrum in Leipzig, am Kirchlichen

---

<sup>1</sup> Referat auf dem 4. Bildungsforum des Diakonischen Werks der EKD, das vom 25.-27.10.2002 in Bethel stattfand.

<sup>2</sup> Herz und Mut und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, hg. vom Kirchenamt der EKD, Gütersloh 1998, 63 f.

<sup>3</sup> Lothar Kuld, Stefan Gönneheimer, Compassion – Sozialverpflichtetes Lernen und Handeln, Stuttgart 2000.

Aufbaugymnasium Michelbach/Bilz, in Meinarzhagen, an der Elisabeth-von-Thadden-Schule in Heidelberg, an der Melanchthon-Schule Steinatal in Willingshausen sowie an weiteren Orten entwickelt. Alle diese Schulen haben das diakonische Praktikum inzwischen in einen umfassenden unterrichtlichen Zusammenhang gestellt, sei es durch Integration in ein Hauptfach Religion/Diakonie, einen sozial-diakonischen Lernbereich oder durch die Verbindung mit einem Grundkurs Diakonie bzw. einem fächerübergreifenden Seminarkurs.<sup>4</sup>

Nach Helmut Hanisch besteht die didaktische Struktur solcher unterrichtlich begleiteter Praktika:

- „– in der Sensibilisierung junger Menschen für diejenigen, die ohne fremde Hilfe nicht leben können,
- in der Wahrnehmung persönlicher Motive, die die Grundlage diakonischen Handelns darstellen,
- in der anschaulichen Entfaltung des theologischen Fundaments dessen, was ‚diakonein‘ im Neuen Testament bedeutet,
- im Kennen lernen diakonischen Handelns im persönlichen und institutionellen Bereich und
- in der Weckung der Bereitschaft diakonisches Handeln mitzutragen und zu unterstützen.“<sup>5</sup>

Eine Ausweitung dieser Zielsetzung und besonders der damit verbundenen Inhalte ergibt sich aus der Einführung eines ganzen Diakoniecurriculums für die Klassen 5-13<sup>6</sup> oder der Einrichtung eines Kernfachs Diakonie als Schulprojekt ab Klasse 9<sup>7</sup>. Die Verbindung von praktischen Erfahrungen und unterrichtlicher Reflexion bleibt für die gesamte Unterrichtszeit konstitutiv. Es erfolgt eine Einführung in mehrere Praxisfelder und unterschiedliche Arten des Helfens. Im Unterricht werden ethische Grundlagen und Probleme des Helfens behandelt ebenso wie Sozialstaat, Sozialrecht und ökonomische sowie politische Fragen. Die biblischen Grundlagen, die Geschichte der Diakonie kommen

<sup>4</sup> Vgl. den Überblick von Gottfried Adam, Diakonisches Lernen in Schule und Gemeinde, in: Glaube und Lernen 15. 2000, 72-77. Britta von Schubert, Grundkurs Diakonie, ebd. 88-98.

<sup>5</sup> Helmut Hanisch, Dimensionen diakonischen Lernens, in: Schule und Diakonie. Diakonie Dokumentation 03/00, 11-18, erhältlich über: [vertrieb@diakonie.de](mailto:vertrieb@diakonie.de).

<sup>6</sup> So am Evangelischen Firstwaldgymnasium in Mössingen. Vgl. Regine Walter, Diakonie als Bildungsinhalt und Profil einer Schule, in: ZPT 54. 2002, 63-72.

<sup>7</sup> So am Evangelischen Schulzentrum in Michelbach /Bilz. Vgl. Reinhart Gronbach, Kernfach Diakonie. Das Michelbacher-Modell für soziales Handeln und Lernen, in: Annette Pithan u.a., Handbuch Integrative Religionspädagogik, Gütersloh 2002, 386-395.

ausführlicher zur Darstellung. Zusätzlich gibt es Möglichkeiten zur Verbesserung kommunikativer Fähigkeiten sowie Gelegenheiten zu gottesdienstlichen Feiern sowie zu spiritueller Erfahrung. Das bekannte Zielspektrum wird erweitert durch: die soziale Rolle des Christentums in Geschichte und Gegenwart, Konzepte einer zivilgesellschaftlichen Kultur des Helfens, die Reflexion anthropologischer Grundlagen, z.B. Geschöpflichkeit, Menschenwürde und Menschenrechte, den Umgang mit Leiden und Krankheit, und zentraler Glaubensfragen, wie z.B. das Theodizeeproblem.

#### *Umsetzung an staatlichen Schulen*

Die Umsetzung ähnlicher Bestrebungen in staatlichen Schulen ist nicht immer einfach.<sup>8</sup> Meist geht die Initiative vom Religions- oder Ethikunterricht aus. Anlässe sind u.a. Projektstage für einzelne Klassen oder ganze Schulen oder Berufsfindungspraktika. Gelegentlich gelingt auch die Gründung einer Sozial-AG oder die Motivierung besonderer Gruppen wie der Schülervertretungs- oder -zeitungs-AG. In jedem Fall muss die Zustimmung des Lehrerinnen- und Lehrerkollegiums und der Schulleitung gewonnen werden. Empfehlenswert ist die Einbeziehung mehrerer Wohlfahrtsverbände sowie die Gründung eines Runden Tisches aller Mitverantwortlichen. Die Eltern sind zu informieren. Aufgrund dieser Erfahrungen hat das Diakonische Werk der EKD seit einigen Jahren begonnen, Modelle der Kooperation von Schule und Diakonie zu entwickeln, diese auf Bildungsforen vorzustellen, zu diskutieren und zu dokumentieren. Geplant ist auch die Einbeziehung von Schulverwaltungen und Ministerien mit dem Ziel einer Einrichtung diakonisch-sozialer Lernbereiche in öffentlichen Schulen.<sup>9</sup>

#### *Angebote diakonischer Einrichtungen*

Die Öffentlichkeitsabteilungen diakonischer Einrichtungen haben neuerdings ihrerseits damit begonnen, gezielte Angebote für Jugendliche und Schulen zu entwickeln. Über die traditionellen Broschüren, Videos und Unterrichtshilfen

<sup>8</sup> Vgl. zum Folgenden: Gerda Leitmann, Projekt Soziales Lernen, in: Schule und Diakonie, a.a.O., 25-35.

<sup>9</sup> In Baden-Württemberg wurden in 2001/2002 in den staatlichen Akademien mehrere zentrale Fortbildungs-Tagungen zum Thema „Soziales Handeln und Lernen“ durchgeführt, in denen verschiedene Organisationsmodelle für staatliche Schulen vorgestellt wurden, z.B. das „Alpirsbacher Modell“, bei dem Besuche und Wochenendpraktika mit einem Unterrichtsblock am Nachmittag verbunden sind, für den die Fächer Deutsch, Gemeinschaftskunde und Religion bzw. Ethik je eine Stunde abgeben.

in den hauseigenen Zeitschriften hinaus, bieten sie Erlebnis- und Lernmodule zur Auswahl für Schulen an. Dazu gehören u.a. eine Rallye durch die Einrichtung, eine Handlungs-Olympiade (spielerisches Leben mit Behinderung), das Sammeln von Sachspenden, Lernstraßen und Freiarbeitsmaterialien sowie Computerclubs mit Chatroom und Internetforen.<sup>10</sup> Ziele sind hier: Kennenlernen der Einrichtungen und der darin lebenden Menschen, Verstehen der Motive diakonischen Handelns, Impulse für soziales Verhalten und eine soziale Kultur, das Gewinnen von Freunden, Fürsprechern und natürlich auch potentieller Sponsoren.

Das Diakonische Werk der EKD entwickelte im Rahmen der Jugendkampagne 2000<sup>11</sup> u.a. eine Internetkampagne für Jugendliche unter dem Titel [www.mission-possible.de](http://www.mission-possible.de). Die Jugendlichen wurden darin virtuell „mit lustigen und ernsten Problemen konfrontiert“, um so „die Diakonie mit ihren Handlungsfeldern“<sup>12</sup> kennenzulernen. Ziel war auch, von Jugendlichen zu lernen, wie sie „sozial gestalten wollen und was die Jugend dabei von der Diakonie erwartet.“ Es sollte ihnen Mut gemacht werden, „sich einzumischen, soziale Wirklichkeit zu gestalten.“<sup>13</sup>

Die guten Erfahrungen mit sozial-diakonischen Praktika in Schulen haben Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Diakonischen Werks Württemberg veranlasst, zusammen mit anderen Trägern eine Agentur für soziales Lernen<sup>14</sup> zu gründen, die neben unterrichts- und schulbezogenen Aktivitäten auch Ausbildungsbetrieben und Hochschulen Organisationshilfen für die Durchführung sozialer Praktika anbietet sowie Einführungs- und Auswertungsveranstaltungen unterstützt. So lernen z.B. angehende Bankkaufleute die Situation von Obdachlosen kennen und im Handwerk Tätige machen sich Gedanken über geeignete Arbeitsabläufe für geistig Behinderte. Studierende der Sozial- und Verhaltenswissenschaften können dank dieser Hilfe ihre Praktika nicht nur in Schulen oder

---

<sup>10</sup> Vgl. Wolfgang Kern, Vorstellung der Informationsarbeit des Evangelischen Johannesstifts gegenüber der Zielgruppe „Schule“, in: Schule und Diakonie, a.a.O., 43-49.

<sup>11</sup> Vgl. hierzu Diakonisches Werk der EKD (Hg.), [www.mission-possible.de](http://www.mission-possible.de), in: danken und dienen 2000. Arbeitshilfe für Verkündigung, Gemeindegemeinschaft und Unterricht, Stuttgart, März 2000. In dieser Ausgabe werden u.a. auch Modelle sozialen Engagements von Jugendlichen, 42 ff., sowie Angebote von Diakonie und Kirche für Jugendliche vorgestellt, 41.

<sup>12</sup> Jürgen Gohde, Vorwort, in: Ebd., 3.

<sup>13</sup> Alexander Port/Peter Ruf, [www.mission-possible.de](http://www.mission-possible.de), in: ebd., 87 f.

<sup>14</sup> Mehrwert Agentur für soziales Lernen, Firnhaberstraße 14, 70174 Stuttgart. [www.agentur-mehrwert.de](http://www.agentur-mehrwert.de)

Kindergärten, sondern auch in Einrichtungen für behinderte oder pflegebedürftige Menschen ableisten. Ein Problem dieser kurzen Sozialpraktika ist allerdings die geringe Verankerung im sonstigen Lebens- und Lernkontext der Teilnehmenden.

#### *Diakonie als Thema im Religionsunterricht*

Im Religionsunterricht ist das Thema Diakonie seit den Anfängen der so genannten Problemorientierung fast überall fest verankert.<sup>15</sup> Informationen über die verschiedenen Arbeitsfelder der Diakonie verbinden sich mit empathiefördernden und identifikatorischen Lernprozessen, die hilfsbedürftige Menschen in den Mittelpunkt stellen. Im Idealfall geschieht dies in Verbindung mit der Frage nach der eigenen Hilfsbedürftigkeit, sowie dem Erleben und Aufzeigen von Möglichkeiten und Fähigkeiten.

Die Schulbücher stellen die Geschichte der Diakonie, Lebensbilder der Gründer und Gründerinnen und deren Konzepte, sowie Ziele und Motive diakonischen Handelns dar. Die neueren Arbeitsmaterialien unterstützen insbesondere die Selbstorganisation und die kommunikativen Fähigkeiten der Lernenden.<sup>16</sup> Gesellschaftliche Ursachen von Marginalisierung, Hilfsbedürftigkeit und Menschenrechtsverletzungen werden – traditionell – an Problemen der dritten Welt und Aktivitäten von „Brot für die Welt“ behandelt. Neuerdings kommen sie auch im Zusammenhang mit Behinderung, Migration, Obdachlosigkeit, Armut, Arbeitslosigkeit und Drogenkonsum zur Sprache. Solide Informationen über Rechtsverhältnisse und sozialstaatliche Strukturen fehlen ebenso wie Problemfelder sozialer Gerechtigkeit im Kontext von europäischer Integration und ökonomischer Globalisierung. Allenfalls gibt es diesbezügliche Versuche in Diakoniekursen der Oberstufe.

#### *Integrative diakonische Lebenskultur*

Die diakonischen Impulse, die im 18. und 19. Jahrhundert zu erzieherischen Bemühungen um Menschen mit Behinderungen und schließlich zur Sonderpädagogik führten, setzen sich heute in Konzepten und Versuchen integrativer Erziehung fort, die zwar nicht in Diakonie und Kirche entstanden sind, hier aber schnell Fuß fassen konnten. Zusammen leben, arbeiten und lernen ist die

<sup>15</sup> Siehe die Dokumentation für alle Schulstufen von Markus Wild u.a.: Diakonie-Lernen. Auswahlbibliographie von Materialien für den Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht und Christenlehre, hg. vom Diakonischen Werk der EKD, Stuttgart 1998.

<sup>16</sup> Vgl. die Themenhefte der Zeitschrift Reliprax.

große Herausforderung in allen gesellschaftlichen Bereichen, in Arbeit und Freizeit und ganz besonders in allen Bildungseinrichtungen. Das kürzlich erschienene Handbuch „Integrative Religionspädagogik“ erörtert nach den theologischen und pädagogischen Grundlagen die Situation und die Aufgabenstellung, ausgehend vom Elementarbereich über Schule, Arbeitswelt, Kirchengemeinde bis zur Aus- und Fortbildung und zur Gestaltung von Gemeinwesen.<sup>17</sup> Integrative Bildung nötigt zu einer Umgestaltung aller Verhältnisse und Institutionen zu einer diakonischen Lebenskultur, in der sich jeder und jede als unendlich wertvoll erfahren kann, weil Gott und Mensch unwiderruflich das „Du gehörst zu uns“ sagen und praktizieren.

## II. Konturen eines diakonischen Bildungsbegriffs

Gemeinhin werden die bisher genannten Aktivitäten als diakonisches *Lernen* bezeichnet. Lernen heißt Kenntnisse, Fähigkeiten und Fertigkeiten erwerben. Das Adjektiv *diakonisch* verweist auf die diakonischen Handlungsfelder der Kirchen, in denen zu agieren die Lernenden in Stand gesetzt werden sollen. Schon die Begründungen und Zielvorstellungen der diakonischen Praktika und noch mehr der Kurs- und Schulprofilkonzepte gehen aber erheblich über (diakonie-)funktionale Lernziele hinaus. Es geht um soziales Bewusstsein und Wissen, um Nächstenliebe, persönliche Sinnorientierung, Erfahrungen des Gebrauchtwerdens, Empathie, Toleranz, Dialogfähigkeit u.a.m. Damit sind Erwartungen formuliert, die in der deutschen pädagogischen Diskussion der Leitvorstellung *Bildung* zugeordnet sind, durch die das Lernen in den Horizont einer sinn- und wertorientierten und damit humanen Lebensgestaltung gestellt ist.

### *Kritische und erfahrungsbezogene Bildung*

Der deutsche Bildungsbegriff, der an der Schwelle des 19. Jahrhunderts seine Konturen gewann<sup>18</sup>, steht in einem kritischen Verhältnis zu gesellschaftskonformem funktionalen Lernen. Dieser kritische Anspruch wird seit einigen Jahren wieder gegen einen Sprachgebrauch zur Geltung gebracht, nach dem Bildung schlicht die Gesamtheit aller Lernprozesse bezeichnet.

---

<sup>17</sup> Hg. von Annette Pithan, Gottfried Adam, Roland Kollmann mit dem Untertitel: Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, Gütersloh 2002.

<sup>18</sup> Zur Geschichte: E. Lichtenstein, Art. Bildung, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, hg. v. J. Ritter, Darmstadt 1971, Sp. 921-937, bes. 926 f.

Karl-Ernst Nipkow hat 1990 mit fünf „Grundmerkmalen“ wichtige Dimensionen des kritischen Bildungsbegriffs aufgezeigt.<sup>19</sup> Es sind a) der Bezug auf die Gesamtheit der gesellschaftlichen Lebensverhältnisse („Bildung und Politik“), b) der Bezug bzw. die Hoffnung auf humanere und gerechtere Lebensverhältnisse („Bildung und Utopie“), c) die Ausrichtung auf persönliche Mündigkeit und sittliche Selbstverantwortung („Bildung und Subjektivität“), d) die Rückbindung an die geschichtlich wirksamen Überlieferungen und deren Interpretation („Bildung und Überlieferung“) und e) die Einbindung des sich bildenden Individuums in die menschliche Sprachgemeinschaft als Verständigungsgemeinschaft („Bildung und Verständigung“).<sup>20</sup>

Bildung wurde damit zu einer umfassenden lebensgeschichtlichen und lebensbegleitenden Kategorie individueller Sinn- und Wertorientierung in sozial-ökologischen Kontexten, in deren Gefolge auch eine Umgestaltung der Schule zu einem Erfahrungs- und Handlungsraum gefordert werden musste. Durch den Bezug auf überlieferte Sinnpotentiale ist die hermeneutische Aufgabe unabweisbar, weshalb von einer ganzheitlich-erfahrungshermeneutischen Bildungskonzeption gesprochen werden kann. Die verschiedenen Projekte diakonischen Lernens fügen sich aufgrund ihrer didaktischen Grundprinzipien – Erfahrung, Verstehen, Verantwortliches Handeln – nahtlos in diese Bildungskonzeption ein. Diakonische Bildung wäre dann nur ein vielleicht wünschenswerter Aspekt der intendierten geschichtsbewussten und erfahrungsbezogenen Identität, eine Konkretion der davon erhofften sozialen Verantwortlichkeit.

#### *Erfahrungsbezogene Subjektivität versus Funktionalisierung*

Die erfahrungshermeneutische Bildungskonzeption setzt freilich ein historisch-genetisches Verhältnis zwischen einer Überlieferungsgeschichte und den gegebenen Lebensverhältnissen voraus. Weil das Gewordene selbst die Frucht einer Interpretationsgeschichte ist, können weitere erfahrungsbezogene Interpretationen auch erneuernde Impulse der fundierenden Tradition zur Wirkung bringen, so bestimmt es der hermeneutische Zirkel. Funktionale gesellschaftliche Differenzierung und radikale Pluralisierung können aber die geschichtliche Verwurzelung der gegenwärtigen Lebensverhältnisse vergessen machen. Die gesellschaftliche Entwicklung folgt primär funktionalen nicht geschichtlichen Imperativen. Sie kann dennoch von überlieferungsabhängigen Impulsen beeinflusst

<sup>19</sup> K.E. Nipkow, *Bildung als Lebensbegleitung und Erneuerung*, Gütersloh 1990, 32-36.

<sup>20</sup> Seither ist die ökologische Perspektive hinzugekommen, die auch Nipkow ebd. schon angesprochen hatte.



werden, wenn genügend Menschen ein Wissen darüber erworben haben, sowie ein Bewusstsein von der Relevanz und Wirksamkeit dieser Impulse besteht.

Die Religionsdidaktik hat aufgrund dieser Situation ihre Subjektorientierung noch radikalisiert. Subjektive Selbstbestimmung wird nicht mehr als Ergebnis überlieferungs- und erfahrungsbezogener Bildungsprozesse gesehen, sondern als deren Voraussetzung. Schülerinnen und Schüler sind nicht Adressaten, sondern Autoren und Autorinnen der eigenen Lernprozesse, nicht Produkte, sondern Konstrukteure ihrer Lebenswelt. Geschichte, Kultur, Kunst, Wertvorstellungen, religiöse Überlieferungen, Wissen und Kompetenzen sind Materialien individueller Identitätskonstruktion<sup>21</sup>, erworben in Interaktion mit dem begegnenden Umfeld, das ganz unterschiedliche Ergebnisse haben kann.

Die zwischenmenschliche Verstehens- und Verständigungsaufgabe ist weiterhin virulent, jedoch erschwert. Pluralisierung und Funktionalisierung haben zwar die Forderung nach einem allgemein verbindlichen Bildungskanon obsolet gemacht, nicht aber die nach einem minimalen Bestand von Wissen, Fähigkeiten und Normen, der für die gesellschaftliche Verständigungs- und Handlungsfähigkeit unabdingbar ist. Dazu gehört ein ethischer Minimalkonsens, der neben den Grund- und Menschenrechten die verhaltenssichernden Alltagsregeln (z.B. nicht stehlen, töten, lügen usw.) sowie elementare Gerechtigkeitsnormen enthält. Zum Minimum zählen auch sprachliche, historische, mathematisch-naturwissenschaftliche und religiöse Grundkenntnisse.<sup>22</sup> Was darüber hinaus sinnstiftender und persönlichkeitsbestimmender Bildungsgehalt werden darf, ist von subjektiver Aneignung abhängig. Auch diese ereignet sich nicht willkürlich, sondern rückgebunden an Lebensbereiche, Beziehungen und Medien, die freilich in bunter Vielfalt nebeneinander bestehen und auch aufeinander einwirken. Subjektive Sinnkonstruktionen sind daher u. U. heterogen, prekär und auch zeitlich begrenzt, aber nicht willkürlich oder beliebig. Sie erwachsen aus Interaktionen mit anderen Menschen in Lebens- und Sachbereichen. Sie müssen gleichzeitig gesamtgesellschaftlich kommunizierbar und bis zu einem gewissen Grad auch plausibilisierbar sein.

---

<sup>21</sup> Zu Subjektorientierung und Konstruktivismus vgl. H.J. Röhrig, Religionsunterricht mit geistig behinderten Schülern – aber wie? Perspektivenwechsel zu einer subjektorientierten Religionsdidaktik, Neukirchen-Vluyn 1999, 179-233; G. Hilger/S. Leimgruber/H.G. Ziebertz, Religionsdidaktik, München 2001, 97-101.

<sup>22</sup> Die konkrete Festlegung dieses Minimums führt immer wieder zu Diskussionen unter Pädagogen, Wissenschaftlern aller Richtungen und Bildungspolitikern. Letztlich wird aber politisch entschieden.

*Profil diakonischer Bildung*

Bildung vollzieht sich heute als eine reflexive Vermittlung subjektiver Erfahrung in einzelnen Lebensbereichen mit den pluralen gesellschaftlich-kulturellen Kommunikationen, nicht mehr als bloß subjektive Aneignung gesellschaftlich anerkannter Kulturbestände. *Diakonische Bildung besteht demnach in einer sinn- und wertorientierten reflexiven Durchdringung diakonisch-sozialer Handlungsfelder und Herausforderungen unter Beachtung ihrer Vermittelbarkeit in gesellschaftlichen Diskursen.* Als solche ist sie ein Angebot kontextuellen Lernens, das den oben genannten Minimalbestand überschreitet und die Chance diakonisch reflektierter Subjektivität eröffnet, die auch über Kollektive kulturelle Anerkennung finden kann. Kontextuelles Lernen vollzieht sich hier als begleitete, handlungs- und reflexionsorientierte Begegnung mit Menschen in Notlagen, in Situationen des Helfens und der Hilfsbedürftigkeit und mit kulturellen, institutionellen und gesellschaftlichen Ausprägungen diakonisch-sozialer Arbeit.

Diese Bestimmung des diakonischen Bildungsbegriffs bestätigt die bisherige Stellung diakonisch-sozialer Praktika in Handlungsfeldern und die damit arrangierten Begegnungen mit hilfsbedürftigen Menschen. Gleichzeitig legitimiert sie die Verknüpfung von Theorie und Praxis, wie sie in Diakoniekursen und Schulprofilen vorgesehen ist. Praktika mit Einführung und Nachbereitung allein können ein guter Anstoß sein und auch wertvolle Einsichten vermitteln, genügen aber dem Anspruch diakonischer Bildung nicht. Denn eine reflexive Durchdringung der Handlungsfelder schließt

- zum einen eine Auseinandersetzung mit den Motiven und Lebensgeschichten der Helfenden und der Hilfsbedürftigen, mit ihren Erinnerungen, Erfolgen und Niederlagen, mit ihren positiven und negativen Leitbildern ein.
- Zum andern ist die gesellschaftliche Situation mit ihren rechtlichen, ökonomischen und moralischen Strukturen zu erfassen, die das Hilfe-Leisten und Hilfe-Empfangen ermöglichen und begrenzen.
- Zum dritten sind die einschlägigen Traditionen, Normen und Werte eigenständig zu erschließen, obgleich sie schon in den Personen und den Strukturen mehr oder weniger deutlich begegnen können.

Aber hier sind sie bereits in festgefügte Lebenskontexte und kulturelle Formen eingebunden, die sie relativieren und selektieren. Ihr ganzes, auch veränderndes Potential können sie nur entfalten, wenn sie in ihren Ursprüngen und ihrer geschichtlichen Entwicklung ansichtig werden. Aus Traditionen und Erfahrungen zusammen erwächst das Ethos diakonischer Praxis, das zu erschließen und sich anzueignen allen Lernenden ihren Verstehensmöglichkeiten entsprechend möglich sein sollte.

Neben den neutestamentlichen Grundlagen der Diakonie, mit deren Hilfe sich ein „universales Hilfsethos“ realistisch konzipieren lässt<sup>23</sup>, ist es insbesondere das „konnektive“ Gerechtigkeitsdenken<sup>24</sup> des Alten Testaments, das die jeweils bestehenden Gerechtigkeitsverhältnisse kritisch zu überschreiten veranlassen sollte. Denn über Gesetzestreue, Verteilungs- und Tauschgerechtigkeit (Aristoteles), den Grundlagen des säkularen Gerechtigkeitsdenkens hinaus, postuliert das Alte Testament mit den zusammengehörigen Begriffen Sedaka (Gerechtigkeit) und Schalom (Friede) ein durch Gott begründetes Gemeinschaftsverhältnis, das durch „aktive, kommunikative und intentionale Solidarität geprägt“<sup>25</sup> ist. Das jeweils geltende Recht bleibt hinter diesem Gemeinschaftsverhältnis insofern zurück, als es die Differenz zwischen Schwächeren und Stärkeren nicht aufheben kann, wenn die Prinzipien Freiheit und Gleichheit gleichermaßen gelten. Das Recht legitimiert dann wachsende Ungleichheiten, obwohl es jedem das Seine proportional zubilligt. Aus der prophetischen Intervention für die Schwachen wird so notwendigerweise die (eschatologische) Verheißung solidarischer Lebensverhältnisse, in der die Dialektik von Freiheit und Gleichheit zu ihrem Ziel kommt. Diese Verheißung begründet eine generelle „Option für die Armen“ als Richtschnur für eine dynamische Rechtsentwicklung und als Grundlage diakonisch-sozialer Praxis. Weil zu den Armen auch die leidende und seufzende Kreatur gehört, ist neben Gerechtigkeit und Frieden (im biblischen Sinn) die Bewahrung der Schöpfung das dritte Leitmotiv des diakonischen Ethos<sup>26</sup>.

### III. Didaktische Ansätze und methodische Perspektiven

Ansätze zu einer Didaktik diakonischer Bildung zeigen sich sowohl in den ersten Konzepten der oben erwähnten Grund- und Seminarkurse wie der Profildächer Diakonie, insoweit bestimmte Lerninhalte zu sachlich begründeten Unterrichtseinheiten zusammengefasst, nach Schwierigkeitsgraden angeordnet und Zielvorstellungen zugeordnet sind.

---

<sup>23</sup> G. Theißen, Universales Hilfsethos im Neuen Testament. Mt 25,31-46 und Lk 10,25-37 und das christliche Verständnis des Helfens, in: Glaube und Lernen 15. 2000, 22-37.

<sup>24</sup> So die Charakterisierung durch Wolfgang Huber, Gerechtigkeit und Recht, Grundlinien christlicher Rechtsethik, Gütersloh 1999, 159-162, im Anschluss an J. Assmann, Ma'at Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten, München 1990, 60 ff.

<sup>25</sup> So W. Huber, a.a.O., 160.

<sup>26</sup> Wie auch des konziliaren Prozesses: Schlussdokument der Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und die Bewahrung der Schöpfung in Seoul, Korea, März 1990, in: epd Dokumentation Nr. 1b, Frankfurt 1990.

Für die inhaltliche Auswahl sind einerseits die durch die Praxisphasen zugänglichen Erfahrungsfelder maßgebend, andererseits die dort virulenten Wissensbestände und Wertorientierungen. Hierbei folgen die jeweiligen Verantwortlichen weitgehend den Vorgaben der diakoniewissenschaftlichen und sonstigen fachwissenschaftlichen Literatur (Soziologie, Politikwissenschaft, Medizin, Psychologie, Gerontologie usw.). Dokumentationen von zuständigen Behörden, Einrichtungen, Verbänden und auch Selbsthilfegruppen werden eifrig benutzt. Insgesamt lässt sich eine fast ausschließliche Sach- und Wissenschaftsorientierung feststellen.

Die Implementierung oder auch Entwicklung didaktischer Kategorien und pädagogischer Methoden steht noch am Anfang. Einzelne Unterrichtsmaterialien haben Anregungen aus der Didaktik und Methodik des Religions- bzw. Ethikunterrichts übernommen. In Anleitungen für diakonische Praktika und diesbezüglichen Berichten finden sich Hinweise auf erlebnispädagogische Ansätze. Zunächst sollten die bewährten Ansätze aus dem Religions- und Ethikunterricht für diakonische Bildung fruchtbar gemacht werden. Zu denken ist in erster Linie an Bibeldidaktik einschließlich narrativer Methoden, Problem- und Erfahrungsorientierung, Elementarisierung, Symboldidaktik, Dilemma-Diskussionen, sokratische Didaktik und moralische Argumentation.

#### *Handlungsorientierung und Selbstorganisation*

Dass die Handlungsorientierung als übergeordnete didaktische Perspektive zu gelten hat, die eine genaue Wahrnehmung und emotionale Beteiligung voraussetzt, dürfte für diakonisches Lernen unbestreitbar sein. Aufgrund des hier leitenden Bildungsbegriffs, in dessen Zentrum das sich in Beziehungen bildende Subjekt steht, sind Selbstorganisation des Lernens und möglichst weitgehende Handlungsorientierung methodische Grundprinzipien. Diesen Prinzipien entsprechende Einzelmethoden sind z.B.: Selbständige Beschaffung von Informationen, Dokumentation, Protokoll, Erstellung von Strukturbildern (Mind Maps), Strukturierung und Auswertung von Gruppendiskussionen, Textanalyse u.a.m.

Selbstorganisiertes und handlungsorientiertes Lernen ist eingebunden in methodische Arrangements, die weitgehend auf strukturellen Vorgaben (z.B. Lernorte, Konventionen, Medien, Materialien usw.) beruhen und bis zu einem gewissen Grad fremdbestimmt sind. Zu den Zielen des Lernens gehört es, auch die unumgänglichen fremdbestimmten Voraussetzungen dieses Lernens transparent werden zu lassen, um eine realistische Einschätzung der strukturellen Vorgaben und ihrer Veränderbarkeit zu ermöglichen.

#### **IV. Strukturen einer Didaktik diakonischer Bildung**

Für den hier zu Grunde gelegten Bildungsbegriff sind subjektive Erfahrungen und Begegnungen der Ausgangspunkt für diakonische Lernprozesse. Lernorte in diesem unmittelbaren Sinn ergeben sich in unterschiedlichen Kontexten und Räumen mit ihren je besonderen Rahmenbedingungen. Diese Erfahrungen in Praxisfeldern müssen in gezielten Lernprozessen aufgearbeitet und geklärt werden, um im Sinne des vorausgesetzten Bildungsbegriffs eine selbständige Urteilsbildung und Handlungsorientierung erreichen zu können.

Die im Folgenden aufgeführten acht didaktischen Strukturelemente markieren den Weg diakonisch-sozialer Bildung. Zusammengenommen ergeben sie ein didaktisches Strukturmuster für diakonisch-soziale Bildungsprozesse, die in konkreten Lernprozessen freilich in unterschiedlicher Auswahl und mit verschiedenen Schwerpunkten vorkommen dürften. Sie sind daher als selbständige Perspektiven zu verstehen, die von der Mitte, den Erfahrungs- und Begegnungsfeldern diakonischer Bildung zusammengehalten werden. Von jedem Einzelelement ausgehend, kann zu den anderen Elementen übergegangen werden. Sie überlappen sich teilweise, bilden aber dennoch selbständige Einheiten.

Die Zentrierung der Didaktik auf die Erfahrungsfelder legt diakonisch-soziale Praktika oder Praxiseinsätze als primären Ausgangspunkt für Lernprozesse nahe. Freilich sind solche Einsätze nicht die einzige Form der Realbegegnung. Auch Berichte, Erzählungen, Exkursionen, historische Erkundungen (Spurensuche<sup>4</sup> usw.) können dienlich sein. Oft wird man von einer wechselseitigen Ergänzung von unmittelbarer Praxiserfahrung und medial vermittelter Praxiserfahrung ausgehen.

Als Strukturelemente der Aufarbeitung können die folgenden acht genannt werden:

1. Analyse der Kontexte, Räume und Rahmenbedingungen
2. Verarbeitung in subjektiver Perspektive
3. Konfrontation mit Erfahrungen und Bewertungen anderer
4. Informationen über soziale Strukturen und Systeme
5. Reflexion unter normativen Gesichtspunkten (z.B. Menschenwürde, Gerechtigkeit, Nächstenliebe)
6. Auseinandersetzung mit Traditionen humaner Sinn- und Werteorientierung
7. Handlungsperspektiven für Lernende und Betroffene in unterschiedlichen Kontexten
8. Präsentation und Kommunikation

Diese acht Strukturelemente seien im Folgenden kurz erläutert:

### *1. Analyse der Kontexte, Räume und Rahmenbedingungen*

Praxiserfahrungen sind situativen Bedingungen unterworfen, die bereits die Wahrnehmung in den konkreten Handlungsfeldern steuern und Wertungen nahe legen. Die Analyse bezieht sich u.a. auf Räume, Ausstattung, die vorausgesetzten Ressourcen der Beteiligten, das Selbstverständnis der Träger, einschlägige gesellschaftliche Strukturen und vorherrschende Mentalitäten. Diese situativen Bedingungen sollten als Voraussetzungen von Selbst- und Fremdwahrnehmung erkannt werden und als Bedingungen eigenen Handelns in Rechnung gestellt werden können.

Die analytische Anstrengung ist in der Lage, den Eindruck von Unvermitteltheit und Bedingungslosigkeit authentischer Erfahrung zu korrigieren bzw. zu relativieren. Authentizität, sofern damit der Eindruck einer Übereinstimmung von Handeln und Empfindung gemeint ist, geht dadurch nicht verloren, sondern wird als zu reflektierende Erfahrungsqualität einsichtig.

### *2. Verarbeitung in subjektiver Perspektive*

Die Beobachtung konkreten Verhaltens, die Konfrontation mit ungewohnten oder neuen Situationen, das Erleben erfolgreichen oder erfolglosen Handelns rufen unmittelbare Reaktionen hervor, die persönliche Betroffenheit, einschlägige Vorverständnisse, Einstellungen und Interpretationsmuster zu Tage fördern. Diese Reaktionen können für die Reagierenden selbst überraschen. In jedem Fall sind sie klärungsbedürftig, sowohl hinsichtlich des eigenen Selbstverständnisses als auch hinsichtlich ihrer Wirkung auf andere.

Die weitere Bearbeitung dieser subjektiven Perspektive führt zu Elementen der Analyse (Strukturelement 1) und der Reflexion normativer Gesichtspunkte (Strukturelement 5).

### *3. Konfrontation mit Erfahrungen und Bewertungen anderer*

Subjektive Reaktionen können Gegenreaktionen bei Beteiligten oder Beobachtenden hervorrufen, die zur Auseinandersetzung herausfordern. Dies muss aber nicht immer der Fall sein. Insbesondere sorgen defensive Mechanismen dafür, widersprechende Äußerungen zu überhören oder abzuwerten. Eine bewusste Konfrontation mit anderen Erfahrungsweisen und Bewertungen fordert zumindest zum Nachdenken über die eigenen Standpunkte und ihre Gründe heraus, nötig zu genauerem Zuhören, zur Wahrnehmung anderer Perspektiven und kann einen neuen Prozess der Urteilsbildung auslösen. In jedem Fall handelt es sich dabei um Lernprozesse.

Auch die Konfrontation kann übergehen in eine (erneute) Situationsanalyse (Strukturelement 1), subjektive Verarbeitung (Strukturelement 2), in eine Reflexion unter normativen Gesichtspunkten (Strukturelement 5) oder in eine Auseinandersetzung mit Traditionen humaner Sinn- und Wertorientierung (Strukturelement 6).

#### *4. Informationen über soziale Strukturen und Systeme*

Die Situationsanalyse wird häufig schon auf den Einfluss sozialer Strukturen und Systeme stoßen und unter Umständen zu einer gründlicheren Bearbeitung dieser Perspektive veranlassen. Aufgrund entwicklungspsychologischer Erwägungen oder wegen des laufenden Lernprozesses muss auf eine ausführliche und explizite Behandlung dieser Perspektive gelegentlich verzichtet werden. Dessen ungeachtet gehört eine systematische und kontinuierliche Erarbeitung der sozialen Strukturen und Ordnungen unter Einbeziehung der historischen Perspektive zum diakonisch-sozialen Bildungsprozess. Da diese strukturelle Perspektive bei jeder Situationsanalyse virulent ist, sollte Strukturwissen planmäßig aufgebaut und an konkreten Situationen immer neu verifiziert werden können.

Zur diakonisch-sozialen Bildung gehört ein Grundwissen über den Aufbau- und die Funktionsweisen der wichtigsten sozialen Sicherungssysteme und Institutionen, eine Sensibilität für ihre Leistungen und Grenzen sowie ein Bewusstsein der Mitverantwortung für ihre zukünftige Gestaltung. Letzteres kann unmittelbar in die Normenreflexion hineinführen (Strukturelement 5).

#### *5. Reflexion unter normativen Gesichtspunkten (z.B. Menschenwürde, Gerechtigkeit, Nächstenliebe)*

Nicht nur die institutionalisierten Träger, sondern auch soziale Strukturen und das Handeln von Personen sind geschichtlich oder aktuell von normativen Mustern und Traditionen abhängig. In unserem Kulturkreis sind in erster Linie die biblisch-christlichen Traditionen ausschlaggebend geworden. Umstritten ist, ob und inwieweit soziale Motivationen und Strukturen auch ohne Abstützung auf normative Traditionen allein aufgrund ihrer Funktionalität tragfähig und wandlungsfähig bleiben können. Unstrittig ist, dass sozialpolitische Entscheidungen ohne Normendiskussion nicht denkbar sind. Unter den Bedingungen der Pluralität haben sich als unhintergehbare Basis ethischer Reflexion die Menschenrechte erwiesen. Über deren konkrete Ausformulierung, Weiterentwicklung und Konkretion angesichts aktueller Herausforderungen muss ständig neu nachgedacht werden. Dabei kommen unterschiedliche religiöse und

weltanschauliche Traditionen als Legitimations- und Orientierungspotential in den Blick. Damit wird ein Übergang zum folgenden Strukturelement 6 nötig.

#### *6. Auseinandersetzung mit Traditionen humaner Sinn- und Werteorientierung*

Abgesehen von den Legitimations- und Orientierungsbedürfnissen jenseits funktionaler Begründungen haben die großen religiösen und weltanschaulichen Traditionen ein Potential existentiell grundlegender und geschichtlich umfassender Gesamtorientierung hervorgebracht, das sich in aktuellen Erfahrungszusammenhängen bewähren kann, ohne von diesen unmittelbar abhängig zu sein. Insbesondere verbinden sich religiöse Traditionen mit Erfahrungen unverfügbarer Betroffenheit und Zuwendung, aus denen sich neue Erfahrungshorizonte eröffnen. (Z.B. der Horizont der Lebens- und Liebesgeschichte Gottes mit den Menschen und der Welt, symbolisiert in den Glaubensbekenntnissen. Dieser Horizont eröffnet einen weiten Raum, sich als geliebtes Geschöpf gewollt zu wissen, trotz Versagens angenommen und in aller fragmentarischen Existenz im Handeln gefragt und gestärkt zu sein.)

Allerdings setzt eine tiefere Auseinandersetzung mit diesen Traditionen und eine Neuerschließung der Hintergründe ihres Erfahrungspotentials ein gewisses Maß an Vertrautheit mit deren Sprach- und Ausdrucksformen voraus, das auch Wissensbestände impliziert. Deshalb sind hier – wie beim Strukturelement 2 der Verarbeitung in subjektiver Perspektive – neben einer situationsbezogenen Beschäftigung mit zentralen Begriffen oder Symbolen eigene Lernarrangements erforderlich, die in diesem Fall auch Elemente identifikatorischen Lernens enthalten (narrativ, Mitvollzug von Ritualen etc.).

#### *7. Handlungsperspektiven für Lernende und Betroffene in unterschiedlichen Kontexten*

Die Erfahrungen und Begegnungen in diakonisch-sozialen Handlungsfeldern stoßen – wie dargestellt – unterschiedliche Lern- und Reflexionsprozesse an, deren Relevanz sich in Praxisfeldern erweisen muss. Daher ist die Entwicklung von Handlungs- und Verhaltensperspektiven unter Einbezug aller Beteiligten unabdingbarer Bestandteil jedes diakonisch-sozialen Lernprozesses. Nicht in jedem Fall ist, besonders unter den schulischen Lernbedingungen, eine direkte praktische außerschulische Anwendung möglich. Oft können sich aber Auswirkungen auf lebensweltliche und innerschulische Prozesse hinsichtlich des Umgangs miteinander, des Sprechens über andere, die Gestaltung von Räumen und Wänden, der Lernformen (z.B. projektorientiertes Lernen) u.a.m. ergeben, die zusammengenommen die kulturelle Qualität des Schullebens und des lebensweltlichen Umfelds verbessern können.



Außerhalb der Schule – zum Teil in Verbindung mit anderen Lernorten wie Jugendarbeit, Gemeinde, Erwachsenenbildung etc. – sollten sich, zumindest mittelfristig, Wirkungen auf Verhalten und Strukturen in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen beobachten lassen, die als zivilgesellschaftlicher Fortschritt bewertet werden können.

#### *8. Präsentation und Kommunikation*

Die Pluralisierung der Lebensverhältnisse, die Vervielfältigung der Kommunikationsformen und –medien, machen die Plausibilisierung von Handlungsweisen und Strukturen für unterschiedliche Adressatinnen- und Adressatengruppen erforderlich.

