

Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre

Bd. 48

Johannes Eurich
Lisanne Teuchert
(Hrsg.)

Dwi *JAHRBUCH*
2022
2023

Vorwort der Herausgebenden

Im Juni 2023 fand die diesjährige Tagung des Diakoniewissenschaftlichen Netzwerks aus Anlass des 80. Geburtstags von Prof. Heinz Schmidt in Heidelberg statt. Prof. Schmidt war etliche Jahre Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts (DWI) der Universität Heidelberg und hat mit seinem Wirken weitreichende Spuren in der Diakoniewissenschaft, besonders im Bereich Diakonie und Bildung, hinterlassen. So finden sich in diesem Jahrbuch drei (überarbeitete) Vorträge zu diakonischer Bildung von der oben genannten Netzwerk-Tagung im Juni, die erweitert um weitere Beiträge einen Einblick in aktuelle Themen des diakoniewissenschaftlichen Diskurses bieten: Dazu zählen Beiträge zur Geschichte der Diakonie, zur Kooperation im Sozialraum, zu ethischen Herausforderungen in der Arbeit mit Menschen mit Beeinträchtigungen – und deren Chancen beim Einsatz digitaler Technologie –, zur Diskussion des Verhältnisses von Diakonie und Kirche, zur Frage der Werteorientierung als diakonische Profilbildung bis hin zu Praxisreflexionen einer Diakonie für die plurale Gesellschaft. Die Beiträge stehen relativ unvermittelt nebeneinander und muten den Leserinnen und Lesern einige gedankliche Sprünge von Beitrag zu Beitrag zu. Sie stellen damit aber auch eindrücklich die Vielfalt der Diakoniewissenschaft in ihren unterschiedlichen Forschungsrichtungen und Themenfeldern unter Beweis. Dafür danken wir den Autorinnen und Autoren dieser Ausgabe sehr herzlich. Wie gewohnt bietet das Jahrbuch wieder Einblicke in diakoniewissenschaftliche Dissertationen und Masterarbeiten am DWI sowie in neuere diakoniewissenschaftliche Publikationen im Umfeld des DWI. Am Ende dieser Ausgabe finden Sie außerdem einen Nachruf zu Susanne Krahe, die 2022 verstorben ist.

Für die Unterstützung beim finalen Formatieren und Redigieren danken wir Alessa Martini sowie für die Gestaltung des Covers Jonathan Fischer-Woudstra.

Allen Leserinnen und Lesern wünschen wir eine informative und anregende Lektüre!

Heidelberg, im Dezember 2023

Johannes Eurich/Lisanne Teuchert

Inhalt

JOHANNES EURICH/LISANNE TEUCHERT

Vorwort der Herausgebenden.....1

1. Diakoniewissenschaftliche Beiträge

ESKO RYÖKÄS

Stabilisierung des karitativen Diakonie-Begriffs.....9

RICHARD LALLATHIN

Kurt Rother. Annäherungen an eine bedeutende Persönlichkeit in der „Behindertenarbeit“ der Nachkriegszeit mit nationalsozialistischer Vergangenheit 25

ULRIKE WINKLER

„Die St. Nicolaus-Kirche der Evangelischen Stiftung Alsterdorf als Ort und Raum“.
Festvortrag anlässlich der Neugestaltung der St. Nicolaus-Kirche der Evangelischen Stiftung Alsterdorf am 10. April 2022..... 76

DOMINIK BERTRAND-PFAFF

Neuronale Differenz und soziale Exklusion..... 89

MARTIN HOLLER

Digital vermittelte „Glücksgefühle“. Eine personenzentrierte Technologie zur Erweiterung der Teilhabe von Menschen mit Teilhabebeeinträchtigungen? 112

CHRISTOPH STOLTE

Diakonie *ist* Kirche statt Diakonie *und* Kirche 124

THOMAS WITTINGER

Kooperationen in der Gemeinwesendiakonie. Ein Modell..... 137

HOLGER BÖCKEL

Werteorientierung als diakonische Profilbildung? Zur Reichweite von „Werten“ für die Gestaltung von Diakonizität 196

KLAUS BARTL

Diakonie für die plurale Gesellschaft. Grundsätzliche Überlegungen und praktische Erprobung 211

2. Vorträge auf der diakoniewissenschaftlichen Netzwerktagung zum 80. Geburtstag von Prof. Heinz Schmidt

WERNER SCHWARTZ

Diakonische Bildung in caritativen Unternehmen..... 233

THERESA A. K. KAYA

Aus der Fülle des Lebens schöpfen. Denkanstöße aus der Biografiearbeit für das sozial-diakonische Lernen 255

HEIDRUN DIERK

„Dis/ability studies und dis/ability history als Perspektiven diakonischer Bildung“ 269

3. Diakoniewissenschaftliche Dissertationen am DWI 2022/2023

HEIKO HIRTH

Personalentwicklung in diakonischen Non-Profit-Organisationen. Grundlagen der Einführung von neuen Mitarbeitenden..... 288