Außerdem bewirken eine fortschreitende Individualisierung und Institutionalisierung ein Erfahrungs- und Kommunikationsdefizit, in mitten der sog. „Informationsgesellschaft“, dass Begegnungen mit Menschen in besonderen Lebenslagen und eine Auseinandersetzung mit Grenzerfahrungen (des Lebens) im Alltag selten vorkommen. Eine diesbezügliche Präsentation und Kommunikation ist notwendig, um gesamtgesellschaftliche Aufmerksamkeit und Relevanz zu erreichen.

Um dieser Ziele willen müssen die in den technischen Medien üblichen Präsentationsformen angewendet und zielgruppenspezifisch modifiziert werden.

Kommunikation eröffnende Formen der Präsentation rezipientenorientiert zu gestalten und anzuwenden, ist heute eigenständige Lernaufgabe, die im Übrigen eine besondere Art der Transferleistung darstellt. Hier geht es darum, den Ertrag von Lernprozessen auf die wesentlichen Elemente zu fokussieren und diese unter der Perspektive der Kommunikabilität neu zu organisieren.

#### **Zur Weiterarbeit:**

##### *Literatur:*

Schule und Diakonie. Orte sozialen Lernens. Informationen und Materialien aus dem Diakonischen Werk der EKD 3/00, auch unter [www.diakonie.de](http://www.diakonie.de).

Zum Thema diakonische Bildung sind weitere Hefte zu erwarten.

Glaube und Lernen 15. 2000, Heft 1: Diakonie

Zeitschrift für Pädagogik und Theologie 54. 2002, Heft 1: Bildung und Diakonie

Handbuch Integrative Religionspädagogik, hg. von A. Pithan u.a., Gütersloh 2002

Diakonie-Lernen. Auswahlbibliographie von Materialien für den Religionsunterricht, Konfirmandenunterricht und Christenlehre, bearbeitet von Markus Wild u.a., hg. vom Diakonischen Werk der EKD, Stuttgart 1998

Handbuch zum Ökumenischen Sozialpraktikum. Eine Arbeitshilfe zur Einführung und Durchführung eines schuljahrsbegleitenden Sozialpraktikums, erstellt von Beate Kopp-Engel und Martin Engel. Zu beziehen bei den Autoren: Lessingstr. 5, 75203 Königsbach-Stein (beatekoppengel@aol.com)

*Nützliche Adressen für weitere Materialbeschaffung:*

Zentraler Vertrieb des Diakonischen Werks der EKD, Karlsruher Str. 11, 70771  
Leinfelden-Echterdingen  
mehrwert Agentur für soziales Lernen, Firnhaberstraße 14, 70174 Stuttgart.  
[www.agentur-mehrwert.de](http://www.agentur-mehrwert.de)  
Diakoniewissenschaftliches Institut, Karlstr. 16, 69117 Heidelberg.

EVALOOS

## **Neue Handlungskonzepte für „neue Familien“ – ein system-theoretischer und diakoniewissenschaftlicher Diskurs**

Ebenso wie Familien auf Hilfen und manchmal auch auf Therapien angewiesen sind, sind es auch Organisationen, Institutionen und Unternehmen. Was aber, wenn Familien und Organisationen den Bedarf bei anderen sehen, aber bei sich selbst übersehen? In solchen Organisationen und auch Familien wird es schwer, auszuharren und andere Wahrnehmungen anzusprechen. Leitbilder und Leitsätze sind kein Trost, wenn das Vertrauen auf Entwicklungsmöglichkeiten im Schwinden begriffen ist. „Stellen sie sich 2000 Menschen, von innerhalb und außerhalb des Unternehmens, in einem großen Raum an runden Tischen sitzend vor. In dem nun beginnenden Zukunftsgipfel tauschen die Menschen in den ersten zwei Stunden ihre bewegendsten Geschichten herausragender Leistungen aus. In Zweiergruppen stellen sie sich inspirierende Fragen, zum Beispiel: Erzählen Sie mir von der Zeit, in der sie sich voll einbringen und Sinnvolles bewirken konnten. Was ist passiert? Warum war das wichtig für Sie? Wodurch wurde dies wirklich möglich? Was können wir daraus lernen?“<sup>1</sup> Das sind Sätze, die Raum für Neues eröffnen. Wie aber ist dieser Raum zu betreten? Was den einen leicht fällt, kostet die anderen unüberwindbare Mühen. Während die einen schon Platz genommen haben, hält andere die Sorge um den richtigen Platz zurück.

### **Organisationsentwicklung**

Im Folgenden soll es um das komplizierte Verhältnis von familiärem Leben und diakonischem Handeln gehen. Neue Familien machen, so die einfache Annahme, neue Handlungskonzepte notwendig. Doch was muss alles neu werden? Was hat sich verändert? Die Kirchen und ihre Diakonie oder ihre Kindergärten, ihre Gemeinden oder ihre Altenpflegeeinrichtungen oder ihre Verkündigung oder ihre Mitarbeiterinnen oder ...?

„Diakonie ist Teil der Kirche. Auf der Grundlage des Evangeliums stellen wir unser diakonisches Handeln in den Dienst der Menschen als würdige

---

<sup>1</sup> Roswita Königswieser/Marion Keil (Hg.), Das Feuer grosser Gruppen, Stuttgart 2000, 164.

Geschöpfe Gottes. In der Kirche und gegenüber der Gesellschaft treten wir für das Zusammenwirken von Wort und Tat, Glaube und Handeln, Gottes- und Nächstenliebe ein.“<sup>2</sup>

Neben so starken und überzeugten Worten klingt die Erkenntnis eines Paulus im Brief an die junge Gemeinde in Rom wenig animierend. „Das Gute, das ich will, das tue ich nicht; sondern das Böse, das ich nicht will, das tue ich.“ (Röm 7,19)

Zwei Leitsätze einer Organisation, der eine aus der Gründungsphase, der andere etwa 2000 Jahre danach. Der eine Leitsatz, ist der Satz eines einzelnen, der andere einer Großorganisation mit 127 hauptamtlichen Mitarbeitenden und 907 Einrichtungen, Kirchengemeinden und Kirchenbezirken sowie einer mehr als 150-jährigen Geschichte.<sup>3</sup> Der eine Satz eignet sich eher als Thema für eine Predigt, der andere aber muss übersetzt werden können in nachvollziehbare Handlungskonzepte für eine Organisation, die über ihr Tun öffentlich Rechenschaft ablegen muss. Denn MitarbeiterInnen in der Diakonie verstehen die Welt der Kirche nicht mehr, und umgekehrt tun sich TheologInnen schwer mit dem Pragmatismus in diakonischen Einrichtungen. Und dies waren gerade mal zwei aus dem unerschöpflichen Schatz von Leitworten, die in Diakonie und Kirche gepflegt werden.

Von 2000 bis 2002 habe ich im Rahmen eines auf zwei Jahre befristeten Projektes in der Landesgeschäftsstelle des Diakonischen Werks der Evangelischen Landeskirche in Baden Handlungskonzepte für eine neue Zusammenarbeit von Diakonie und Familien erarbeitet. Ziel dieses Konzeptes ist, diakonische Handlungsfähigkeit in einer sich immer schneller verändernden Welt und Gesellschaft zu gewinnen. Auftrag war, die Qualität von Diakonie für das familiäre Zusammenleben im Unterschied zu anderen Organisationen zu beschreiben und Arbeitsformen zu entwickeln, die den neuen Lebensformen entgegenkommen. Hier will ich nun die theologischen und sozialwissenschaftlichen Entscheidungen darstellen, die in die Handlungskonzepte eingeflossen sind. Sie haben mich veranlasst, anstelle von einzelnen Veränderungen und Verbesserungen, eine Organisationsentwicklung vorzuschlagen, also ein Bündel von unterschiedlichen aber zeitlich aufeinander abgestimmten Gestaltungselementen, die eine Vielfalt von Beteiligung ermöglichen. Anders, so meine Grundannahme, wird neues

---

<sup>2</sup> Satz aus dem Leitbild des Diakonischen Werks der Evangelischen Landeskirche in Baden von 2000.

<sup>3</sup> Diese Angaben beziehen sich auf die Landesgeschäftsstelle des Diakonischen Werkes der Ev. Landeskirche in Baden e.V.

Vertrauen in die besonderen Fähigkeiten diakonischer Lebens- und Arbeitsformen nicht zu gewinnen sein.

Ich habe Familien als Orte begriffen, an denen immer schneller unterschiedliche Zeitlichkeiten oder Entwicklungen unter einen Hut gebracht werden müssen. Neu daran ist die Geschwindigkeit. Schneller als in Staat und Kirche müssen hier Antworten gegeben und Entscheidungen gefällt werden. Familien können nicht warten. In Familien werden Kinder zur Welt gebracht, und ganz gleich, wie diese Welt ist, es ist diese Welt, in die sie kommen. Familie ist der Ort, an dem täglich die Balance zu halten ist zwischen der Welt, wie sie ist, und dem, was wir Kindern und Jugendlichen davon vermitteln möchten, während sie selbst sich entwickeln und eigene Welten entdecken.

Zur Veranschaulichung hier ein schneller Blick an nur einen der überall entstehenden Orte, an dem vor allem Familien mit Jugendlichen, bevorzugt deren Mütter, mit der Beschleunigung letztlich aller Daseinsbereiche in Berührung kommen können. Der Ort ist eine der unzähligen Filialen der schwedischen Textilkette H&M. „Denn so wie bei Hennes & Mauritz die Moden wechseln, muss sich der Kunde beim Anprobieren beeilen: Es könnte passieren, dass er aus der Umkleidekabine kommt – und schon wieder out ist.“<sup>4</sup> Nur ein Beispiel von vielen für die Geschwindigkeit, die in Familien reduziert bzw. gebremst werden muss, je nach dem, welche Werte gelten sollen und welche sich eine Familie leisten kann. Ein vergleichbares Gefühl hat mich bei der Arbeit an den Handlungskonzepten beschlichen. Auch im Hinblick auf die Arbeit mit Familien gibt es Moden und Modelle, Bewegungen und Wellen. Hennes & Mauritz möchte seine Umsätze steigern und am Markt bleiben, was aber wollen Diakonie und Kirche?

Geschwindigkeit, eher Beschleunigung, bis zur völligen Auflösung von Zeit im zeitlichen Zusammenfallen von Idee oder Wunsch und deren Erfüllung ist handlungsleitender Impuls alles Wirtschaftens geworden. Handlungskonzepte, die unbeeindruckt von der Geschwindigkeit, mit den Veränderungen von gestern heute schon überholt sind, entworfen werden, werden schwerlich leisten können, was sie heute leisten wollen: „das Zusammenwirken von Wort und Tat, Glauben und Handeln, Gottes- und Nächstenliebe.“

---

<sup>4</sup> Öfter mal was Neues: Moden im Management, in der Politik, im Marketing und in der Mode, *brandeins*, 4. Jg., Heft 08, Oktober 2002. Mit dem zitierten Satz schließt ein Beitrag des Wirtschaftsmagazins *brandeins* über den „Trend-Moloch“ H&M: Schnell rein, schnell raus, 78.

„Gesagt, getan“, das bedeutet in Organisationen nicht lediglich einen ersten Schritt in die richtige Richtung zu tun, sondern eine Vielzahl von Handlungen in Gang zu setzen und neue – auch nicht beabsichtigte – auszulösen. Die Lebensformen und -orte haben sich verändert und werden sich verändern, solange Bewegung Kennzeichen des Lebendigen ist. Mit der Informationstechnologie ist eine neue materielle Basis entstanden, die zunehmend stärker uns formt als, dass wir vorgeben, wohin es gehen soll.

Dass selbst gesteckte Ziele an der Welt, in der wir leben, scheitern können, gilt es mit zu bedenken, wenn wir trotz allem handlungsfähig werden oder ganz einfach tätig bleiben wollen. Wir, die Handelnden selbst, sind dem unterworfen, was wir handelnd verändern wollen.

### **Systemtheorie**

In seiner Wahrnehmung, dass das Gute wollen und tun nicht auf einer Linie liegen, sondern sehr viel komplizierter miteinander in Beziehung stehen, befindet sich Paulus heute in guter Gesellschaft mit Menschen, die einen systemischen Blick auf die Welt werfen. Auch wenn wir es uns immer noch nicht wirklich vorstellen können, so haben wir trotz allem ein Wissen davon, dass, indem wir handeln, wir ein komplexes Zusammenspiel in Gang bringen, dessen Herr wir nicht sind. Dies gilt für Organisationen in hohem Maße, aber ebenso für das Handeln Einzelner.

Systemische Ansätze sind vor allem in der Familientherapie seit längerem bekannt und haben hier neue Arbeitsformen geschaffen. Von daher bietet es sich bei der Entwicklung von diakonischen Handlungskonzepten durchaus an, insbesondere für die sich verändernde Familienlandschaft, auf systemisches Handlungswissen zurückzugreifen.

### **Geboren, nicht geschaffen**

Theologisch teile ich den selbstkritischen Standort des Paulus und damit eine gewisse Zurückhaltung gegenüber der Wirksamkeit kirchlichen und diakonischen Dienstes an den Menschen. Wir selbst sind Menschen, und weil höchst selten gelingt, was wir uns vornehmen, sind wir hilfsbedürftig und voneinander abhängig. Das Gute, das wir wollen, findet seine Grenze an den guten Absichten anderer. „Als die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan, damit er die, die unter dem Gesetz waren, erlöste.“ (Galater 4,4 f.) Das ist eine weitere Erkenntnis, die den Blick des Paulus auf die Welt, in der er lebte, neu prägte. Wir sind vom ersten Tag unseres Lebens an immer schon mittendrin, wir sind nicht geschaffen und ausgesetzt in eine uns fremde Welt, die es zu gestalten gilt, wir werden geboren.

Wir treten in diese Welt ein unter den Bedingungen dieser Welt, und dazu gehört zuallererst unsere Familie. Dahinter gibt es kein Zurück. Aber es gibt verschiedene Möglichkeiten, diese Bedingungen zu gestalten.

### **Neue Familien**

Die Zukunft hat begonnen. Irreversible Veränderungen haben bereits stattgefunden. Ich bezweifle, dass auf lange Sicht das oben zitierte „Eintreten in Kirche und Gesellschaft für das Zusammenwirken von Wort und Tat, Glauben und Handeln“ Leitmotiv für Diakonie sein kann. Weil die Zukunft begonnen hat, muss sich die Theologie selbst auf ein Neues besinnen. Dazu kann ihr Diakonie helfen. Diakonie kann das notwendige Wissen schaffen, das Theologie und mit ihr Kirche braucht, um nicht bedeutungslos zu werden. Um hier nur anzudeuten, auf welchem Hintergrund eine solche Aussage zustande kommt, soviel: zu den nicht wieder umkehrbaren Veränderungen gehört nach Ansicht von Sozialwissenschaftlerinnen und feministisch Arbeitenden und Forschenden das Ende der patriarchalischen Familie und in Folge davon ein verändertes Verhältnis zu Gemeinde und Kirche. Damit einher geht das Ende der seit dem 19. Jahrhundert betriebenen Verkirchlichung der Familie. Vieles, wenn nicht fast alles, bedarf einer Neufassung. Dabei gehe ich allerdings stillschweigend davon aus, dass praktisch-theologisches Denken nicht nur denen gilt, die noch unter den alten Bedingungen der Kirche die Treue halten, sondern dass es heutige Gefährdungen und Chancen ernst nimmt und sich an der gemeinsam zu gestaltenden Welt beteiligt. Die Sorge um die Welt und das Leben teilen sich Diakonie, Theologie und Kirche mit anderen. Mit dem Ende patriarchaler Familienstrukturen ist Diakonie, Theologie und Kirche neu auf das Gespräch mit allen anderen Wissenschaften verwiesen, aber auch, und das scheint noch schwieriger, auf die Welterfahrung von Frauen. Der Weg, der vor ihnen liegt, wäre vom Lehren anderer zum Lernen mit anderen und für andere zurückzufinden. Kirche und Diakonie haben nicht die besseren Lösungen, weil es einen Besitz an Lösungen nicht geben kann. Lösungen können aber gesucht und auch gefunden werden. „Eintreten wollen für das Zusammenwirken von Wort und Tat, Glauben und Handeln, Gottes- und Nächstenliebe“ erscheint mir da zu wenig weit zu gehen, mehr noch: es enthält eine Fehleinschätzung über die Wirkung von Wort und Tat. Wort und Tat, Glauben und Handeln, Gottes- und Nächstenliebe wirken immer zusammen. Sie wirken auch so zusammen, wie Paulus erkannt hat, „das Gute das ich will, das tue ich nicht“. Diese Einsicht bleibt unverändert, selbst wenn ich mir vornähme, noch mehr von dem Selben zu tun. Dies, so die weiterführende Einsicht Luthers, kann lediglich der Beruhigung des eigenen Gewissens dienen bzw. dem Versuch einer

Beruhigung. Nun aber spricht eine Institution oder eher sie verspricht, dass sie ihr Handeln zukünftig an ihren Worten messen lassen will und selbst messen wird. Damit stellt sich die Frage nach Konzepten in neuer Weise. Schärfer gefragt, markiert diese Tatsache nicht einen Übergang von einer Organisation zu einem Unternehmen?

Wort und Tat wirken zusammen, weil Worte immer schon auch Taten sind und Taten ohne Worte entweder tiefes Einverständnis oder Gewaltbereitschaft signalisieren. Das Eintreten für das Zusammenwirken in Kirche und Gesellschaft kann nur als ein Eintreten in die damit bezeichneten Räume verstanden werden. Doch in beiden Räumen sind wir immer schon und haben teil an derer beider Zusammenwirken. In beiden Räumen sind wir zusammen mit anderen, deren Sprache, Geschichte und Lebensgewohnheiten wir teilen. Diesen anderen gegenüber, so der Leitsatz, gilt diakonisches Handeln in der Einheit von Wort und Tat, von Glauben und Handeln, von Gottes- und Nächstenliebe. Ich will an dieser Stelle Leitsatzformulierungen nicht überstrapazieren, sondern vielmehr ernst nehmen und im Folgenden dazu beitragen, die Richtung des eingeschlagenen Weges anzuzeigen. Wichtig ist mir die Erkenntnis, dass unsere Worte, unser Glaube und unsere Gottesliebe Gewicht haben, wo immer sie zur Sprache kommen, wo immer wir sie zur Sprache bringen. Das gilt auch, aber anders für Institutionen. Sie haben die Aufgabe, das Zusammenwirken in ihnen so zu gestalten, dass wenigstens nicht verhindert wird, was gewollt wird. Die Ökonomisierung aller Lebensbereiche stellt gemeinsames diakonisches Handeln vor die Aufgabe, Qualität nicht nur zu beschreiben und zu erbringen, sondern auch noch bezahlbar zu managen. Damit ist Diakonie und mit ihr die Kirche selbst Teil all dessen, was sich in seiner Wirkung auf die Einzelnen und deren Lebensformen zeigt. Das war nie wirklich anders, aber stärker als bisher wird sichtbar, dass Kirche und ihre Diakonie Teil eines größeren Zusammenhangs sind, in den sie nicht eintreten können, sondern in dem sie mittendrin sind, wie Familien auch.

### **Alte Bündnisse**

Handlungskonzepte sind so gut, wie sie möglichst detailliert Auskunft über die im Rahmen des Konzeptes zu erledigenden Aufgaben Auskunft geben und Kosten, Termine und Akteure benennen. Dadurch bleiben sie auch auf den Kontext bezogen, in dem und für den sie erarbeitet wurden. Manche lassen sich vielleicht auch ohne große Änderungen in andere Zusammenhänge übertragen. Das allerdings setzt ein hohes Maß an Übereinkunft voraus oder die Gefahr, für die Anpassung mindestens soviel Zeit aufwenden zu müssen, wie für die Erarbeitung eines eigenen Konzeptes. Bei zukünftigen diakonischen Handlungs-



konzepten geht es um sehr viel mehr als um die Verteilung des berühmten Kuchens. Also ist ein Handlungskonzept mehr als beispielsweise ein Backrezept oder eine Handlungsanweisung nach der Melodie: wenn ihr das tut, dann wird Folgendes eintreten.

Noch sehr viel anspruchsvoller wird das Ganze, wenn es dabei um etwas geht, was nicht außerhalb von uns selbst liegt, sondern – und das ist beim Thema Familie der Fall – uns selbst ausmacht. Wo immer Familie im Blick diakonischen Handelns liegt, sind wir immer auch selbst involviert und damit kompetent, aber auch inkompetent zugleich. Jeder von uns ist Teil einer Familie und von dieser speziellen Familie geprägt.

Soweit es in der Diakonie um die Arbeit mit ganz konkreten Familien geht, gehört ein systemischer Ansatz zum Repertoire der Handelnden. Dieser Ansatz hat Therapeuten erfolgreich gelehrt, mehr als nur den Einzelnen, der zum Problem erklärt wird, in den Blick zu nehmen und damit dem Einzelnen allenfalls als Symptomträger, niemals aber als Symptom zu begegnen. Was für Familien gilt, – und diese Erkenntnis hat dazu geführt, dass sich die moderne Systemtheorie zu einer der produktivsten Konzeptionen in den Sozialwissenschaften entwickelt, – gilt ebenso für Organisationen, Unternehmen und Institutionen.

Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter, ob haupt- oder ehrenamtlich in Kirche und Diakonie tätig, sind immer auch mehr als sie selbst, sie repräsentieren, wenn auch sehr unterschiedlich, zugleich immer auch die Institution und auch Organisation, in deren Auftrag sie tätig sind. Dass es sich sowohl bei Kirche als auch bei Diakonie um Organisationen und nicht um Unternehmen handelt, macht die Sache nur komplizierter und im Hinblick auf das Thema Familie fast unentwirrbar. Familie und Kirche waren ein Bündnis eingegangen, so dass oftmals nicht wirklich zu klären war, wo die Linie zu ziehen ist. Die Kirche war die Familie hinter der Familie, die Familie der Familien, das familiäre Über-Wir. Damit entsteht eine komplizierte Situation. Beim Lesen der vielfältigen Literatur zum Thema „Familie“ und dem darin immer wieder beschworenen Handlungsbedarf, konnte ich mich der systemischen Einsicht nicht verschließen, dass das Beobachtete sehr viel über die BeobachterInnen sagt und der Gegenstand, in dem Fall Familie, allenfalls als Reflex ernst zu nehmen ist. Ist die bereits ange deutete Entwicklung von einer Organisation zum Unternehmen nicht zwangsläufig und die einzige Möglichkeit, Komplexität für alle Beteiligten zu reduzieren? Familienbezogenes Handeln in Kirche und Diakonie ist komplexer als die familientherapeutische Arbeit in freier Praxis.

### **Das Ende des Patriarchats**

Bevor ich zur Darstellung systemischer Konzepte komme, möchte ich die Arbeit von drei verschiedenen AutorInnen zum Wandel der Familienstrukturen referieren. Die erste und zweite beziehen sich in ihren soziologischen Aussagen vorrangig auf statistisches Material, wie viele andere auch, die zum Wandel der Familie das Wort ergreifen. Die letzteren – und dabei handelt es sich eher um eine Autorinnenschaft – äußern sich auf der Grundlage eines feministischen Ansatzes. Der Schluss, zu dem alle drei gekommen sind, trifft sich mit meinem eigenen Erleben sowohl privat als auch in jahrelanger Frauen- und Familienarbeit. Die Zukunft hat längst begonnen. Der Wandel hat bereits unzählige weitere Wandel in Bewegung gesetzt, die ihrerseits schon wieder auf den Wandel zurückwirken und neue Entwicklungen freisetzen. Wider alle Krisenszenarien, die beim Blick auf die Familie, wie auch auf die Jugend, schon zu allen Zeiten mehrheitlich Menschen der Eltern- oder Großelterngeneration ergriffen haben, gibt es bis heute noch keine wirklichen Alternativen zum traditionellen Familienmodell, wenn es um die ersten Lebensjahre geht. Aber es gibt Alternativen zur patriarchalen Familienstruktur. Und diese werden mit einem Zuwachs an Rechten und Freiheiten von Frauen und Kindern und Männern zunehmend geschätzt. Was im Zusammenhang damit immer schon befürchtet wurde, hat stattgefunden. Die Bindung zwischen Familie und Kirche besteht noch nicht einmal mehr aus dem berühmten seidenen Faden. Familie und Kirche haben sich gemäß ihrer daraus resultierenden Eigenlogik nebeneinander fortentwickelt. Darauf hat Michael N. Ebertz auf Grund reichen Zahlenmaterials verwiesen. „Das Familienleben folgt seiner Eigenlogik bzw. eigenlogisch gebrochenen Mustern des Religiösen, das sich Normen wie Postulaten der christlichen Kirchen selektiv entzieht, wie sich zeigt, wenn wir die Zusammensetzung des ‚Familienpersonals‘, die religiöse Gestaltung des Zusammenlebens und seinen hochgradig selektiven (synkretistischen) Umgang mit den kirchlichen Organisationsleistungen in den Blick nehmen, erst recht seine Erziehungsziele und Einstellungen zur kirchlichen Ehe- und Sexualmoral. Eltern schätzen zwar eine religiöse Erziehung, halten sich dafür aber immer weniger kompetent und neigen dazu, diese Aufgabe an ‚Experten‘ der Kirche zu delegieren, sofern diese ihrerseits die relative Autonomie des Familienlebens unangetastet lassen. Eltern nutzen sogar umgekehrt die kirchlichen Dienstleistungen selektiv und parasitär, um die subjektiv prioritären familialen Bindungen zu festigen und die Familie als ‚Transzendenz im Diesseits‘ mit Hilfe der sakralen Infrastruktur der Kirche zu bestätigen. Auch Kirchenmitglieder handeln, wenn sie Religiöses tun, nicht nur kirchlich bzw. christlich. Sie bedienen unter Umständen eine ganz andere

„Religion“, nämlich ihre eigene, ihre Familienreligion.“<sup>5</sup> Dies gilt ohne gravierende konfessionelle Unterschiede, was einerseits das Ausmaß beschreibt und andererseits eine damit einhergehende zunehmende Entkonfessionalisierung von Familien.

Das Ende des Patriarchalismus hat verschiedene Wurzeln. Die eine ist sicher in der weltweiten Frauenbewegung, andere in den verschiedenen Sozialbewegungen zu suchen. Was diese Bewegungen willentlich herbeiführen, wurde und wird aber durch ganz andere Kräfte beschleunigt. Auf diesen Zusammenhang hat Manuel Castells in seinem groß angelegten dreibändigen Werk „Das Informationszeitalter“ aufmerksam gemacht. Dazu hat er seine Forschungen, die er in 25 Jahren in verschiedenen Gegenden der Welt über soziale Bewegungen und politische Prozesse durchgeführt hat, zusammengestellt. Castells ist Professor für Soziologie und Stadt- und Regionalplanung an der University of California, Berkeley. Im ersten Band, „Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft“<sup>6</sup> unternimmt er es, ausgehend von Th. S. Kuhns Analyse wissenschaftlicher Revolutionen, die materiellen Grundlagen der Netzwerkgesellschaft zu beschreiben, um aus diesen den sozialen Wandel zu begreifen. Fünf Merkmale macht er für das Paradigma der Informationstechnologie aus. Diese sollen hier der Vollständigkeit halber kurz referiert werden, wobei vor allem dem vierten und fünften Merkmal eine besondere Bedeutung für unseren Zusammenhang zukommt. Das Neue des Informationszeitalters besteht darin: 1. Technologien bearbeiten selbst Informationen. Bislang waren es neue Informationen, die neue Technologien hervorgebracht haben. 2. Alle Prozesse unserer individuellen und kollektiven Existenz werden durch das neue technische Medium geprägt. 3. Netzwerke sind die geeignete Organisationsform für die erhöhte Komplexität von Interaktion und für die nicht vorhersagbaren Entwicklungsmuster, die sich aus der kreativen Kraft dieser Interaktion ergeben. 4. Nicht nur Prozesse sind umkehrbar, sondern Organisationen und Institutionen können durch ein Rearrangement ihrer Komponenten modifiziert oder sogar grundlegend geändert werden. 5. Die fortgeschrittensten Informationssysteme ahmen die Funktionsweise der DNA nach und verändern damit zugleich unser Wissen vom Leben und von uns selbst. Komplexität ist der Leitbegriff, unter dem naturwissenschaftliches

---

<sup>5</sup> Michael N. Ebertz, Die „Koalition“ von Familie und Kirche – ein Auslaufmodell? Soziologische Aspekte, in: Bernhard Jans/Andre Habisch/Erich Stutzer (Hg.), Familienwissenschaftliche und familienpolitische Signale, Grafschaft 2000, 137.

<sup>6</sup> Im Folgenden wird vor allem das Kapitel: „Das Paradigma der Informationstechnologie“ wiedergegeben, 75 ff. in: Manuel Castells, Das Informationszeitalter Band I: Der Aufstieg der Netzwerkgesellschaft, Opladen 2001.

Denken und Sozialwissenschaften zu einem neuen Paradigma zusammenfinden können. Für unseren Zusammenhang ist bedeutsam, ob Komplexität dabei lediglich als Methode zum Verständnis von Verschiedenheit betrachtet wird oder als eine einheitliche Meta-Theorie. In dem Gesetz der Beziehung von Technologie und Gesellschaft liegt die eigentliche soziale Dimension der Informationstechnologie. Im Paradigma der Informationstechnologie verschwimmen die Grenzen von Natur und Gesellschaft. Parallel zur Entwicklung der Netzwerkgesellschaft und ihren neuen Formen der Organisation verliefen soziale Bewegungen wie der Feminismus und die Umweltbewegung ebenso wie fundamentalistische und reaktive Bewegungen. Diesen sozialen Bewegungen ist der zweite Band gewidmet und zwar „wie sie sich aus dem Zusammenspiel zwischen technologisch hervorgerufener Globalisierung, der Macht der (geschlechtsspezifischen, religiösen, nationalen, ethnischen, territorialen, soziobiologischen) Identität und den staatlichen Institutionen ergeben“.<sup>7</sup>

Castells schlägt drei Formen und Ursprünge des Identitätsaufbaus vor. Er versteht unter Identität den Prozess der Sinnkonstruktion und Sinn als die symbolische Identifikation des Ziels einer Handlung durch die sozial Handelnden. „In der Netzwerkgesellschaft“, so seine These, „ist für die meisten sozial Handelnden der zentrale Bezugspunkt von Sinn eine primäre Identität, – also eine Identität, die den anderen den Rahmen vorgibt –, die über Zeit und Raum hinweg selbsterhaltend ist.“<sup>8</sup> „Weil die soziale Konstruktion von Identität immer in einem Zusammenhang stattfindet, der von Machtbeziehungen geprägt ist“, schlägt er eine Unterscheidung zwischen drei Formen vor, die ich wiedergeben will: 1. eine legitimierende Identität. 2. eine Widerstandsidentität und 3. eine Projektidentität. Die ersten beiden bedingen sich insofern gegenseitig, als die erstere die Identität derer beschreibt, die durch die herrschenden Institutionen einer Gesellschaft legitimiert werden, und die zweite, die durch die Logik eben dieser Herrschaft entwertet wird. Für unseren Zusammenhang von besonderer Bedeutung ist diejenige Identität, die von Castells „Projektidentität“ genannt wird. Von Projektidentität redet er, „wenn sozial Handelnde auf der Grundlage irgendwelcher ihnen verfügbaren kulturellen Materialien eine neue Identität aufbauen, die ihre Lage in der Gesellschaft neu bestimmt, und damit eine Transformation der gesamten Gesellschaftsstruktur zu erreichen suchen. Das ist etwa der Fall, wenn „der Feminismus sich aus den Widerstandsräben der

---

<sup>7</sup> Manuel Castells, *Die Macht der Identität*, Band II: *Das Informationszeitalter*, Opladen 2002.

<sup>8</sup> Castells, *Band II*, 9.

weiblichen Identität und der Frauenrechte aufmacht, um den Patriarchalismus herauszufordern, und damit die patriarchalische Familie, damit die gesamte Struktur von Produktion, Reproduktion, Sexualität und Persönlichkeit, auf der Gesellschaften historisch aufgebaut waren.“<sup>9</sup> Die Herausforderung ist gelungen, die Frage der Neuordnung wird, so meine Vermutung, im Zusammenspiel mit den neuen technologischen Möglichkeiten unter anderen Bedingungen stattfinden und in Auseinandersetzung mit den beiden anderen Formen von Identität.

Die Krise der patriarchalischen Familie ist die Krise eines Familienmodells mit einer klaren Zuordnung. Das Ende der patriarchalen Familie ist lediglich das Ende dieses Modells und dessen Ordnung, nicht aber das Ende der Familie und auch nicht das Ende von Ordnung. Das Ende dieses Familienmodells bedeutet, dass neu konstruiert werden muss, wie wir zukünftig miteinander leben und wie wir auf andere Art und vielleicht bessere Art zeugen, gebären und erziehen.

Feministinnen würden ohnehin bestreiten, dass die patriarchalische Familie jemals so etwas wie Ordnung war. Ich komme damit zum feministischen Blick. „Die Liebe der Frauen zur Freiheit hat die Welt verändert. Frauen glauben nicht mehr an das Patriarchat, sie lassen sich nicht mehr von der Vorstellung beirren, schwächer und weniger wert zu sein als Männer. Sie haben die Verantwortung für ihr Leben und die Welt übernommen und die Herausforderung akzeptiert.“<sup>10</sup> So lautet der erste Satz eines gemeinsamen Textes der Projektgruppe „Ethik im Feminismus“, entstanden im Zusammenhang einer Tagung anlässlich ihres zehnjährigen Bestehens. Teilgenommen haben Frauen aus den Niederlanden, Österreich, Deutschland und der Schweiz, Wissenschaftlerinnen unterschiedlicher Fachrichtungen und Projekte. „Unser politischer Horizont ist weibliche Freiheit, wobei wir unter Freiheit mehr verstehen als die Wahl zwischen verschiedenen Möglichkeiten. Freiheit schließt gerade die Öffnung für Unvorhergesehenes ein. In dieser Hinsicht gründet sie in der Fähigkeit jedes einzelnen neu in die Welt gekommenen Menschen, etwas ganz Neues in die Welt zu bringen. Kinder – die Neuankömmlinge in der Welt – sind die Hoffnung der Gegenwart. Es gilt ins Bewusstsein zu bringen, was Kinder für das politische und kulturelle Zusammenleben der Menschen bedeuten und dass Kinder die Zukunft der Erde

---

<sup>9</sup> Castells, Band II, 10.

<sup>10</sup> Ulrike Wagner/Dorothee Markert/Antje Schrupp/Andrea Günther, *Liebe zur Freiheit, Hunger nach Sinn*, Flugschrift über Weibewirtschaft und den Anfang der Politik, Rüsselsheim 1999, 9.

sind.<sup>11</sup> Was die traditionelle Familienvorstellung nicht zusammen sehen konnte, jedenfalls nicht für Frauen – Liebe zur Freiheit und Verantwortung für die kommende Generation – hat seinen Grund in dem Wunsch von Frauen nach „gelingenden Beziehungen“. Darunter verstehen die Autorinnen nicht Ausgleich und Harmonie schaffen, sondern die gemeinsame Gestaltung der Welt, das gemeinsame Tätigwerden. Als Geborene sind Menschen angewiesen auf gelingende Beziehungen. Darum schließen sich Bezogensein und Liebe zur Freiheit gerade nicht aus, sondern bedingen einander. Unter den vielfältigen Beziehungen kommt einer Beziehung eine einmalige Bedeutung zu, das ist diejenige zur eigenen Mutter, denn diese „ist der Anfang unseres Lebens, das wir nicht alleine anfangen, sondern mit der und durch die Frau, die unsere Mutter ist. Diese Beziehung bleibt zumindest immer symbolisch aufrechterhalten, nämlich als Frage, wie wir zu der Person geworden sind, die wir geworden sind, denn diese Frage führt an den jeweiligen Anfang unseres Lebens zurück.“<sup>12</sup> Eine solche Sicht der Dinge verdanken wir vor allem den Frauen des Mailänder Buchladens, den Diotima – Philosophinnen und denen, die diesen Ansatz über Italien hinaus bekannt gemacht haben.<sup>13</sup> Ich beziehe mich dabei vor allem auf die Veröffentlichungen von Andrea Günter, die neben vielen theoretischen Schriften immer wieder den Versuch unternimmt, das Neue so zu sagen, dass Neues werden kann. „Wir wollen eine Sprache finden, die den Sinn des Mutterseins für heute neu sagt. Unser Anspruch dabei ist, die Wünsche und die Freiheit von Müttern zu stärken. Dieses Vorhaben wird gerade dadurch unterstützt, die Bedeutung der Sprache für das Menschsein zu kennen und sich im Raum der Sprache bewegen zu können.“<sup>14</sup> Dass Menschen zur Sprache kommen, verdanken sie der sprechenden Zuwendung ihrer Mutter. Jedes Wort, das die Mutter spricht, vermittelt die Welt, zu der sie das Kind gebracht hat. Soviel ist deutlich, das Ende des Patriarchats wird als der Anfang einer neuen Ordnung verstanden, die Rede ist von der symbolischen Ordnung der Mutter. Zu dieser gehört Anfang und Ende des Lebens neu zu denken. Keiner von uns ist ohne Mutter. Sie ist es, die uns zur Welt bringt. Zeugen und Gebären sind verschiedene

---

<sup>11</sup> A.a.O., 14 f.

<sup>12</sup> Andrea Günter, *Die weibliche Seite der Politik*, Königstein/Taunus 2001.

<sup>13</sup> Mehr dazu bei: *Liberia delle donne di Milano*, *Das Patriarchat ist zu Ende. Es ist passiert – nicht aus Zufall*, Rüsselsheim 1996; *Liberia delle donne di Milano*, *Wie weibliche Freiheit entsteht. Eine neue politische Praxis*, Berlin 1986.

<sup>14</sup> *Heilende Zeiträume, Mutter, Sprache, Sinn*: Text von Andrea Günter im Auftrag der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Müttergenesung, Rüsselsheim 2002, 6.

Tätigkeiten. Mit dem Verschwinden des Glaubens an das Patriarchat entstehen neue Familien.

### **Lebensnotwendiges Wissen**

Und damit steht alles, was bisher zu Familie gesagt wurde, neu zur Diskussion. Diakonie, Theologie und Kirche haben es in einer solchen Diskussion nicht leicht, weil damit zugleich Eigenes neu gedacht werden muss oder aber andere am Denken zu beteiligen sind bzw. – und das ist das Ungewohnteste – Diakonie, Kirche und Theologie sich selbst aufmachen müssen, um wieder beteiligt zu werden.

Was oben angedeutet wurde, soll im Folgenden ausgeführt und vertieft werden. Ausführen und vertiefen möchte ich die Vorstellung vom Zusammenwirken von Wort und Tat, Glauben und Handeln, Nächsten- und Gottesliebe. Gemäß meiner eigenen Forderung nach einer lernenden Theologie will ich wieder mit dem anfangen, was ich von anderen gelernt habe. Für das Thema Familie und mögliche zukünftige diakonische Handlungskonzepte halte ich Menschen für kompetent, die in ihrer täglichen Arbeit Familien begegnen, oder aber diejenigen, die Wesentliches für diese Arbeit herausgefunden haben. Viele gute Arbeit mit Familien in den vergangenen Jahren wäre nicht möglich gewesen ohne einen Forscher oder Anthropologen wie Gregory Bateson. Wir verdanken ihm die Beobachtung familiärer Kommunikationsstrukturen und der darin möglichen Beziehungsfallen. Bateson hat dafür den Begriff des „double bind“ geprägt. Aufregend war seine Erkenntnis, dass Schizophrenie ihre Wurzeln im Zusammenwirken von Worten und Taten hat bzw. in unserer menschlichen und sprachlichen Fähigkeit, eines zu tun und anderes zu sagen. Wir sind in der Lage anderes zu sagen, als wir tun und dies im gleichen Atemzug. Wir können mit den gleichen Worten Verwirrung stiften und für Klarheit sorgen, Worten ihre Bedeutung nehmen oder geben. Gefährdend sind Beziehungen, in denen die ganze Wahrheit vorenthalten werden kann, weil ungleiche Abhängigkeit besteht. Die ganze Wahrheit ist aber immer eine äußerst vielschichtige Angelegenheit. Die für das Neugeborene lebenserhaltende Liebe der Mutter zu ihrem Kind kann geäußert werden, obgleich die Umstände, unter denen sie das Kind zur Welt gebracht hat, nichts dazu beigetragen haben, dass sie dies auch glaubhaft vermitteln könnte. Die ganze Wahrheit, das ist so etwas wie der Raum aller unserer Lebensbezüge. In diesem fällt zusammen, was wir sprachlich trennen können. Doch diese sprachliche Unterscheidung bleibt eine Täuschung, weil sie eben nur die halbe Wahrheit ist. Die Wahrheit ist, dass die Dinge im Grunde ununterscheidbar sind oder besser ineinander fließen und deshalb auch da, wo wir sie erfassen, letztlich nicht greifbar sind, keineswegs dingfest zu machen,

sondern in Bewegung, im ständigen Austausch miteinander. Wer die Dinge so betrachtet, wird nicht länger Geist und Natur voneinander trennen als einander entgegengesetzte Prinzipien. Die Erkenntnis der sprachlichen Seite der Schizophrenie und die danach möglichen veränderten Behandlungsformen gaben Bateson Recht. Bateson steht für die Entwicklung im gängigen Disziplinenkatalog verschiedener Wissenschaften wie Kybernetik, Linguistik, Informatik, Systemtheorie und Psychiatrie. In Abkehr vom cartesianischen Weltbild und dessen Trennung von Materie und Geist hat er ein neues wissenschaftliches Paradigma geschaffen, das zugleich die klassische Trennung der Wissenschaften in Geistes- und Naturwissenschaften hinter sich lässt. Geist ist nicht ohne Materie und lebendige Materie ist nicht ohne Geist zugänglich. Seine Denkweise nennt er Ökologie des Geistes oder der Ideen und meint damit die Wechselwirkung zwischen Ideen und ihrer jeweiligen Umwelt.<sup>15</sup> Für unseren Zusammenhang ist mir eine Geschichte wichtig, die er in seinem letzten Buch aufgeschrieben hat. Bereits schwer krebserkrank hatte er die Absicht, dieses Buch zusammen mit seiner Tochter Mary Catherine Bateson zu schreiben, doch sie musste es alleine zu Ende bringen. Diese letzten Aufzeichnungen gelten einer Epistemologie des Heiligen oder „Wo Engel zögern“.<sup>16</sup> Bateson erzählt von einer für ihn als ungetauften Anthropologen, wie er von sich sagt, überraschenden Einladung, eine Rede bei einem der jährlichen Gouverneursgebetsfrühstücke zu halten. Seine Rede über Gebet und Religion schließt Bateson mit Verweis auf die außerordentlichste Predigt, die er selbst kennt, die Predigt, die Gott Hiob hält. Gott zeigt sich in dieser Predigt seiner Meinung nach weniger pedantisch und fromm als Hiob bzw. zeigt die Wertlosigkeit Hiobscher Frömmigkeit, weil es eine Frömmigkeit ist, die keine Ahnung von Naturgeschichte hat. „Weißt du die Zeit, wann die Gemsen gebären, oder hast du aufgemerkt, wann die Hirschkühe kreißen? Zählst du die Monde, die sie erfüllen müssen, oder weißt du die Zeit, wann sie gebären? Sie kauern sich nieder, werfen ihre Jungen und werden los ihre Wehen. Ihre Jungen werden stark und groß im Freien und gehen davon und kommen nicht wieder zu ihnen“. (Hiob 39,1-4). Bateson „selbst wäre wohler bei dem Gedanken an die Welt, in der er lebt, und daran, wie seine Zivilisation die Welt behandelt – die ganze Umweltverschmut-

<sup>15</sup> Gregory Bateson, *Ökologie des Geistes, Anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt/M. 1981; Titel der Originalausgabe: *Steps to an Ecology of Mind, Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution and Epistemologie*.

<sup>16</sup> Gregory Bateson und Mary Catherine Bateson, *Wo Engel zögern, Unterwegs zu einer Epistemologie des Heiligen*, Frankfurt/M. 1993.



zung und Ausbeutung, die sie betreibt, und all das Übrige –, wenn er wirklich das sichere Gefühl hätte, dass die Gouverneure und Volksvertreter wüssten, wie viele Monde die Hirschkühe erfüllen müssen und wie sie ihre Jungen werfen.“<sup>17</sup> Zu diesem lebensnotwendigen Wissen gelangen immer wieder Menschen von ganz unterschiedlichen Ausgangspunkten. Hannah Arendt, Philosophin, Politologin und Soziologin – nur zwei Jahre älter als Bateson – sagt es am Schluss eines Abschnittes unter der Überschrift „Die Unabsehbarkeit der Taten und die Macht des Versprechens“ so:

„Das Wunder, das den Lauf der Welt und den Gang menschlicher Dinge immer wieder unterbricht und von dem Verderben rettet, das als Keim in ihm sitzt und als ‚Gesetz‘ seine Bewegung bestimmt, ist schließlich die Tatsache der Natalität, das Geborenein, welches die ontologische Voraussetzung dafür ist, dass es so etwas wie Handeln überhaupt geben kann. (Daher liegt die spezifisch politisch-philosophische Bedeutung der Geschichte Jesu, deren religiöse Signifikanz natürlich die Auferstehung von den Toten betrifft, in dem Gewicht, das seiner Geburt und Gebürtlichkeit beigelegt wird, so dass etwa Johann Peter Hebel auch den Christus, der als Auferstandener ‚vom Himmel herabschaut und unsere Wege beobachtet‘, noch den ‚Geborenen‘ nennen kann, und zwar deswegen, weil er nur als ein ‚Geborener lebt‘.) Das ‚Wunder‘ besteht darin, dass überhaupt Menschen geboren werden, und mit ihnen der Neuanfang, den sie handelnd verwirklichen können kraft ihres Geboreneins. Nur wo diese Seite des Handelns voll erfahren ist, kann es so etwas geben wie ‚Glaube und Hoffnung‘, also jene beiden wesentlichen Merkmale menschlicher Existenz, von denen die Griechen kaum etwas wussten, bei denen Treue und Glauben sehr selten und für den Gang ihrer politischen Angelegenheiten ohne Belang waren und die Hoffnung das Übel aus der Büchse der Pandora, welche die Menschen verblendet. Dass man in der Welt Vertrauen haben und dass man für die Welt hoffen darf, ist vielleicht nirgends knapper und schöner ausgedrückt als in den Worten, mit denen die Weihnachtstoratorien ‚die frohe Botschaft‘ verkünden: ‚Uns ist ein Kind geboren‘.“<sup>18</sup>

### **Systemisches Wissen**

„Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Forscher erst dann weiß, was er untersucht, wenn er es erforscht hat. Er trägt keinen Baedeker in der Tasche, keinen Führer, der ihm sagt, welche Kirchen er besichtigen und in welchen

---

<sup>17</sup> A.a.O., 110.

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *Vita activa oder vom tätigen Leben*, München 1981, 243.

Hotels er wohnen soll. Er verfügt nur über das zweifelhafte Wissen anderer, die den Weg vor ihm gegangen sind.<sup>19</sup> Mit diesen Worten hat Bateson 1971 begründet, warum er sein Buch: „Steps to an Ecology of Mind“ genannt hat. Auf diesem Weg ist er auf eine Quelle gestoßen. 1994, also nur 14 Jahre nach seinem Tod schreibt einer, der immer wieder auf ihn verweist, in der Einführung zum 2. Teil seiner Systemtheorie: „Die moderne Systemtheorie hat sich zu einer der produktivsten Konzeptionen in den Sozialwissenschaften entwickelt, weil in unserer hochkomplexen und zugleich hoch organisierten Welt nur solche Theorien und Konzepte Erfolg versprechend sein können, die ihrerseits eine entsprechende Eigenkomplexität besitzen. Der systemische Ansatz führt seit geraumer Zeit zu weitreichenden Innovationen in Theorie und Praxis therapeutischer Arbeit, insbesondere der Familientherapie. Er lässt sich umgekehrt seinerseits von den Problemstellungen und Erfahrungen dieses Feldes anregen. In der Organisationstheorie und im Bereich des Managements komplexer Systeme gewinnt systemtheoretisches Denken zunehmend an Bedeutung und beeinflusst in vielfältiger Weise unterschiedliche Ansätze systemisch orientierter Beratung, Organisationsentwicklung, Personalentwicklung und Unternehmenssteuerung. Ebenso hat sich in den letzten Jahren in der Frage der politischen Steuerung moderner Gesellschaften eine lebhafte Debatte zwischen divergierenden theoretischen Ansätzen entwickelt. Sie trägt wesentlich dazu bei, dass die trivialen Gegenüberstellungen von mehr Staat/mehr Markt, von Staatsversagen und Marktversagen allmählich in elaborierteren und komplexeren Vorstellungen des Zusammenspiels der autonomen Bereiche einer differenzierten Gesellschaft aufgehoben werden. Analoges gilt für eine Vielzahl anderer Anwendungsfälle von Veränderung durch Intervention: schulische Erziehung, betriebliche Fortbildung, ärztliche Behandlung, Resozialisierung, Drogenhilfe, öffentliche Gesundheitserziehung, Entwicklungshilfe, Technologiesteuerung, Management technologischer Risiken, Integration von Ausländern, sanfter Tourismus, ökologische Bewusstseinsbildung etc.“<sup>20</sup> Wir müssen neue Wege gehen, weil wir schon längst neue Wege gegangen sind. So möchte ich hier das Ganze auf einen kurzen Nenner bringen. Unsere Organisationen haben einen Grad an Komplexität erreicht, die sie mehr mit sich selbst beschäftigt sein lässt, als dass sie noch tun könnten, wozu sie einmal entstanden sind. Das kann man übersehen, leugnen, bagatellisieren, beklagen, Aktionismus entwickeln, ebenso wie man den Wandel der Familienformen beklagen oder für alles Mögliche zur Verantwortung ziehen

---

<sup>19</sup> Bateson, *Ökologie des Geistes*, 16.

<sup>20</sup> Helmut Willke, *Systemtheorie II: Interventionstheorie*, Stuttgart 1999, 1.

kann. Besser ist es, angemessener, komplexere Vorstellungen von dem, was zukünftig zu tun sei, zu entwickeln. Und dazu lässt sich vom Verfasser eine Menge lernen. Bevor ich wiedergebe, was mir für die Entwicklung von diakonischen Handlungskonzepten wichtig war, noch eine Weiterführung im Hinblick auf das spezielle Thema „neue Familien“. Die Systemtheorie hat viel von der beharrlichen Arbeit mit Familien profitiert, und diese von dem, was an ihnen für alle anderen gelernt werden konnte. Die in Familien erkannten Beziehungsmuster sind anderswo wieder zu erkennen. Was eigentlich klar ist, muss noch lange nicht gesehen werden, schon gar nicht, wenn nicht sein kann, was nicht sein darf, z.B. gleiche Rechtssicherheit für alle, die darin leben. Unser Familienmodell und damit zugleich unsere gesamte Gesellschaft war auf die Beherrschung von Frauen und Kindern gegründet. Die von Therapeuten in Familien diagnostizierten Symptome waren immer auch Ausdruck eines solchen Systems. Familien können sich schwerer als alle anderen Organisationen, Institutionen und Staaten aus der Verantwortung für die in ihr lebenden Menschen ziehen. Diese Aufgabe war an die Frauen delegiert, ohne sie mit den dafür notwendigen Rechten und Pflichten auszustatten. Schon immer wurde auf eine Mutter, die ihr Kind ablehnte, vergleichsweise heftig reagiert im Unterschied zu Organisationen, die ihre Glieder vernachlässigen, entlassen, exkommunizieren.

Doch die Einsicht wächst, dass dies länger keine geeigneten Mittel sind, in Problemen zu Lösungen zu kommen. Das galt natürlich schon immer, und vielen Menschen wäre unsägliches Leiden erspart geblieben, wenn wir wirksamere Formen ausgebildet hätten, wie auch die in und mit Organisationen und Institutionen Handelnden zur Rechenschaft hätten gezogen werden können. Nun, da die organisierte Komplexität immer mehr die Struktur eines Netzwerkes annimmt und wir wahrnehmungsfähiger für die Verbundenheit allen Lebens und einer daraus folgenden Notwendigkeit zu einer neuen Verantwortlichkeit geworden sind, ist der Bedarf an „elaborierteren und komplexeren Vorstellungen des Zusammenspiels“ der Verschiedenen erkannt. Es bleibt zu wünschen, dass sie an die Stelle alter Deutungsmodelle treten. Ich will hier nur andeuten, was dafür neu zu bearbeiten wäre. Es wären die bisherigen Gewichtungen theologischer Aussagen zu überprüfen bzw. wieder zusammensetzen, was nur zusammen Sinn macht. Der bereits zitierte Paulus dachte von der Kirche als einem Netzwerk, so jedenfalls verstehe ich einen Text wie 1. Korinther 12,12 ff. In ein solches gibt er seine Vorstellungen, wohl wissend, dass andere dies auch tun. Wenn nun diese Vorstellungen von anderen in anderen Strukturen, z.B. hierarchischen weitergegeben werden und damit nicht mehr im lebendigen Dialog gewonnen werden können, verlieren sie ihren Sinn.

### **Handlungswissen**

Zum Verständnis dessen, was miteinander im Spiel ist, muss, so meine Annahme, neu über das gedacht werden, was wir mit Familie bezeichnen. Dazu regt das Handlungskonzept an, Familie auf allen Ebenen diakonischen und kirchlichen Handels neu zum Thema zu machen. Familie geht alle an. Die Vereinbarkeit von Familie und Beruf ist kein Spezialthema für Frauenbeauftragte. Es ist die Frage danach, wie wir alle zukünftig leben wollen. Castells spricht davon, dass wir nach dem Ende der patriarchalischen Familie die Familie neu erfinden müssen. „Die Menschen spüren, dass es keine Institution mehr gibt, auf die sie sich in letzter Instanz verlassen können. Gerade hier in Europa, wo die Religion am Boden liegt. Jedenfalls in Westeuropa ist die Religion schon im Verschwinden begriffen, sogar in Spanien. Dabei haben wir alle ein klares Ziel vor Augen: Wir müssen die Familie neu erfinden und zwar wegen der Krise der patriarchalischen Familie. Der Staat schützt uns heute nur noch in wirklich basalen Dingen. Hinzu kommt die Flexibilisierung des Berufslebens. Kurzum es gibt nichts mehr, woran wir uns halten könnten.“<sup>21</sup> „Die tiefste aller Transformationen der menschlichen Gesellschaft, die Entstehung eines unabhängigen Bewusstseins der Frauen, wird sich fortsetzen. Das ist nicht umkehrbar. Es verändert menschliche Beziehungen sicher noch weit mehr als alle Technologien. Diese Entwicklung hat in den fortgeschrittenen Ländern begonnen, aber es wird dort nicht aufhören.“<sup>22</sup>

Familie neu erfinden anstelle einer patriarchalischen Restauration, stelle ich mir als eine spannende und lohnende Aufgabe für Diakonie und Kirche vor, bei der sie selbst ebenso viel gewinnen könnten wie die Familien selbst. Dass diese Aufgabe ansteht, darüber gibt es bereits seit mehr als dreißig Jahren einen breiten ökumenischen Konsens. Die Probleme sind erkannt, die Fragen gestellt, Antworten wurden gesucht, von 1978 bis 1981 im Rahmen eines ökumenischen Studienprogramms: „Die Gemeinschaft von Männern und Frauen in der Kirche“ und von 1988 bis 1998 während der ökumenischen Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“.<sup>23</sup> Nicht übersehen werden kann allerdings, dass in diesen langen Jahren kirchlichen „Ringens“, wie dies oft genannt wird, mit den vor allem von Frauen gestellten Fragen Familien ihre eigenen Wege gegang-

<sup>21</sup> Zitiert aus einem Gespräch mit Manuel Castells in der Sonderbeilage der „Zeit“, 56. Jg. Nr. 51, Weihnachtsliteraturbeilage, 56.

<sup>22</sup> Sonderbeilage zur „Zeit“, 56. Jg., Nr. 51, 54.

<sup>23</sup> Broschüre Die Ökumenische Dekade, Solidarität der Kirchen mit den Frauen, Ökumenischer Rat der Kirchen, Programmeinheit III – Gerechtigkeit, Frieden und Schöpfung, 150, Route der Ferney, Postfach 2100, 1211 Genf 2.

gen sind. Kirchen können sich vielleicht Zeit lassen, Familien nicht. Aufgrund neuer Rechte von Frauen und Kindern sind neue Familien entstanden. Neue Familien sind auch immer häufiger Familien, in denen Frauen allein erziehen, nicht aus Not sondern auch aus Überzeugung. Und Kinder können sich nicht aussuchen, in welchen Familien sie aufwachsen. Wir werden nicht geschaffen und Kinder werden nicht gemacht, Menschen werden geboren. Jede und jeder hat eine Mutter, die sie zur Welt bringt und es kommt in einem jeden Leben darauf an, dass dies gelingen kann. Das ist die Aufgabe von Familie, aber immer auch die Aufgabe von allen, wenn Zusammenleben gelingen soll. Was die Deutung der Scheidungszahlen angeht, hängt von der Perspektive des Beobachters ab. Ich meine, dass wir uns im Hinblick auf die Kinder damit nicht allzu lange aufhalten können und auch nicht sollen. In systemtheoretischer Sprache klingt das so: „Die geradezu geniale Einsicht des familientherapeutischen Ansatzes war ja, die Verhaltensauffälligkeiten und ‚Symptome‘ nicht in den Personen selbst begründet zu sehen, sondern in den Verzerrungen, Defekten und Paradoxien der die eigene Person verbindenden Kommunikationen. Diese Einsicht gilt es festzuhalten. Inzwischen hat sich entlang der Richtschnur dieses Gedankens in der Kognitionstheorie, in der ‚second order cybernetics‘ und insbesondere in der soziologischen Systemtheorie ein weitgehender Umbau in den theoretischen Grundlagen der Konstituierung und in der Operationsweise komplexer Systeme vollzogen. Begriffe wie Information, Kommunikation, Selbstreferenz, Geschlossenheit, Offenheit, Beobachtung, Selbstbeschreibung, Reflexion, Autopoiese, Autonomie oder Evolution werden in neue Beziehungen zueinander gesetzt, erfahren umwälzende Bedeutungsveränderungen und generieren Komplizierungen und Folgeprobleme, die definitiv das trivialisierende Maschinenmodell von psychischen und sozialen Systemen ausschließen. All dies ist für die therapeutische Arbeit deshalb so spannend, weil damit die Kardinalfrage therapeutischer Intervention neu aufgeworfen wird: die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit kontrollierter Veränderung in nichttrivialen Systemen.“<sup>24</sup> Nicht länger die Personen behaften, sondern die die Personen verbindenden Kommunikationen verstehen, weil, so würde ich hinzufügen, wir uns alle einem höchstkomplexen kommunikativen Geschehen verdanken und zeit lebens darin sind. Das trivialisierende Maschinenmodell, wie Willke es nennt, verdankt seine breite Anerkennung auch in psychischen und sozialen Angelegenheiten seinen Erfolgen im Zusammenhang mit der Industrialisierung. Was für Maschinen, Arbeitsprozesse, Verwaltungen, in Laboratorien und Werk-

---

<sup>24</sup> Helmut Willke, Systemtheorie II, 113 f.

stätten galt, übertrug man auf die Behandlung von Personen, bevorzugt Kinder, Kranke, Alte und Frauen, da diese ja die größten Probleme hatten, reibungslos zu funktionieren. Doch so einfach ist es schon lange nicht mehr. Die Leittechnik heißt Informationstechnik und ist ein grundlegend neues Beziehungsmodell von Mensch und Technik mit mindestens ebenso weitreichenden Folgen. Von diesen schreibt ausführlich der bereits zitierte Castells, und ich habe zu Beginn am Beispiel der Geschwindigkeitszunahme in allen Bereichen die Herausforderung für unsere Vorstellung von Familien angesprochen. Noch bin ich davon überzeugt, dass Fehler nicht notwendig wiederholt werden müssen. Ein Fehler, zu dem auch Kirchen eine hohe Affinität haben, liegt in der Vorstellung, Entwicklungen seien aufzuhalten. Sie sind, das lehrt uns die menschliche Geschichte, allenfalls zu verlangsamen, Einzelne können auch aussteigen. Familien haben dazu nur bedingt eine Chance. Familien sind Orte für menschliche Entwicklung. Als solche sind sie auch in der Lage, Entwicklungen zu steuern. Das in der Familientherapie gewonnene systemische Wissen kommt derzeit erfolgreich in den unterschiedlichsten Beratungsprozessen zum Tragen. Organisationen, Institutionen und Unternehmen profitieren davon. Mein Anliegen ist es, Formen zu finden, in denen dieses Wissen Familien zukünftig auch als Handlungswissen zur Verfügung steht. Dies war mein leitendes Interesse bei der Erarbeitung des Handlungskonzeptes.

### **Diakonisches Wissen**

Mit dem Ende der patriarchalen Familie ist auch ein Ende der Institutionen abzusehen, in denen die Beziehungen untereinander durch besondere, bestimmten Gliedern zugesprochene und anderen aberkannte Kennzeichen geregelt wurden. In den Kirchen der Reformation gehört es zu den bleibenden Aufgaben, die Beziehungen untereinander immer wieder neu zu ordnen. Die Rede vom Priestertum aller Gläubigen ist nichts anderes als die Überzeugung, dass das Zusammenleben in Gemeinde und Kirche von der Beziehung unter Menschen, die einander (um Christi willen) in weltlichen und geistlichen Angelegenheiten anerkennen, zu prägen sei. Ausdrücklich bekannte sich dazu die Bekenntnissynode von Barmen 1934 in ihrer 4. These. „Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes. Wir verwerfen die falsche Lehre, als könne und dürfe sich die Kirche abseits von diesem Dienst besondere mit Herrschaftsbefugnissen ausgestattete Führer geben oder geben lassen.“ Hier war allerdings nicht das Leben in der Familie, sondern in einer von neuen aber auch alten und bekannten Beziehungs- und Herrschaftsformen bedrohten Gemeinde und Kirche im Blick (oder gar nur

„die Gemeinde von Brüdern“<sup>25</sup>). Blind war und blieb dieser Blick für die komplexen Zusammenhänge von sich gegenseitig tragenden und nährenden Herrschaftssystemen. Und blind war und blieb dieser Blick auch insofern, als er in Kirche und Gemeinde herrschaftsfreie Räume für möglich hielt. Dies widerspricht der Erfahrung vieler ihrer Glieder. „Ganz besonders wurde ich immer darauf hingewiesen, dass ich Wünsche oder Anordnungen der Eltern, der Lehrer, Pfarrer usw., ja aller Erwachsenen bis zum Dienstpersonal unverzüglich durchführen bzw. zu befolgen hätte und mich durch nichts davon abhalten lassen dürfe. Was diese sagten, sei immer richtig. Diese Erziehungsgrundsätze sind mir in Fleisch und Blut übergegangen“.<sup>26</sup> Für die Wenigsten, denen Gehorsam mit allen Mitteln abverlangt oder eingebläut wurde, bot Gemeinde und Kirche Schutz, Rat oder Hilfe. Familiäre und häusliche Gewalt war bis heute kein Thema, dem sich Diakonie und Kirche in gleicher Weise öffentlich angenommen hätte, wie z.B. den Fragen von Krieg und Frieden, Vertreibung und Versöhnung, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung. Doch nirgends sind die Folgen eines Nichteintretens für das Zusammenwirken von Wort und Tat, Glauben und Handeln, Gottes- und Nächstenliebe gravierender als in den ersten Jahren eines Menschenlebens. Psychologie und Pädagogik waren es vor allem, die den Menschen die Augen für die Einmaligkeit und besondere Gefährdung dieses Lebensabschnitts öffneten. Demgegenüber war die Theologie und ist sie zum Teil heute noch eigentümlich verschlossen. Ich kann hier nicht mehr als Vermutungen darüber anstellen, warum das so ist, und feststellen, dass es an der Zeit wäre, die Quellen daraufhin zu analysieren, beispielsweise wichtige theologische Entwürfe und kirchenamtliche Äußerungen des vergangenen Jahrhunderts. Mir erschließt sich der Sachverhalt in der mangelnden Weiterentwicklung theologischer und kirchlicher Grundpositionen. Für die Fragen von Familie aber ebenso für alle anderen Fragen fehlte zu lange die Bereitschaft, den Blick durch andere Perspektiven zu erweitern. Oder auch ein Blick für ein verträgliches Maß an Einmischung in innerfamiliäre Entwicklungen. Die Strenge den Kleinen der Gemeinde gegenüber war unverhältnismäßig groß gegenüber der Nachsicht, mit der „Große“ rechnen konnten. Selten wurde überprüft oder hinterfragt, ob die theologische Vorstellung von der grundsätzlichen Sündhaftig-

---

<sup>25</sup> „Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt“, 3. These der Theologischen Erklärung der Bekenntnissynode von Barmen.

<sup>26</sup> Mit diesen Worten beschreibt Rudolf Höss, Kommandant des Vernichtungslagers Auschwitz, seine Erziehung, in: Alice Miller, *Am Anfang war Erziehung*, Frankfurt/M. 1980, 7.

keit des Menschen in der unerbittlichen Strenge im Säuglings- und Kindesalter ihre angemessene Praxis hatte. Eine solche Verhaltensweise konnte sich allerdings nie auf Jesus und auch nicht auf Luther berufen. Gelehrtes und Gelebtes hatten oft wenig miteinander zu tun oder besser: wussten wenig voneinander. Die Folgen davon sind allerdings heute andere als gestern. Irgendwie passt einfach vieles nicht mehr zusammen. Eltern und Kinder verbinden mit Kindergärten andere Erwartungen als Kirchengemeinden, Landeskirchen und diakonische Werke. Für hauptamtliche MitarbeiterInnen sind Kirche und Diakonie Arbeitgeberinnen, für ehrenamtliche Mitarbeitende oft die größere Familie. Für die einen kommt es darauf an, dass die rechte Hand weiß, was die linke Hand tut, für die anderen spielt das nach einem langen Arbeitsleben oder daneben keine große Rolle. Unklar ist, ab wann ein eher familiärer Umgang miteinander in einen amtlichen umschlägt und wer die Grenzen festlegt, ab wann Pfarrer und Pfarrerinnen und ihre Familien Freunde und wann sie Professionelle oder Amtspersonen sind. Der Wunsch, dass die Gemeinde wie eine große Familie sei, lebt fort. Noch immer sind es die ursprünglich verwandtschaftlichen und familiären Beziehungsmodelle, mit deren Hilfe ausgesagt wird, wie die Beziehungen unter Christen zu leben sind und wie das Verhältnis zwischen Gott und Mensch sei. Gleichzeitig ist es ein äußerst künstliches Modell, ein Modell außerhalb unserer Erfahrungswelt, ein Familienmodell, in dem der Vater zugleich auch als der Schöpfer verehrt wird, es einen Sohn aber keine Töchter gibt und trotzdem Brüder und Schwestern. Doch Menschen werden geboren, sie werden von einer Frau zur Welt gebracht, Töchter und Söhne. Das, so glaube ich, gehört mit zum Evangelium von Jesus Christus. Das ist die eher unausgesprochene Botschaft, doch sie wird von vielen Menschen gut verstanden. Geboren wie wir, zur Welt gekommen wie wir, ist Grundlage aller weiteren Beziehungsmodelle, Grund für die Möglichkeit von Beziehung, von Familie, von Gemeinde, von Kirche. Aber auch Grund eines neuen Verhältnisses zu Gott. Von der Auferstehung her gelesen erhält der Tod, aber auch die Geburt Jesu ihre Bedeutung für alle. Über diese ist noch wenig nachgedacht. Für meine Wahrnehmung liegt die Bedeutung der Gebürtlichkeit Jesu<sup>27</sup> verbunden mit der Botschaft von seiner Auferstehung z.B. in der Möglichkeit eines neuen Verhältnisses von alt und jung, neugeboren und am Ende sein. Die Angst vor dem eigenen Tod oder dem eigenen ungelebten Leben wird in Strenge oder Dressur an die nächste Generation weitergegeben, verbrämt mit allen möglichen

---

<sup>27</sup> Ich verwende mit Absicht den von Hannah Arendt gebrauchten Begriff, siehe: *Vita activa*, 243.



gut gemeinten Erziehungsmaßnahmen.<sup>28</sup> Die dazu passende Struktur ist die auf Gehorsam beruhende patriarchale Familie und Kirche. Im Bild von Mutter und Kind liegt das lebensnotwendige Aufeinanderhören, ohne das kein Kind überleben kann. Angewiesen auf die Hilfe und Liebe anderer kommen wir auf diese Welt, und es sind Hilfe und Liebe, die uns am Leben erhalten. Die angemessene Antwort darauf ist Dankbarkeit denen gegenüber, die uns Hilfe und Liebe gewährten und nicht Gehorsam gegen jedermann. In vielen Fällen sind Mütter fraglos dazu bereit, doch die ihnen zukommende Dankbarkeit wurde über die Vorstellung vom allmächtigen Vater auf andere abgeleitet. Das Bild von der armen, hilflosen und selbst auf Liebe angewiesenen Mutter wurde prägend, die selbst ihren Dank dadurch abstattete, dass sie hilfsbereit und liebenswürdig gegenüber jedermann war. Und hatte sie selbst keine Kinder, dann war es ihr Lohn, dass sie dies sein durfte. Die Mechanismen sind durchschaut, die Folgen dieser Verwirrung bekannt, aber trotz großer Anstrengungen von Frauen noch lange kein gemeinsames Anliegen von Theologie, Diakonie und Kirche, ihre Lehren dem Leben zuliebe zu überdenken, geschweige denn zu verwerfen. Letzteres halte ich ohnehin für einen wenig zukunftsfähigen Schritt, weil das Verworfenste meist nichts von seiner Kraft einbüßt, sondern allein das sorgfältig Angesehene. Ich komme auf die zu Beginn zitierten Leitsätze zurück, der selbstbewusste Leitsatz einer Organisation und der selbstkritische Satz eines Einzelnen. Sie sind in ihrer Aussage nicht gegeneinander aufzuwägen. Doch an beide ist die Frage zu stellen, was daraus folgt oder was daraufhin zu tun sei. Und die gleiche Frage stellt sich im Hinblick auf das von mir Dargestellte und Gesagte.

### **Handlungskonzepte**

Meine Aufgabe war es, ein Handlungskonzept für eine Neuorientierung diakonischer Arbeit für Familien zu erarbeiten, kurz „Neue Familien“ genannt. Für diese Aufgabe habe ich jahrelange Erfahrung in kirchlicher Frauenarbeit einschließlich Müttergenesungsarbeit und Dorf- und Familienhilfe mitgebracht. Ich habe aktiv an ökumenischen Projekten mitgearbeitet, die die ökumenische und ekklesiologische Bedeutung der Frauenfrage zum Inhalt hatten. Das waren:

---

<sup>28</sup> Zur Veranschaulichung ein Zitat von 1752, das ich bei Alice Miller, *Am Anfang war Erziehung*, 7, gefunden habe: „Ungehorsam ist ebenso gut, als eine Kriegserklärung gegen eure Person. Euer Sohn will euch die Herrschaft rauben, und ihr seid befugt, Gewalt mit Gewalt zu vertreiben, um euer Ansehen zu befestigen, ohne welches bei ihm keine Erziehung stattfindet. Dieses Schlagen muss kein bloßes Spielwerk sein, sondern ihn überzeugen, dass ihr der Herr seid.“

das Projekt des Lutherischen Weltbundes „Frauen als Innovationsgruppen“, begonnen 1973, beendet 1983 unter der wissenschaftlichen Leitung von Dr. Gerta Scharffenorth, im Juli 1978 eine ökumenische Konsultation für Theologinnen, bei der es um Fragen der Theologie, des Amtes, der Spiritualität, Fragen von Berufung und Mission und theologischer Ausbildung ging, von 1978 bis 1982 das ökumenische Studienprogramm „Die Gemeinschaft von Frauen und Männern in der Kirche“, konzipiert und geleitet von Constance F. Parvey, und von 1988 bis 1998 war ich für die Dekade „Kirchen in Solidarität mit den Frauen“ in der Ev. Landeskirche in Baden verantwortlich. In den letzten Jahren habe ich mich im Rahmen der Initiative „Tempo“ für die Institutionalisierung feministischer Theologie in Lehre und Ausbildung eingesetzt, arbeite in der Projektgruppe „Ethik im Feminismus“ mit und habe mich im Zusammenhang einer Weiterbildung in systemischer Organisations- und Personalentwicklung intensiv mit systemischen Ansätzen auseinandergesetzt. Als verheiratete Frau, Mutter von zwei Kindern und seit 1977 von Beruf Pfarrerin war ich eher unfreiwillig immer wieder mit dem eigenartigen Zusammenhang von Familie und Kirche beschäftigt. Mehr als an allem anderen waren die Gemeinden an der äußerlichen Lebensform ihrer Amtsträger und vor allem Amtsträgerinnen interessiert, an deren Alter und Familienstand, zweitrangig sind Ausbildung, Kenntnisse und Kompetenzen. Ob Pfarrer oder Pfarrerin, wer diesen Beruf gewählt hat, tritt in ein hochkompliziertes Geflecht von Erwartungen und Zumutungen ein, das durchaus den von Bateson entdeckten krankmachenden familiären Kommunikationsstrukturen entsprechen kann. Der Auftrag für ein Handlungskonzept „Familie“ kam mir insofern entgegen, als ich hierin eine Möglichkeit sehe, dass wir in Kirche und Diakonie damit zugleich auch unseren eigenen gesellschaftlichen Ort neu in den Blick bekommen können. Das ist für die Institutionen nicht ganz leicht, aber wird von den Einzelnen immer schneller erwartet. Auch wenn die Verhältnisse nicht so sind, wie sie sein sollten, so sind doch alle Entscheidungen genau im Hinblick auf diese Verhältnisse zu fällen. So wenig wie es herrschaftsfreie Räume gibt, gibt es Räume, in denen wir wirklich am Alten festhalten können. Das Leben geht weiter, für immer mehr Menschen länger als bisher. Neue Möglichkeiten entstehen und damit der Bedarf nach neuen Formen und Bildern. Hierfür finde ich die oben dargestellte Unterscheidung von drei Formen des Identitätsaufbaus von Castells<sup>29</sup> sehr hilfreich. Zur Diskussion stünden für die Kirchen alle drei Formen. Nachgedacht werden könnte über die bisherige „legitimierende Identität“, das ist die

---

<sup>29</sup> Vgl. Manuel Castells, Das Informationszeitalter II, Die Macht der Identität, 10.

Identitätsform, die ihre Legitimation aus der in einer Gesellschaft herrschenden Institutionen zieht, also die Bezogenheit von Kirche als auch derer, die ihr hoch verbunden sind, auf Familie und Staat in Richtung auf das hin zu verändern, was Castells mit Projektidentität beschreibt. Eine solche Identität entsteht, ich wiederhole das oben zitierte, „wenn sozial Handelnde auf der Grundlage irgendwelcher ihnen verfügbaren kulturellen Materialien eine neue Identität aufbauen, die ihre Lage in der Gesellschaft neu bestimmt, und damit eine Transformation der gesamten Gesellschaftsstruktur zu erreichen sucht“<sup>30</sup>. Das hieße dann allerdings die hin und wieder von unterschiedlichen Gruppen in der Kirche gepflegte Widerstandsidentität zu begrenzen, die in vieler Hinsicht auch die bequemere ist, weil sie sich darauf zurückziehen kann, lediglich das zur Sprache zu bringen, was nicht sein soll. Eine solche Identität kommt weitgehend ohne ein Handlungskonzept aus. Sie entsteht in der jeweils aktuellen Reaktion. In Einzelfragen ist das eine gute Möglichkeit der Profilierung. Für die Fragen, die mit der Gestaltung des Lebens zusammenhängen, ist es aber ungeeignet. Soweit es um Familie geht, bedürfen alle öffentlichen Äußerungen eines Konzeptes oder wenigstens ein Wissen davon, dass eines gebraucht wird. Es kann auf Dauer nicht angehen, dass hier die Zufälligkeit der jeweils eigenen Familiensituation der jeweils öffentlich Sprechenden ausreicht. Hier ist im Hinblick auf die Zukunft noch vieles völlig unklar, und das Gespräch darüber hat noch nicht wirklich stattgefunden. Ich will es an einem Beispiel deutlich machen. In der Vergangenheit haben die Kirchen viel in die Frage der religiösen Erziehung investiert. Der Sinn kirchlicher Kindergärten wird bis heute damit erklärt. Es wären aber auch andere, nicht weniger evangelische Begründungen möglich. Z.B.: Als evangelische Christen wollen wir, dass Kinder mit anderen zusammen aufwachsen, damit neben der Familie Freundschaften entstehen können und Gemeinde früh erlebbar wird. Kindergärten könnten als Zentren gemeindlichen Lebens verstanden werden, an denen soziale Unterschiede zum Ausgleich kommen, geteilt und getauscht werden kann und Verantwortung für einander übernommen wird. Kindergärten könnten Orte sein, zu denen Kinder grundsätzlich und unabhängig von der Situation ihrer Eltern Zugang haben. Allein um der Kinder willen würden Gemeinden Kindergärten unterhalten. Das wäre ein neues Verhältnis von Familie und Gemeinde. Es wäre eine gemeinsam zu gestaltende Aufgabe, bei der konzeptionelle Fragen gemeinsam geklärt werden müssten. Es ist klar, dass dafür von allen daran Beteiligten andere Verhaltensweisen entwickelt werden müssen als bisher. Doch selbst wenn wir zu anderen

---

<sup>30</sup> Ebd.

Vorstellungen von Familie und Gemeinde, und die gibt es durchaus, kommen oder beim bisherigen bleiben, bleibt uns die Frage nach der gemeinsamen Vision nicht erspart, denn ohne eine solche könnte auch religiöse Erziehung zur Dressur verkommen. Religiöse Erziehung ist auf Dauer ohne lebendige Gemeinden nicht möglich und lebendige Gemeinden nicht ohne Familien. Im Hinblick auf diese Aussage wäre auch neu über die Nutzung kirchlicher Räume nachzudenken, ebenso über die so genannten „Amtshandlungen“ oder Kasualien. Ausführlich und im Einzelnen gibt darüber das von mir erarbeitete Handlungskonzept „Neue Familien“ Auskunft. Hier nur soviel: Mit den familiären Lebensformen verändern sich komplementär auch die diese begleitenden Amts- oder auch Segenshandlungen der Kirchen. Da die Trauung das einzige Angebot im Erwachsenenalter ist, gehen immer mehr Menschen, ohne einen für ihr Leben besonderen Segen aus. Neu zu überdenken ist die biblisch keineswegs zu begründende Bindung des stellvertretenden Taufversprechens von Eltern und Paten an deren Zusage zu einer christlichen Erziehung. Denkbar wäre auch zukünftig die Kindertaufe in einen neuen sinnstiftenden Zusammenhang zu stellen. Eltern könnten auch versprechen, die Rechte des Kindes auf eine gewaltfreie Erziehung zu wahren. Sie könnten im Zusammenhang mit der Taufe Informationen darüber erhalten, wohin sie sich in schwierigen Situationen wenden können. Anders als bisher könnten am Taufgeschehen diejenigen beteiligt werden, die in der Gemeinde auch mit den Kindern zu tun haben, angefangen bei den Kindergärtnerinnen.

Damit soll nicht gesagt sein, dass die bisherigen Konzepte falsch waren. Doch wir sind an einem Punkt angekommen, wo einzelne Veränderungen und Verbesserungen nichts mehr bewirken. Darum werden Handlungskonzepte gebraucht, die für alle Beteiligten Auskunft darüber geben können, nach welchen Regeln das Zusammenspiel in den kommenden Jahren gestaltet werden soll. Mit dem Ende einer patriarchalen Familienstruktur ist auch neu zu beschreiben, was sich hinter der Vorstellung einer alle kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verbindenden Dienstgemeinschaft verbirgt und wie diese zu leben ist. Weder die kirchlichen noch die diakonischen Kommunikations- und Entscheidungsstrukturen sind derzeit in der Lage, diesen Begriff so mit Sinn zu füllen, dass er die notwendige Motivation und Kreativität freisetzen könnte.

Anstelle von Handlungskonzepten könnte auch von Entwicklungsplänen geredet werden. Doch ganz gleich wie der Sprachgebrauch ist, es geht darum, konstruktiv vorauszudenken, also von heute aus weiterzudenken, wie Kirche, Theologie und Diakonie morgen aussehen sollen. Dabei geht es nicht um den Erhalt von Gewohntem. Es geht darum, das Gute und Lebensfördernde, das Kirche und Diakonie aufgetragen ist, so in den Dienst der Menschen zu stellen,

dass sich heute damit das Leben in seinen verschiedenen Formen leben lässt. Alte Fragen sind neu zu stellen. Haben Kirchenordnungen wirklich das Recht, den einen besondere Segnungen zu gewähren und den anderen nicht? Was, wenn zukünftig Frauen für ihren Entschluss, Kinder zu haben, aber nicht zu heiraten einen der Trauung vergleichbaren Segen wünschen, oder vier Freunde, die zusammen ein Unternehmen gründen, oder Kinder, die wieder mit ihren alten Eltern zusammenziehen, um nur einige zu nennen. Auch das Verlassen alter Bindungen könnte gesegnet werden. Das jedenfalls war die Situation Abrahams. Der ihm gewährte Segen stand im Zusammenhang mit dem Aufbruch aus seiner bisherigen Lebensform (vgl. Gen 12,1 ff).

### **Wo die Liebe wohnt**

Der Bedarf einer Landesgeschäftsstelle eines Diakonischen Werkes an Handlungskonzepten für ein neues Miteinander von Diakonie und Familie verdankt sich eher den steigenden Anforderungen, diakonisches Profil zeigen zu müssen, als der Lust, Neues in Angriff zu nehmen. Doch daran lag mir, weil ich Familien als Orte verstehe, an denen sich die Welt weiterdreht. In Familien findet die außerordentlichste Begegnung zwischen Gegenwart und Zukunft statt. Mit jedem Neugeborenen eröffnet sich ein neuer Horizont, und zugleich steht in Frage, was bisher gewesen ist. Vieles scheitert an der Beantwortung der Fragen, die den Zustand der Welt betreffen. Manchmal ist die Wahrheit unerträglich, die persönliche, aber noch mehr die kollektive. Unglaublich ist, was wir uns angesichts millionenfachen Kinderelends noch immer ganz selbstverständlich erlauben und dabei immer auch am eigenen Ast sägen. Die Frage nach einem Alter in Würde entscheidet sich im Umgang mit der nächsten Generation und im Umgang mit denen, die Neugeborene bei sich aufnehmen und ihr Leben mit ihnen teilen. Familie geht alle etwas an, darum lag mir daran, diese ins Zentrum diakonischen Handelns<sup>31</sup> zu rücken. Für Diakonie, Kirche und Theologie hängt viel von einem neuen Verhältnis zu den verschiedensten familiären Lebensformen ab. Familien sind keine neue Zielgruppe. In den generationen- und haushaltsübergreifenden familiären Netzen werden immer noch Worte wie Liebe, Solidarität, Verlässlichkeit, Hilfe, Pflege, Geborgenheit mit Sinn erfüllt. Nach wie vor ist es die Familie und nicht wirklich die Gemeinde, die uns zu glauben und lieben lehren kann. Ein neues Verhältnis sehe ich da, wo Kirche dieser Lebensform dient, anstatt sich ihrer zur eigenen Profilierung zu bedienen.

---

<sup>31</sup> Über die Autorin erhältlich. Bei Interesse: Eva Loos, Kastellweg 11, 69120 Heidelberg, E-mail: [eva.loos@dwi.uni-heidelberg.de](mailto:eva.loos@dwi.uni-heidelberg.de), Telefax 06221/654223.

Das würde sich sehr schnell daran zeigen, was uns in Kirche, Theologie und Diakonie wirklich beschäftigt, wofür wir in der Hauptsache unsere Ressourcen einsetzen und wovon wir in der Hauptsache reden. Sollte es sich herausstellen, dass Kindergärten das Allertuerste sind, sollten wir stolz darauf sein. Handlungskonzepte werden gebraucht, die neue Räume für den Austausch zwischen Familien und Kirche eröffnen. Kirchen haben nicht das, wovon sie reden, und sie können es auch nicht schaffen. Liebe, Solidarität und Verlässlichkeit wachsen unter Menschen und sind zugleich am Anfang eines jeden Lebens. Für die Theologie ist es an der Zeit, Besseres als bisher über den Anfang des Lebens zu sagen.