ULRIKE NEUBAUER

Diakonie und soziale Innovation. Chancen und Herausforderungen von sozialen Innovationen in der Sozialwirtschaft aus Perspektive des Social Franchising 292

DANIEL WEGNER

Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche. Theologische Aspekte und Praxisanalyse zur Gemeinwesendiakonie..... 301

WU, HSIN-JU

„Herausforderungen der kommunalen Altenpflege in Taiwan“. Eine Studie zur Zusammenarbeit christlicher Einrichtungen und kirchlicher Gemeinden mit staatlichen Stellen 310

4. Diakoniewissenschaftliche Masterarbeiten am DWI 2022/2023

NADESCHA ARNOLD

Diakonische Unternehmenskultur aus der Mitte. Rolle, Ressourcen und Herausforderungen des mittleren Managements 316

MARC BOHN

Evolutionäre Organisationen – das Ende bürokratisch-hierarchischer Organisationsformen?
..... 318

MAREIKE ECKER

Unternehmensorganisation als Managementaufgabe. Zur Organisationsentwicklung im Nonprofit-Bereich 319

DANIEL GIROLAMI

Corporate Social Responsibility in der Praxis. Eine Untersuchung des Corporate Volunteering in Wirtschaftsunternehmen und Non-Profit Organisationen..... 320

ARNE HAFERKEMPER

Nutzen und Grenzen Agiler Arbeits- und Organisationsmethoden in diakonischen Einrichtungen. Wohlfahrtsunternehmen im Kontext des gesellschaftlichen und ökonomischen Wandels 322

CONSTANTIN KATELU KAMBA

Diversity Management als strategischer Verantwortungsmanagementansatz. Beitrag zur Legitimität kirchlicher Non-Profit Organisationen 324

KRISTIAN KÖRVER

Streik in Kirche und Diakonie. Eine theologische Untersuchung zum kirchlichen Arbeitsrecht..... 326

IRINA LANGENSIEPEN

Brauchen die Franziskanerbrüder vom Heiligen Kreuz eine andere Arbeits- und Führungskultur? 327

BENJAMIN LORENZ

Die Bedeutung des diakonischen Selbstverständnisses für die generalistische Pflegeausbildung.
Analyse und Entwicklung einer Konzeption am Beispiel der Pflegeschulen des Diako in
Augsburg 328

JEONGHYUN LEE

Stärkung der Selbstbestimmung und Teilhabemöglichkeiten demenziell erkrankter Menschen.
Eine Studie zur personenzentrierten Demenzbetreuung..... 330

FRANCESCA LUTHER-JANßEN

Langfristige Auswirkungen der Covid-19-Pandemie auf Kinder und Jugendliche in der Schule.
Wie kann Schulsozialarbeit unterstützen und wo stößt sie an ihre Grenzen?..... 331

KATJA MIRIAM SCHUMANN

Das Artefakt Corporate Design in organisationskultureller Perspektive. Eine Untersuchung des
Logos des Kinder- und Jugendhilfeträgers Postillion e.V. 333

SVEA SPIEGLER-ARMBRUSTER

Psychische Gesundheit von Mitarbeiter*innen in Pflegeberufen. Führungspersonen als
Ressource..... 335

FRANZISKA STOCKMAYER

Die Genossenschaft als alternative Unternehmensform in einer sich transformierenden
Sozialwirtschaft..... 337

DAVID WAGNER

Gleichstellung und Chancengleichheit der Geschlechter – mit Blick auf die Diakonie
Deutschland 339

5. Einblicke in neuere Publikationen

ARNE BACHMANN

Mit Gott in der Stadt. Rezension..... 341

6. Neuerscheinungen aus dem Umfeld des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg

JOHANNES THOMAS HÖRNIG

Körperbilder – Krankenmorde. Die nationalsozialistische T4-Aktion und die Reaktion von Angehörigen (Behinderung – Theologie – Kirche 15)..... 349

DANIEL WEGNER

Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche. Theologische Aspekte und Praxisanalysen zur Gemeinwesendiakonie (VDWI 68) 350

SIMON HAAS

Multirationales Management. Diakonische Unternehmen in pluralen Umwelten gestalten (VDWI 67) 351

VOLKER HERRMANN (†)

Innere Mission – Volksmission – Diakoniewissenschaft (VDWI 66) 352

ANTJE ROGGENKAMP/REETTAKAISA SOFIA SALO/TRAUGOTT ROSER (HG.)

Gebotene Wirklichkeiten? Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen in religiösen Diskursen (Theologische Anstöße 11) 353

GEORG PFLEIDERER/CHRISTIANE TIETZ/MATTHIAS D. WÜTHERICH (HG.)

Zentrierte Theologie. Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen (Theologische Anstöße 10) 355

BERNHARD EMUNDS/STEPHAN RIXEN (HG.)