ARND GÖTZELMANN

### **Diakonie und Seelsorge: Verbindungsmöglichkeiten von Poimenik und Diakoniewissenschaft**

Ein ganzheitliches biblisch orientiertes Menschenverständnis, das die Person als körperlich-psychisch-geistliche Einheit deutet, wird einer Aufteilung des Menschen in Leib und Seele entgegentreten und deshalb in praktisch-theologischer Perspektive auf eine enge Verbindung der wissenschaftlichen Reflexion von Seelsorge in der Poimenik und von Leib- oder Fürsorge in der Diakonik drängen. Die Sorge um den „ganzen Menschen“ (D. Rössler) kann sinnvollerweise nicht in wissenschaftlich voneinander unabhängigen Fachgebieten begleitet werden. Insofern erscheint es konsistent, dass Seelsorge und Diakonik so eng zusammen gehören wie vielleicht keine zwei anderen Praxisfelder kirchlichen Handelns. Auch im Bereich der akademischen Theologie werden sie als zwei Disziplinen des Faches Praktische Theologie zunehmend enger miteinander verhandelt. Die Caritas- und Diakoniewissenschaft ist immer schon nahe bei der Seelsorgelehre wirksam gewesen; Poimenik bzw. Pastoralpsychologie sind ihrerseits dabei, zunehmend ihren inneren Konnex zur Caritas- und Diakoniewissenschaft bzw. Diakonik als wissenschaftlicher Disziplin und zu den entsprechenden diakonischen Handlungsfeldern zu entdecken. So eng Diakonik und Seelsorge zusammengehören, so schwierig ist es doch, beide in Korrelation zu behandeln. Das liegt auch daran, dass man die Ebenen, die in eine solche Korrelation hineinspielen, auseinander halten muss.

Auf einer ersten Ebene liegen die wissenschaftlichen Reflexionen der Praxisfelder Diakonik und Seelsorge. Die zugehörigen Disziplinen werden als Caritas- und Diakoniewissenschaft bzw. Diakonik einerseits und als Poimenik, Pastoraltheologie oder Pastoralpsychologie andererseits bezeichnet. Caritaswissenschaft meint dabei die wissenschaftliche Aufarbeitung der Praxis katholischer Caritas, wie sie in der katholischen Kirche und den Caritasverbänden betrieben wird, aus der Perspektive meist der katholischen akademischen Theologie. Diakoniewissenschaft meint das Entsprechende auf evangelischer Seite. Nun kann man beide als Teildisziplinen der konfessionell betriebenen akademischen Praktischen Theologie(n) verstehen. Dann werden sie gerne auch mit dem Begriff Diakonik bezeichnet. Man kann sie jedoch auch als eigenständige, neue, interdisziplinäre Wissenschaftsgebiete auffassen, die eine gewisse Eigenständigkeit etwa von der Theologie als Leitwissenschaft brauchen und dann auch in eigen-

ständigen Wissenschaftsstrukturen zu betreiben wären. Alfred Jäger hat immer wieder zugunsten einer von der universitären Theologie unabhängigen „Diakonischen Hochschule“ argumentiert. Theodor Strohm hat Argumente vorgebracht, die ganze Theologie stärker als eine diakonische zu verstehen und die Diakoniewissenschaft in den Theologischen Fakultäten zu belassen, um sie mit anderen theologischen Fächern, wie etwa der Sozialethik deutlicher zu verzahnen. Poimenik und Pastoralpsychologie begleiten die praktische Seelsorgearbeit und gehören weitgehend unstrittig in den Kanon der Teildisziplinen der Praktischen Theologie. Hat es auch hier besonders im Zuge der sich ausbreitenden Seelsorgebewegung Tendenzen gegeben, eine eigenständige Pastoralpsychologie unabhängig von den wissenschaftspolitischen Strukturen der universitären Theologie zu betreiben – etwa in eigenen Seelsorgeseminaren, -instituten und -dachverbänden, wie z.B. der Deutschen Gesellschaft für Pastoralpsychologie oder neuerdings dem Seelsorgeinstitut der aus der vormaligen Deutschen Gesellschaft für Biblisch-therapeutische Seelsorge hervorgegangenen Deutschen Fachgesellschaft für Christen in Beratung, Therapie und Seelsorge –, so ist doch die Seelsorgelehre heute meist unstrittig in die universitäre Theologie integriert. Den wissenschaftstheoretischen Zusammenhang von Diakonik und Poimenik, von Diakonie- bzw. Caritaswissenschaft und Pastoralpsychologie zu begründen bzw. zu problematisieren, ist die Aufgabe auf dieser Ebene. Der Beitrag will hierzu Vorarbeiten leisten. Meine These ist: Die Caritas- und Diakoniewissenschaft bezieht die Poimenik und Pastoralpsychologie in aller Regel sehr eng in ihr Aufgabengebiet mit ein. Andersherum hat die Seelsorgelehre jedoch erst sehr rudimentär diakoniewissenschaftliche Fragestellungen integriert.

Auf einer anderen Ebene liegen die praktisch vollzogene Seelsorge und Diakonie. Hier kann man weiter differenzieren nach den Subjekten und Trägern dieser doppelten Praxis. Die großen Kirchen und ihre Wohlfahrtsverbände, die christlichen Gemeinden und Initiativgruppen vor Ort, die Professionellen, etwa PfarrerInnen, DiakonInnen oder anderen Berufe im Religions-, Sozial- und Gesundheitswesen, die von sozialer Marginalisierung und seelischem Leiden selbst Betroffenen: wer sind die Subjekte und Handlungsträger diakonischer und seelsorglicher Praxis in unserer Gesellschaft? Und wie hängen Seelsorge und Diakonie auf dieser Ebene zusammen? Meine These ist: Im Sinne Dietrich Rösslers wird tendenziell sehr deutlich zwischen Leibsorge und Seelsorge bzw. zwischen Fürsorge und Seelsorge differenziert. Die Zuständigkeit für die Seelsorge liegt hauptsächlich bei den verfassten Kirchen. Seelsorge wird i. d. R. von PfarrerInnen bzw. Priestern und DiakonInnen in kirchlichem Auftrag betrieben. Sie hat ein theologisch-religiös legitimes Proprium. Die Verantwortung für die Diakonie obliegt den diakonischen Werken, Einrichtungen und Trägern.



Sie wird i. d. R. von verschiedenen für die einzelnen Arbeitsgebiete im Sozial- und Gesundheitswesen relevanten Berufsgruppen betrieben. Die Beratungsarbeit als ein diakonisches Arbeitsgebiet, das eine besondere Nähe zur kirchlichen Seelsorge hat, ist weltlich ausgerichtet, verfügt kaum über ein eigenes expliziertes theologisch-religiöses Proprium, befindet sich (auch) in Trägerschaft der konfessionellen Wohlfahrtsverbände und -einrichtungen und wird meist nicht von theologisch ausgebildeten oder kirchlich gesondert beauftragten Personen durchgeführt.

Nur wo Seelsorge und Diakonie zusammengehören, kann dem leidenden Menschen wirklich geholfen werden, denn leibliche, soziale, psychische und religiöse Bedürfnisse gehören zusammen, spielen stets ineinander. Die professionelle Arbeit diakonischer Einrichtungen und Werke wird einseitig und unkirchlich, wenn sie sich nicht auch der Seelsorge verpflichtet weiß. Die Seelsorge wird bevormundend und abgehoben, wenn sie nicht diakonisch-soziale Angebote miteinschließt. Wort und Tat, Seelsorge und Fürsorge, Gottes- und Nächstendienst gehören zusammen.

Im Folgenden sollen in drei Schritten ausgewählte Systematisierungsversuche einmal von Poimenik und Diakonik in Entwürfen und Handbüchern der Praktischen Theologie, zum anderen die poimenische Dimension der Wissenschaft der Inneren Mission und Diakoniewissenschaft sowie drittens die diakonische Dimension von Poimenik und Pastoralpsychologie untersucht werden. Für die Zuordnung und Differenzierung beider Disziplinen gibt es dabei vier grundlegende Modelle: 1. Überordnung der Seelsorgelehre: Diakonik ist ein Teilgebiet der Poimenik, Diakonie eine Dimension der Seelsorge. 2. Überordnung der Diakoniewissenschaft: Poimenik ist ein Teilgebiet der Diakoniewissenschaft, Seelsorge eine Dimension der Diakonie. 3. Gleichordnung beider Felder: Diakonik und Poimenik sind zwei Disziplinen, die sich teils unterscheiden und zugleich auch teils überschneiden. 4. Trennung beider Felder: Seelsorge und Diakonik, Poimenik und Diakonik haben tendenziell nichts miteinander gemeinsam.

### **I. Poimenik und Diakonik in der Praktischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts – wissenschaftshistorische Zugänge**

War die evangelische Pastoraltheologie Kunst- und Berufslehre für den Pfarrer, so trat die neue Praktische Theologie seit Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher mit einem in mancher Hinsicht komplexeren wissenschaftlichen Programm an, das bei Gert Otto zur kritischen Reflexion religiöser Praxis in der Gesellschaft wurde. Immer wieder spielten pastoraltheologisch orientierte oder dominierte Entwürfe in der Praktischen Theologie eine bedeutende Rolle. Im folgenden

Abschnitt wird zu untersuchen sein, was einige der bedeutsamen und sehr unterschiedlichen Entwürfe, Systeme und Konzepte der Praktischen Theologie für die Verhältnisbestimmung von Seelsorgelehre und Diakoniewissenschaft und damit auch für die praktische Seelsorge und Diakonie austragen.

### **I.1. Carl Immanuel Nitzschs Integration der Diakonik in die Seelsorgelehre**

Neben und im Gefolge Schleiermachers wird der Bonner Professor für Praktische Theologie Carl Immanuel Nitzsch (1787-1868) zum Begründer der Praktischen Theologie<sup>1</sup> mit seinem dreibändigen Werk, das in den Jahren 1847, 1851 und 1857 erschien.<sup>2</sup>

Schon vorher hatte Nitzsch in seinen „Observationes ad theologiam practicam feliciter excolendam“ von 1831 auf das „actuose Subjekt“ der Praktischen Theologie hingewiesen, das er in Kirche und Gemeinde sah. Es ging Nitzsch um die später dann immer wiederkehrende Doppelfrage nach Kirche bzw. Gemeinde (Ekklesiologie) und nach deren Handeln (Praktische Theologie im engeren Sinne). Nitzsch stellt im dritten Band seiner Praktischen Theologie unter der Überschrift „Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission“ (1857) eine enge Beziehung zwischen Seelsorge und innerer Mission her.<sup>3</sup> Die Seelenpflege bei Nitzsch wird nur im Zusammenhang mit den kirchlichen Aufgaben der Erziehung und Bildung verständlich. Seine Definition von Seelsorge in § 440 lautet: „Eigenthümliche Pflege der Seelen oder specielle Seelsorge ist die amtliche Thätigkeit der christlichen Kirche, welche der Erhaltung, Vervollkommnung, Herstellung des geistlichen Lebens wegen auf das einzelne Gemeindeglied gerichtet ist, folglich nach den eigenthümlichsten persönlichen Zuständen und Bedürfnissen bemessen sein und am meisten vom ganzen persönlichen Eindrücke des Seelsorgers unterstützt werden muß.“<sup>4</sup>

Wird das „evangelische Hirtenamt“ als Träger bzw. Subjekt der Seelsorge verstanden, so bietet sich dadurch u.a. die Möglichkeit, die individuelle Seelen-

<sup>1</sup> Vgl. Dietrich Rössler, Grundriss der Praktischen Theologie, Berlin/New York 1986, 33-35; Friedrich Wintzer, C.I. Nitzschs Konzeption der Praktischen Theologie in ihren geschichtlichen Zusammenhängen, in: Evangelische Theologie 27, 1969, 93 ff.

<sup>2</sup> Carl Immanuel Nitzsch, Praktische Theologie, 3 Bde., Bonn 1847/1851/1857.

<sup>3</sup> Carl Immanuel Nitzsch, Praktische Theologie, Dritter Band: Die eigenthümliche Seelenpflege des evangelischen Hirtenamtes mit Rücksicht auf die innere Mission, Bonn, 2. Aufl. 1868.

<sup>4</sup> A.a.O., 87.

pflüge und den sozialen Aspekt der Gemeinschaft ebenso miteinander zu verbinden wie die Gemeindegeseelsorge und die innere Mission.<sup>5</sup> Nitzsch kann so die spezielle Gemeindegeseelsorge und die Seelsorge in den Anstalten und Vereinen der Inneren Mission zusammenbringen. Das war bei den damals bestehenden Konkurrenzverhältnissen zwischen den Amtsstrukturen der verfassten Kirche und den freien Vereinen der Inneren Mission ein versöhnlicher Schritt. Das enge Verhältnis von Seelsorge und Diakonie bei Nitzsch spiegelt sich in folgendem Zitat: „Ist der Seelen Heil und Erweckung zum Glauben das Ziel der inneren Mission, so versteht es sich von selbst, daß eben Seelsorge und also auch Dienst am göttlichen Wort allen ihren Wegen und Thätigkeiten zum Ausgangs-, Mittel- und Endpunkt dient.“<sup>6</sup>

Seelsorge und Verkündigung ist also Ziel der Inneren Mission wie der Kirche. Das Verfahren bzw. die Methodik dieser Art von persönlicher Seelsorge beschreibt Nitzsch mit dem Begriff „Orthotomie“. Sie geht prinzipiell von einer psychologisch-pädagogischen Korrektur leiblicher, seelischer und geistiger Erkrankungen aus, die im Falle körperlicher Krankheiten göttlichen Trost vermittelt („parakletische Seelsorge“/Orthotomie), bei seelischen Erkrankungen oder Abweichungen Sünden und Laster bearbeitet („pödeutische Seelsorge“) und bei geistigen, d.h. religiös-weltanschaulichen Irrtümern mit sehr verschiedenen auch intellektuellen Umgangsarten reagiert („didaktische Seelsorge“).

An Nitzschs Einordnung der Lehre von der Inneren Mission bzw. der Diakonie in die Seelsorgelehre, die dem Modell eins mit einer Tendenz zu Modell drei zuzuordnen ist, knüpfen später Carl von Zetzschwitz<sup>7</sup> und Theodosius Harnack<sup>8</sup> an. Ähnlich hatte Elisabeth Haupt definiert: „Die innere Mission ist eine von den Aufgaben des amtlichen Organismus der Kirche unterschiedene organisierte seelsorgerliche Thätigkeit der gläubigen Gesamtgemeinde, welche teils durch berufsmäßige, teils durch freiere Organe geübt wird und darauf ausgeht, den in der Gemeinde lebendigen Geist Christi auf die unbefestigten, gefährdeten und verlorenen Glieder der Kirche wirken zu lassen.“<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Vgl. Reinhard Schmidt-Rost, ‚Eigenthümliche Seelenpflege‘. C.I. Nitzschs wissenschaftliche Grundlegung einer speziellen Seelsorgelehre, in: *Pastoraltheologische Informationen* 8. 1988, 283-295.

<sup>6</sup> Nitzsch, *Praktische Theologie* 3, 50.

<sup>7</sup> Carl Adolf Gerhard von Zetzschwitz, *System der praktischen Theologie*, Leipzig 1876.

<sup>8</sup> Theodosius Harnack, *Praktische Theologie*, Erlangen 1878.

<sup>9</sup> Elisabeth Haupt, in: *Monatsblätter für Innere Mission* I. 1884, 24, zitiert nach Theodor Schäfer, *Diakonie*, in: Otto Zöckler (Hg.), *Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyclopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsge-*

### **I.2. Diffuses Verhältnis von Seelsorge und Diakonie im Praktisch Theologischen Handbuch hg.v. Gert Otto**

Im Blick auf die systematische Einordnung von Diakonie und Seelsorge lohnt sich eine Untersuchung der neueren Handbücher der Praktischen Theologie, die kompendienhaften Charakter haben.<sup>10</sup> Das Praktisch Theologische Handbuch, von Gert Otto in den 1970er Jahren herausgegeben,<sup>11</sup> geht von Sachverhalten und Phänomenen religiöser Praxis aus und bestimmt von dort her die Begriffsauswahl des Bandes. Nach dem Einführungsaufsatz des Herausgebers mit dem programmatischen Titel „Praktische Theologie als kritische Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ folgen 33 Einzelbeiträge zu unterschiedlichen Begriffen und Praxisfeldern von „Abendmahl“ bis „Verstehen“ in alphabetischer Ordnung.

Der Diakonie-Beitrag von René Leudesdorff steht folglich weit entfernt von und inhaltlich unverbunden mit dem Seelsorge-Beitrag Walter Neidhardts. Leudesdorff gibt in seinem Aufsatz keinen Hinweis oder Bezugspunkt zur Seelsorge, außer dass in den aufgeführten Statistiken auch die diakonische Spezialseelsorgeform der „Telefonseelsorge“ genannt wird.

Neidhardt hingegen benutzt in seiner theologischen Grundlegung den Begriff Diakonie auf doppelte Weise. Er versteht einerseits „Seelsorge als Diakonie durch Gespräch im Namen Christi“, indem der Seelsorger im Sinne der Rogers'schen klientenzentrierten Gesprächspsychotherapie und der Seelsorgelehren von Faber und van der Schoot „den Hilfesuchenden ‚in prophetischer Barmherzigkeit‘ bedingungslos akzeptiert, [...] dass er empathisch seine Lage mitbedenkt [...] und den Durchbruch der in ihm vorhandenen heilenden Kräfte fördert“ (428). Andererseits deutet er „Seelsorge als diakonisches Handeln“ (428f.), in dem Menschen Lebenshilfe zur Selbsthilfe vermittelt bekommen. In diesem Sinne wird Seelsorge zur Aufgabe jedes Christen und sie muss methodisch von „der profanen Sozialberatung (Casework)“ (429) lernen. Für eine so verstandene diakonische Seelsorge gilt: „Das Evangelium von der Liebe Gottes zum Schwachen und Schuldigen wird oft verständlicher als durch religiöse Worte durch das Engagement des S.r.s oder durch die Klärung des

---

schichte der einzelnen Disziplinen, Bd. IV. Praktische Theologie, 3. Aufl., München 1890, 516.

<sup>10</sup> Vgl. auch Norbert Mette, Konsolidierung und Neuentwicklungen in Gesamtdarstellungen und Grundlegungen der evangelischen Praktischen Theologie, in: Verkündigung und Forschung 31. 1986, 2-14.

<sup>11</sup> Praktisch Theologisches Handbuch, hg. v. Gert Otto, Hamburg 1970, 2. vollst. überarb. u. erg. Aufl. 1975.

menschlichen Konflikts im Gespräch ausgelegt.“ (429) Seelsorge wird also durch den seelsorglichen Habitus und die Beziehungsarbeit zur Diakonie. Darüber hinaus gilt: „S. als Diakonie hat mit Kirchenzucht nichts zu tun.“ (429) Denn dieser Art moralisch-hierarchischer Menschenformung steht dem „nach Mündigkeit trachtenden Menschen“ heute entgegen. Im einzelnen geht Neidhart dann auf diakonische Felder der Seelsorge an Kranken (436ff.), „an Krankenhäusern und psychiatrischen Kliniken“ (445), „als Eheberatung“ (442ff.), als „Gefangenseelsorge“ (444), „Militärseelsorge“ (445), „Telefonseelsorge“ (445f.) und die „Arbeiter-S.“ sowie „Mileu-S.“ (446) ein.

Das Praktisch Theologische Handbuch verfolgt somit im Blick auf die Zuordnung von Diakonie und Seelsorge keine einheitliche systematische Linie. Leudesdorffs Beitrag gehört mit seinem ausblenden von Seelsorge dem Modell vier an, Neidhart eher zu Modell zwei mit Hang zum Modell drei.

### **I.3. Diffuses Verhältnis von Seelsorge und Diakonie im Handbuch der Praktischen Theologie (Berlin-Ost)**

Im Handbuch der Praktischen Theologie, das unter den gesellschaftlichen Rahmenbedingungen der Deutschen Demokratischen Republik verfasst und 1978 in Berlin (Ost) dreibändig erschien,<sup>12</sup> sind in Band 3 Seelsorge (Ernst-Rüdiger Kiesow, 141-262) und Diakonie (Heinz Wagner, 263-318) als die letzten beiden Kapitel 10. und 11. eng zusammengeführt worden. Im Seelsorge-Beitrag wird bei den „Grundfragen der Seelsorge“ unter der Fragestellung „Das Proprium der Seelsorge“ zuerst das „Verhältnis von Diakonie und Lebenshilfe“ behandelt. Unter dem letzten Punkt (10.3. „Seelsorge in verschiedenen Lebenssituationen“) geht es neben seelsorglichen Fragen im Blick auf Kinder und Jugendliche sowie „Eheseelsorge“ auch um den „Umgang mit psychisch Leidenden“ (dort auch „Suizidgefährdeten“) und schließlich um „Kranken- und Altenseelsorge“. Diese letztgenannten Formen von Spezialseelsorge im Umfeld diakonischer Institutionen werden unter dem Stichwort „Pastoralmedizin“ abgehandelt.

Im Diakonie-Überblick von Wagner taucht der Begriff Seelsorge in den Kapitelüberschriften und Zwischenüberschriften nicht auf. Seelsorge wird also nicht als eigenes Gebiet oder Praxisfeld, auch nicht als Begründungszusammenhang für Diakonie verstanden. Gleichwohl tauchen unter anderen Begrifflichkeiten sehr wohl poimenisch relevante Aspekte und Kontexte auf. Das Handbuch der Praktischen Theologie vertritt damit am ehesten noch das Zuordnungsmodell drei mit einer Tendenz zum Modell vier.

---

<sup>12</sup> Handbuch der Praktischen Theologie, 3 Bde., Berlin 1974-1978.

#### **I.4. Systematische Vernetzung von Seelsorge und Diakonie im Handbuch der Praktischen Theologie hg.v. Peter C. Bloth**

Das Handbuch der Praktischen Theologie, von Peter C. Bloth vierbändig 1980 bis 1987 herausgegeben, ist nach der Systematik einer Kreuztabelle angelegt. In den drei „Handlungsbereichen (Dimensionen)“ oder „Praxisfeldern“ (1) „der Einzelne/die Gruppe“, (2) „Gemeinden“ und (3) „Gesellschaft und Öffentlichkeit“, nach denen auch die dem Einführungsband folgenden drei Bände (2 bis 4) gegliedert sind, werden jeweils die vier „Handlungsziele (Obligationen)“ „A Verkündigung und Kommunikation“, „B Bildung und Sozialisation“, „C Seelsorge und Diakonie“ sowie „D Leitung und Organisation“ verhandelt. Schon in der systematischen Anlage des weit ausgreifenden Handbuches sind also Diakonie und Seelsorge inhaltlich miteinander verwoben.<sup>13</sup>

Im Handlungsbereich des Einzelnen und der Gruppe werden in Band 2 grundlegende seelsorglich-diakonische Methodenfragen und Themenfelder bearbeitet: „Selbsterfahrung: Theologisches Erbe; Theoriemodelle; Person-sein als theo-soziale Erziehung“, „Hilfen zum Gespräch“, „Schuld – Vergebung – Beichte“, „Gruppendynamik: Analyse der Prozessverläufe; Alltagserfahrung, Praxis und Theorie; Kontext Kirche“. In seiner „Einleitung“ (265-277) zum Handlungsziel Seelsorge und Diakonie versucht Henning Schröer eine Basisverbindung beider Felder über den Begriff „Hilfe“ als „Grunddimension menschlichen Handelns“ herzustellen, indem er schreibt: „Der Vorgang ‚Hilfe‘ verbindet Seelsorge und Diakonie, Sozialarbeit und Beratung“ (265). Auch indem er für „Freunde, Brüder, Nachbarn, Nächster als Leitbegriffe“ (273) für die Subjekte der Hilfe plädiert, schafft er es, die Felder Diakonie und Seelsorge zusammenzuführen.

Im Band 3 werden gemäß der Gesamtübersicht des 2. Bandes bezüglich des Handlungsbereiches Gemeinden folgende Themeneinheiten aufgenommen: „Einzelseelsorge“, „Gruppenseelsorge“, „Besuchsdienst – Hausbesuche“, „Gemeindediakonie“, „Ökumenische Diakonie“, „Seelsorge am Seelsorger – Supervision“, „Mitarbeiterschulung“ und „Rechtsfragen der Seelsorge und Diakonie“. In seiner „Einleitung“ (453-460) versucht Henning Schröer wiederum Seelsorge und Diakonie zu vernetzen unter der Überschrift „Helfendes Leben und Handeln in Gemeinde und Pfarramt“ (453). Die „Gemeinde für andere“ und die „Diakonische Gemeinde“ wird hier als Leitbild für seelsorgli-

<sup>13</sup> Handbuch der Praktischen Theologie, hg. v. Peter C. Bloth u.a. Bd. 2, Gütersloh 1981, 263-344, Bd. 3, Gütersloh 1983, 453-555, Bd. 4, Gütersloh 1987, 349-493.

ches und zugleich diakonisches Handeln postuliert. Auch hier wird zentral auf den Hilfebegriff als gemeinsamer Oberbegriff rekurriert (465).

Für das Praxisfeld Gesellschaft und Öffentlichkeit werden im Band 4 Themen behandelt, die sich wie die Abteilungen bzw. Fachbereiche eines Diakonischen Werkes lesen: „Ökumenische Diakonie: Brot für die Welt – Zwischenkirchliche Hilfe – Friedensdienste“, „Hilfe für Behinderte: Blinde – Gehörlose – Geistig Behinderte – Körperbehinderte – Schwerstbehinderte“, „Hilfe für Gefährdete: Nichtseßhafte – Menschen im Justizvollzug – Jugendhilfe“, „Hilfe für Kranke: Krankenhausseelsorge – Psychisch Kranke – Suchtkranke – Kurseelsorge“, „Hilfe in Krisen: Beratungsstellen – Telefonseelsorge – Selbstmordverhütung“, „Hilfe für besondere Aufgaben und Situationen: Arbeitswelt – Urlaub – Militär – Polizei – Zivildienst – Ausländer – Seemanns-, Bahnhofsmision – Dienst in der Großstadt – auf dem Lande – Altenhilfe“, „Ausbildung zu Seelsorge und Diakonie“. Auch in seiner „Einleitung“ (351-360) zu Band 4 legt Henning Schröer größten Wert darauf, beide Felder miteinander zu verschränken. Wiederum dient dazu der Hilfebegriff, der nun um die Ebene der Institution und Organisation ergänzt wird. Schröer schreibt zu seinem Konzept (351): „Wenn, wie es im folgenden geschieht, Seelsorge und Diakonie zusammen – nicht additiv, sondern integral verschränkt – behandelt werden, empfiehlt sich dieser vierfache Aufriß, der sich aus dem Institutionsproblem ableiten läßt. Zuerst ist das Problem von Institution und Organisation zu klären, dann ist bei der Organisation von Hilfe das Problem zu erörtern, wem durch wen geholfen werden soll. Drittens kommt das Verhältnis dieser Praxis zum Auftrag der Kirche zur Sprache, die Legitimationsfrage mit der beinahe schon berüchtigten Propriumsdiskussion über das ‚unterscheidend Christliche‘, und schließlich geschieht dies alles nicht im luftleeren Raum oder in einem corpus Christianum, sondern in weitgehend säkularer Gesellschaft und Öffentlichkeit, im Rahmen eines Staates, der sich dem Anspruch unterstellt, sozialer Rechtsstaat mit freiheitlich demokratischer Grundordnung zu sein.“

Insgesamt basiert das Handbuch also auf der Einsicht, dass Seelsorge und Diakonie eng zusammengehören. Sie werden folglich auf verschiedenen Handlungsebenen integral miteinander abgehandelt. D.h. immer bleibt der Zusammenhang beider deutlich, auch wenn einzelne Frage- und Problemstellungen differenziert in Richtung Seelsorge oder Diakonie beschrieben werden. Das Handbuch gehört dieser Systematik gemäß also zum Modell 3. Eine ganz ähnliche systematische Vernetzung von Diakonie und Seelsorge findet sich in

zwei Veröffentlichungen Peter C. Bloths zur Praktischen Theologie von 1983 und 1994.<sup>14</sup>

### **I.5. Die Zusammenführung von Seelsorge und Diakonie unter dem Begriff „Helfen“ bei Gert Otto**

Mit seinem Ansatz einer „kritischen Theorie religiös vermittelter Praxis in der Gesellschaft“ unternimmt Gert Otto in seiner zweibändigen Praktischen Theologie von 1986/1988 einen eigenständigen Versuch der Systembildung und Darstellung.<sup>15</sup> Damit wehrt er sich erstens gegen einen dogmatisch-normativen Ansatz bei Bibel und Bekenntnissen, zweitens gegen die Barthsche Religionskritik, die den Religionsbegriff als unchristlich diskreditiert hatte, drittens gegen eine Pastoraltheologie, die allein pastorale Handlungsanleitung ist,<sup>16</sup> sowie viertens gegen eine allein auf kirchlich-christliches Handeln und Glauben begrenzte Form von Religion. Deshalb gibt er auch die sonst übliche „sektorale“ Gliederung der Praktischen Theologie mittels pastoraler Handlungsfelder auf und führt eine neue, „perspektivische“ Systematik ein.<sup>17</sup> Allerdings möchte er die „sektorale“ und die „perspektivische“ Gliederung nicht gegeneinander ausspielen, denn auch die traditionellen praktisch-theologischen Lehrfächer Homiletik, Liturgik etc. hätten „ihre relative Berechtigung“.<sup>18</sup>

So kommt es, dass der zweite Band seiner Praktischen Theologie, der sich den Handlungsfeldern zuwendet, dann doch recht „sektoral“ gegliedert ausfällt. Allerdings werden Seelsorge und Diakonie – ähnlich wie im Handbuch der Praktischen Theologie von Peter C. Bloth – unter dem Oberbegriff „Helfen“ (142-207) zusammengeführt. Unter „Helfen 1“ werden dann „Seel-

<sup>14</sup> Peter C. Bloth, *Praktische Theologie*, in: Georg Strecker (Hg.), *Theologie im 20. Jahrhundert*, Tübingen: Mohr, 1983, 389-493; Peter C. Bloth, *Praktische Theologie*, Stuttgart u.a. 1994, 169-176, 205 ff.

<sup>15</sup> Gert Otto, *Grundlegung der Praktischen Theologie* (Praktische Theologie Bd. 1), München 1986; Gert Otto, *Handlungsfelder der Praktischen Theologie* (Praktische Theologie Bd. 2), München 1988. Zitat aus Bd. 1, 21 f.

<sup>16</sup> Kritisch gegenüber diesem neuen Ansatz wendet Volker Drehsen ein, Otto widme nur vier Seiten der Amts-, Person- und Berufsthematik des Pfarrers/der Pfarrerin und schreibe eher aus der Perspektive des gymnasialen Religionslehrers. Vgl. Volker Drehsen, *Praktische Theologie – Versuch einer Neuformulierung*, in: *Jahrbuch der Religionspädagogik* Bd. 6, Besprechung von Gert Otto, *Praktische Theologie*, Bd. 1: *Grundlegung der Praktischen Theologie*; Bd. 2: *Handlungsfelder der Praktischen Theologie*, München 1986-1988, Neukirchen-Vluyn 1989, 255-261.

<sup>17</sup> Otto, *Grundlegung*, 69.

<sup>18</sup> A.a.O., 73.



sorge/Beratung“ abgehandelt, unter „Helfen 2“ der Komplex „Sozialgesetzgebung/Diakonie/Entwicklungshilfe“. Die enge Zusammenführung von Seelsorge und Diakonie postuliert Otto in drei Thesen: „Menschen sind gegenseitig auf Hilfe angewiesen. Hilfe vollzieht sich in Zuwendungen unterschiedlicher Art: durch Wort und Tat, durch Wort als Tat und Tat als Wort.

Darum sind Seelsorge und Diakonie nicht voneinander zu trennen. Seelsorge ist diakonisches Handeln, Diakonie ist seelsorgerliche Tat.

Hilfe ist nicht durch festgelegte Rollen von Gebenden und Nehmenden definiert. Vielmehr überwindet Hilfe diese Rollenverteilung. Beide, Hilfesucher und Helfender, haben einander gegenseitig etwas zu geben und nehmen voneinander.<sup>19</sup>

Und auch die erste Orientierungsthese im „Handlungsfeld: Helfen (2) – Sozialgesetzgebung/Diakonie/Entwicklungshilfe“ lautet ähnlich: „Diakonie und Seelsorge sind in ihrer Zusammengehörigkeit zu begreifen.“

Ohne Begründung jedoch lässt Otto die Zuordnung von „Beratung“ zur Seelsorge in „Helfen 1“, zumal er sie „als kirchlich-gesellschaftliche Aufgabe“<sup>20</sup> versteht. In einem weiteren Abschnitt zum Thema Beratung innerhalb von „Helfen 1“<sup>21</sup> allerdings gibt er zwei Gründe an, die es nötig machten, die Beratung – zwar innerhalb von „Helfen 1“, jedoch – als eigenständigen Gedankengang nach der Seelsorge zu verhandeln. Der eine, „pragmatische Grund“ liege im „außerordentlichen Ausbau kirchlicher Beratungsstellen“, der andere inhaltliche Grund liege in der Reflexion des Beratungsgesprächs als eigene Form.<sup>22</sup> Dass in diesem Kontext auch die Telefonseelsorge bearbeitet wird, wundert nicht, ist sie doch zwischen Seelsorge und Beratung anzusiedeln. Die „Familienberatung“ hingegen wird in „Helfen 2“, also im Diakonie-Kapitel expliziert. Dass das Thema „Behindertenarbeit“ aber in das Seelsorge/Beratung-, und nicht in das Diakonie-Kapitel verortet wurde, kann Otto auch mit dem Argument nicht überzeugend begründen, dass die „Trennung zwischen diakonischer Hilfe und Seelsorge künstlich“ sei, da es „um den ganzen Menschen“ gehe. Mit diesem Argument wird letztlich auch die Differenzierung Ottos von Seelsorge/Beratung und Diakonie in Helfen 1 und 2 ad absurdum geführt. Die zweite Begründung aus der Kritik Henning Luthers an der Defizitperspektive falsch verstandener Seelsorge ist sympathisch, aber systematisch ebenso wenig

---

<sup>19</sup> Otto, Handlungsfelder, 142.

<sup>20</sup> A.a.O., 147.

<sup>21</sup> A.a.O., 160-166.

<sup>22</sup> A.a.O., 160.

überzeugend, muss diese Kritik doch genauso für andere diakonische und seelsorgliche Arbeitsgebiete Anwendung finden.

Versteht man die Thematik des Helfens in erster Linie als diakonischen Akt, dann wird man Gert Ottos Ansatz dem Modell zwei zuordnen, insofern dann Diakonie zum Oberbegriff würde und Seelsorge als eine ihrer Dimensionen erschiene. Nimmt man die von Otto an vielen Stellen postulierte Verschmelzung bzw. Untrennbarkeit von Seelsorge und Diakonie in den Blick, so gehört seine Praktische Theologie dem Modell drei an, bei dem beide Felder tendenziell in eine unendliche Schnittmenge übergingen.

### **I.6. Seelsorge als Sonderfall der Diakonie bei Dietrich Rössler**

Dietrich Rösslers „Grundriss der Praktischen Theologie“<sup>23</sup>, bietet einen „integrativen Ansatz“, der die drei Grundtypen der bisherigen Praktischen Theologie verbindet.<sup>24</sup> Nach Rössler gilt: „Praktische Theologie ist die Verbindung von Grundsätzen der christlichen Überlieferung mit Einsichten der gegenwärtigen Erfahrung zu der wissenschaftlichen Theorie, die die Grundlage der Verantwortung für die geschichtliche Gestalt der Kirche und für das gemeinsame Leben der Christen in der Kirche bildet.“<sup>25</sup>

Prinzip der Systembildung und Gliederung bei Rössler ist die differenzierte Form neuzeitlichen Christentums in der Trias ‚der Einzelne, die Kirche, die Gesellschaft‘. Ihr werden die traditionellen kirchlichen bzw. pastoralen Handlungsfelder der Praktischen Theologie zugeordnet. Insgesamt bestimmt die historische Vermittlung die Argumentation der materialen Durchführung und gehört somit am ehesten in die Nähe eines historisierenden Ansatzes Praktischer Theologie.

Diakonie und Seelsorge gehören direkt zusammen, wobei Rössler Diakonie als Oberbegriff verwendet, dem er die Seelsorge als Sonderfall unterordnet.<sup>26</sup> Heute gebe es drei fundamentale Aufgabenbereiche der Diakonie: Zuwendung für Menschen in (1) leiblicher, (2) seelischer und (3) sozialer Not. Seelsorge als „Sonderfall der Diakonie“ beziehe sich auf den zweiten Bereich menschlichen Leidens.

<sup>23</sup> Rössler, Grundriss.

<sup>24</sup> Vgl. Henning Luther, Sinn und Gewissheit – Praxis als Auslegung. Zu Dietrich Rösslers „Grundriss der Praktischen Theologie“, Berlin (West) 1986, in: Jahrbuch der Religionspädagogik Bd. 4, hg. v. Peter Biehl u.a., Neukirchen 1987, 243-253; Klaus Winkler, Seelsorge, Berlin u.a. 1997, 215-218.

<sup>25</sup> Rössler, Grundriss, 21.

<sup>26</sup> A.a.O., 139 ff.

Diakonie im weiteren Sinne ist nach Rössler diejenige Praxis, die sich im Namen des Christentums und im Auftrag der Kirche einem einzelnen Menschen zuwendet, der leidet und bedürftig ist. Diakonie im engeren Sinne bedeute die überindividuell organisierte und institutionalisierte Form von Diakonie im o. g. Sinn. Historisch sei die Diakonie in zwei Formen aufgetreten: Erstens als Fürsorge durch die Innere Mission außerhalb der verfassten Kirche (Betreuung Leidender in Krankheit, Siechtum, Armut u.ä.); zweitens als Seelsorge durch die pastorale Praxis innerhalb des Gemeindelebens der verfassten Kirche.

Die Gliederung und Systematik von Rösslers Grundriss lässt sich folgendermaßen darstellen:

<i>Rahmenbedingungen/ Grundlagen der Praxis</i>	<i>Subjekt des Handelns/ Organisationsform</i>	<i>Spezifische Grundform kirchlichen Handelns</i>	<i>Gemeinschaftsform</i>
<b>P r i v a t e s   i n d i v i d u e l l e s   C h r i s t e n t u m</b>			
Religion(stheorie)	Person des Pfarrers	Diakonie/Seelsorge	Kasualien
<b>K i r c h l i c h e s   C h r i s t e n t u m</b>			
Kirche(nbegriff)	Kirchliches Amt	Predigt/Homiletik	Gottesdienst
<b>Ö f f e n t l i c h e s   C h r i s t e n t u m</b>			
Institution(nenlehre)	Beruf des Pfarrers	Unterricht/Rel.päd.	Gemeinde

Rösslers „Grundriss“ ist also eindeutig dem Modell zwei zuzuweisen.<sup>27</sup> Man wird sich der Kritik Henning Luthers anschließen müssen, dass diese Zuordnung Rösslers eine Individualisierung und Entpolitisierung der Diakonie impliziert.

## II. Seelsorgliche Dimensionen der Wissenschaft der Inneren Mission und Diakonik

Zu vermuten wäre, dass die Vertreter der Inneren Mission und Diakoniewissenschaft die Seelsorge aus ihrer Sicht als Teilaspekt oder Dimension der Diakonie

<sup>27</sup> Der Ansatz Wolfgang Stecks in seiner Praktischen Theologie (Wolfgang Steck, Praktische Theologie, Bd. 1, Stuttgart u.a. 2000) lässt die Fortführung der Zuordnung nach Modell 2 im Sinne Dietrich Rösslers vermuten. Genaueres wird erst dem angekündigten, aber noch nicht erschienenen Band 2 seiner Praktischen Theologie zu entnehmen sein.

sehen und damit tendenziell unter das Zuordnungsmodell zwei fallen. Das Folgende wird jedoch eine größere Varianzbreite aufzeigen.

### II.1. Theodor Schäfers erste ausgeführte „Diakonie“

Ein enzyklopädischer Entwurf Praktischer Theologie, ja, der gesamten evangelischen Theologie findet sich in dem von Otto Zöckler herausgegebenen „Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen“<sup>28</sup>. Im praktisch-theologischen vierten Band stehen dicht beieinander die beiden umfangreichen Artikel „Pastorallehre“ (Theodosius Harnack) und „Diakonie“ (Theodor Schäfer). Der Artikel zur Diakonie stellt die erste und bis auf weiteres letzte, zusammenhängende Darstellung dieser Disziplin im Rahmen eines Entwurfes der Praktischen Theologie dar. Schäfer verweist ausdrücklich auch auf Nitzschs Vorarbeiten und darauf, dass „seitdem [...] kein umfassenderes Werk über praktische Theologie an diesem Gebiet [der Diakonie; A.Gö.] ohne Stellungnahme zu demselben vorübergehen kann“ (513). Schäfer plädiert jedoch dafür, die Diakonie als eigenständige praktisch-theologische Disziplin zwischen die Seelsorgelehre (Poimenik) und die Kirchenverfassungslehre (Kybernetik) einzuordnen (520). Denn gegen die Einordnung in die Poimenik spreche, dass ihr überaus reiches „Material den Rahmen der ‚Seelsorge‘ sprengt und ihren gegliederten Aufbau verdirbt“ (520). Darüber hinaus überrage das Gebiet der Inneren Mission die Seelsorge, weil die letztere „der Regel nach in der praktischen Ausübung an der Einzelgemeinde stattfindet“, die Innere Mission es aber über Einzelpersonen und Einzelgemeinden hinaus „mit Gesamtzuständen des Volkes und der Kirche [...] zu thun hat“ (520).

Dieser konzeptionellen Entscheidung Schäfers korrespondiert später seine Monographie, „Leitfaden der Inneren Mission“<sup>29</sup>, die den Begriff Seelsorge weder unter den Handlungsfeldern bzw. Institutionsformen der Inneren Mission aufführt, noch im geschichtlichen Teil lediglich zwischen „Wortverkündigung“ und „Liebestätigkeit“ unterscheidet.

Bei Schäfer haben wir es, seinen Diakonie-Artikel betreffend, mit einem Vertreter des Zuordnungsmodells drei, mit einer deutlichen Tendenz zu Modell vier, wenn man seinen „Leitfaden“ nimmt, zu tun.

<sup>28</sup> Otto Zöckler (Hg.), Handbuch der theologischen Wissenschaften in encyklopädischer Darstellung mit besonderer Rücksicht auf die Entwicklungsgeschichte der einzelnen Disziplinen, Bd. IV. Praktische Theologie, 3. Aufl., München 1890.

<sup>29</sup> Theodor Schäfer, Leitfaden der Inneren Mission, Hamburg 1914.

## **II.2. Karl Janssens Interpretation des Wichernschen Konzepts**

Wicherns Konzept der Inneren Mission zwischen Fürsorge und Seelsorge ist aus seinem umfangreichen Werk nicht eben einfach zu erheben. Hier bedürfte es umfangreicher Studien.<sup>30</sup>

Auf dem Ansatz Wicherns beruht Karl Janssens Qualifizierung der „Innere(n) Mission als seelsorgerliche Funktion der Kirche“. Damit stellt er einen engen Zusammenhang von Diakonie und Seelsorge her.<sup>31</sup> Im Zuge der Formierung der Diakonischen Werke seit Ende der 1950er Jahre wurde die Innere Mission der neu entstehenden Diakonie zugeordnet und diese nun als „diakonia“ neben die anderen Wesensmerkmale der Kirche „martyria“ und „leiturgia“ gestellt. Janssen hält das zwar für legitim, meint jedoch: „Dennoch ist es so, daß die Innere Mission auch als eine Funktion der seelsorgerlichen Arbeit der Kirche betrachtet werden muß.“<sup>32</sup> Er zeigt den untrennbaren Zusammenhang zwischen materieller und geistig-seelischer Not auf. „Johann Hinrich Wichern hat diese Zusammenhänge am klarsten gesehen. Für ihn hatten alle Fragen einen doppelten Aspekt: zunächst ging es um die Überwindung materieller Not, sodann um die Bewältigung der geistigen, sittlichen und geistlich-kirchlichen Notstände. Beide Aufgaben konnten nur miteinander gelöst werden.“<sup>33</sup> Die soziale und

---

<sup>30</sup> Vgl. Eduard Simons, *Das System der Praktischen Theologie und die innere Mission* (Bonn 1893), in: Gerhard Krause (Hg.), *Praktische Theologie*, Darmstadt 1972, 159-172; und H. Grothaus, *Die Verknüpfung von Erziehung und Seelsorge in der christlichen Erziehungslehre J.H. Wicherns*, Ms. Dissertation an der Philosophischen Fakultät Hamburg vom 25.5.1959. Wicherns Ansatz wurde zum Teil geprägt durch die spezifische Verhältnisbestimmung von Dienst und Seelsorge bei der Herrnhuter Brüdergemeine. Vgl. dazu Hanns-Joachim Wollstadt, *Geordnetes Dienen in der christlichen Gemeinde dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihrem Anfängen*, Göttingen 1966. Besonders in Kapitel 2.C. „Das Leben in den seelsorgerlichen Gruppen der Gemeinde“ (92-122) und in Kap. 3.B. „Der Dienst in den Ämtern“ (147-244) hat er die diakonische Funktion gemeindeorientierter Gruppenarbeit und -seelsorge herausgearbeitet. Ein Sonderkonzept der Inneren Mission bietet Emil Sulzes Modell einer diakonischen Seelsorgegemeinde. Vgl. Emil Sulze, *Art. Seelsorgegemeinden*, in: RGG 1. Aufl., Bd. 5, 558 ff.; Emil Sulze, *Die evangelische Gemeinde* (ZHPT 1 a), Gotha 1891; Vgl. Wolfgang Lorenz, *Kirchenreform als Gemeindereform dargestellt am Beispiel Emil Sulze*, Theol. Diss., Kirchliche Hochschule Berlin, 1981. Vgl. Gerhard K. Schäfer, *Gottes Bund entsprechen*, Heidelberg 1994, 127-132.

<sup>31</sup> Karl Janssen, *Die Innere Mission als seelsorgerliche Funktion der Kirche*, in: Helmut Harsch (Hg.), *Seelsorge als Lebenshilfe. Studien zu Fragen der praktischen Theologie*, Heidelberg 1965, 211-221.

<sup>32</sup> A.a.O., 211.

<sup>33</sup> A.a.O., 212.

gesellschaftliche, d.h. überindividuelle Seite der Inneren Mission als Seelsorge wird hier deutlich gesehen. Es gelte, die kirchliche Seelsorge „aus der Gefangenschaft sachfremder Gesichtspunkte“<sup>34</sup> zu befreien.

Janssen diskutiert die folgenden Gesichtspunkte: Dem „Verbalismus“ müsse widerstanden werden, der schon im Begriff Seelsorge die „Seele“ nur auf einen Teil, nicht aber auf den ursprünglich gemeinten ganzen Menschen beziehe. Der „Individualisierung und Privatisierung der Seelsorge“ müsse deshalb eine Absage erteilt werden, weil die Innere Mission „jede Notlage, auch die individuellste, als eine Sache ansieht, die zugleich in dem Verantwortungsbereich der Gesellschaft ihren Platz hat“. Seelsorge ziele darauf, „sich nicht auf die Bekämpfung der Symptome [zu] beschränken, sie muß den Ursachen der Einzelnot nachgehen“. Sie sei deshalb auf eine Reform der Gesellschaft gerichtet. Zu Trägern der Seelsorge müssten „Laien“, auch „freiwillige und ehrenamtliche Helfer“ bestellt werden gegen einen „Klerikalismus“ der Seelsorge. Für die „Methodik der Seelsorge“ sei klar zu stellen: „Es kann in der Seelsorge kein Subjekt-Objekt-Verhältnis geben. Beide Partner sind Subjekte im doppelten Sinne der beiderseitigen und gleichzeitigen actio und passio“. Schließlich sei „keine Seelsorge denkbar, die nicht die Einordnung des Problemkreises in die Ganzheit der Person und ihrer sozialen Bezüge beachtet“, weshalb ein umfassendes „Eindringen in das Ganze des bedrohten Lebens“ notwendig sei.

Dieser Seelsorgeansatz in der Tradition der Wichernschen Inneren Mission ist also dem Modell eins zuzuordnen, sofern Janssen die Innere Mission und Diakonie als eine seelsorgliche Funktion der Kirche deutet.

### **II.3. Seelsorge als Element diakonischer Unternehmenspolitik bei Alfred Jäger**

Die Seelsorge hat eine besondere Funktion für die Politik und das Profil diakonischer Unternehmen. Alfred Jäger hat diese Seite einer „poimenischen Diakonie“ konzeptionell stark gemacht.<sup>35</sup>

In seinem Entwurf einer speziellen Unternehmenspolitik für diakonische Einrichtungen<sup>36</sup> arbeitet er die „theologische Achse“ (Diakonische Unternehmenspolitik, 33-42) pointiert heraus: „Eine solche Konzeption aber hat es nicht nur mit Finanzprioritäten und Strukturfragen zu tun, sondern

<sup>34</sup> A.a.O., 213. Die folgenden Zitate entstammen dem gleichen Aufsatz von Karl Janssen.

<sup>35</sup> Vgl. Alfred Jäger, Diakonische Unternehmenspolitik. Analysen und Konzepte kirchlicher Wirtschaftsethik, Gütersloh 1992, 152.

<sup>36</sup> A.a.O., bes. 33-42, 136-158, 199 f., 208-210, 235-238.

zugleich auf einer Stufe mit der Neubestimmung dessen, was ich die ‚innere Achse‘ der diakonischen Unternehmenspolitik nennen möchte.“ (34) Am Beispiel des Karussells, auf dessen Drehscheibe verschiedene Tiere um eine innere Achse kreisen, erläutert er die unternehmenspolitische Bedeutung der „theologischen Achse“, die nach dem „Prinzip des dynamischen Gleichgewichts zwischen den gegenläufigen Kräften der Expansion und der inneren Konzentration“ (35) funktioniere. Je größer die Teilautonomie einzelner Arbeits- und Handlungsbereiche und die Pluralität der Mitarbeitenden eines diakonischen Unternehmens werde, desto stabiler und integrierender müsse die innere Achse sein. Die theologische Achse stehe für die Frage wie: „Wer sind wir? Was wollen und sollen wir? Wohin soll es auf die Länge mit unserer Einrichtung gehen?“ Die theologische Mitte bestimme Führungs- und Handlungsstrukturen, sie markiere den inneren Sinn und Wert der Arbeit und das Leitbild und Ziel der Institution. Wie eine solche theologische Achse auf der Basis wissenschaftlicher Arbeit zu entwickeln und handlungsforschend zu begleiten ist, habe dann die „Diakonik als kybernetische Handlungswissenschaft“ zu übernehmen. Jäger empfiehlt ihre Emanzipierung von einer wenig beachteten Teildisziplin der Praktischen Theologie zu „einer relativ eigenständigen, theologisch orientierten Handlungswissenschaft mit eigenem Praxisfeld“, verortet etwa in einer eigenen „Hochschule für Diakonik“ (136). Jäger entwickelt ansatzweise sein Konzept einer so verstandenen Diakonik. Thetisch diagnostiziert er zum Verhältnis von Diakonik und Poimenik: „Bis in die neuere Zeit wurde Diakonik zumeist der Poimenik (Seelsorgelehre) subsumiert. Darin drückte sich deutlich das Übergewicht einer ‚Kirche des Wortes‘ über eine ‚Kirche der Tat‘ aus. Gegenüber der Bedeutung des Wortes fand die diakonische Tat keinen eigenen Stellenwert. Erst in der Nachkriegszeit erreichte Diakonik den Status einer eigenständigen praktischen Disziplin. [...] Im Zug dieser neueren Entwicklung wurde 1954 von Herbert Krimm das Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg gegründet. 1959 folgten Lehrstühle in Leipzig und Halle. Seither stagniert die institutionelle Entwicklung wissenschaftlicher Diakonik“ (137).

Die Jägersche Diakonik als „Integrationswissenschaft“ umfasst – systematisiert nach Anregungen aus der funktionalen Systemtheorie Niklas Luhmanns – neben dem Zukunfts- und Traditionsbezug auch einen Umweltbezug (mit den Fächern „Gemeinde-Diakonik“, „Sozialwissensch. Diakonik“, „Juristische Diakonik“ etc.) und ebenso einen Handlungsbezug mit „Spezialfächern“, unter denen neben „Medizinischer“, „Psychiatrischer“, „Pädagogischer“ und „Psychologischer Diakonik“ auch eine „Poimenische Diakonik“ (152) zu finden ist. Sie bleibt unerläutert bis auf den Zusatz, die „Spezialfächer“ bezögen sich „speziell auf Handlungsfelder in- und außerhalb diakonischer Einrichtungen“

(153). Am Beispiel des Krankenhauses versucht Jäger dann die Bedeutung der Seelsorge aufzuzeigen. Hatte früher der „leitende Theologe“ in der Diakonie zugleich Führungs- und Seelsorgeaufgaben, die immer wieder miteinander kollidierten, so seien heute die speziellen Krankenhausesseelsorger im Krankenhaus marginalisiert, eher geduldet und auf ein Abstellgleis geschoben (vgl. 208).

„Auf dem Hintergrund der eigenen Hausgeschichte kann eine derart periphere Geltung von Seelsorge nicht mehr im recht verstandenen, unternehmenspolitischen Interesse einer Krankenhausleitung liegen. Eine Verstärkung von Seelsorgeangeboten liegt auf der Linie einer ganzheitlichen Begleitung und Betreuung von Menschen im evangelischen Krankenhaus. Nicht zuletzt kann es damit wieder ein starkes, diakonisches Profil zurückgewinnen.“ (209)

Seelsorge übernimmt so vielfältige Aufgaben im diakonischen Unternehmen „zwischen psychotherapeutischer Begleitung und spiritueller Unterstützung“ (209), an Patienten und an Mitarbeitenden aller Berufsgruppen.

Seelsorge wird im Jägerschen Konzept einer diakonischen Unternehmenspolitik also zu einem Medium theologischer Profilierung und zu einem Element der sog. „theologischen Achse“. Wissenschaftlich begleitet und entwickelt würde die praktizierte Seelsorge in diakonischen Institutionen dann durch eine sog. „poimenische Diakonie“. Allerdings geht es Jäger darum, die Diakonie aus der Dominanz der Poimenik zu befreien. Diakonie müsse den Tatcharakter christlichen Glaubens in seiner Eigenständigkeit gegenüber der „Kirche des Wortes“ herausarbeiten. Poimenische Diakonie hätte dann den spezifischen Auftrag seelsorgliches Handeln innerhalb diakonischer Einrichtungen bzw. im Kontext einer diakonischen Unternehmenspolitik zu reflektieren.

Einen daran anschließenden, aber weitergehenden Seelsorgeansatz für die Diakonie hat Alfred Jäger in seinem Thesenpapier „Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik“ anlässlich des Symposiums „Seelsorge 2010“ des Seelsorgeinstituts an der Kirchlichen Hochschule Bethel, Bielefeld, im Jahre 1999 entfaltet.<sup>37</sup> Er setzt ein bei der historischen Ausgangsposition des diakonischen Führungspatriarchats im 19. Jahrhundert. Seelsorge habe damals eine Doppelfunktion im Kontext von Anstaltsleitung und „Betreuung von Menschen“ gehabt. Nach dem Modell der „christlichen Familie“ sei der diakonische Unternehmenschef zugleich Dienstgeber und Seelsorger für Mitarbeitende und Betreute gewesen. Seelsorge war in diesem Führungsmodell als Lebensfunktion

---

<sup>37</sup> Alfred Jäger, Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik, in: Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.), Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, Neukirchen-Vluyn 2000, 136-138.



verankert und in Andacht und Einzelseelsorge biblisch-theologisch legitimiert. Mit dem Professionalisierungsschub in den diakonischen Einrichtungen der 1960er und 1970er Jahre sei an die Stelle theologisch-patriarchalischer Bevormundung ein „Funktionärmodell“ von nichttheologischen Mitarbeitenden getreten, das die Seelsorge sowohl in der Leitung von Mitarbeitenden als auch in der Betreuung von Menschen obsolet und „im Alltagsbetrieb zum Störfaktor“ machte. Diese historischen Entwicklungen der Seelsorge in der Diakonie seien irreversibel. Heute müsse nach „neuen Lebensfunktionen von Seelsorge in diakonischen Einrichtungen“ gesucht werden. Dabei dürfe es keine Verquickung von Leitungs- und Seelsorgefunktion mehr geben und kein Abschieben von untauglichen PfarrerInnen in die Diakonieseelsorge. „Die Funktionslosigkeit von Seelsorge in der Führung und Betreuung ist zu überwinden.“ Seelsorge als Betreuungskonzept müsse in ein „integrales Gesamtkonzept“ und also in eine diakonische Führungskonzeption eingebunden werden. Die Poimenik habe diese Verbindung von Führungskonzept und Seelsorgekonzept bislang nicht wahrgenommen. Die Überwindung des Konzepts von Seelsorge als „eines bloßen Vier-Augen-Gesprächs“ sei zu begrüßen. Eine „pastoralpsychologische Orientierung“ der Seelsorge erweise sich als nur noch begrenzt oder gar nicht mehr tauglich für das Seelsorgekonzept einer diakonischen Unternehmenspolitik, da es sich zu sehr an „therapeutischen Paradigmen“ und zu wenig an „Paradigmen des Alltags, der Rolle und der Lebenssituation“ anlehne. Im Zuge der Entwicklung diakonischer Unternehmenspolitik und corporate identity in den 1980er Jahren sei die „theologische Achse“ in vielen Einrichtungen via Leitbildprozessen entwickelt worden. Dabei habe das Seelsorgekonzept meist eine große Relevanz erhalten. Im Verständnis von „Diakonie als eigenständiger Gestalt der Kirche Jesu Christi“ könne Seelsorge zu einem „wesentlichen Markenzeichen“ diakonischer Unternehmen werden. Jäger empfiehlt in diesem Zusammenhang den diakonischen Unternehmensleitungen, in eigener Verantwortung Seelsorger oder „Spirituale“ anzustellen und sie abzurechnen über den Titel „Unternehmenskultur“. Ein Seelsorgekonzept sei zu erstellen, das die „unternehmerische Lebensfunktion von Seelsorge“ neu definiert. „Seelsorge ist Hege und Pflege der Seele und des Geistes, der Ethik und Kultur, der Spiritualität und Religiosität des diakonischen Unternehmens.“ Es gebe kein theologisches Monopol von Seelsorge, vielmehr ein „allgemeines Seelsorgertum aller Gläubigen und Ungläubigen“. Unter diesen Voraussetzungen kommen dem „Spiritual“ oder Seelsorger im diakonischen Unternehmen vielfältige Aufgaben und Kompetenzen zu: „er/sie fördert [...] die zwischenmenschliche Kompetenz sämtlicher Mitarbeiter/innen“, „er/sie handelt im Auftrag der Geschäftsführung und wird einem passenden Controlling unterstellt, [...] steht [...] außerhalb der

direkten Linie – Jokerfunktion“, „er/sie bereitet den nächsten [...] Sprung in der Corporate Identity vor: „Als diakonisches Unternehmen sind wir Kirche“ und begleitet dazu Leitbildprozesse; „er/sie ist [...] Seelsorger/in für das ganze Unternehmen: die Betreuten, die Mitarbeitenden und die Geschäftsführung.“ Seelsorge wird so zum „Soft-Management“ im Unternehmen in den Bereichen „Management-Theologie, Management-Ethik, Unternehmens-Kultur, Unternehmens-Design, Unternehmens-Stil etc.“.

Die neu definierte Lebensfunktion der Seelsorge im diakonischen Unternehmen nach Jäger ist also eine doppelte: Alltags- und Lebensberatung für Betreute als zwischenmenschliche Kompetenz der Mitarbeitenden und „Soft-Management“ für das ganze Unternehmen. In anderen Worten gesagt, trägt der Seelsorger dazu bei, die zwischenmenschliche Kompetenz aller Mitarbeitenden zu entwickeln und dem Unternehmen ein spezifisch christliches Profil zu geben. Seelsorge wird so insgesamt zu einem unverzichtbaren, zentralen und integralen Funktionselement diakonischer Unternehmenspolitik, zu einer Stabsposition in der Unternehmensleitung und zu einer Art zwischenmenschlich-kommunikativem „Empowerment“ der Mitarbeiterschaft und der „Klientel“. Seelsorge wird von Jäger damit deutlich der Diakonie zugeordnet, ja ihr als Funktion der Unternehmensleitung untergeordnet. Vielleicht darf man Jäger als den typischen aktuellen Vertreter des Modells zwei aus diakoniewissenschaftlicher Perspektive sehen.

### III. Diakonische Dimensionen christlicher Seelsorgelehre und Pastoralpsychologie

Die christliche Seelsorgelehre und auch die neuere Pastoralpsychologie sieht ihrerseits die Diakonie aus ihrer Perspektive und tendiert dazu, die Seelsorge der Diakonie nach dem Modell eins überzuordnen,<sup>38</sup> mit einigen bedeutsamen Ausnahmen allerdings.

#### III.1. Dietrich Bonhoeffers diakonische Seelsorge in drei Ansätzen

Dietrich Bonhoeffer ist der erste, der den Begriff einer „diakonischen Seelsorge“ verwendet und sich mit der Zuordnung von Seelsorge zwischen Verkündigung

---

<sup>38</sup> Diese Überordnung der Seelsorge über die Diakonie findet sich aus verständlichen Gründen in den meisten Seelsorgelehrbüchern, ist Seelsorge dort doch das Hauptthema. Bleibt in den meisten Entwürfen die diakonische Dimension der Seelsorge gänzlich unberücksichtigt, so wird sie neuerdings deutlicher gesehen. Vgl. z.B. Jürgen Ziemer, Seelsorgelehre, Göttingen 2000, der den „diakonischen Aspekt“ als einen von fünf „Aspekte(n) eines theologischen Seelsorgeverständnisses“ (109-127) herausarbeitet.

und Beratung bzw. Diakonie auseinandersetzt.<sup>39</sup> Sabine Bobert-Stützel differenziert Bonhoeffers Seelsorgelehre bezüglich des Verhältnisses von diakonisch-beratender und kerygmatisch-verkündigender Seelsorge in drei Ansätze:<sup>40</sup>

In *Sanctorum Communio* von 1927 unterscheidet Bonhoeffer „beratende“ und „priesterliche“ Seelsorge. Beratung und Verkündigung in der Seelsorge werden hier nicht in zeitlicher Abfolge gedacht, vielmehr hat die beratende Seelsorge ihr selbständiges Recht neben der priesterlichen. Beratung wird von Bonhoeffer nicht als direktives Ratgeben verstanden, sondern als Hilfe zur eigenständigen, selbstbestimmten und freien Entscheidung. Durch zwei theologische Begründungen bringt Bonhoeffer in diesem Ansatz noch die beratende Seelsorge in die qualitativ untergeordnete Position zur priesterlichen. In den Begrifflichkeiten Martin Luthers ordnet er die priesterlich-verkündigende Seelsorge dem „donum“, die beratende aber dem „exemplum“ zu. Indem er zudem das „donum“ auf die Geschichtlichkeit des Menschen und seine Sozialität zurückbezieht, wird Beratung nicht mehr als Kommunikationsform des Evangeliums verstanden. Erst in der priesterlichen Seelsorge komme die Kirche zu ihrem *Proprium* und ureigensten Auftrag.

In der sog. Finkenwalder Seelsorgevorlesung von 1935 unterscheidet er „diakonische“ und „kerygmatische“ Seelsorge. Aus dem Nebeneinander von Beratung und Verkündigung im ersten Ansatz wird in zweiten Ansatz nun eine zeitliche Abfolge von diakonischer und kerygmatischer Seelsorge. Trotz ihrer chronologischen Vorordnung im Seelsorgeprozess erhält die diakonische Seelsorge ihr eigenes Recht, so wie die „diakonia“ allgemein auf das Predigtamt bezogen sei und doch eine Aufgabe *sui generis* habe. Obschon sich Bonhoeffer polemisch mit der Psychoanalyse und säkularen Psychotherapie auseinandersetzt, erkennt er doch letztere als notwendig an und ergänzt sie mit seiner diakonischen Seelsorge um ein theologisches Modell. Da die Verkündigung unter den gesellschaftlichen Bedingungen die Ratsuchenden nicht mehr erreicht,

---

<sup>39</sup> Zu Bonhoeffers Seelsorgelehre vgl. Christoph Zimmermann-Wolf, *Einander beistehen. Dietrich Bonhoeffers lebensbezogenes Glaubensverständnis für gegenwärtige Klinikseelsorge*, Würzburg 1991; Hans Rügger, *Kirche als seelsorgerliche Gemeinschaft. Dietrich Bonhoeffers Seelsorgeverständnis im Kontext seiner bruderschaftlichen Ekklesiologie*, Ms. Theol. Diss. Heidelberg 1990; Sabine Bobert-Stützel, *Dietrich Bonhoeffers Pastoraltheologie*, Gütersloh 1995.

<sup>40</sup> Sabine Bobert-Stützel, *Beratung oder Verkündigung? Die Sicht auf eine aporetische Fragestellung der Poimenik von D. Bonhoeffers Seelsorgeverständnis her*, in: *Pastoraltheologie* 84. 1995, 199-212. Die folgenden Zitate und Gedankengänge sind diesem Aufsatz entnommen.

kann auch die kerygmatische Seelsorge nichtssagend oder gar destruktiv wirken. Bonhoeffer spricht hier bezüglich des säkularen Menschen von „Verstockung“. Deshalb muss der verkündigenden Seelsorge eine diakonische vorgeschaltet werden, die überhaupt erst den Grund legt für die Möglichkeit der Verkündigung. Die diakonische Seelsorge gliedert sich in eine analytische und in eine therapeutische Phase. In der analytischen Phase hört der Seelsorger aktiv zu, stellt ggf. „erforschende Fragen“ und versetzt sich ganz in die Situation des Ratsuchenden. Diese Form der „stummen, helfenden Liebe“ zielt darauf, einen verborgenen Konflikt geistlichen Charakters im Leben des Ratsuchenden zu entdecken. Dabei wird der Ratsuchende den Seelsorger oft ablenken, ihn irreleiten und von seinem eigentlichen Konflikt wegführen.

Bonhoeffer beschreibt diesen Kontext folgendermaßen: „Seelsorge ist Verkündigung Gottes als alleiniger Trost, Hilfe und so weiter an den Einzelnen. Innerhalb dieser Klammer steht Seelsorge noch unter dem besonderen Auftrag der diakonia. Sie ist im strengsten Sinn auf das Predigtamt bezogen und doch nicht mit ihm identisch. [...] Die Diakonie der Seelsorge entspringt an der Not jeder Predigt: daß das Wort des Evangeliums von einem Menschen nicht mehr gehört wird, sondern daß es ihn verhärtet und verstockt, je mehr er es hört. Weil das Predigtamt immer bei den Menschen auch die Verstockung wirkt, darum bedarf es einer besonderen Diakonie, um die Verstockung, soweit das Gott will, zu brechen; diese Diakonie ist das Wesen der Seelsorge im engeren Sinn. Sie besteht also nicht mehr im Akt der Verkündigung, sondern sie ist dienende Liebe, die zum Hören der Verkündigung führen will. Sie geschieht jetzt nicht mehr primär von oben nach unten, sondern umgekehrt. Jetzt nicht mehr durch Verkündigen und Hören, sondern durch Hören auf seiten des Pfarrers, und durch Sprechen auf seiten des Gemeindeglieds. Sie ist jetzt, als Diakonie, konstituiert durch stumme, helfende Liebe.“<sup>41</sup>

Ist der Konflikt deutlich geworden, kann die therapeutische Phase beginnen. Sie zielt darauf, dem Ratsuchenden zur Aufgabe seiner Schwäche und Zwänge, und damit zu seiner Ich-Stärkung zu verhelfen. Dazu werden dem Ratsuchenden Wege eröffnet, um ihn aus dem Bewusstsein der Gefangenschaft und Schwäche zu befreien. Der Seelsorger geht mit dem Ratsuchenden den „Weg der Diakonie“, d.h. den „Weg zurück, auf dem sich der Mensch bis hin zur Verstockung vom Gebot her verirrt hat“. Hierbei spielt die Förderung der Willensstärke des Ratsuchenden durch einen Prozess der „Bewusstmachung“ eine entscheidende Rolle. Als Element der Bewusstmachung erteilt der Seel-

---

<sup>41</sup> Dietrich Bonhoeffer Werke, Bd. 14, hg. v. Otto Dudzus, München 1996, 554 f.

sorger dem Ratsuchenden einen Rat in Form einer (Symbol-) Handlung. Die eigene Tat soll exemplarisch ein Gefühl und Bewusstsein für die eigenen Fähigkeiten und Freiheiten erzeugen, das Ausgangspunkt für die Umkehr ist. Erst der so durch die diakonische Seelsorge vorbereitete, geöffnete und gestärkte Mensch ist bereit für die verkündigende Seelsorge. In der Zuordnung auf die kerygmatische Seelsorge bleibt die diakonische Seelsorge doch eher eine vorgeschaltete Phase als ein eigenständiges und theologisch fundiertes Verfahren.

In den Ethikfragmenten von 1940/41 unterscheidet Bonhoeffer diakonische Wegbereitung und Verkündigung. Hier wird eine christologische Begründung diakonischen Handelns eingeführt, die dann auch zur Eigenständigkeit und Gleichursprünglichkeit der diakonischen Seelsorge gegenüber der verkündigenden führt. Diakonie wird verstanden als Wegbereitung Christi im Bereich des Vorletzten. Seelsorgliche Diakonie wird so zum geistlichen Handeln auf der Basis eines spezifisch kirchlichen Auftrages vom Kommen Christi (dem Letzten) her. Diakonische Wegbereitung geschieht im Seelsorgeprozess jedoch in Bonhoeffers neuer Sicht nicht mehr nur bezüglich der individuellen und religiösen Konflikte des Einzelnen sondern auch bezüglich seiner menschlichen und sozialen Grundbedürfnisse. Diakonische Seelsorge kann dann auch die Kritik an gesellschaftlichen Missständen bedeuten. Damit erhält diese Form der Seelsorge über ihre verbale Dimension hinaus Tatcharakter. Bevor der Mensch dem Worte Gottes und damit der Rechtfertigung in Christus zugänglich wird, muss er „erst wieder Mensch werden“. Diakonische Seelsorge hat damit die „Restitution des Humanum“ zum Ziel.

Bonhoeffer schwankt also im Verlaufe seiner eigenen theologischen Entwicklung zwischen verschiedenen Zuordnungsmodellen von diakonischer und kerygmatischer Seelsorge. Wir finden bei ihm sowohl ein Nebeneinander als auch ein Nacheinander beider. Schon in seiner eigenen theologischen Argumentation – aber auch über sie hinaus – gibt es zahlreiche theologische Gründe, die – in Bonhoeffers Sinn – „diakonische Seelsorge“ als vollwertige, theologisch legitime und bei vielen Menschen vielleicht einzig mögliche Form der Seelsorge in der säkularisierten Welt zu verstehen. Wichtig an Bonhoeffers Seelsorgekonzepten scheint jedenfalls die Einsicht, dass innerpsychische und soziale Konflikte bzw. Problemlagen einen kerygmatischen Zugang zum Menschen unter Umständen unmöglich machen. Deshalb muss Seelsorge im Sinne Bonhoeffers zunächst und in vielen Fällen ausschließlich – und damit ganz diakonisch – auf die „Restitution des Humanum“ zielen.

### III.2. Diakonische Seelsorge bei Henning Luther als Überwindung von Dualismen

In seinem Aufsatz „Diakonische Seelsorge“<sup>42</sup> von 1988 stellt Henning Luther zu Beginn fest, dass „Diakonie und Seelsorge nicht selten voneinander getrennt und einander gegenübergestellt“ werden. Luther will nun „das Gemeinsame von Diakonie, Seelsorge und Sozialarbeit betonen und problematische Trennungen überwinden“. Insbesondere Dualismen auf zwei Ebenen hat er dabei im Blick: „1. Die Trennung von Wort und Tat, von Fürsorge und Seelsorge, von Lebenshilfe und Glaubenshilfe, von Beratung und Verkündigung, von Diakonie und Theologie“ und „2. Die Trennung von individuellen und sozialen/gesellschaftlichen Aspekten, von personalen und institutionellen Perspektiven“.

Im Anschluss an Ernst Lange definiert er diakonische Seelsorge als „eine Realisationsform der ‚Kommunikation des Evangelium‘“ (475) und in einer erweiterten Definition als „solidarisch-helfende Zuwendung zum je individuellen einzelnen in befreiender Absicht zugunsten des einzelnen unter konstitutiver Berücksichtigung seines sozialen und gesellschaftlichen Kontextes“ (476). Diese Zuwendung könne „in spontan informeller, personaler Form“, „in formell organisierter institutioneller Form“ und „in verschiedenen Zwischenformen“ erfolgen.

Henning Luther kritisiert auf der Basis dieser Prämissen im Folgenden drei Trennungen von Diakonie und Seelsorge bzw. Diakonie und Verkündigung im Blick auf das Verhältnis von gesellschaftlichem Kontext und individueller Zuwendung: den praktisch-theologischen Ansatz von Dietrich Rössler, den systemtheoretisch-soziologischen von Niklas Luhmann und den religionssoziologischen von Karl-Wilhelm Dahm.

Dietrich Rössler wird von Henning Luther zunächst dafür gelobt, dass er in seinem „Grundriss der Praktischen Theologie“ von 1986 „die Trennung von Seelsorge und Diakonie überwunden und die Diakonie als übergreifende, auch die Seelsorge [...] eingreifende Perspektive benannt“ (477) habe. Unverständlich hingegen findet Luther, dass Rössler die Diakonie dem privaten oder individuellen Christentum zurechnet. Zwar hält es Luther für richtig, den einzelnen Menschen in den Mittelpunkt zu stellen, das Phänomen und der Auftrag der Diako-

---

<sup>42</sup> Henning Luther, Diakonische Seelsorge, in: Wege zum Menschen 40. 1988, 475-84; vgl. Dietrich Stollberg, Seelsorge nach Henning Luther, in: Pastoraltheologie 81. 1992, 366-73; vgl. auch Henning Luther, Alltagsseelsorge und Seelsorge. Zur Kritik am Defizitmodell des Helfens, in: ders., Religion und Alltag, Stuttgart 1992, 224-238.

nie im gesellschaftlichen Kontext scheint ihm bei Rössler jedoch nicht wirklich erfasst.

Luhmanns Band „Funktion der Religion“ von 1977 nehme zwar den gesellschaftlichen Kontext der Diakonie mit in die Definition des Begriffs Diakonie, beschränke sie aber dann wieder, indem er behauptet: „Für Diakonie ist bezeichnend, daß sozialstrukturelle Probleme in personalisierter Form, also an Personen wahrgenommen werden [...] (und das heißt natürlich in gewisser Weise auch: nicht als sozialstrukturelle Probleme wahrgenommen werden)“<sup>43</sup>. Diakonie und Seelsorge nähmen die „Zuständigkeit für ‚Restprobleme‘ oder Personbelastungen und Schicksale in Anspruch“, „die in anderen Funktionssystemen erzeugt, aber nicht behandelt werden“. Durch die individuelle Bearbeitung gesellschaftlicher Probleme würden die Ursachen gerade verdeckt und verschleiert und damit das gesellschaftliche System stabilisiert. Entgegen der Luhmannschen Systemtheorie, die das Religionssystem und mit ihm Diakonie und Seelsorge beschränken will auf den eigenen Binnenraum der individuellen Kontingenzbewältigung, meint Luther, Diakonie/Seelsorge könnten sehr wohl auch sozialstrukturelle Probleme als solche bearbeiten. D.h. Diakonie und Seelsorge helfen dann nicht mehr nur individuell, sondern wirken auch in den Bereich des Politischen etwa durch Meinungsbildung mittels Denkschriften und Resolutionen ein. Wenn also diakonisch-seelsorgliches Handeln an der lebensweltlichen Kommunikation des Evangeliums teil hat, dann ist Verkündigung Teil von Diakonie und Seelsorge. Verkündigung und Diakonie oder Seelsorge können dann nicht gegenübergestellt werden. „Theologie und Verkündigung werden dann selber zur Diakonie“ (479). Mit dieser Verknüpfung von Verkündigung und Diakonie kritisiert nun Luther die funktionale Systemtheorie Luhmanns bezüglich der Religion.

Luhmann unterscheidet drei Systembeziehungen. 1. Die Beziehung zum Gesamtsystem der Gesellschaft. Sie ist Sache der Funktion, die durch das System geistlicher Kommunikation, d.h. durch die Kirche erfüllt wird. 2. Die Beziehung zu anderen gesellschaftlichen Systemen (wie dem Wirtschaftssystem, dem Erziehungssystem, dem Wissenschaftssystem etc.) ist Sache der „Leistung“ für andere Teilsysteme, die von der Diakonie und der Seelsorge erbracht wird. 3. Die Beziehung des Religionssystems auf sich selbst, also die „Reflexion“, wird von der Theologie wahrgenommen. Nun tritt nach Luhmann infolge der zunehmenden funktionalen Differenzierung ein Konflikt zwischen den drei

---

<sup>43</sup> Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt am Main 1977, 58, zit.n. Luther, Diakonische Seelsorge, 479.

genannten Subsystemen des Religionssystems auf, der mit den Verselbständigungstendenzen jedes der drei Subsysteme zu tun hat. Die Diakonie, so Luhmann, könne ihre Leistung für die anderen gesellschaftlichen Systeme nur erbringen, wenn sie sich unabhängig von Kirche und Theologie mache, sich von beiden emanzipiere. Die Diakonie müsse sich „Fremdnormierungen unterstellen, um ankommen zu können“ und trete deshalb in Widerspruch zu den Funktionen der geistlichen Kommunikation und der die Identität des Religionssystems reflektierenden Theologie. Im zunehmenden Verlust des religiösen Charakters von Diakonie sieht Luhmann diese Tendenz bestätigt.

Genau gegen diese These, dass sich Diakonie von Kirche und Theologie befreien müsse, wendet sich Luther, indem er darauf verweist, dass Luhmann seine Erkenntnisse auf einer rein abstrakten Ebene gewinnt und auf einer „analytisch-methodischen Ebene“ argumentiert. Beziehe man die zwischenmenschliche Kommunikation mit ein, so zeige sich, dass „adressatenbezogenes Handeln“ von Diakonie und Seelsorge nicht notwendig alle Bedürfnisse der Hilfsadressaten auf eine Weise befriedigen müsse, sondern eine gegenseitige Beeinflussung zum Tragen komme.

Luthers dritte Kritik richtet sich gegen Dahms funktionale Theorie kirchlichen Handelns.<sup>44</sup> Dahm unterscheidet zwei gesellschaftliche Funktionsbereiche kirchlichen Handelns: zum einen „die Darstellung und Vermittlung grundlegender Werte“ (480), in der es um Sinnfragen, Lebensorientierung und ethische Motivation gehe, also einen weit gefassten Bereich von Verkündigung, und zum anderen die „helfende Begleitung“ (481), dem Feld von Diakonie und Seelsorge. In dieser Unterscheidung sieht Luther nun eine „problematische Trennung“ gefördert, die zur Separierung von Verkündigung und Diakonie führe. „Problematisch scheint [...] diese Trennung deswegen, weil sie nicht damit rechnet, daß das Wirksamwerden auf der Ebene der Darstellung und Vermittlung grundlegender Werte auch eine Form ‚helfender Begleitung‘ sein kann“ (481). ‚Verkündigung‘ und Theologie könnten hingegen produktiv gemacht werden für die Diakonie, in dem z.B. Diakonie und Seelsorge an alten Menschen auch bedeuten würde, dass gesellschaftlichen Klischees und Vorurteilen über das Altern und über das Leiden kritisch begegnet werden könnte.

Luther zeigt schließlich an drei Beispielen aus den theologischen Bereichen der Schöpfungslehre, der Versöhnungslehre und der Erlösungslehre auf, worin die diakonische Leistung von ‚Verkündigung‘ („expressiv religiöser Symbolik“) und Theologie liegen könne.

---

<sup>44</sup> Karl Wilhelm Dahm, Beruf: Pfarrer, München 31974.



Luthers zentrale Thesen sind also, dass Diakonie und Seelsorge zugleich individuumszentriert und sozialstrukturell wirksam sein müssen, dass eine Trennung von beiden in den Gegenüberstellungen von Wort und Tat, Fürsorge und Seelsorge u.ä. unsachgemäß ist, und dass Verkündigung, Theologie und Diakonie/Seelsorge eng zusammengehören und zusammenzuhalten sind. Schwierig wird Luthers Aufsatz dadurch, dass er z.T. die Bereiche von Diakonie, Seelsorge, Verkündigung, Theologie vermischt und seine Komplementärbegriffe nicht einheitlich bleiben. Dadurch wird die Möglichkeit zur Auseinandersetzung mit seinem Konzept einer „diakonischen Seelsorge“ eingeschränkt. Es ist jedoch sein großer Verdienst, auf die Zusammengehörigkeit und die wechselseitige funktionelle Leistung von Diakonie und Seelsorge bzw. von Diakonie, Verkündigung und Theologie hingewiesen zu haben. Um das tun zu können, hat Luther implizite begriffliche Differenzierungen von Diakonie, Seelsorge und Verkündigung vorgenommen, die von ihm leider unaufgedeckt bleiben.

Henning Luther ist ähnlich wie sein Lehrer Gert Otto dem Modell drei zuzuordnen und gerät ebenso wie dieser in die Aporie, die Begrifflichkeiten zu verwischen und zugunsten einer Verschmelzung von Seelsorge und Diakonie in einer mangelnden Differenzierung verhaften zu bleiben.

### III.3. Isidor Baumgartners pastorales Weg-Schema einer „diakonisch-heilenden Seelsorge“

In der katholischen Praktischen Theologie, Pastoralpsychologie und Caritaswissenschaft wird der Zusammenhang von Diakonie und Seelsorge meist als ein sehr enger verstanden.<sup>45</sup> Paradigmatisch wird im Folgenden die profilierte Pastoralpsychologie von Isidor Baumgartner dargestellt, der als Caritaswissenschaftler und Pastoralpsychologe das Konzept einer „heilenden Seelsorge“ vorgelegt hat, in dem die Dimension der „diakonia“ eine zentrale Bedeutung erfährt.<sup>46</sup>

Auf der Basis der Emmauslegende (Lukas 24,13-35), mit den „Methoden“ heilender Begleitung der „koinonia“, „diakonia“, „martyria“ sowie „leiturgia“ und durchdrungen von pastoralpsychotherapeutischen Konzepten und Methoden entwickelt Baumgartner „ein pastorales Weg-Schema seelsorglich-heilender Begleitungspraxis [...], das dem inneren Heilwerden in Christus entspricht“: „Auf

---

<sup>45</sup> Der Pastoralpsychologe und Caritaswissenschaftler Hermann Steinkamp kann dafür beispielhaft genannt werden. Vgl. Hermann Steinkamp, *Sozialpastoral*, Freiburg i.Br. 1991.

<sup>46</sup> Isidor Baumgartner, *Pastoralpsychologie. Einführung in die Praxis heilender Seelsorge*, Düsseldorf 1990.

die Krise und Enttäuschung der Jünger antwortet der Auferstandene mit *Koinonia* („Hinzukommen“) – *Diakonia* („Fragen“) – *Martyria* („Schrift auslegen“) – *Liturgia* („Brot brechen“). [...] Die Emmauslegende ist gemäß dieser pastoralen Interpretation geeignet, einen Maßstab abzugeben für seelsorglich-heilende Begleitung heute. Dabei sollte man allerdings das prozesshafte Nacheinander von *Koinonia*, *Diakonia*, *Martyria* und *Liturgia*, das sich in der Emmauslegende findet, nicht festschreiben, als dürfe es nur diese Reihenfolge geben. Der Akzent bei der Seelsorgsgeschichte des Lukas liegt vielmehr darauf, daß keines der genannten Elemente in kirchlich-gemeindlicher Begleitungspraxis fehlen darf. Eines herauszubrechen und verabsolutieren hieße, das Ganze seelsorglich-heilender Begleitung zu gefährden und den inneren Weg, der zum Sehen des Auferstandenen und zum Heilwerden führt, als Begleiter zu blockieren.“ (122 und 124)

Zu einer biblisch verstandenen und pastoralpsychologisch verantworteten Seelsorge gehört also die Diakonie als ein konstitutives Moment dazu. Der Ausgangspunkt dieses Konzeptes von Diakonie in der Seelsorge liegt beim fragenden Auferstandenen in Lk 24,17: „Er fragte sie: Was sind das für Dinge, über die ihr auf eurem Weg miteinander redet?“. Sehen wir nun, welche besondere Funktion die Dimension der „diakonia“ im Seelsorgeprozess nach Baumgartner zukommt. Zunächst gilt, „daß die *Koinonia* die grundlegende ‚Methode‘ aller Begleitung darstellt“ (124). Sie umschließe bzw. durchdringe alle anderen Heilmethoden und sei symbolisiert im Hinzukommen und Mitgehen Jesu (Lk 24,15) sowie zum Schluss in der Selbst- und Christus-Erkenntnis der Jünger (Lk 24,31f.). Die Funktion der „*koinonia*“ sei die Beziehungsaufnahme, die Herstellung von Nähe und Vertrauen in der seelsorglichen Begegnung zwischen Seelsorger und Pastorand, dann aber schließlich auch die Verbindung von Selbstfindung und Gotteserfahrung in der Beziehung zu Gott. Baumgartner widmet diesem Beginn und dem Ende des Seelsorgeprozesses den vierten („Da kam Jesus hinzu und ging mit ihnen“ – Kriterien und Kritik seelsorglichen Mitgehens in Lebenskrisen“) und achten Teil („Da gingen ihnen die Augen auf [...] sie erkannten ihn [...] und kehrten zurück [...]“ – von den Zielen der heilenden Seelsorge“) seines Buches.

Der diakonische Teil der heilenden Seelsorge bezieht sich nach Baumgartner in erster Linie auf das psychotherapeutisch geschulte Fragen und ohne diese Vorarbeit können Verkündigung und Liturgie nicht gelingen: „Deutlich wird auch, daß *Diakonia* – in unserer Interpretation mit psychotherapeutischer Relevanz versehen – hineinführt in Verkündigung und Liturgie. [...] Damit wird psychotherapeutisches, empathisches ‚Fragen‘ ausdrücklich in die heilende Gemeindepraxis eingebunden. Fast scheint es, als müßte sie wirklich der Verkündigung und Liturgie vorausgehen. Nur unter der Voraussetzung reicher

diakonisch-therapeutischer ‚Frage-Erfahrung‘, so deutet das Heilungswissen der Emmauslegende an, kann es im Raum der Gemeinde wirklich lebensweisende und glaubwürdige Verkündigung und die Nähe Gottes vergegenwärtigende Liturgie geben. Wenn solche Erfahrungen therapeutisch-diakonischen Helfens in der Gemeinde fehlen, wenn also kaum Gesprächsbegleitung in den Krisen und Ausweglosigkeiten des Lebens vorkommt, dann verlieren Verkündigung und Gottesdienst ihre Basis. Die Auferweckungspraxis als Ganze leidet, wo das diakonisch helfende Gespräch im Vergleich zu Predigt, Religionsunterricht oder Gottesdienst ein Schattendasein fristet.“ (124f.)

Baumgartner versteht diese Form diakonisch-psychotherapeutischer Seelsorge als Voraussetzung kerygmatischer und sakramental-liturgischer Seelsorge. Polemisch formuliert er im Blick auf die Konzepte verkündigender Seelsorge, etwa Eduard Thurneysens: „Eine einseitig akzentuierte ‚kerygmatische Seelsorge‘ [...] kann nicht in Anspruch nehmen, Auferweckungspraxis zu sein.“ (125) Und weiter: „Ebenso wird eine nur sakramental-liturgische oder ‚rituell‘ inszenierte Begleitung – etwa zu den Lebenswenden Heirat, Geburt, Tod – der lukanischen Seelsorgsvision nicht gerecht.“ (125).

Seine diakonische Seelsorge führt Baumgartner dann im mit über zweihundert Seiten umfangreichsten, fünften Teil seines Buches näher aus unter der Überschrift „Er fragte sie [...] – Diakonisch-heilende Seelsorge und Psychotherapie“ (331-543).

Die Notwendigkeit des Fragens und die Art Fragemethodik diakonischer Seelsorge wird von Baumgartner genauer beschrieben: „Freilich geht es dabei nicht um Informationsfragen, auch nicht um einen theologisch-intellektuellen Diskurs – dies käme einem pastoralen ‚Kunstfehler‘ gleich. Seine Fragen zielen auf den *Kern des gelebten Lebens*, auf ‚durchkreuzte Lebenspläne‘, auf Enttäuschungen, Verwundungen, Lebenshoffnungen. Wer so auf den Fokus seines Lebens hin mäeutisch angefragt wird, muß zwangsläufig bei dem stehen bleiben, was ihn traurig macht. Er kann es nicht mehr einfach übergehen, sondern wird angehalten zum ‚Ausrasten‘, aber auch zum ‚Erinnern‘ und zur ‚Trauerarbeit‘. Erst über einen solchen mühsamen wie heilsamen Prozess wird er frei für das Studium der wahren Lebenshoffnungen. [...] Entscheidendes hängt deshalb von der *Kompetenz des Begleiters* ab, von seiner Fähigkeit, die Lebensfrage ganz individuell auf den anderen hin zu stellen, von seiner Fähigkeit, ‚Stand‘ zu halten, wenn der andere ‚blind‘ an der Wahrheit seines Lebens vorbei sieht, von seiner Fähigkeit, sich einzufühlen in das Leiden und die Tränen des anderen und sich zu belasten mit fremder Last. Begleitung, wie sie hier verlangt ist, ereignet sich folglich im Rhythmus von Einfühlen und Fragen, von Wahrnehmen und Dazwischen-Treten (Intervenieren<sup>9</sup>), von Sehen und Tun. In der christli-

chen Glaubenstradition trägt diese qualifizierte Zuwendung zum konkreten, in vielfacher Hinsicht ‚armen‘ Menschen den Namen *Diakonie*. Der Diakon im Geiste Jesu zeichnet sich dadurch aus, daß er die Intervention Gottes mitmacht, die auf das Leben der Armen, der Kranken, der Sünder, der Außenseiter und der kleinen Leute zielt.“ (332)

Nachdem Baumgartner den Diakoniebegriff als Gottes Selbstausslegung in dem Diakon Christus expliziert und unter dem Leitsatz „Wenn Gott aufscheint in unseren Taten“ für die Seelsorge geklärt hat, geht er die verschiedenen Konzepte bzw. Schulen der Psychotherapie durch von der Psychoanalyse über die Verhaltens- und Gesprächstherapie bis zur Familientherapie, die er als „Heilende Seelsorge in Beziehungsnetzen“ (483) bezeichnet, und endet bei seinem „Integrativen Modell diakonischer Psychotherapie“ (518).

Das Diakonische an dieser Form von Seelsorge ist letztlich das Psychotherapeutische – erweitert und kritisch korrigiert durch theologische Aspekte etwa des Menschenbildes –, das geeignet ist, eine soziale Wort-Tat an den ausgegrenzten Menschen zu werden. In dieser Vor- und Zuordnung von therapeutisch-diakonischer Seelsorge und kerygmatischer Seelsorge, ebenso in dem alles umschließenden Aspekt der „koinonia“ bzw. „Communio Sanctorum“ kommt Baumgartner in seinem einzigartigen Seelsorgeentwurf sehr in die Nähe von Bonhoeffers Ansatz. Klar ist Baumgartner dem Modell eins zuzuordnen: Diakonie – neben „koinonia“, „martyria“ und „leiturgia“ – ist eine Dimension der Seelsorge.

#### IV. Ertrag und Ausblick

1. Auf der Ebene wissenschaftlicher Reflexion wurde im Prozess der Neuentwicklung der Diakonik bzw. Wissenschaft der Inneren Mission seit Carl Immanuel Nitzsch und Theodor Schäfer nach dem enzyklopädischen Ort der Diakoniewissenschaft im Bezug zur bereits existierenden Poimenik bzw. Pastorallehre oder -theologie gesucht. Heute gibt es im Grunde zwei Modelle, die sich durchgesetzt haben. Entweder verortet man die Diakonik in der akademischen Praktischen Theologie, dann versteht man sie in unmittelbarer Nähe zur und meist gleichwertig neben der Poimenik oder Pastoralpsychologie. Oder die Diakoniewissenschaft wird als eigenständige neue interdisziplinäre Wissenschaft verstanden. Damit werden ihr verschiedene andere Wissenschaftsgebiete zu- bzw. untergeordnet. Die Psychologie gehört ebenso dazu wie die Poimenik, die Sozialethik wie die Sozialwissenschaften, die Theologie wie die Ökonomik etc. Die Poimenik wird in einem solchen Konzept zur Teildisziplin der Diakoniewissenschaft und ihr also untergeordnet. Die Seelsorgelehre übernimmt folglich dienende Funktion für die Diakonik.

2. Umgekehrt hat die akademische Poimenik, trotz ihrer längeren Tradition als theologische Wissenschaft und auch als sie sich seit den 1970er Jahren zur Pastoralpsychologie professionalisierte, nur in vereinzelten Entwürfen und erst in neuerer Zeit wieder ihr Verhältnis zur Diakonik zu bestimmen begonnen. Das liegt an der lange vorherrschenden Individuumzentrierung und Verkündigungsorientierung der Poimenik selbst, ebenso aber an der mangelnden wissenschaftlichen Etablierung der Diakonik im Fächerkanon der Theologie bzw. Praktischen Theologie. Mit den Konzepten „diakonischer Seelsorge“ seit Dietrich Bonhoeffer allerdings, die freilich erst infolge der neueren Seelsorgebewegung in Deutschland breiter rezipiert wurden, hat der Prozess der gegenseitigen Befruchtung von Poimenik und Diakonik unaufhaltsam angefangen.

3. In den Handbüchern und Entwürfen Praktischer Theologie seit den 1980er Jahren sind beide Disziplinen und die ihnen zugehörigen speziellen Handlungsformen systematisch eng zusammengeführt worden. Das geschah in Anknüpfung an eine vorhandene ältere Tradition etwa bei Bucer, Nitzsch, Wichern und Th. Schäfer und wurde vorwiegend unter dem Paradigma der Hilfe bzw. des Helfens vollzogen. Und eben am übergeordneten Hilfebegriff entzündete sich die Kritik an einer zu engen Verbindung von Diakonik und Poimenik bzw. an der beratenden oder diakonischen Seelsorge, die in Konkurrenz zur Bindung etwa an die lutherischen Bekenntnisse und/oder an das Paradigma der Verkündigung verstanden wurde. Die Rezeption diakoniewissenschaftlicher Paradigmen durch die Poimenik und Pastoralpsychologie ist durch diese Kritik nicht obsolet geworden. Im Gegenteil: Bereits Bonhoeffer hat begonnen, die eigenständige Position einer diakonischen Seelsorge theologisch zu fundieren. Die in der ökumenischen Theologie diskutierte Gleichursprünglichkeit der ekklesiologischen Dimensionen „diakonia“ und „martyria“ ermöglicht es, theologisch gleichwertig von diakonischen wie verkündigenden Formen der Seelsorge zu sprechen. Im Grunde ist die verkündigende Seelsorge auf die diakonische angewiesen und umgekehrt. D.h. sie ergänzen sich gegenseitig und haben beide auch unabhängig voneinander ihr Recht und ihre Bedeutung.

4. Auf der Ebene praktisch vollzogener Seelsorge und Diakonie besteht nach wie vor ein Graben zwischen beiden Handlungsfeldern, der aus der historisch geprägten Auseinanderentwicklung von Kirche und Diakonie entstanden sein mag. Seelsorglich Verantwortliche sind meist theologisch ausgebildete und beauftragte Kirchenleute, d.h. zum Großteil Pfarrerinnen und Pfarrer. Diakonisch Verantwortliche sind heute zunehmend Personen aus sozialwissenschaftlich-humanwissenschaftlichen oder ökonomisch-administrativen Berufen. Zwar gibt es auch haupt- und ehrenamtliche „Laien“-SeelsorgerInnen aus nicht-theologischen Berufen, etwa in den modernen Formen spezialisierter Seelsorge (Notfall-

, Telefonseelsorge, Hospizarbeit u.a.), doch dominieren die TheologInnen das Feld kirchlicher Seelsorge. Zwar gibt es auch haupt- und ehrenamtliche TheologInnen in der Diakonie, etwa auf Leitungs- und Spezialseelsorgegebieten (Krankenhaus-, Altenheim-, Behindertenseelsorge u.ä.), doch dominieren mittlerweile andere Professionen die diakonischen Institutionen.

5. Von Seiten der diakonischen Einrichtungen und Träger wird die Seelsorge zunehmend als Element diakonischer Unternehmenspolitik und -kultur bzw. als Mittel der christlichen Profilierung und Identitätsbildung auf dem Markt der sozialen Dienstleistungsanbieter verstanden und gefördert. Hier wird man mit Alfred Jäger auf Seiten der DiakonieseelsorgerInnen vom durch die Seelsorgebewegung aufgebrachten psychotherapeutischen Paradigma der Seelsorge wegkommen müssen zugunsten eines lebensweltorientierten und die christlich-diakonische Unternehmenskultur fördernden Leitbildes.

6. Aufseiten der im kirchlichen Auftrag Seelsorgetreibenden wird zu dem traditionellen Verkündigungsparadigma und dem neueren psychotherapeutischen Paradigma der Seelsorgebewegung ein diakonisches Paradigma hinzukommen müssen. Letzteres wird die kirchliche Seelsorge deutlicher zu den gesellschaftlichen Kontexten, den sozialen Nöten und systemischen Zusammenhängen seelsorglicher Praxis führen. Mit Henning Luther wird man sich gegen eine Trennung von Diakonie und Seelsorge wenden und die Integration kerygmatischer, beratender und diakonischer Seelsorgeformen in ein poimenisches Gesamtkonzept vorantreiben müssen, wie es etwa bei Isidor Baumgartner vorliegt.

7. Nach dem Zuordnungsmodell drei gehören Seelsorge und Diakonie zusammen. Sie bilden zwar gewisse Schnittmengen, bleiben jedoch eigenständige Handlungsfelder christlicher Glaubenspraxis. Seelsorge braucht Diakonie und Diakonie braucht Seelsorge. Diakoniewissenschaft und Poimenik/Pastoralpsychologie ergänzen sich gegenseitig, gehen jedoch nicht ineinander auf. Diakonische Formen von Seelsorge und seelsorglich-spirituelle Formen der Diakonie sind heute unerlässlich geworden. Beide zu trennen würde bedeuten, beide verarmen zu lassen. Die Diakonie würde als christliche Glaubenspraktik unerkennbar und wäre zu stark auf die sozialen und gesundheitlichen Nöte fixiert, würde die Fragen nach Sinn und Spiritualität, nach Religion und Glaube ausblenden. Die Seelsorge wäre ohne diakonische Elemente ihrerseits als ganzheitliche Sorge um den Menschen im Sinne einer christlichen Anthropologie gefährdet. Sie wäre fixiert auf kerygmatische oder therapeutische Paradigmen und vereinseitigt auf eine predigtähnliche Methodik, einen „Verbalismus“ und einen Individualismus. Die Menschen – seien sie Kirchenmitglieder oder

nicht – erwarten von Kirchen und diakonischen Institutionen Seelsorge und Diakonie. Beide sind nur gemeinsam wirkungsvoll.

HANS GEISLER

## **Zur Zukunft der Lebensverhältnisse in den neuen Bundesländern – die Verantwortung der Kirche – aus sozialpolitischer Sicht**

### **1. Zu den Lebensverhältnissen und ihrer Vergleichbarkeit**

Ich denke, das Thema ist vor dem Hintergrund formuliert worden, dass immer noch über die Unterschiede zwischen Ost- und Westdeutschland gesprochen wird. Im Besonderen darf jetzt die Frage danach, welche Chancen und welche Verantwortung die Kirche für die Lebensverhältnisse und ihre weitere Entwicklung in den neuen Bundesländern hat, nicht fehlen.

Es ist zuviel, um alles zu benennen, aber ich will Ihnen in einem ersten Abschnitt kurz folgende Gedanken zu den Lebensverhältnissen vortragen.

#### *a. Einkommen*

Zu Beginn steht der Komplex Einkommen. Das ist häufig das Gravierendste, was genannt wird, um die Unterschiedlichkeit zu demonstrieren, festzustellen, zu beklagen. Der Einkommensdurchschnitt liegt im Osten bei ungefähr 80% im Vergleich zum Westen, die Schwankungsbreite liegt zwischen 60% und 100%. Im Westen dagegen, mit 100% angesetzt, schwankt es auch zwischen 80% und 120%. Ich war vor einigen Jahren einmal im Altmühltal und bekam während der 14 Tage Urlaub die Bildzeitung in die Hand, in der das Einkommen im Raum Nürnberg-Erlangen im Verhältnis zu dem in Weißenburg-Gunzenhausen reflektiert wurde. Das Einkommen in Weißenburg-Gunzenhausen war ungefähr 30% niedriger. Dasselbe erleben wir auch, wenn wir hoch in den Norden gehen, ins Emsland. Dort besteht zu Hamburg der größte Unterschied. Aber ich denke, wir müssen bei allen diesen Fragen auch den Blick weiten auf Europa und auf die Welt. Ich werde dazu nun nicht überall Zahlen nennen, aber wenn ich mir Europa anschau und Westdeutschland mit 100% angebe, liegt EU-Europa leicht darunter mit Schwankungsbreiten wahrscheinlich um die 40-50% und 120%.

#### *b. Arbeitsmöglichkeiten*

Den zweiten Komplex stellen die Arbeitsmöglichkeiten dar. Als Maßstab wird meistens die Arbeitslosigkeit genommen. Sie beträgt in Ost 17% mit einer Schwankungsbreite von 12-25%. In Westdeutschland liegt sie bei 8% mit einer Schwankungsbreite von 8-15%. EU-Europa mit ungefähr 11% Arbeitslosigkeit



und der Schwankungsbreite von 3-35% umschließt beide Teile Deutschlands. Aber diese Frage nach der Arbeitslosenzahl ist wenig aussagekräftig. Wir müssen eigentlich sehen, wie viele Erwerbspersonen es im Verhältnis zu den Erwerbsfähigen sind, also wie viele wirklich in Arbeit stehen im Verhältnis zu denen, die zwischen 15 und 65 Jahre alt sind. Da ist es so, dass bei diesem Verhältnis im Osten immer noch mehr Erwerbspersonen auf die Erwerbsfähigen kommen als im Westen. Das Verhältnis in Europa entspricht in etwa dem in Westdeutschland. Nehmen wir aber die Erwerbstätigen in Bezug zur Gesamtbevölkerung, also 0 bis 100 Jahre, dann ist Ost- und Westdeutschland ziemlich gleich.

#### *c. Soziale Sicherungssysteme*

Der dritte Komplex, wenn ich Lebensverhältnisse beschreiben will, sind die sozialen Sicherungssysteme. Da ist es unstrittig, dass in der gesetzlichen Krankenversicherung und in der Pflegeversicherung Ost und West gleich sind. Dass unterschiedliche Verhältnisse in der Krankenversicherung in EU-Europa bestehen, ist auch bekannt.

Bei der Rentenversicherung als weiterer relativ großer Bereich der sozialen Sicherung denke ich, – Sie merken, ich formuliere vorsichtig – dass wir im Durchschnitt relativ gleiche Verhältnisse haben. Die Frage nach dem Vermögen dagegen ist in Ost und West erheblich unterschiedlich und daraus ergeben sich auch bezüglich der Alterssicherung deutliche Unterschiede zugunsten der alten Bundesländer. Unter Umständen ist die Regelaltersrente vor allen Dingen für die Frauen im Osten wesentlich höher als im Westen. Das liegt daran, dass diese 40-45 Arbeitsjahre haben. Das Gegenargument aus den alten Bundesländern ist oftmals, dass es in der DDR immer die Betreuungsmöglichkeit gab, die im Westen nicht vorhanden war. Aber das will ich jetzt nicht weiter ausbreiten.

Die Arbeitslosenversicherung ist gleich. Insofern denke ich bei der sozialen Sicherung sind die Unterschiede zwischen den alten und den neuen Bundesländern heutzutage relativ gering.

#### *d. Infrastruktur*

Der vierte Komplex betrifft die Infrastruktur. Die soziale Infrastruktur ist teilweise im Osten inzwischen besser als im Westen. Wir haben in Sachsen seit 1990 z.B. 80% der Altersheime neu gebaut oder saniert. Im Westen gibt es Altersheime, die 30 oder 20 Jahre alt sind, und damals war der Ausbaurzustand nicht so wie jetzt bei uns. Ähnlich ist es in den Krankenhäusern.

Schließlich bleibt bei der Infrastruktur aber auch die Frage nach der Verkehrsinfrastruktur, und da bleibt festzustellen, der Nachholbedarf liegt bei ca. 30-35%, z.B. ist die Dichte der Autobahnen noch deutlich niedriger.

Schließlich kommt die Frage auf die Infrastruktur der Bildung. Und da gibt es auch wieder sehr unterschiedliche Situationen. Die Kindertagesstätten im Osten haben unstrittig die bessere Ausstattung und Versorgung. Bei den Schulen ist im baulichen Zustand noch ein erheblicher Nachholbedarf da. Die Frage nach der inhaltlichen Gestaltung ist hier im Augenblick von mir auch nicht – das würde den Zeitrahmen sprengen – im Einzelnen darstellbar. Bei den Universitäten ist es weitgehend heute noch so, dass die Verhältnisse der Studenten zu Lehrverantwortlichen – Assistenten, Oberassistenten, Dozenten, Professoren – im Osten günstiger sind als im Westen. Das ändert sich, weil der Zustrom zu den Ost-Unis deutlich gestiegen ist wegen der sich herumgesprochenen günstigen Verhältnisse zwischen Lehrern und Lernenden.

Es bleiben als Letztes in der Infrastruktur die Kommunikationsstrecken. Da musste ich mich selber belehren lassen. Ich habe immer gesagt (1990), wir sind in wenigen Jahren besser ausgestattet als der Westen, weil wir alles glasfaserverkabelt haben. Das ist auch so, bloß inzwischen ist dies technisch nicht unbedingt ein Vorteil, weil Sie über Kupferkabel mehr Bits kriegen als über die Glasfaserkabel. Insofern ist innerhalb von 10 Jahren ein schon vorhandener Vorsprung wieder zu relativieren.

#### *e. Vermögen und Kapital*

Der letzte Komplex der Lebensverhältnisse bezieht sich auf Vermögen und Kapital. Ich hatte es bei der Altersversorgung und den Renten schon angesprochen, das private Vermögen ist in den alten Bundesländern erheblich höher. Ausnahmen bestätigen die Regel, das will ich nicht verschweigen. Privates Vermögen ist ein Teil der Alterssicherung von nicht Wenigen innerhalb der Bevölkerung. Deswegen stellt dieser Unterschied einen wichtigen Punkt dar. Kritisch ist auch die Frage nach dem Vermögen oder Kapital im Gewerbe. Auch hier ist es in den neuen Bundesländern erheblich niedriger. Die Kapitalausstattung ist deswegen auch an vielen Stellen eine kritische Grenze bei der Entwicklung der Industrie, des Handwerkes, des Mittelstandes. Als mittelständische Betriebe gelten im Osten solche mit 20 bis maximal 200 Beschäftigten, im Westen dagegen erst die ab 100 bis zu 2.000 Beschäftigten. Betriebe mit 2.000 Mitarbeitern kann man in Sachsen an einer Hand zusammenzählen. Von daher haben wir hier einfach auch aus Kapitalgründen einen erheblichen Nachholbedarf, wenn man die langfristige Entwicklung sieht.

## **2. Herausforderungen und Gefährdungen**

Bevor ich zu den Verantwortungen für die weitere Entwicklung der Lebensverhältnisse der Kirchen komme, heißt es zu bedenken, welche Herausforderun-

gen und welche Gefährdungen es gibt. Und bevor ich das darlege, möchte ich eine Vorbemerkung machen mit einer Schlussfolgerung: Wir sollten uns generell hüten vor Generalisierungen. Das Leben ist so vielfältig, dass wir immer wieder entweder uns gegenseitig missverstehen oder argumentativ das andere deutlich beweisen zu können meinen, weil es einfach so unterschiedlich ist. Und das lässt sich am deutlichsten – meiner Ansicht nach – nachvollziehen, wenn man dies an der Definition der politischen und ökonomischen Generationen durch die Enquête-Kommission des Bundestages *Demographische Entwicklung* aufzeigt. Diese Enquête-Kommission hat die politische Generation beschrieben als eine Gruppe von Menschen, die in der gleichen gesellschaftlichen Entwicklung ihre Lebenserfahrungen gemacht haben, und die ökonomische Generation als eine Gruppe von Menschen, die ungefähr die gleichen ökonomischen Erfahrungen ihrem Leben zugrunde legen. Und da will ich ganz deutlich sagen, die Diskussion über Generationengerechtigkeit und Rentensicherung geht immer wieder in die Irre oder wird ungenau, wenn man das nicht berücksichtigt.

Ich bin jemand, der sehr dezidiert dafür eintritt, dass man die Erziehungsarbeit gesellschaftlich genauso bewertet wie die Erwerbsarbeit. Ich habe das Modell des Erziehungsgehaltes entwickelt, aber mit der Verantwortung, dass die Erziehungsleistungen auch in der Altersversorgung ihren Niederschlag finden. Dies ist daraus entstanden, dass es eine Generation gibt, die die natürliche Verantwortung zur Erziehung der kommenden Generation persönlich entscheiden konnte und dadurch verneint hat, dass sie keine Kinder hat. Das gilt für die, die ab 1967/1970 Kinder hätten bekommen können. Ich weiß, dass es für Frauen, die gerne Kinder haben wollen und keine Kinder bekommen können, eine persönlich sehr schwierige Lebenssituation ist. Es geht mir also überhaupt nicht darum, diese persönlich schwierigen Situationen durch eine neu zu gestaltende Gerechtigkeit innerhalb der Gesellschaft zu belasten, aber der Teil der Gesellschaft, der diese Erziehungsleistung nicht erbringen will, muss ein bisschen stärker für die Altersvorsorge für sich selber auf andere Weise als durch Kinder sorgen. Wenn wir bei der Rente oder bei anderen Dingen Modelle oder Strukturen bedenken, muss überlegt werden, dass es sich für unterschiedliche Personen- und Altersgruppen unterschiedlich darstellt.

#### *a. Demographische Herausforderungen*

Ich sehe also folgende Gefährdungen und Herausforderungen. Da gibt es einmal demographische: den Anstieg der alternden und alten Bevölkerungsgruppe und den Rückgang der Zahl der im Arbeitsleben stehenden Bevölkerungsgruppe. Das passiert relativ langsam, beginnt erst ungefähr ab 2010. Der Rückgang der Kinder und Jugendlichen ist sehr deutlich, in den neuen Ländern

noch stärker als in den alten Bundesländern. Ich nehme Sachsen als Beispiel: Wir haben 1990 ca. 1 Million junger Menschen zwischen 0 und 15 Jahren gehabt und werden 2010 nur noch eine halbe Million junger Menschen zwischen 0 und 15 Jahren haben. Die Fragen betreffs der sozialen Sicherungssysteme sind zu reflektieren und die Schlussfolgerung daraus zu ziehen.

#### *b. Arbeitsmarkt*

Der zweite Teil der Herausforderungen ist mit dem Begriff „Arbeitsmarkt“ charakterisiert. Wir haben in Deutschland seit Jahrzehnten, mindestens seit 1970, eine deutlich andere Entwicklung als in Amerika und Japan, die charakterisiert ist durch einen hohen Kapitaleinsatz und einen deutlich reduzierten Arbeitskräfteeinsatz, was zu einer deutlichen Freisetzung – entschuldigen Sie diesen Begriff –, einer Nicht-mehr-Inanspruchnahme der Leistungsfähigkeit von erwachsenen Menschen geführt hat. Ich erinnere hier nur an die steigende Arbeitslosigkeit. Weiter muss man beim Arbeitsmarkt als Herausforderung, nicht als Gefährdung, die steigende Erwerbsbeteiligung der Frauen sehen, die im Osten schon 1990 zu 80-88% bestand und in den alten Bundesländern seit den 1970er Jahren steigend ist. Ein dritter Punkt ist eine deutliche Verminderung der Arbeitsjahre pro Einwohner, der Lebensarbeitsjahre in den letzten 50 Jahren. Während bei uns in den neuen Bundesländern und sicher auch teilweise in der Industrie der alten Bundesländer noch etliche Menschen als Rentner bis zu 50 Arbeitsjahre hinter sich haben, liegt die Zahl heute kaum über 35 Arbeitsjahre.

#### *c. Ökologie*

Die dritte Herausforderung habe ich überschrieben mit dem Stichwort „Ökologie“. Der Energie- und Ressourcenverbrauch ist eine Herausforderung, der wir uns stellen müssen mit innovativen Kapazitäten aus Wissenschaft und Forschung. Hier gilt es Verantwortung für unsere Umwelt zu übernehmen.

#### *d. Wettbewerb*

Schließlich, und das gilt für die neuen Bundesländer stärker als für die Gesamtheit der alten, ist als vierte Herausforderung der Umgang mit dem stärker werdenden Wettbewerb zu nennen. Wir müssen uns darauf einstellen, dass Polen, aber auch die Tschechische Republik wettbewerbsfähige Unternehmen haben. Sie sind vielleicht in dem einen oder anderen Bereich von der Qualität her heute noch nicht ganz gleichwertig, aber sie haben für viele Bereiche den Vorteil eines deutlich niedrigen Lohnniveaus. Diese Herausforderung werden

wir sicher nur bestehen, wenn wir technologische Leistungen dagegen setzen können.

### **3. Zur Verantwortung der Kirchen**

#### *a. Sachaufklärung*

Damit komme ich zu der konkreten Frage nach der Verantwortung der Kirchen. Ich denke, die Kirchen sind dazu aufgefordert und haben die Verantwortung dafür, dass diese von mir angedeuteten, aber in vielfältigen Untersuchungen uns zur Verfügung stehenden Tatbestände unter die Bevölkerung gebracht werden. Ich meine eine Sachaufklärung. Aber eben nicht bloß in der Form, dass gesagt wird: so ist das, sondern mit der Herausforderung: welche Veränderungen sind notwendig?

Im Bereich der demographischen Herausforderung müssen wir neue Wege, Strukturen, Chancen eröffnen für den Teil der Bevölkerung, der wächst, für die alternde, für die alte Bevölkerung, und zwar in Form von Beteiligung am Arbeitsleben, vielleicht oder notwendigerweise in anderen Formen als wir es bis heute normalerweise leben. Auch für das Gesamtleben, mit der verkürzten Anzahl der Arbeitsjahre – das Arbeitsfähigen-Alter liegt heute zwischen 15 und 65 Jahren oder wahrscheinlich sachgerechter zwischen 25 und 65 oder zwischen 20 und 65 Jahren – ist zu überlegen, Arbeitszeitkonten, Lebensarbeitszeitkonten für die Frage der Alterssicherung zugrunde zu legen. Davon wird heute manches Mal gesprochen, aber umgesetzt ist es noch nicht, denn die Rente wird im Augenblick nach den Löhnen berechnet. Und an dieser Stelle binde ich nun gleich einen vorhin schon genannten Gedanken ein, d.h. hier muss auch die Erziehungsleistung als Lebensleistung mit eingerechnet werden. Das weitere bei der Beteiligungen der alternden und alten Bevölkerung bezieht sich z.B. auf die Fragen der Bildung, die Fragen des lebenslangen Lernens, die Fragen der Ausschöpfung des Bildungspotentials dieser Bevölkerungsgruppe. Sie werden mir jetzt sagen, dass der Arbeitsmarkt es im Augenblick nicht zuläßt. Das ist gegenwärtig unbestritten, deswegen ist alles, was bezüglich der Altersbeteiligung am Arbeitsleben heute diskutiert wird, immer genau zu beschreiben. Es nützt nichts, heute in der politischen Öffentlichkeit zu sagen, wir müssen das Lebensalter oder Renteneintrittsalter erhöhen, und dann denkt jeder, jetzt müsse er bis zu einem Alter von 70 Jahren arbeiten. Nein, heute geht es sicher nur darum, – Ausnahmen bestätigen die Regel – dass wir heute im Schnitt mit unter 60 Jahren in die Altersruhephase eintreten und dass man die Einrichtung der gesetzlichen Alterszeit von 65 Jahren durchsetzen sollte.

Aber in der Frage der Sachaufklärungen und Veränderungen, die notwendig sind, denke ich auch an Strukturveränderungen. Strukturveränderungen in

Einrichtungen wie der Kindertagesbetreuung, den Schulen, den Universitäten, den Krankenhäuser und Sozialeinrichtungen. Aus der bayrisch-sächsischen Zukunftskommission läßt sich die Frage der Weiterbildungsverantwortung der Universitäten, die Frage Senioren-Universitäten ableiten. Ich denke, da ist sicher einiges in Bewegung, aber hier sind weitere Schritte notwendig.

*b. Wertedefinition und Wertevermittlung*

Den zweiten Teil der Verantwortung der Kirche habe ich überschrieben mit „Wertedefinition und Wertevermittlung“. Hier handelt es sich um den Komplex der Anerkennung und der Bewältigung von Grenzen und Begrenzung. Ich denke, wir haben nach Jahrzehnten des Strebens nach unbegrenztem Verhalten, nach Freiheit und der scheinbaren Chance, alles ist möglich, zu sagen: Leben gestaltet sich verantwortlich innerhalb von Grenzen. Und da gibt es eine besondere Verantwortung von Kirche und Diakonie, von Diakonie und Kirche, die ich so beschreiben will: Die Diakonie hat wesentlich dazu beigetragen oder war überhaupt eine der oder vielleicht der wichtigste Ausgangspunkt für den Sozialstaat in Deutschland, 40 Jahre bevor Bismarck seine Sozialgesetzgebung gemacht hat. Die Leistungen, die der Sozialstaat in Deutschland inzwischen anbietet, sind unbestritten ein Teil dieser Entwicklung und so groß, dass wir an die Grenzen gestoßen sind. Und in dem Sinne ist nun Diakonie und Kirche auch in der Verantwortung, diese Gefangenschaft des Sozialstaates zu sehen und ihm zu helfen, aus dieser Gefangenschaft herauszukommen. Und da bin ich bei einem Begriff, der heutzutage viel gebraucht wird, viel Widerstand auslöst, aber auch eifrige Befürworter hat, er heißt Eigenverantwortung. In den neuen Bundesländern haben wir 1990 nach ungefähr 60 Jahren zwei Diktaturen beendet, aber der Großteil, zwei Generationen mindestens, haben in diesen Jahrzehnten immer wieder eingebleut bekommen, keine Verantwortung zu übernehmen, und sie haben damit im Umkehrschluss auch vom Staat eine sehr hohe Verantwortung für alles bezüglich der Sicherung des Lebens erwartet. Dies wieder abzuändern ist schwierig. Es ist schwierig, weil es natürlich anstrengender ist. Eine der immer wiederkehrenden Grundüberlegungen bzw. Grundäußerungen in den neuen Bundesländern heißt, das Leben ist anstrengender geworden mit der Verantwortung, die man trägt. Und diese Anstrengung wird manchmal als so belastend empfunden, dass man das als den Ausgangspunkt für die Nostalgie nach den alten Zuständen werten kann. Wir wissen alle, dass 80-85% der Menschen in den neuen Bundesländern heute sagen, dass sie die DDR nicht zurück haben wollen, aber dieses Anstrengende wird immer wieder reflektiert und dem bequemeren Weg hinterher getrauert. Also hier haben wir

eine enorme Verantwortung in Ost und in West. Dieses ist einfach zur Kenntnis zu nehmen und sich dem zu stellen.

WERNER BRAUNE

## **Zur Zukunft der Lebensverhältnisse in den neuen Bundesländern – die Verantwortung der Kirche – aus der Sicht diakonischer Praxis**

### **1. Beobachtungen und Wahrnehmungen**

Friedrich Dürrenmatt, u.a. Autor des spannenden Kriminalromans „Der Richter und sein Henker“, hat in diesem Roman die Gestalt des Commissär Bärlach geschaffen. Im Anfang des Romans heißt es: „Zuletzt war Bärlach der Kriminalpolizei in Frankfurt a.M. vorgestanden, doch kehrte er schon 1933 in seine Vaterstadt zurück. Der Grund seiner Heimreise war nicht so sehr die Liebe zu Bern, das er oft sein goldenes Grab nannte, sondern eine Ohrfeige gewesen, die er einem hohen Beamten der damaligen deutschen Regierung gegeben hatte. In Frankfurt wurde damals über diese Gewalttätigkeit viel gesprochen und in Bern bewertete man sie je nach dem Stand der europäischen Politik zuerst als empörend, dann als verurteilungswert, aber doch noch begreiflich und endlich sogar als die einzige für einen Schweizer mögliche Haltung, dies aber erst 1945.“

So merken wir hier etwas über Wahrnehmung und Geschehen, Wahrnehmung und Beurteilung des Geschehens und den Zusammenhang mit der Geschichte. Was geschehen ist, wird unterschiedlich wahrgenommen und gedeutet, das ist abhängig vom Lebensalter, vom Wohnort, von der Betroffenheit, vom Verantwortungsbereich und der Empfindsamkeit von Seele und Gewissen. Aus berichtetem Geschehenen kann Geschichte werden, wenn es eine Übereinstimmung über die Berichterstattung gibt und wenn die Spanne des Wahrheitsgehaltes erträglich bleibt. Dieser Gedanke ist nicht neu, er ist eigentlich sogar falsch oder mindestens umstritten. Natürlich gehört Geschehenes von gestern ab heute zur Geschichte unseres Lebens oder unseres Volkes. Aber Politiker und Historiker stehen zwischen Beidem. Die einen, weil einige meinen, sie seien zeitgeschichtliche Figuren und haben von daher mit der Demokratie nicht vereinbare Rechte für sich beansprucht, die anderen, weil Historiker oft nicht warten können, bis ein komplettes Bild entsteht und daher in eifertigem Eifer Mosaikteile für ein Ganzes ausgeben. Daneben gibt es noch die Zeitzeugen, die man gerne für Persönlichkeiten hält, die aber kurz vor dem Verlust der Zurechnungsfähigkeit stehen.

Methodisches Problem ist die Überfülle von Quellen und lebendiger Erinnerung dieser Zeitzeugen, die sich auf die Instanz ihrer subjektiven Erfahrung berufen, aber kaum zu Wort gekommen sind. In dieser Situation muss man den



Zusammenhang von geschehenen Tatsachen, Darstellung, Wahrnehmung und Wahrheit erinnern. Ich zitiere aus der Berliner *Kirche* vom August. Im Artikel „EAK-Chef Borchert fordert Aufklärung von DDR-Unrecht“ heißt es: „Zum 41. Tag des Mauerbaus erinnerte Borchert in Berlin an die rund 1.000 Opfer der innerdeutschen Grenze und die Verfolgung von Christen in der DDR.“ Dazu gibt es etwas später einen Leserbrief in der gleichen Zeitung, in dem zu lesen ist: „Christen in der DDR wurden nicht nur verfolgt und systematisch bekämpft. So gab es in laufender Folge Staatssekretäre für Kirchenfragen. Werner Eggerath war bis 1960 in diesem Amt. Ihm folgte bis 1979 Hans Seigewasser. Klaus Gysi (der Vater von Gregor) war von 1979 bis 1988 dort tätig. Außerdem gab es eine Arbeitsgruppe christlicher Kreise beim Nationalrat, dieser wurden Aktivitäten eingeräumt. So konnte ein Rundtischgespräch von Frauen zur Internationalen Frauenfriedenswoche im Jahre 1984 in Eisenhüttenstadt durchgeführt werden. Dazu gab es einen Bericht in der Zeitschrift *Für Dich*.“

Wenn solch ein Leserbrief in der Zeitung unwidersprochen abgedruckt wird, dann frage ich mich, wie der Zusammenhang zwischen Beobachtung, Wahrnehmung und Wahrheit stattfindet. Aber innerhalb dieses sehr bunten Geschehens lebt Kirche mit ihren großen diakonischen Arbeitsfeldern inmitten unserer Gesellschaft. Wir nehmen Verantwortung wahr, begegnen Menschen mit unterschiedlichen Erfahrungen und noch unterschiedlicherer Wahrnehmung, nicht erst seit 1989/90. Da setzen nun Beobachtungen ein, die für die Zukunft wichtig sind, denn Zukunft ist von der Vergangenheit mitgestaltet, Tradition ist Rückenwind in unseren Segeln. Ich denke, wir sollten uns dankbar und unstrittig über eines verständigen, dass die Einheit Deutschlands ein großes Gnadengeschenk ist, mit dem kaum einer gerechnet hat. Meine Damen und Herren, das ist jetzt über 13 Jahre her, so lange hat nicht einmal das „Dritte Reich“ gedauert.

Die Situation war doch so: Wenn Sie im Sommer 1989 gesagt hätten, dass Erich Honecker in einem Pfarrhaus Asyl bekommt, dass die Tschechen in die NATO kommen und dass der Bundeskanzler der BRD in dem Hauptstadgebäude des Staatsrates der DDR residiert, dann hätten Sie in der DDR neun Monate bekommen wegen Verunglimpfung und bei Ihnen im Westen hätte man den Notarzt gerufen. Es war doch tatsächlich so, dass sich die Deutschen am 9. November 1989 flächendeckend um den Hals gefallen sind, weil sie glücklich waren. Das Unmögliche wurde wahr, das Unerwartete Realität. Wenn solches zur Selbstverständlichkeit wird, ändert sich auch die Sicht der Dinge und die Wahrnehmung. Es wurde alsbald unheimlich viel geklagt, über die Zweitakt-Autos, die die Grenze passieren und im Westen stinken.

Deutschland ist das große Klage- und Umfrageland geworden. 0,3% einer Beitragserhöhung, die keinen glücklich macht, läßt in der Presse den Eindruck entstehen, wir stünden am Rande des Abgrundes. Man wird den Eindruck nicht los, dass in Deutschland meckern genetisch bedingt ist. Im Vergleich zu vielen Ländern der Welt geht es uns unverschämt gut. Mit dieser neuen Tradition der unerwarteten Einheit gibt es überhaupt keinen Grund zum Klagen. Gegenüber Ländern der Welt, in denen Menschen mit einem Euro pro Tag zurecht kommen müssen, ist es geradezu ein Skandal, wenn bei notwendigen Veränderungen nur noch gejammert wird, dass es uns schlecht geht. Denken Sie einmal nach über die Senkung der Ansprüche, das würde niemanden ernsthaft gefährden.

## 2. Wege gehen

Eine Standortbestimmung ist eine Wegbeschreibung. Das gilt für die Beobachtung der zurückliegenden Zeit, eigentlich immer, auch für Veränderungen, die Diakonie und Kirche erfahren haben und verantwortlich gestalten durften. In Bezug auf die Zukunft und die Verantwortung für die Zukunft stellen sich die Fragen: Wie geht es weiter? Wo haben sich Änderungen vollzogen und angekündigt, die es uns manchmal überhaupt nicht leicht machen? Wo ist eine Spannung zwischen verändern und bewahren noch größer geworden oder wo opfert man gar das Eine für das Andere auf? Wenn es um die Zukunft geht, dann kann ich nur sagen, wir kennen den Kalender, aber wir kennen nicht die Zukunft. Wir haben Termine, aber wir wissen nicht, was kommt. Zukunft im biblischen Sinne ist, dass Gott auf uns zukommt. Er kommt uns entgegen, aber wir haben auch ein Stück Weg zu gehen. Und so gehört zum Weg die Erfahrung, dass der Horizont seine Grenzen verändert, wenn du dich auf diesen Weg machst, und das tut er ständig. Sesshaftigkeit ist nicht unsere Sache, im Moment bekommt das wandernde Gottesvolk die Blasen nicht so sehr an den Füßen, mehr auf der Rückseite.

Die Verantwortung der Kirchen, diesen Weg zu gehen, nimmt sie von jeher wahr. Den Weg als Pfarrer in der DDR oder in Westdeutschland kann man getrost als unterschiedliche Lebenserfahrung beschreiben. Wir hatten zwar zu allen Zeiten die gleiche Bibel und das gleiche Gesangbuch, wenn man mal vom württembergischen Anhang absieht, aber die Wege waren doch ein wenig anders. Meine Ordination zum Pfarrer in der DDR fand vor 40 Jahren im Sperrgebiet statt, einem Grenzgebiet zu West-Berlin. Dort wurde geschossen, und wenn die Dorfbewohner illegale Kontaktaufnahme wahrgenommen hatten, das hieß nichts anderes als etwa Freunden oder Angehörigen auf der anderen Seite der Havel zuzuwinken, wenn sie also illegale Kontaktaufnahme wahrgenommen hatten, wurden sie am nächsten Tag zwangsausgesiedelt, die Häuser

bekamen andere und die meisten wohnen heute noch drin. Rahmenbedingungen dieser Art, diesen Weg haben wir uns nicht selber ausgesucht, aber wir versuchten nach dem Wort eines klugen Mannes zu leben, der sagte, wir müssen die Dinge so nehmen wie sie kommen, aber wir sollen dafür sorgen, dass sie so kommen, wie wir sie haben möchten, d.h. Einfluss nehmen auf den Weg, uns selber bewegen. Das war nicht immer möglich, aber es gab Bemühungen und auch Ergebnisse.

Und zur Akzeptanz dieses Weges gehört auch das Überdenken bestimmter Begrifflichkeiten: Besitzstandswahrung und Bestandsschutz zum Beispiel sind für mich nur Überbrückungen, soweit ich weiß auch keine biblischen Begriffe, zumindest keine Begriffe, die Zukunft weisen. Der veränderte Weg nach 1989 hat unserer Kirche mit ihrer Diakonie unglaubliche Möglichkeiten eröffnet, eben auch die der Mission, die wir übrigens als ständigen Auftrag haben. Bei der Übernahme von ehemals staatlichen Einrichtungen in diakonische Trägerschaft sind Mitarbeitende in die Diakonie gekommen, die kaum vorher eine Kirche von innen gesehen haben. Diskussionen mit Persönlichkeiten aus unterschiedlichen Erfahrungswelten, also Kollegen von Deutschland-West und Deutschland-Ost ergaben z.B. die Bemerkung: Die Neuen haben sechs Monate Probezeit, in der Zeit können sie ja in die Kirche eingetreten sein. So bitte nun nicht. Meine persönliche Meinung und die der überwiegenden Anzahl meiner Mitgeschwister war, dass wir nicht beauftragt sind, zum dritten Mal in 80 bis 100 Jahren Menschen zum Gesichtsverlust zu verhelfen. Wir haben es auszuhalten, dass Menschen mit uns leben und arbeiten, die eine entsprechende Qualifikation besitzen, die wir für den Dienst brauchen können, die eine andere Biographie haben.

Aber wir haben auch die Chance als einladende Kirche miteinander zu leben. So haben wir z.B. in dem Prozess um die Leitbildentwicklung viele Diskussionen in den Einrichtungen geführt, und zwar mit allen Vertretungen der Mitarbeiterseite, und dabei erlebt, mit welcher erstaunlichen Offenheit Mitarbeitende, die bisher nicht zur Kirche gehörten, ihre Fragen gestellt haben: Wieso unterscheiden Sie kirchliche und nicht-kirchliche Mitarbeiter? Wir arbeiten doch bei Ihnen, Herr Braune, da sind wir doch kirchliche Mitarbeiter. Oder: Erklären Sie mal, was Sie mit Ebenbildlichkeit meinen. Oder: Wieso sagen Sie eigentlich zu der Abendmahlsfeier früh um halb neun nicht Morgenmahl? Oder: Lassen Sie sich doch mal, wenn Sie Amtsträger und Talarträger sind, vor einem Gottesdienst in einer solchen neuen Einrichtung von einer ehemaligen SED-Genossin das Bäffchen binden, dann können Sie gleich in ein Gespräch eintreten über Texte und Textilien, über Kultur und über Kirche.

Das alles heißt doch eine herzliche Einladung zur Lehre. Das heißt doch, nach den Abschiedsreden aus dem Johannesevangelium, dass Lehre und Erinnern die zentrale Aufgabe der Kirche ist. So gehört zu diesem ganzen kirchlich-diakonischen und unternehmerischen Handeln auch in der Diakonie ein Umdenken oder Neubedenken von Formen, von selbst gesteckten Chancen und der Situation, die sich täglich ereignet. Wenn eine Einrichtung mit 150 Mitarbeitenden, die bisher im staatlichen Bereich von der SED-Kreisleitung mitgeführt wurde, von der Diakonie übernommen wird, haben sie nach BGB § 613 zu verfahren, und das bedeutet, alle Mitarbeitenden sind zu übernehmen, egal, was sie für ein Gesangbuch haben. Es fragt sie niemand nach der ACK-Klausel oder anderen Dingen, die uns als Kirche und Diakonie interessieren. Wir haben in solchen Fällen mit allen Mitarbeitenden Einzelgespräche geführt, einen Willkommensgruß gegeben mit dem Text „Schön, dass Sie da sind“. Darin war eingelegt das Vaterunser, das Glaubensbekenntnis, Psalmtexte sowie Liedtexte, und wir haben gleichzeitig Angebote zum katechetischen Unterricht gemacht mit Gesprächen und Möglichkeiten der Begegnung. Das ist wahrgenommen worden und geschieht in einer anderen Form als der Konfirmandenunterricht mit 14-jährigen.

Weg und Verantwortung der Kirche mit ihrer Diakonie bedeutet die klare Aussage zu Glaube und Lehre, damit nicht alles gleichgültig wird. Das Gleichgewicht zwischen Konfessionalität und Professionalität, so im Präsidentenbericht von 1997 auf der Diakonischen Konferenz, ist zu wahren. Wir haben uns den Lebensfragen der Menschen nicht zu verschließen und gleichzeitig dem Zeitgeist die Kanzel zu verwehren. Alltägliche Diskussionen erweisen eine Verschiebung der Probleme. Fähigkeit und Machbarkeit sind neue Hauptwörter, finanzieller und wirtschaftlicher Druck beschäftigten den Lebensnerv von Kirche und Diakonie. Grundfragen des kirchlichen Dienstes werden dabei zurückgestellt, von Zwängen, von Netzen wird gesprochen, statt zu betonen, dass wir Freiheit und Raum und Chancen haben. Ich erinnere daran, dass in den Diskussionen jüngerer Zeit über ethische und bioethische Fragen Verwertungshoffnungen und kommerzielle Gesichtspunkte ein wesentliches Druckmittel geworden sind. Die bioethische Diskussion mündet stets in Fragen der Nützlichkeit, selten in der Verantwortung für Menschen. Hier liegt nach wie vor die Verantwortung unserer Kirche und ihrer Arbeitsfelder. Bereitschaft zur ethischen Verwahrlosung baute langfristige Schäden auf. Längst können wir technisch mehr leisten als wir ethisch verantworten können. Das ist ein Aufgabengebiet in unserer Kirche, wo wir selbst viel zu lernen haben, aber auch viel wahrzunehmen und zu verantworten haben.

### **3. Mission**

Zur Spannung zwischen Konfession und Profession sagt uns ein Liedtext im Gesangbuch: „Tu auf den Mund zum Lobe dein, bereit das Herz zur Andacht fein, den Glauben mehr, stärk den Verstand.“ In diesem Zusammenhang und in dieser Spannung findet Mission statt, zu allen Zeiten, vielleicht heute besonders. Die Begegnung mit Menschen ohne kirchlichen Hintergrund ist bei uns seit langem alltäglich einerseits. Andererseits gibt es eine Menge Vorkommen der Kirchlichkeit, es gibt ebenso sympathisierendes Wohlwollen wie Kritik am Apparat der Kirche, Dankbarkeit für kirchliche Angebote in Diakonie, Beratung, Seelsorge und vielen Arbeitsfeldern. In dieser Tätigkeit spiegelt sich der Auftrag der Kirche wider. Verkündigung des Evangeliums ist die einzige Aufgabe. Evangelium ist gute Nachricht, Öffentlichkeitsdienst der besonderen Art in Wort und Tat. Die Tagesmedien leben überwiegend von der Mitteilung schlechter Nachrichten. Das sollte uns unterscheiden. Das Verkaufen schlechter Nachrichten hängt mit der Einschaltquote zusammen und hoher Bereitschaft zum Tragödienvoyeurismus. Gute Nachricht braucht Raum. Kirche und Diakonie haben Räume, Freiräume, Gestaltungsräume, Lebensräume anzubieten und tun das auch. So geschieht Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat, in Spannung und Vielfalt, zwischen Konfession und Profession, zwischen Sammeln und Senden, zwischen Beten und Arbeiten. Und ich erinnere daran, dass die zitierten Begriffe auch eine Reihenfolge darstellen ebenso wie die in die gottesdienstliche Liturgie übernommenen Gesänge der Engel „Ehre sei Gott in der Höhe und Friede auf Erden“. Das ist eine Reihenfolge, die wir uns immer wieder in Erinnerung rufen müssen und die wir nicht umdrehen dürfen.

Spannung ist dem Protestantismus gemäß und sie hilft bewahren vor Fundamentalismus. Ich glaube, dass Fundamentalismus in unterschiedlichen Formen ein Hauptproblem unserer Zeit ist. Ich erinnere an den Schöpfungpsalm Ps. 8, der von vielen am Neujahrstag gelesen wird. Da heißt es im Vers 6: „Du hast ihn, den Menschen, wenig niedriger gemacht als Gott, alles hast du unter deine Füße getan.“ D.h. den Menschen ist hohe Verantwortung übergeben, und der Mensch überzieht, will den Abstand verringern, das wenig niedriger als Gott reicht nicht aus, er will höher hinaus. Die Zunahme von Fremdeinflüssen im christlich geprägten Abendland ist unübersehbar. Statistiken melden Prozentzahlen von Unkirchlichkeit, aber Statistik kann längst nicht Herzensbildung, Segen, Glaube, Hoffnung oder Liebe beschreiben. Zur Mission der Kirche gehört, die Verkündigung des Evangeliums wahrzunehmen. Kirche ist Mission oder sie ist nicht Kirche. Die Gestaltung und methodische Umsetzung hängt mit dem Weg und der Zeit zusammen. Fundamentalismus ist Flucht in vermeintliche Sicherheit, vermeintliche Sicherheit bietet eine vermeintlich absolute

Wahrheit, und diese Flucht geschieht vor dem Ansturm von Relativismus, Pluralismus und einem großen Autoritätsverfall. Es mag sein, dass diese Art des Fundamentalismus in vielen Gestalten bequemer ist. Man ist sich seiner Sache sicher und muss nicht alles alleine zu Ende denken. Doch da hinein passt nicht die Freiheit des Evangeliums und auch nicht die Freiheit des Protestantismus, die manchmal sehr anstrengend ist.

Wir hinterfragen alles und suchen, aus welchen Wurzeln wir leben. Die Frage nach der Grundlage, nach der Basis, nach dem Fundament unseres Lebens, nach den Wurzeln muss nicht zum Fundamentalismus führen. Die Akzeptanz von Wachsen und Wegwandlungen machen deutlich, dass dies nicht zusammen passt. Die Auflösung des Fundamentalismus beginnt in der Bibel mit dem Namen Gottes, mit dem Namen Jahwe, mit den Buchstaben „Ich bin der ich bin“, ich bin da, ich bin bei euch. Das ist Kampfansage an die stationären Götter und Trost für diejenigen auf dem Weg. Das sagt der mitgehende Gott in der Geschichte der Menschen, auf den hoffen wir und dem vertrauen wir. Zur Mission unserer Zeit gehört die Wahrnehmung der vielen Menschen, die nach einem Boden unter den Füßen suchen, die dabei oftmals ihre Hoffnung an Scharlatane abgeben. Mission für Menschen in Ost und West in unserer Zeit bedeutet gar keinen so großen Unterschied wie oft herbeigeredet wird. Deutschland ist trotz aller Unterschiede, die wir haben, längst viel weiter zusammengewachsen als beklagt wird. Die Berufstraurigen und die Frustrierten, die es im Osten genauso gibt wie im Westen, die wollen uns glauben machen, dass nichts gelungen ist, dass die Mauer in den Köpfen besteht und dass manche eine Wiederkehr der alten Strukturen wollen. Kirche in Nord und Süd, in Ost und West hat überall in Deutschland die gleichen Probleme, sie muss sich den Fragestellungen der vorhandenen Menschen zuwenden.

In vielen Gegenden Deutschlands gibt es ein Übergewicht an fremden Religionen. Die Tatsache, dass in vielen Städten Moscheen gebaut werden, dass viele Menschen das aus multikulturellen Gesichtspunkten begrüßen, ist in Ordnung. Aber es darf nicht übersehen werden, dass die Macht- und Gewaltfrage immer noch mit den Religionen vermengt wird. Wenn Mullahs in der Lage und im Recht sind, ein Todesurteil anonym auszusprechen, widerspricht das den ordnungspolitischen Regelungen in den meisten europäischen Ländern. Wie seinerzeit auch in der Diskussion um die Leitkultur die Absicht bestand, daran zu erinnern, dass das christliche Abendland nicht nur eine lächerliche überlebte Farce ist, sondern geistes- und kulturgeschichtlich eine Grundlage hat, die nicht darauf verzichten kann, biblische Geschichte, biblische Ethik, Glaube an die Versöhnung durch Christus zu vermitteln. Wer die Hintergründe biblischer Geschichte nicht kennt, wird wesentliche Teile der deutschen Kultur-,

Geistes- und Gesellschaftsgeschichte nie begreifen. Die Frage einer entchristlichten Kultur dürfte für den alten Bereich Westdeutschlands genauso interessant sein wie für den jahrzehntelang militanten Atheismusbereich in der ehemaligen DDR. Dieser Druck hat nicht zum Tod der Kirche geführt, sie ist aber nach dem Götzentausch von dem Götzen „Ideologie“ zu dem Götzen „Geld“ einer größeren Gefährdung ausgesetzt, die leicht unterschätzt wird. Dies verlangt in Zukunft erhöhte Aufmerksamkeit.

Mission ist eine Sache der ganzen Kirche, sie ist vor allen Dingen Chance, glaubwürdiges Leben darzustellen. Dabei ist theologische Mittelmäßigkeit gefährlich. So ist es sinnvoll, dass das Theologiestudium Studierende zwingt, sich den Diskussionen ihrer Zeit zu stellen, ohne dem Zeitgeist die Kanzel zu öffnen. Ein Universitätsstudium mit Bezugnahme auf Philosophie, Soziologie, fremde Sprachen, Gesellschaftswissenschaften und viele andere Bereiche erreicht einen Gewinn an Vernunft, den alle diejenigen brauchen, die den Glauben mehren und den Verstand stärken wollen, die Diakonie treiben und auf die Kanzel gehen. Das für mich stärkste Bild des Neuen Testaments ist dabei das Wort Jesu „ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben“. Es zeigt die klare Zuordnung, das klare Verhältnis zu Wurzeln und Herkommen auf, betont aber auch ein großes Maß an Freiheit und Beweglichkeit, da die Rebe Wind und Wetter standhalten muss, aber in ihrer Arbeit und Mission nur dann fruchtbar ist, wenn sie am Weinstock Jesus Christus bleibt. Das ist und bleibt Verantwortung unserer Kirche und ihrer Diakonie, das ist und bleibt Mission und Verkündigung, Seelsorge, Bildung, Handreichung, Öffentlichkeitsdienst und Einmischung.

THEODOR STROHM

## **Die Zukunft der Diakonie: Können wir noch, was wir wollen? – Impulse aus der Arbeit der Kammer der EKD für Soziale Ordnung<sup>1</sup>**

### **1.**

Endlich habe ich die Gelegenheit, der Heidelberger Stadtmission und ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern meinen herzlichen Dank abzustatten. Ohne die ausgezeichnete Zusammenarbeit mit Ihnen hätten wir in den vergangenen 15 Jahren das Studium der Diakoniewissenschaft in Heidelberg nicht so praxisnah, anschaulich und anregend gestalten können. Unsere Studierenden haben nach ihren abgeschlossenen Diplomexamen die Überzeugung mitnehmen können, dass Diakonie eine Aufgabe ist, die in den Mittelpunkt unseres urbanisierten Lebens gehört und eine Verheißung hat.

Wir haben uns auch immer bemüht, die Impulse Johann Hinrich Wicherns – einer der Väter der Heidelberger Stadtmission – in unsere Gegenwart und für unsere Zukunftsaufgaben aufzunehmen. Vor allem seine These von der dreifachen Diakonie wurde uns wichtig und sollte auch die Zukunft der Diakonie mitbestimmen. In der hier in Heidelberg – in unserem Institut – entstandenen Diakoniedenkschrift „Herz und Mund und Tat und Leben – Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie“, die wir nach 150 Jahren Innerer Mission im Jahr 1998 veröffentlichen konnten, nehmen wir direkt auf Wichern Bezug.

Dass Diakonie Sache der Gemeinde sein muss, war für Wichern ebenso klar wie sein Postulat, dass Diakonie „*jedermanns Amt*“ ist.<sup>2</sup> D.h. das von Luther wiederentdeckte „Allgemeine Priestertum der Gläubigen“ muss zur Basis der

---

<sup>1</sup> Vortrag bei der Mitgliederversammlung der Evangelischen Stadtmission Heidelberg e.V. am 20. Dezember 2002.

<sup>2</sup> Vgl. insgesamt Theodor Strohm, „Theologie der Diakonie“ in der Perspektive der Reformation. Zur Wirkungsgeschichte des Diakonie-Verständnisses Martin Luthers, in: Ders., Diakonie und Sozialethik. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche, hg. von Klaus Müller/Gerhard K. Schäfer (VDWI 6), Heidelberg 1993, 3-38; ders., Entwicklungslinien einer Theologie der Diakonie im 19. Jahrhundert, in: Theodor Strohm, Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft. Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II, hg. von Volker Herrmann (VDWI 16), Heidelberg 2003, 12-46.



diakonischen Gemeinde werden. Hier geht es um „direkte tätige Beteiligung, ein Sprechen und Mitsprechen.“ Jeder müsse imstande und im Rechte sein, sich mit anderen auszusprechen und eigene Erfahrungen mitzuteilen. Also nicht theoretisieren, sondern „mit Tatsachen reden, d.h. die Praxis selbst sprechen lassen.“ Wichern war überzeugt, dass auf diese Weise die in der Gemeinde vorhandenen Begabungen (Charismen) zum Zuge kämen. So sehr sich Wichern gegen ein diakonisches Spezialistentum gewandt hat, so sehr hat er vor „Dilettantismus in der Inneren Mission“ gewarnt. Es sollen genügend Kräfte ausgebildet werden, um „im Geiste der inneren Mission berufsmäßig und ausschließlich unter Kindern, Gefangenen, Armen, [...] Kranken [...] zu wirken“. Er ist also auch der Vater der Professionalisierung in der Diakonie.

Wichern wünschte ein Zusammenwirken der privaten (freien), der kirchlichen sowie der staatlichen Armenpflege mit verteilten Rollen und sprach deshalb auch vom „dreifachen diakonischen Amt“: Christen bzw. christliche Familien und Gruppen sind zum freien Dienst der Liebe ermächtigt und verpflichtet. Sie suchen sich ihre Aufgaben nach ihrem Berührt- und Betroffensein von sozialen Aufgaben und sozialer Not. Aus diesem Impuls sind viele Gemeinschaften, Vereine und Einrichtungen, Stadtmissionen der Diakonie entstanden. Der spontanen Tat jedes Einzelnen steht die christliche Liebestätigkeit an jedem Ort, im geordneten Diakonats jeder Gemeinde gegenüber. Sie ist Zentrum der Willensbildung, Mittlerin der Hilfe in der Gesellschaft hin zum Einzelnen und zum politischen Gemeinwesen.

Dem Diakonats des politischen Gemeinwesens fällt „pflichtgemäß die Errichtung, Erhaltung und Verwaltung der ganzen institutionellen, d.h. derjenigen Armenpflege zu, die in öffentlichen Hospitälern, Armenhäusern, Schulen“ erfolgt. Wichern dachte dem Staat gegenüber in Kategorien des Dienstes und nicht der Herrschaft und knüpfte im übrigen auch hier an Martin Luther an, der zu einer ähnlichen Aufgabenteilung in der schöpfungsgemäßen Ordnung kam. Wichern hat ernst gemacht mit der „Wiedererneuerung des apostolischen Diakonats“. Ihm erschien eine lebendige, weitgefächerte Struktur des Diakonats geradezu als „der einzig mögliche Vermittler für das Gesamtgebiet der Liebespflege in Staat und Kirche und im freien Gesellschaftsleben“. Die Kirche kann und soll nicht die Rolle des Staates übernehmen. Was sie hingegen kann und darum soll, das ist, Nöte zu entdecken, auf sie aufmerksam zu machen, Impulse zu geben und – wo sie es kann – selbst einzuspringen.

Deutlich zu machen, dass diakonische Existenz „jedermanns (und jeder Frau) Amt“ ist und dies einzuüben, dies ist die *eine* Zukunftsaufgabe. Die Gemeinde, die sich allmählich angewöhnt hat, ihre Schwerpunkte neben Verkündigung und Seelsorge bevorzugt in Kultur- und Freizeitarbeit zu setzen,

wieder zu Mittelpunkten der Diakonie aufzuerbauen, ist die *zweite* Zukunftsaufgabe. Den Sozialstaat, den seine Verächter heute am liebsten ganz abschaffen würden, aus einem vorwiegend versorgenden und damit überforderten Staat in einen aktivierenden Sozialstaat weiterzuentwickeln, der alle Synergien seiner Bürger und Institutionen nutzt zur Erreichung eines Optimums an Solidarität und Hilfe, ist die *dritte* Zukunftsaufgabe. An der Erfüllung dieser drei Aufgaben dürfen und sollen wir uns mit Phantasie und Engagement beteiligen. Hätte ich die Absicht, diesen Grundgedanken weiter auszuführen, so müsste ich Sie um viel Geduld bitten. Deshalb beschränke ich mich auf einige Anregungen aus der gegenwärtigen Arbeit der „Kammer der EKD für Soziale Ordnung“, deren Vorsitz ich 20 Jahre lang innehatte, ihn inzwischen abgegeben habe, aber noch immer dort mitarbeite.

Zwei Denkschriften sind in letzter Zeit fertig geworden, die für die Arbeit der Diakonie von nicht unerheblicher Bedeutung sind. Vor wenigen Tagen erschien die Denkschrift mit dem Titel: „Soziale Dienste als Chance – Dienste am Menschen aufbauen – Menschen aktivieren – Menschen Arbeit geben“. Die andere hat den Titel „Solidarität und Wettbewerb. Für mehr Verantwortung, Selbstbestimmung und Wirtschaftlichkeit im Gesundheitswesen. Eine Stellungnahme des Rates der EKD“. Auch diese Verlautbarung ist erst einige Wochen alt und knüpft an unsere Denkschrift „Mündigkeit und Solidarität – Sozialethische Kriterien für Strukturveränderungen im Gesundheitswesen“ (1994/95) an. Lassen Sie mich einige wenige Gesichtspunkte daraus hier vortragen.

## 2.

Zu den großen Erfolgen in der inhaltlichen Gestaltung sozialer Dienste zählt ihre Professionalisierung. Historisch hat es eine Weile gedauert, bis klar wurde, dass auch die Zuwendung zum Menschen nicht nur guten Willen erfordert, sondern auch fachliche Qualifikationen. Im industriellen Strukturwandel wurden Menschen mit einfacher Qualifikation freigesetzt. Für sie gab es dort keine Beschäftigungsmöglichkeiten mehr. Ein ähnlicher Prozess spielte sich in Teilen der sozialen Dienste ab, auch hier wurden insbesondere Menschen mit einfachen Qualifikationen ausgegliedert, zum Teil weil sie relativ teuer geworden waren. Mit dieser Entwicklung ist die Frage nach dem Verhältnis von professioneller Tätigkeit zu einfacher Tätigkeit ebenso neu gestellt, wie die Frage nach dem Verhältnis beruflicher zu freiwilliger diakonischer Arbeit. Internationale Vergleiche zeigen, dass es Länder gibt, in denen verhältnismäßig wenige professionelle Kräfte mit relativ mehr einfachen bzw. Freiwilligen zusammenarbeiten. Eine Neubesinnung über den Grad der Professionalisierung ist auch beschäfti-

gungspolitisch bedeutsam. Dies ist eine Grundthese dieser erstgenannten Denkschrift.

Im Bereich soziale Dienste und Humandienstleistungen sind überwiegend Frauen beschäftigt. Ihnen wird ein hohes Maß an Beziehungsarbeit, Kooperationsfähigkeit und die Fähigkeit, mit Krisen umzugehen, abverlangt. Sie bringen ihre privaten Erfahrungen, Fähigkeiten und Belastungen in ihre Berufsarbeit ein. Dies ist nicht eine Hypothek für ihre Arbeit, sondern vor allem Chance. Zur Begleitung ihrer Arbeit, zur Unterstützung und zum Erhalt der persönlichen Motivation sind Supervisionsangebote ebenso notwendig wie Beratung und Krisenintervention (z.B. gegen die Gefahr des Ausbrennens). Familienunterstützende Dienste für die beschäftigten Frauen sind ebenso auszubauen wie Programme zur Unterstützung von Wiedereinsteigerinnen, die Möglichkeiten eines Sabbatjahrs und zeitweisen Ausstiegs sowie Trainingsprogramme und Mentorsangebote für Frauen in Leitungspositionen.

In der Qualifizierung sieht die Kammer eine der wichtigsten Gestaltungsaufgaben. Soziale Arbeit lebt vom Hinführen zu Bedarfslagen, von persönlichem Erleben, von sozialem Problembewusstsein. Wichtig ist dabei die Entwicklung von Haltungen und Einstellungen, das Lernen und Aneignen von sozialer Kompetenz. Soziale Kompetenz kann nur durch Einüben in soziale Praxis angeeignet werden. Dazu gehören milieuüberschreitende Erfahrungen und der „Dialog von Ungleichen“. Soziale Kompetenz schließt die Fähigkeit zur Krisenbewältigung ein. In diesen Situationen werden Sinnfragen und religiöse Motivation der Handelnden auf besondere Weise thematisiert.“ Soziale Kompetenz muss auf vier Ebenen entwickelt werden:

a) Qualifizierung der *Bürgerinnen und Bürger* im Sinne eines lebenslangen sozialen Lernens, das in Elternhaus und Schule beginnen muss. Dazu gehört eine Kooperation der verschiedenen Erziehungs- und Bildungsträger. Kirche, Schule und soziale Einrichtungen sollten Jugendliche kooperativ an soziale Arbeit heranführen. Es geht dabei um die Sozialisierung in soziale Arbeit, um das „Lernen sozialer Verantwortung“ und die Entwicklung sozialer Grundkompetenz als Teil jeder beruflichen Bildung.

b) Qualifizieren von *Freiwilligen*. Gerade die Kirche muss hier eine besondere Aufgabe sehen. Dabei geht es auch darum, die lebensweltliche Kompetenz von Frauen in freiwillige soziale Projekte einzubringen.

c) Qualifizierung von *Hauptamtlichen* in den sozialen Diensten. Hier ist zu unterscheiden zwischen sozialer Grundqualifikation (Grundkompetenz), praktischer Handlungskompetenz und theoretischer Kompetenz (theoretischer Überbau, Hintergrundwissen, Überblickswissen, spezielles Fachwissen, Leitungskompetenz, betriebswirtschaftliche Kompetenz und Marketingkompetenz). Es muss überprüft werden, ob die derzeitige berufliche Qualifizierung mit ihren

Abschlüssen den genannten Zielen dient. In jedem Fall ist neben den bisher durchgesetzten Ausbildungsabschlüssen ein „Training on the job“ für nicht- oder niedrigqualifizierte Mitarbeiter im sozialen Bereich notwendig.

d) Qualifizierung von *Berufstätigen* in freiwilliger sozialer Arbeit im Sinne eines Lernprogramms zur Ergänzung ihrer jeweiligen beruflichen Kompetenzen (z.B. Qualifizierung von Banker- oder Handwerkergruppen)“.

Ein dritter Schwerpunkt wird auf die Reform der Entgeltstrukturen und Tarifsysteme gelegt. Mit dem starken Engagement öffentlicher Träger lag es nahe sich in der Sozialarbeit bzw. in der Diakonie am öffentlichen Tarifsysteem zu orientieren. Es ergeben sich damit zwei Probleme: einmal zeigen sich die Schwächen des unzureichend reformierten öffentlichen Dienst- und Tarifsystems auch in den sozialen Diensten. Zum andern stellt sich die Frage, ob das öffentliche Tarifsysteem prinzipiell geeignet ist, die spezifischen Gegebenheiten sozialer Dienste zu berücksichtigen.

Die Bindung der Vergütungsstufen des öffentlichen Dienstes an die *Ausbildungsabschlüsse* erschwert eine leistungsgerechte Bezahlung der sozialen Dienste. Das gilt sowohl im Vergleich zur Privatwirtschaft – mit der Folge der Ausgliederung (Outsourcing) hauswirtschaftlicher und handwerklicher Tätigkeiten – als auch in Relation zu den konkreten Anforderungen des Arbeitsplatzes.

Ein Nebeneffekt dieser Ausbildungsbindung stellen die Kosteneffekte der Professionalisierungsprozesse dar. Man kann dies insbesondere an den Hochschulabschlüssen deutlich machen. In den letzten vier Jahrzehnten ist der Anteil der Hochschulabsolventen an einem Jahrgang um ein Vielfaches gestiegen. Würde man orientiert an den Ausbildungsabschlüssen alle Hochschulabsolventen so wie früher bezahlen, ergäbe sich eine Vervielfachung auf der Kostenseite. Da dieses nicht möglich ist, bleibt ein Teil der Absolventen ohne eine ihrem Abschluss entsprechende berufliche Tätigkeit, was wiederum die Attraktivität eines derartigen Ausbildungsgangs in Frage stellt. Beispiele für derartige Entwicklungen waren in der Sozialpädagogik und bei den Lehrerberufen zu beobachten. Verallgemeinernd kann man sagen, dass es im öffentlichen Bereich nicht gelungen ist, Konsequenzen aus der Expansion der Hochschulausbildung bei den Entgelthöhen durchzusetzen. Auf Dauer werden die hier liegenden Probleme nur durch eine Lösung der Entgelte von den Ausbildungsabschlüssen überwunden werden können. Eine genaue Beschreibung der Zielvorgaben, eine Evaluation der Kundenzufriedenheit sowie ein leistungsgerechter Zusatzverdienst bei einem weniger differenzierten und statischen Grundvergütungssystem könnte auch für unausgebildete Mitarbeiterinnen ein Anreiz sein, ihren Einsatz zu optimieren.

Ein weiteres Problem liegt in der *Altersabhängigkeit* öffentlicher Tarife. Diese entspricht weder dem Leistungsspektrum noch der Bedarfssituation. Die höchsten Einkommen werden erzielt, wenn die Kinder aus dem Haus sind, damit der Bedarf zurück gegangen ist und zugleich die Leistungsfähigkeit sinkt. Erst zögerlich setzt sich der Gedanke der Altersteilzeit durch. Für lange Zeit galten Einstiegsteilzeitangebote als die angemessene Lösung. Das entsprechend niedrigere Einkommen fiel damit in eine Phase, wo die Familie gegründet, der Hausstand aufgebaut und die Kinder erzogen wurden. Bei Reformen sollten Alterskomponenten in der Entlohnung generell zur Disposition gestellt werden.

Auch soziale Dienste sind auf die Erbringung einer qualitativ hochwertigen Leistung angewiesen. Die Möglichkeit zu einer leistungsorientierten Entlohnung sind aber im öffentlichen Tarifrecht sehr beschränkt. Am ehesten sind sie mit kostenerhöhenden zusätzlichen Prämien möglich. Sinnvoller wäre eine Neustrukturierung der Entlohnung, wobei, ausgehend von den heutigen Gehältern, eine Aufteilung in eine Grund- und eine Leistungskomponente vorgenommen werden sollte. Die Leistungskomponente sollte einer regelmäßigen Überprüfung unterliegen. Erhöhungen wie Reduzierungen sollten zu den Möglichkeiten gehören. In den Leistungselementen sollten Innovationsbereitschaft, Qualität, Tüchtigkeit und Einsatzbereitschaft honoriert werden. Dazu gehören Zusatzentgelte für Hochqualifizierte und besonders gesuchte Mitarbeiter, die darauf zielen, sie in der Arbeit zu halten oder sie für Humandienste zu gewinnen (Qualifizierungs- und Leistungsstrukturen). Älteren und weniger leistungsfähigen Arbeitnehmern kann ein geringeres Leistungsentgelt das Verweilen im Erwerbsleben und den Wiedereinstieg ermöglichen.

Die Sozialkammer und mit ihr der Rat der EKD haben hier Reformen vorgezeichnet, die gut in die Allgemeine Reformdebatte in unserem Lande passen und auch das öffentliche Tarifsysteem überhaupt betreffen. Ich bedauere es, daß wir dies hier nicht ausführlich diskutieren können. Aber die Zeit drängt.

### 3.

Lassen Sie mich nun noch einige wichtige Gesichtspunkte aus der Erklärung des Rates zu Reformen im Gesundheitswesen vortragen. Die evangelische Kirche hat sich in zahlreichen Stellungnahmen zum Gesundheitswesen zu Wort gemeldet. Die Kirchen gehören von jeher mit zu den wichtigsten Trägern und Förderern einer personennahen und ganzheitlichen Gesundheitsfürsorge im partnerschaftlichen Zusammenwirken mit öffentlichen und anderen freien Trägern. So sind z.B. rund ein Drittel aller Krankenhäuser in Deutschland und die überwiegende Zahl der ambulanten und stationären Dienste der Altenpflege in kirchlicher Trägerschaft. Die Zuwendung zu Kranken und Sterbenden ist

als Dienst der Gemeinde und als spezialisierte Form von Seelsorge eine der ureigensten Schwerpunkte des diakonischen Auftrags der Kirchen. Schon aus diesen Verpflichtungen leitet sich eine konkrete Mitverantwortung der Kirche für die Gestaltung des Gesundheitswesens ab.

Zu den Hintergründen der gegenwärtigen Krise möchte ich Ihnen eine Einschätzung des deutschen Gesundheitswesens vortragen, die der langjährigen Direktor des Max Planck Instituts für ausländisches und internationales Sozialrecht Hans F. Zacher vor einiger Zeit vor Sozialexperten gegeben hat. Seine Diagnose wirft ein Licht auf die zunehmende Komplexität und Erstarrung unserer Sozialsysteme, die zu überwinden eine der Hauptaufgaben der Politik darstellt. Zacher stellte fest:

„Aufgabe der Krankenversicherung ist der Zugang des Versicherten zu einer optimalen, zugleich aber für ihn und die Allgemeinheit bezahlbaren medizinischen Versorgung. Diese medizinische Versorgung aber ist ein tiefgestaffeltes Angebot von Leistungen: von Krankenhäusern, Ärzten, nichtärztlichen Heilberufen, Apotheken usw. Dieses Angebot für sich ist nirgends geregelt. Es unterliegt keiner sichtbaren politischen Verantwortung. Das einzige Instrument, um das Angebot zu steuern, ist die Sozialisierung der Nachfrage durch die gesetzliche Krankenversicherung und das komplexe Vereinbarungs- und Regelungsregime, das sie mit den Leistungserbringern verbindet“.<sup>3</sup>

Da aber die gesetzliche Krankenversicherung in sich aufgegliedert ist in eine Vielzahl von Trägern, deren Verhältnis zueinander gleichermaßen durch gemeinsame Ordnungsaufgaben wie durch Wettbewerb gekennzeichnet ist – mit anderen Worten: durch die Gleichzeitigkeit von Kartell und Konkurrenz – findet hier auch keine Steuerung statt. Und die gesetzliche Krankenversicherung disponiert nur über die Hälfte der Mittel, die aufgewendet werden, um die medizinische Versorgung zu finanzieren. Die andere Hälfte kommt bekanntlich von anderen Trägern sozialer Sicherung. Und diese alle sind in die Aufgabe, Qualität und Preis der medizinischen Versorgung dieser Gesellschaft zu steuern, nur lose über die konzertierte Aktion für das Gesundheitswesen eingebunden

Im Gegensatz dazu ist sicher die im SGB XI geregelte gesetzliche Pflegeversicherung als gesamtgesellschaftliche Aufgabe angemessen vorgezeichnet und die Verantwortlichkeiten transparent geregelt. Allerdings befürchten Experten, daß sich die Pflegeversicherung, die ja nur eine Teilkaskoversicherung ist,

---

<sup>3</sup> Hans F. Zacher, Der deutsche Sozialstaat an der Jahrhundertwende, in: Volker Herrmann/Betina Rost (Hg.), Diakoniewissenschaft 2000 (DWI-Info 33), Heidelberg 2000, 8-19: 14-15.

demografisch selbst allmählich aufzehrt und eines Tages zum Kollaps der Pflege beitragen kann. Heute stellt sich also mehr denn je die Frage: Wohin steuert unser Gesundheitssystem? Immer häufiger wird auf Fehlsteuerungen als die eigentliche Ursache der Krise hingewiesen.

Dies sind einige Hintergründe, die die Sozialkammer bewogen haben, erneut Stellung zu nehmen. Sie sieht im Wesentlichen Fehlsteuerungen am Werk, aber auch eine unzureichende Finanzierungsbasis und schließlich bleiben die entscheidenden Akteure im Gesundheitswesen blind. Die Versicherten bzw. Patienten werden bis heute im Zustand der Unmündigkeit gehalten. Sie wissen nicht, welche Kosten sie verursachen, sie haben kaum Einfluss auf das therapeutische Geschehen und bleiben über entscheidende Sachverhalte uninformiert. Eine Weiterführung der begonnenen Reformen ist dringlicher denn je. Zu den Desideraten des Rates der EKD bzw. der Sozialkammer gehören:

- Eine Neugestaltung des Risikostrukturausgleichs; ein striktes Diskriminierungsverbot verbunden mit einem Kontrahierungszwang für die Mitgliedschaft in allen Krankenkassen, um zu verhindern, dass Kassen sich nur gute Risiken herausuchen. Dies muss grundsätzlich auch für die privaten Krankenkassen gelten.
- Die Beseitigung aller administrativen Abgrenzungen zwischen ambulanter und stationärer Versorgung. Hierdurch könnte unnötige Doppelarbeit vermieden werden. Der Umfang kostspieliger Apparateausstattung könnte vermindert und damit zugleich die Auslastung medizinischer Geräte verbessert werden.
- Die Pflicht zur Weitergabe aller Untersuchungsergebnisse an andere behandelnde Stellen, um kostspielige Mehrfachuntersuchungen zu vermeiden. Der Patient sollte die Untersuchungsergebnisse in einer verständlichen Form erhalten, um ihn in die Behandlung einzubeziehen.
- Die Beseitigung monopolistischer Strukturen von Kassen- und Anbieterverbänden, insbesondere zentraler Vertragsabsprachen zwischen diesen. Jede Kasse muss das Recht haben, mit einzelnen Anbietern oder Gruppen von Anbietern Verträge über zu erbringende Leistungen und Honorare zu schließen. Auf dem Markt für Gesundheitsleistungen müssen die üblichen Wettbewerbsregeln und -kontrollen gelten.
- Die Schaffung von Qualitätsstandards im medizinischen Bereich, welche einen objektiven Vergleich unterschiedlicher Leistungsangebote im Gesundheitsbereich ermöglichen. Hierin liegt zugleich die Möglichkeit, Qualitätsverbesserungen zu erreichen.
- Die Zulassung von Differenzen im Leistungsangebot. Sichergestellt werden muss eine zureichende Kernversorgung. Dazu gehören alle Leistungen, welche die Sicherung eines Lebens in Würde gewährleisten. Ihre Abwahl darf nicht er-

laubt sein. Es müsste aber möglich sein, dass die Art der Leistungserbringung differenziert wird. So sollte zugelassen werden, dass Kassen einen niedrigeren Beitragssatz anbieten, indem sie die freie Wahl des Arztes oder des Krankenhauses einschränken. Auch die Lotsenfunktion des Hausarztes könnte verbindlich gemacht werden. Die Kassen könnten ihr besonderes Angebot aber auch in zusätzlichen Leistungen zum Ausdruck bringen – diese müssen aber allen ihren Versicherten ohne Risikoprüfung zustehen.

– Die Prüfung, ob die auf Unfälle zurückzuführenden Krankheiten aus der Krankenversicherung herausgenommen werden und in einer eigenen Unfallpflichtversicherung abgedeckt werden sollten. Dadurch könnten die Beiträge zur solidarischen Krankenversicherung, wie ausländische Beispiele zeigen (Frankreich, Schweiz) um ca. 3 Prozentpunkte gesenkt werden. Eine eigenständige Unfallversicherung (wie es sie bei Arbeitsunfällen schon gibt) könnte durch entsprechende Beitragsgestaltung (Bonus, Malus) zu größerer Eigenverantwortung beitragen.

– Eine nachhaltige und verlässliche Gestaltung der Finanzierungsgrundlagen des System. Es ist sinnvoll und notwendig, dass auch in Zukunft ein – wenn auch begrenzter – Solidarausgleich zu den konstitutiven Element eines Krankenversicherungssystems gehört. Ein solches System ist aber finanziell nicht überlebensfähig, wenn man sich relativ einfach ganz oder teilweise dem Solidarausgleich entziehen kann. Vor dem Hintergrund eines raschen Wandels in der Erwerbswelt ist die Loslösung der Mitgliedschaft in der gesetzlichen Krankenversicherung vom Arbeitsverhältnis und der Beitragshöhe vom Lohnbezug überfällig. Das bedeutet zum Beispiel die Einbeziehung aller Einkommensarten in die Beitragsgrundlage. Da die Leistungen auf eine Kernsicherung, welche die Sicherung eines Lebens in Würde gewährleisten, beschränkt werden, stellt sich auch die Frage einer allgemeinen Versicherungspflicht für jede Bürgerin und für jeden Bürger in der gesetzlichen Krankenversicherung. Das Bundesverfassungsgericht hat in seinen Pflegeurteilen eine Volksversicherung ausdrücklich für verfassungsgemäß erklärt.

– Zu überprüfen wäre auch die Ausgestaltung der Krankenversicherung der Rentner, die derzeit mit ca. 30 Mrd. Euro zu Lasten der Erwerbstätigen quer-subsidiert sind. Damit soll das Element des Lastenausgleichs zwischen den Generationen in der Gesetzlichen Krankenversicherung das hier, ebenso wie in der gesetzlichen Rentenversicherung, zu den konstitutiven Prinzipien zählt, nicht infrage gestellt werden. Es geht vielmehr um den Abbau eines inzwischen erreichten Übermaßes. Denkbar wäre z.B. eine stärkere Heranziehung vermögender Rentner unter Berücksichtigung ihres tatsächlichen Haushaltseinkommens.



Die genannten Vorschläge sind in den letzten Jahrzehnten immer wieder gemacht worden. Sie brechen mit Traditionen des deutschen Gesundheitswesens und geraten in Konflikt mit wirtschaftlichen Interessen von Anbietern im Gesundheitswesen. Was fehlte, war die politische Umsetzung, insbesondere der Mut, die Diskussion mit Verbändevertretern aufzunehmen und dabei die Patienten als die eigentlich Betroffenen einzubeziehen.

– Bei der zukünftigen Bewertung eines Gesundheitssystems wird die Frage, inwieweit eine aktive mitgestaltende Rolle von Bürgern, Versicherten und Patienten verwirklicht ist, an Bedeutung gewinnen. Bisher ist die Stärkung der Rolle dieser Hauptpersonen im Gesundheitswesen kaum angemessen entwickelt worden. Zwar ist klar: Je weiter sich die Nutzer auf dem Kontinuum zwischen Gesundheit und Krankheit in Richtung Krankheit und Pflegebedürftigkeit bewegen, desto eher tritt die Fähigkeit zu rationalen Entscheidungen in den Hintergrund und wird überlagert durch Unsicherheit, Ängste und Bedarf nach Hilfe, Fürsorge und Betreuung. Deshalb ist die Übernahme von Eigenverantwortung frühzeitig in das Nutzerverhalten zu integrieren. Eine fundierte, im wirklichen Sinne aufklärende Information, die Vor- und Nachteile eines Verfahrens, aber auch von Versorgungsstrukturen und alternativen Modellen thematisiert und dem Nutzer von Dienstleistungen Entscheidungsgrundlagen bietet, ist die Voraussetzung für die Autonomie der Patienten und die partnerschaftlichen Entscheidungen von Ärzten und Patienten.

Am stärksten wirkt sich dieser Ansatz im Bereich der Prävention aus, der noch immer gegenüber der kurativen Medizin zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Prävention bedeutet:

- Die Vermeidung von gesundheitsriskantem Verhalten, das Erlernen risikoärmerer Formen gesundheitlicher Störungen sowie die Hinführung zu gesundheitsförderlichen Lebensweisen („Verhaltensprävention“).
- Die Förderung einer schädigungsfreien bzw. armen Lebens- und Arbeitsumwelt durch den Abbau spezifischer Belastungen wie Lärm, gefährliche Arbeitsstoffe, oder allergieauslösende Stoffe („Verhältnisprävention“).
- Die Ausbildung einer gesundheitsfördernden Beratungskultur und gezielter Weiterbildung der Bürger in Fragen der Gesundheit zur Stärkung eigener gesunder Lebensweisen, Hilfen bei der Rauchentwöhnung und Gewichtsreduktion, Hilfen zur Stressminderung und Bewegungsförderung [...] („Gesundheitsförderung“).
- Die Ausbildung sinnvoller Strukturen der Früherkennung, etwa bei bestimmten langsam wachsenden Erkrankungen oder bei Frühsymptomen von Herz-Kreislauferkrankungen oder Rückenschmerzen. („Früherkennung“) (Vgl. hierzu auch „Mündigkeit und Solidarität“ Zi 92 ff.)

In dem weiten Feld der Gesundheitsberatung ist dem Reichtum an Initiativen und Ideen, sowie den Selbsthilfegruppen der denkbar größte Spielraum zu gewähren, ohne die Kosten der Solidargemeinschaft der Versicherten aufzubürden. Dies sind gesamtgesellschaftliche Aufgaben in einem sozialen Rechtsstaat, an denen sich schon heute engagierte Bürger, Ärztinnen und Ärzte, Vertreter der Gesundheitsberufe, Wissenschaftler und Politiker vor allem auch im regionalen und lokalen Feld beteiligen. Dies zu strukturieren und weiter zu verfolgen, ist sicher eine Chance, die genutzt werden soll.

Schließlich ist aus kirchlicher Sicht darauf hinzuweisen, dass die meisten medizinischen Einrichtungen einmal als pflegerische Initiativen aus christlicher Motivation hervorgegangen sind. Seit der frühen Kirche war Pflege eine der wichtigsten Pflichtaufgaben der Christenheit. Die Medizin und heute die Ökonomie haben die Pflegenden nicht nur gefördert, sondern oft auch bevormundet. Den Vorrang der Pflege vor allen anderen Tätigkeiten im Gesundheitswesen wieder herzustellen, sehen verantwortliche in der Diakonie – wie etwa Reinhard Turre – als die vordringliche Aufgabe der Zukunft an. Ziel der Pflege ist es, die Selbständigkeit der Pflegebedürftigen zu erhalten, sobald wie möglich wieder herzustellen oder diese zu befähigen, mit Einschränkungen in der eigenen Lebensgestaltung umzugehen. Die Krankenpflege verdient als eigenständige Schlüsselfunktion des Gesundheitswesens eine fachliche, juristische und finanzielle Aufwertung. Deshalb können die Prioritätensetzungen für die weitere Entwicklung im Gesundheitswesen nicht durch Medizin und Ökonomie allein geschehen. Die Pflegenden haben die humanitäre Schlüsselfunktion und müssen in alle konzeptionellen Überlegungen eingebunden werden.

Der Umgang mit Kranken ist immer ein Prüfstein für den Grad an Solidarität und Humanität in einer Gesellschaft. Das ärztliche Ethos und das Ethos der pflegenden Berufe haben hier ihren konkreten Ort. Daran zu erinnern hat christliche Ethik allen Grund. Heilung, Linderung der Schmerzen und konkrete Hilfe sind Zeichen der Solidarität und – christlich verstanden – Zeichen des Gehorsams gegen Gottes Willen. Ärzte und Angehörige pflegender Berufe sind in diesem Verständnis Mitarbeiter Gottes nicht nur in ihrem Heilungsauftrag, sondern auch in der Verteidigung der Schwachen und Gebrechlichen. Sie tragen in einer Gesellschaft die Mitverantwortung dafür, dass die Verhältnisse heilsam geordnet werden und für Kranke und Gebrechliche eine lebenswerte Umwelt eingerichtet wird.

HEINZ SCHMIDT

## Zur Diakonie und zum Diakonats im Lichte der Rechtfertigung

### 1. Rechtfertigung und Diakonie<sup>1</sup>

#### *Versöhnung und Verantwortung*

Diakonie gründet in dem Dienst der Versöhnung (*diakonia tes katalages*), den Gott in Christus uns und allen Menschen geleistet hat. In 2. Kor 5,18 f wird die Verkündigung der Versöhnungsbotschaft *diakonia* genannt. Die dort genannten Botschafter an Christi statt haben den Auftrag, Menschen die Versöhnung mit Gott anzutragen (2. Kor 5,20). In diesem Versöhnungsdienst gewinnen die Liebe und die Gerechtigkeit Gottes menschliche Gestalt. Jesus von Nazareth ist der erste und exemplarische Diakon. Durch sein Reden veranschaulicht und verheißt er Gerechtigkeit und Barmherzigkeit. Er fordert die Umkehr zu einem gerechten und barmherzigen Verhalten, zum Reich Gottes, für dessen Anbruch er mit seinem Handeln Zeichen setzt. Er macht das Dienen zum Kriterium für Größe und sich selbst zum Diener der Kleinen und Armen. Er leidet und stirbt als Lösegeld „für viele“ (Mk 10,45), d.h. er setzt sein eigenes Leben ein, um die menschliche Verstrickung in Schuld, Leid und Tod zu überwinden. Im Rechtfertigungsgeschehen erfahren Menschen ihre Verstrickung in die Welt der Sünde und ihre Befreiung durch den Glauben, der als Kraft Gottes im Menschen die lebenslang fortbestehende Verstrickung und Schwachheit überwindet (*simul iustus et peccator*). Weil die Rechtfertigung den in seiner Verstrickung ohnmächtigen Menschen erneuert, wird sie als Wiedergeburt oder Neuschöpfung erfahren. Erst diese Erfahrung ermöglicht ein verantwortliches Leben vor Gott in der Schöpfung, wie es der ursprünglichen Bestimmung des Menschen zur Gottebenbildlichkeit entspricht. Rechtfertigung und Heiligung sind somit nicht zu trennen. Rechtfertigung ist Befähigung zu verantwortlicher Lebens- und Weltgestaltung. Gegenüber heute vorherrschenden Wertorientierungen wie Lebensgenuss, Selbstentfaltung, Gesundheit, Schönheit u.a. ist festzuhalten, dass

---

<sup>1</sup> Vorgetragen auf einem Symposium zur Gegenwartsbedeutung der Rechtfertigungsbotschaft in Wittenberg am 9. Oktober 2002, das gemeinsam vom Evang.-Theol. und Kath.-Theol. Fakultätentag unter dem Titel „Im Licht der Gnade Gottes“ veranstaltet wurde. Der dort vorgelegte Text wurde aufgrund einer Diskussion in der Arbeitsgruppe Caritas und Diakonie leicht überarbeitet.

die Rechtfertigungserfahrung ein glaubendes Subjekt konstituiert, das zu mitgeschöpferischer Solidarität ermächtigt und gerufen ist und damit auch als moralisches Subjekt bestimmt ist. Dieses bezeugt in Wort und Tat die liebende Zuwendung Gottes und trägt auf diese Weise zur Versöhnung der Menschen mit Gott bei. So wird der Glaube in der Liebe wirksam (Gal 5,6), d.h. er wird Teil des Handelns Gottes, das den Glauben bewirkt, und nicht etwa ein zusätzlich zu forderndes Verhalten, das zum Wirken Gottes hinzukommt und es ergänzt.

#### *Weltweite Gerechtigkeit*

Die Verkündigung der universalen Versöhnung Gottes gilt allen Geschöpfen und Lebensverhältnissen weltweit. Sie werden von der Dynamik der verheißenen Liebe und Gerechtigkeit erfasst. Unrechtsverhältnisse werden aufgedeckt, anerkannte Gerechtigkeitsstandards am Maß der Liebe geprüft.<sup>2</sup> Dies kann zu politischen Konflikten führen. Am beschädigten und zerstörten Leben, an der leidenden und verachteten Kreatur wird die Frage nach der Gerechtigkeit Gottes zur Frage nach der Rechtfertigung Gottes. Mit dem Alten Testament können Christen bezeugen, dass Gott nicht nur den Schuldigen zu Recht bringt, sondern auch für die Unterdrückten und Geschlagenen eintritt sowie dem Unrecht entgegentritt. Zur Wiederherstellung von Gerechtigkeit gehört auch die Vergebung und die Versöhnung der Feinde der Gerechtigkeit. Diakonie der Gerechtigkeit und Diakonie der Versöhnung sind nicht zu trennen, wenn sie auch häufig in Spannung zu stehen scheinen.

#### *Konfliktfähige Gemeinschaft*

In vielen Fällen liegen die Wurzeln heutiger Konflikte in sehr alten und nie aufgearbeiteten Unrechtserfahrungen bei allen Konfliktpartnern. „Wie kann ökumenische Diakonie Wege zur Versöhnung anbahnen, wenn beide Seiten sich als Opfer von Ungerechtigkeit sehen und ein Eingeständnis von Schuld als ersten Schritt zur Versöhnung ablehnen?“<sup>3</sup> fragte 1998 Konrad Raiser. Die Kraft, solche Konflikte auszuhalten und kreativ nach Lösungen zu suchen,

<sup>2</sup> Zu einer eschatologisch begründeten Dialektik von Liebe und Gerechtigkeit vgl. Heinz Schmidt, Gerechtigkeit und Liebe im Dienst der Versöhnung, in: Norbert Collmar/Christian Rose (Hg.), das soziale lernen – das soziale tun. Spurensuche zwischen Diakonie, Religionspädagogik und Sozialer Arbeit, Neukirchen-Vluyn 2002, 27-38.

<sup>3</sup> Konrad Raiser, Das Mandat der ökumenischen Diakonie zwischen Gerechtigkeit und Versöhnung, in: Diakonie der Versöhnung, hg. von Arnd Götzelmann/Volker Herrmann/Jürgen Stein, Stuttgart 1998, 564.

gewinnen Christen aus ihrer Hoffnung auf die universale Rechtfertigung und Versöhnung der ganzen Schöpfung, die in der Überwindung des Todes durch Jesus Christus gründet. Die Rechtfertigungserfahrung lässt eine Gemeinschaft von Menschen entstehen, die sich in ihrer Verschiedenheit annehmen können, weil diese Gemeinschaft im Modell der eucharistischen Gemeinschaft durch die Gegenwart Christi konstituiert ist. Insbesondere gehören zu dieser Gemeinschaft Arme, Versager, Behinderte, Schwache und Marginalisierte. Diese Gemeinschaft kann auch angesichts unterschiedlicher Glaubens- und Lebensformen oder Verhaltensweisen aufrechterhalten werden. Auch diakonisches Handeln und diakonische Gemeinschaften sollten daher für eine Pluralität von Glaubens- und Lebensformen offen sein.

*Diakonischer Charakter des Priestertums aller Gläubigen*

Die Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung, Heiligung und Verantwortung ist die sachliche Grundlage der reformatorischen Vorstellung vom Priestertum aller Gläubigen, die freilich primär auf die Wortverkündigung ausgerichtet war. Die Erweckungsbewegung verband damit die Intention christlicher Lebensgestaltung als Teil eines lebendigen Glaubens(zeugnisses). Johann Hinrich Wichern sah im allgemeinen Priestertum die Grundlage für seine Forderung, durch praktizierte Nächstenliebe die Wirklichkeit Christus gemäß zu gestalten. Das diakonische Handeln wurde zum konstitutiven Bestandteil des allgemeinen Priestertums und damit die Lebensführung zum Glaubenszeugnis. Die Einheit von Rechtfertigung und Heiligung fand im missionarisch konzipierten Diakonat insofern ihre authentische Gestalt, als mit einer Christus gemäßen Gestaltung der Lebenswirklichkeit die Ankunft der Gerechtigkeit und Liebe Gottes bei den Menschen am überzeugendsten vor Augen geführt werden konnte.

*Vielfalt und Differenzierung in pluralen Kontexten*

Aus dem diakonischen Glaubenszeugnis ist eine Vielfalt von Formen diakonischer Arbeit erwachsen, die von weit ausgreifenden Dienstleistungsunternehmen bis zu kleinräumigen Initiativen von Einzelnen und Gruppen reichen und auch alltägliches helfendes Miteinander einschließen. Als Ziele werden genannt: dem Leben zu dienen, die Menschenwürde zu wahren oder wiederherzustellen, Gerechtigkeit und Versöhnung vor Ort und weltweit zu erlangen. Um diese Ziele erreichen zu können, stellt sich die Diakonie auf die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse in folgender Weise ein:

- auf die gesellschaftliche Differenzierung und Pluralisierung durch zivilgesellschaftliche Kooperationen mit Menschen und Organisationen, die von unterschiedlichen Motiven und Weltanschauungen bestimmt sind;

- auf die ökonomische Globalisierung durch marktgerechte Dienstleistungen sowie durch Aktivitäten, die auch Randständige und Benachteiligte zu voller ökonomischer Partizipation befähigen;
- auf die fortschreitende Individualisierung durch bedürfnisbezogene Planung und Organisation von Einrichtungen und Aktivitäten sowie durch Maßnahmen, die einer Sensibilisierung für die Nöte und Bedürfnisse anderer dienen;
- auf die soziale Entstrukturierung (Relevanzverlust traditioneller Lebensformen und Auflösung von sozialen Milieus) durch lebenslagenbezogene Netzwerkkonstruktionen.

#### *Relativierung von Erfolgsdruck*

Eine einfache Umsetzung der in der Rechtfertigung erfahrenen Zuwendung Gottes in vertraute Formen sozialen Verhaltens ist heute ausgeschlossen. Die gesellschaftlichen Veränderungsprozesse verlangen von Einzelnen und von Institutionen ein hohes Maß an Planung, Initiative, Informationsverarbeitung, Erfolgskontrolle (Evaluation) und Entscheidungen, die den Anschein erwecken, die zielführenden Aktivitäten seien einerseits von den jeweils Handelnden, andererseits vom Funktionieren der jeweils beteiligten sozialen Systeme abhängig. Die Erfahrung der Zuwendung Gottes scheint – prima vista – irrelevant zu sein.

Dem gegenüber steht die Glaubenserfahrung, die Martin Luther am Ende seines Traktats „Von der Freiheit eines Christenmenschen“ als eine theonome Liebesorientierung beschreibt. „Auss dem allenn folget der beschluß, das eyn Christen mensch lebt nit ynn yhm selb, sondern ynn Christo und seynem nehstenn, ynn Christo durch den glauben, ym nehsten durch die liebe: durch den glauben feret er uber sich yn gott, auß gott feret er widder unter sich durch die liebe, und bleybt doch ymmer ynn gott und gottlicher liebe.“<sup>4</sup> Die Nächstenliebe ist mithin die soziale Gestalt des Glaubens. Sie ist nicht nur eine gottgewirkte Haltung eines glaubenden Menschen, sondern gleichzeitig eine Aktualisierung Gottes in der Form menschlicher Zuwendung. Diese Erfahrung schließt beim zielbezogenen diakonischen Handeln in komplexen Verhältnissen jeden Machbarkeitswahn, jeden überfordernden Erfolgsdruck, motivationszerstörende

---

<sup>4</sup> Martin Luther, Von der Freiheit eines Christenmenschen (1520), WA 7, 38, 6-10; dieses Zitat findet sich auch in der von Hans U. Delius herausgegebenen Studienausgabe, Berlin/Bielefeld 1982, Bd. 2, 305,12-28. Vgl. dazu Tuomo Marmermaa, Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung im ökumenischen Dialog, Hannover 1989, 200.

Enttäuschungen und misserfolgsbedingte Schuldzuweisungen aus. Die im Glauben Gerechtfertigten wissen sich zum zielbezogenen Handeln von dem befähigt, dessen Kraft in den Schwachen mächtig ist. Die Rechtfertigungserfahrung ist auch die Basis eines kritischen Umgangs mit überfordernden, unangemessenen oder falschen Zielvorstellungen. Fehler oder Scheitern brauchen sich die, die sich angemessen eingesetzt haben, nicht selbst zuzurechnen. Denn sie können nur weitergeben, was sie erhalten haben. Darum bildet die immer erneute Vergewisserung der Rechtfertigungserfahrung das Zentrum diakonischer Spiritualität.

*Diakonat als identitätsstützendes Zeichen in pluralen Kontexten*

Sowohl in den großen diakonischen Einrichtungen mit ihren vielfältigen Aufgaben wie in einzelnen problembezogenen diakonischen Initiativen arbeiten heute Menschen mit unterschiedlichen religiösen Überzeugungen zusammen, die ähnliche Ziele – wie Dienst am Leben, Menschenwürde, Gerechtigkeit und Versöhnung – verfolgen. Alle müssen die Erfahrung machen, dass sich diese Ziele oft gar nicht und im Erfolgsfall nur partiell erreichen lassen. Zur Identität der Diakonie gehört ein zuversichtliches Leben mit dieser grundsätzlichen Diskrepanz von (verheißenen) Zielvorstellungen und Erreichbarkeiten. Die Zuversicht gründet in der Gewissheit der noch ausstehenden vollen Erfüllung, die vom Wirken Gottes – in eschatologischer Perspektive – erwartet wird, zugleich aber in der unbedingten Zuwendung Gottes, d.h. in der Rechtfertigung, täglich ergriffen werden kann. Diese Gewissheit kann nur durch Personen verbürgt werden, die sich vom christlichen Glauben bestimmen lassen. Ihr Lebenszeugnis kann auch nicht-christliche Mitarbeiter zum Durchhalten ermutigen und ihnen helfen, bei Enttäuschungen nicht zu resignieren. Nicht alle in diakonischen Initiativen Tätigen können in diesem Sinne Diakoninnen oder Diakone sein, d.h. aus der Gewissheit der Rechtfertigung leben. Freilich verliert diakonische Praxis ihre Identität, und das heißt auch ihre enttäuschungsresistenten und kritischen Potenzen, wenn Diakoninnen und Diakone ganz fehlen oder verborgen bleiben. Ihre Sichtbarkeit und Ansprechbarkeit für alle sonstigen Mitarbeitenden ist ein entscheidendes Qualitätsmerkmal diakonischer Praxis.

Gerade die Pluralität der Mitarbeiterschaft legt den Gedanken nahe, den Diakonat als sichtbares Zeichen des Bekenntnisses zur Rechtfertigungserfahrung zu verstehen und den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die auf diese Erfahrung ansprechbar sein wollen, den Diakonat als Ordination und Amt anzubieten.

## 2. Impulse Martin Bucers für die Weiterentwicklung der kirchlichen Ämter<sup>5</sup>

Durch die Reformatoren ist der Diakonat als eigenständiges Amt für die Kirche wiedergewonnen worden, der zuvor zu einer Stufe auf dem Weg zum Priestertum verkümmert war. Für die Profilierung dieses Amtes vor Calvin hat Martin Bucer eine Konzeption entwickelt, die auch für die heutige Diskussion noch anregend sein kann. Martin Bucer begann seine Tätigkeit in Straßburg, als dort 1523 gerade die Ordnung „des gemeinen Almosens“ in Kraft getreten war, die - unter Aufnahme der Nürnberger Armenordnung (1522) und von Anregungen Luthers – dem Magistrat alle sozialen Aufgaben zugewiesen hatte. Die Stadt als die soziale Form des ganzen christlichen Gemeinwesens sollte die soziale Verantwortung wahrnehmen, weshalb der Rat der Stadt Pfleger mit unterschiedlichen Kompetenzen ausstattete, sie einsetzte und überwachte.<sup>6</sup> Kirchliche Diakone waren damit überflüssig. Martin Bucer wollte dennoch an einer kirchlich-theologischen Verankerung der sozialen Arbeit festhalten, was sich u.a. darin zeigte, dass er zur ersten Synode der 1529 zur Reformation übergegangenen Straßburger Kirche die Sozialpfleger der Stadt als einzuladende Amtsträger der Kirche benannte und sie als Diakone im Sinne der biblischen Überlieferung bezeichnete. Dieser doppelten Verortung der sozialen Dienste in der kirchlichen und der städtischen Institution entspricht eine Zweipoligkeit des Kirchenbegriffs, die Bucer von seiner ersten Schrift „Das ym selbs niemant, sonder andern leben soll“ (1523) bis zu seiner letzten „De Regno Christi“ (1550) immer differenzierter entwickelte. Danach ist die ganze Kirche „Regnum Christi“ sowohl als sichtbare wie als unsichtbare, aber sie handelt und organisiert sich unter einer doppelten Perspektive, nach innen als die bekennende Gemeinschaft der Erwählten und nach außen als die Kirche bei oder für alle bzw. die Kirche für das Volk.

<sup>5</sup> Vorgetragen auf einem Symposium „Diakonat: Einheit von Wort und Tat“ in der Evangelischen Fachhochschule Freiburg anlässlich des 70. Geburtstag von Prof. Dr. Hans Ulrich Nübel am 10. Mai 2003.

<sup>6</sup> Ausführliche Textauszüge der Straßburger Ordnung bei Gottfried Hammann, Geschichte der christlichen Diakonie, Göttingen 2002, 179-183. Vgl. auch Christian Möller, Zusammengehörigkeit und gegenseitige Verwurzelung von Liturgie und Diakonie in Lehre und Forschung von Herbert Krimm, in: Volker Herrmann (Hg.), „Liturgie und Diakonie“. Zu Leben und Werk von Herbert Krimm (DWI-Info Sonderausgabe 3), Heidelberg 2003, 17-28: 24-25, sowie Herbert Krimm, Diakonie als Gestaltwerdung der Kirche (1962), in: A.a.O., 123-136: 134-135.



Um ein nahe liegendes Missverständnis auszuschließen: Es handelt sich dabei nicht um zwei unterschiedliche Gruppen in der Kirche, etwa um den engeren Kreis der engagierten und bekennenden Gemeindeglieder gegenüber den mehr oder weniger indifferenten Mitgliedern der sog. Volkskirche, wie wir dies aus manchen pietistisch beeinflussten Gemeindeaufbaukonzepten kennen. Es handelt sich um eine als dialektisch zu verstehende Doppelperspektive auf die ganze christliche Gemeinde. Die Gemeinschaft der Erwählten ist die allein durch Christus bzw. das Wort konstituierte Gemeinde, exemplarisch im Gottesdienst abgebildet. Die „Kirche bei allen“ sind hingegen alle Christen, die in Schöpfung und Geschichte als Mitarbeiter Christi an der sozialen Gestaltung des Lebens beteiligt sind. Hier hat es die Kirche mit weltlichen Ordnungen zu tun, die u.a. mithilfe von Gewalt und Zwang das Böse und die Sünde begrenzen müssen. In beiden Perspektiven, Gemeinschaft der Erwählten und Kirche für alle, ist die Kirche „corpus permixtum“, d.h. sie umfasst Gläubige und Sünder aller Schattierungen. Da aber die Gemeinschaft der Erwählten allein durch Christus konstituiert wird, also eine rein geistliche Größe ist, sind Sünde und Unglaube in dieser Perspektive ohne Bedeutung, selbst etwa, wenn in einem konkreten Gottesdienst das Wort Gottes verfälscht und die Eucharistie im Unglauben empfangen wird. Prinzipiell sind die bekennende Gemeinde, die Prediger und Diakone als Glieder am Leib Christi Instrumente Gottes.

Diese Doppelperspektive bzw. Zweipoligkeit des Kirchenbegriffs erlaubte es Bucer, den Diakonat – und zwar von Männern wie von Frauen – sowohl in der Institution Kirche als auch in den städtischen bzw. weltlichen Strukturen zu verankern. In Letzteren arbeiteten Diakone und Diakoninnen als Sozialpfleger in einer von der christlichen Bürgergesellschaft gemeinsam verantworteten Sozialordnung, die Frieden und allgemeine Wohlfahrt gewährleisten sollte. Dies geschah durch die Maßnahmen der Reintegration in funktionierende Lebenszusammenhänge (= Befähigung zur Teilhabe) und Ausgrenzung von Zerstörerischem (= Abwehr des Bösen), mithin im Wirkungsbereich des sog. „usus politicus legis“ nach dem den Reformatoren gemeinsamen Rechtsverständnis.

Anders in der Gemeinde der Erwählten. Hier erfüllen Diakone in erster Linie eine liturgische Aufgabe beim Herrenmahl. Sie entsteht dadurch, dass die Gemeinde die Gaben Christi mit Gaben des Dankes beantwortet. Bucer kann dabei an die altkirchliche Tradition des Offertoriums anknüpfen. Die Glieder der Gemeinde bringen ihre Gaben zum Tisch des Herrn. Dabei handelt es sich um alles, was sie nicht zum Lebensunterhalt brauchen. Die Gaben werden von den Diakonen eingesammelt und an die Armen bedürfnisbezogen verteilt. Die liturgische Funktion der Diakone in der Gemeinde der Erwählten erbringt somit

die materiellen Voraussetzungen für die sozialpflegerische Tätigkeit der gleichen Diakone in der bürgerlichen Kirche für alle bzw. der städtisch-christlichen Gesellschaft. Dies ist natürlich ein Idealbild. Es kann aber modellhaft verstanden und theologisch wie soziologisch generalisiert werden. Zentral ist die liturgisch-diaconische Verschränkung des kirchlichen Diakonats im konstitutiven Geschehen der Kirche, dem Gottesdienst bzw. dem Herrenmahl. Generalisiert heißt das, dass die soziale Welt mit ihren Ungerechtigkeiten und Konflikten in der gottesdienstlichen Gemeinschaft anschaulich und von Christus her neu konfiguriert wird. An der Schnittstelle zwischen sozialer Welt und kirchlicher Gemeinschaft ist der Diakonats angesiedelt und ist daher als liturgisch-sozialpflegerische Funktion zu verstehen.<sup>7</sup> Der Diakonats ist die diese Doppelperspektive integrierende Funktion der Kirche als „Reich“ bzw. „Leib“ Christi.

Bucer konnte seinen Entwurf in Straßburg nicht verwirklichen. Das doppelperspektivische *Regnum Christi* mit den darin implizierten liturgischen und weltlich-sozialen Funktionen war beim Magistrat nicht durchzusetzen, weil dieser keine doppelten Loyalitäten zulassen wollte. Das Problem der doppelten Loyalität ist bis heute virulent, es hat sich aber verändert. Es sind nicht mehr die „Obrigkeiten“, die ungeteilte Loyalität beanspruchen, sondern die unterschiedlichen Handlungssysteme und die darin geltenden professionellen Standards. Auf der einen Seite stehen Kirche und Theologie bzw. die christliche Überlieferung und Wertorientierung, auf der anderen Seite die Anforderungen des Gesundheitssystems, der Pflege, der Verwaltung und des Managements, der Jugendhilfe und was sonst noch an professionalisierten diaconischen Arbeitsbereichen zu nennen wäre. Diakonin/Diakon kann nur sein, so lernen wir bei Bucer, wer beides nicht auseinander fallen lässt und dann nur für eine Seite optiert, sondern in eine dialektische, d.h. sich wechselseitig kritisierende, komplementierende und weiterführende Beziehung bringt. Diaconische Professionalität besteht in der dynamischen Integration von theologischer und fachspezifischer Kompetenz beim sozialen Handeln und Kommunizieren.

Angesichts der immer noch fortschreitenden Differenzierung und Komplexitätssteigerung der sozialen Handlungsfelder muss diese Integration immer wieder neu versucht und unterstützt werden. Diaconische Fort- und Weiterbildung dienen diesem Ziel. Die Einzelnen sind nicht auf sich allein gestellt. Auch die Theologie hat sich entsprechend der Differenzierung in den sozialen Handlungsfeldern, meist in bereichsspezifische Ethiken ausdifferenziert, manch-

---

<sup>7</sup> In ähnlicher Weise kann man auf der Wissenschaftsebene die Diakoniewissenschaft an der Schnittmenge von Theologie und Sozialwissenschaft verorten.

mal mit Verspätung, in Medizin-, Pflege-, Bio-, Wirtschaftsethik und Ethik der sozialen Arbeit, um nur einige zu nennen. Die kirchlichen Fachhochschulen sind in erster Linie die Orte, an denen diese Spezialisierungen und Reintegrationen vorangetrieben werden. Die Entwicklung neuer weiterbildender Studiengänge durch Kooperation verschiedener professioneller und theologischer Bildungseinrichtungen ist ein weiterer Schritt auf diesem Weg.

Das doppelperspektivische Konzept Bucers qualifiziert auch das Einwerben, die Verwaltung und die Verwendung der kirchlichen Finanzen als diakonische Tätigkeit und verankert sie – symbolisch – in der Liturgie des Abendmahls bzw. im Gottesdienst, also dort, wo die Gemeinde „unmissverständlich als Kirche öffentlich in Erscheinung tritt.“<sup>8</sup> Das Einsammeln der Gaben war zu Bucers Zeit nichts anderes als die Bereitstellung der finanziellen Ressourcen für die diakonischen und sozialen Aktivitäten. Das Bereitstellen finanzieller Ressourcen hat heute viele Formen angenommen, angefangen vom Kirchensteuersystem über eine leistungsbezogene Finanzierung bis hin zur Einwerbung von Spenden. Und auch das verantwortliche Geldausgeben ist nicht einfacher geworden. Betriebswirtschaft, Personalmanagement und eine effiziente Investitionspolitik gehören dazu. Die Fachhochschulen bieten dazu weiterbildende Studiengänge etwa in Sozialmanagement oder Sozialwirtschaft an. Wie verhält es sich hier mit der diakonischen Qualifikation? Immer noch tut sich die Theologie schwer mit Profit, Wettbewerb und Rationalisierung. Vielleicht würde es helfen, wenn die Kirche ihr Finanzmanagement wieder im Gottesdienst symbolisch-liturgisch zur Darstellung brächte und damit in die gottesdienstliche Grundstruktur von Empfangen und Geben sichtbar einbinden würde. Das Einsammeln der Kollekte ist ein allzu schwacher Rest des ursprünglichen Offertoriums. Die Finanzverantwortlichen der Gemeinde sollten im Gottesdienst als Diakoninnen und Diakone in Erscheinung treten, indem sie über die Einnahmen und Ausgaben regelmäßig informieren und die dabei eingeschlagenen Wege und fälligen Entscheidungen theologisch begründen. Dafür kann auch eine Predigt benutzt werden, die dann von der verantwortlichen Finanzdiakonin zu halten wäre.

Ein dritter Aspekt der Bucerschen Doppelperspektive ist mit dieser letzten Bemerkung schon angedeutet. Das Predigtamt und der Diakonat sind nicht auseinander zu reißen, obwohl sie zwei Formen des christlichen Zeugnisses als schwerpunktmäßig unterschiedliche Funktionen darstellen. Beide Funktionen sind nämlich gleichwertige Aspekte des Priestertums aller Gläubigen, an dem

---

<sup>8</sup> So Reiner Preul, *Kirchentheorie. Wesen, Gestalt, Funktionen der Evangelische Kirche*, Berlin/New York 1997, 200.

jedes Gemeindeglied Anteil hat, dessen öffentliche Ausübung die Gemeinde aber – um eines geordneten und sachkundigen Vollzugs willen – an bestimmte dazu berufene Personen delegiert, an die Prediger/Pfarrer und die Diakone. Im Neuen Testament werden Christus und die Apostel als Diakone verstanden. Die Verkündigung, die Seelsorge, die soziale Arbeit ist samt dem Lebensopfer Christi Diakonie. Die Ausdifferenzierung in zwei Grundämter, die in neutestamentlicher Zeit einsetzte, erfolgte *nur schwerpunktmäßig* aufgrund pragmatischer Notwendigkeit. Die „Diakone“ Stephanus und Philippus predigten und übten Seelsorge, genauso wie die Apostel Hilfe leisteten. Die prinzipielle Einheit von Verkündigung und Diakonat ist die Grundlage des reformatorischen Kirchenbegriffs wie des Amtsbegriffes. Die Ausdifferenzierung in zwei Ämter erfolgte, weil die worthafte Interpretation andere Kompetenzen voraussetzt und andere Handlungsvollzüge erforderlich macht als die tathafte. Zunächst mussten nach Apg. 6 die Apostel entlastet werden. Später kam die Kunst der Schriftinterpretation, der Hermeneutik auf der einen Seite dazu, auf der anderen Seite die Heilkunst, die Krankenpflege und die Buchhaltung. Zu Bucers Zeiten war das städtische Sozialwesen bereits so kompliziert, dass unter den Sozialpflegern zwischen den Fürsorgern und den Verwaltern unterschieden wurde, während die Prediger vor allem die Schriftausleger waren. Als Konsequenz ergibt sich daraus: Es gibt genügend historische und pragmatische Gründe für eine funktionale Unterscheidung von Predigamt/Pfarramt und Diakonat und im Rahmen dieser Grundunterscheidung weitere funktionale Differenzierungen, die schwerpunktmäßig auf bestimmte Fachkompetenzen ausgerichtet sind. Es gibt aber keinen theologischen Grund für eine Hierarchisierung dieser Ämter und keine Möglichkeit, in einer dieser Funktionen oder einem dieser Ämter auf eine theologische Grundkompetenz zu verzichten, zu der die Befähigung zu alltagsbezogener Schriftauslegung, Seelsorge und alltagsbezogenem Hilfehandeln gehören.

Eine Hierarchisierung von Funktionen, Positionen und auch von Studienabschlüssen ist in dem Maße angezeigt, wie die Komplexität der erforderlichen Kompetenzen und Verantwortungsbereiche ansteigt und insbesondere dann, wenn die Integrationsaufgaben zwischen theologischen und fachspezifischen Aspekten vielfältig und dauerhaft sind, wie das für Leitungsämter charakteristisch ist. Es kann also durchaus Diakoninnen und Diakone mit unterschiedlichen Bildungsgraden und (akademischen) Abschlüssen geben, wie dies auch angesichts der Differenzierung und Länge des Theologiestudiums für die Pfarrerinnen und Pfarrer wünschenswert wäre.

## Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts

herausgegeben von Volker Herrmann und Heinz Schmidt

### *Neuerscheinungen*

Bd. 13: ADELHEID M. VON HAUFF,

**Regine Jolberg (1800-1870) – Leben, Werk und Pädagogik. „Das ganze Wesen der Kinderpflege ist Liebe“,**

Heidelberg 2002, 349 S. Kart., ISBN 3-8253-1430-8.

Bd. 14: MARTIN GERHARDT,

**Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission.** Studien zur Diakoniegeschichte, hg. v. VOLKER HERRMANN, mit einem Geleitwort von JÜRGEN GOHDE, Heidelberg 2002, XX/242 S. Kart., ISBN 3-8253-1454-5.

Bd. 15: VOLKER HERRMANN,

**Martin Gerhardt (1894-1952) – der Historiker der Inneren Mission.**

Eine biographische Studie über den Begründer wissenschaftlicher Diakoniegeschichtsforschung, Heidelberg 2003, ca. 550 S. Kart., ISBN 3-8253-1464-2.

Bd. 16: THEODOR STROHM,

**Diakonie in der Perspektive der verantwortlichen Gesellschaft.** Beiträge zur sozialen Verantwortung der Kirche II, hg. v. VOLKER HERRMANN, mit einem Geleitwort von HEINZ SCHMIDT,

Heidelberg 2003, 392 S. Kart., ISBN 3-8253-1465-0.

17: **Diakonische Kirche.** Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. Festschrift für THEODOR STROHM zum 70. Geburtstag, hg. von ARND GÖTZELMANN, mit einem Geleitwort von JÜRGEN GOHDE, Heidelberg 2003, 386 S. Kart., ISBN 3-8253-1466-9.

18: **Diakonische Konturen.** Theologie in der Sozialen Arbeit,

hg. von VOLKER HERRMANN/RAINER MERZ/HEINZ SCHMIDT,

Heidelberg 2003, ca. 320 S., ISBN 3-8253-1510-X.

19: MARTIN MICHEL/VOLKER HERRMANN,

**Wichern-Konkordanz.** Konkordanz zu den Sämtlichen Werken I-VIII Johann Hinrich Wicherns, Heidelberg 2003, ca. 420 S., ISBN 3-8253-1511-8.

20: **Johann Hinrich Wichern. Ausgewählte Predigten,**

hg. von VOLKER HERRMANN/GERHARD K. SCHÄFER,

Heidelberg 2003, ca. 300 S., ISBN 3-8253-1512-6.

Das Diakoniewissenschaftliche Institut an der Universität Heidelberg widmet sich im Rahmen von Lehre und Forschung den Grundfragen und der Praxis der Diakonie bzw. der sozialen Verantwortung der Kirche. Es schließt als Nachfolgeorganisation an das 1927 von Reinhold Seeberg in Berlin eingerichtete „Institut für Sozialethik und Wissenschaft der Inneren Mission“ an. Im Jahr 1954 gegründet ist es der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg eingegliedert und wird heute von fast allen gliedkirchlichen Diakonischen Werken, vom Diakonischen Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland und von vielen Landeskirchen mitgetragen. Das Institut erfreut sich einer regen Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen und Forschungseinrichtungen innerhalb und außerhalb der Theologischen Fakultät.

Das DWI-Info – Forum, Materialien, Informationen berichtet jährlich über die Arbeit am Diakoniewissenschaftlichen Institut und mit der Arbeit zusammenhängende Schwerpunkte. Hier schreiben Studierende, Dozierende, Ehemalige, Freundinnen und Freunde des DWI für alle Interessierten aus dem Bereich Diakonie und Kirche.