Oswald von Nell-Breuning weiterdenken. Solidarische Perspektiven für das 21. Jahrhundert (Ethik und Gesellschaft 10) 356

Nachruf

ULF LIEDKE

Nachruf auf Susanne Krahe 358

Zu den Autorinnen und Autoren 359

Zum 80. Geburtstag von Prof. Heinz Schmidt

1. Diakoniewissenschaftliche Beiträge

Stabilisierung des karitativen Diakonie-Begriffs

Esko Ryökäs

In den Diskussionen der letzten Jahrzehnte über die Bedeutung des Begriffs „Diakonie“ in der frühen Kirche wurde das Denkmuster des frühen 20. Jahrhunderts in Frage gestellt.¹ Nach dem Gedankengut der Diakonissenanstalten und Diakonen-Ausbildungseinrichtungen wurde das Wort „Diakonie“ Ende des 19. Jahrhunderts und besonders in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als (Liebes-)Dienst verstanden, der zu Handlungen zum Wohl des Nächsten führte, bis hin zur Selbstaufopferung. Dies betonte die karitative Diakonie. In der aktuellen Diskussion seit Ende des 20. Jahrhunderts wurde die Tätigkeit der Diakone der frühen Kirche entweder als Vermittlung zwischen verschiedenen Personen oder als Handeln anstelle einer anderen Person aus einer bestimmten Aufgabe heraus verstanden.² Die Betonung der Demut und die Akzentuierung der Caritas in der Diakonie wurde immer mehr aufgegeben, und beispielsweise in der schwedischen Kirche wurde die Diakone auf karitative Aufgaben in einem breiteren Kontext ausgerichtet.³

Inmitten des Wandels wurden auch Ansichten darüber geäußert, wie sich diese Interpretation des frühen 20. Jahrhunderts verbreitet hat. Kari Latvus hat in verschiedenen Zusammenhängen argumentiert, dass schon Jean Calvin die karitative Diakonie als Amt in Römer 12, 8 interpretierte.⁴ Dies bildete einen Hintergrund, als Theodor Fliedner im 19. Jahrhundert die früheste Form der Diakonissenanstalten schuf. John N. Collins hat die Entwicklung des Denkmusters mit zwei literarischen Quellen der 1930er Jahre verbunden – Wilhelm Brandts Position von 1931 und Wolfgang Beyers Zusammenfassung von 1935 – und betrachtet beide als Vertreter einer demütigen karitativen Interpretation der Diakonie.⁵ Eine ähnlich unkomplizierte

¹ Bart J. Koet/Edwina Murphy/Esko Ryökäs, Assessing the Role and Function of an Assistant: The Deacon in the First Two Centuries of Christianity, in: Bart J. Koet/E. Murphy/E. Ryökäs (Hg.), *Deacons and Diaconia in Early Christianity: The First Two Centuries*, WUNT 2/479, Tübingen, 2018, 3–14. Über die Thematik des Artikels, siehe auch Esko Ryökäs, *Karitatiivisen diakonia-käsityksen vakiintuminen*, *Teologinen aikakauskirja* 1 (2020), 17–29.

² Vgl. Heinz Rügger /Christoph Sigrist, *Diakonie – eine Einführung: Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich, 2011, 78–79; Esko Ryökäs, *Arbeiter oder Diener – über die Diakonie-Auffassungen des 20. Jahrhunderts*, *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre*, DWI Jahrbuch, Heidelberg, 2014, 107–124.

³ Biskop, präst och diakon i svenska kyrkan, *Ett biskopsbrev om kyrkans ämbete*, Biskopsmötet 1990, <https://www.svenskakyrkan.se/biskopsmoten/brev901/httoc.htm> (Zugriff am 5.8.2018).

⁴ Kari Latvus, *Karitatiivisen diakoniakäsityksen synty*, *Diakonian tutkimus* 2 (2011), 164–188; Kari Latvus, *Diaconia as Care for the Poor? Critical Perspectives on the Development of Caritative Diaconia*, *Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu* 53, Tampere, 2017, 29–34, 54–59.

⁵ John N. Collins, *Diaconia: Reinterpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford, 1990, 48–51.

Interpretation des Zusammenhangs zwischen den beiden Materialien der 1930er Jahre ist ein häufiges Thema in der Literatur.⁶

Wenn man die deutsche Theologie der 1930er Jahre betrachtet, sollte jedoch die stürmische politische Zeit berücksichtigt werden. Die Deutsche Christen-Bewegung, die die nationalsozialistische Regierung unterstützte, wurde 1932 gegründet, und die protestantischen Landeskirchen traten ihr 1933 bei. Der umfangreiche konfessionelle Widerstand führte zur radikalen Barmer Erklärung im Jahr 1934. Auch die theologische Literatur erhielt faschistische und antisemitische Züge, die sich beispielsweise in dem genannten Artikel von Beyer zeigten.⁷ Das theologische Verständnis der Diakonie wandelte sich in dieser Zeit, aber die Entwicklung war keineswegs eindimensional. Es gab klare Veränderungen zwischen den verschiedenen Ausgaben des deutschen Wörterbuchs „Religion in Geschichte und Gegenwart“: Im Jahr 1910 wurde karitative Arbeit noch nicht mit der Terminologie der Diakonie verbunden, aber sie begann in der zweiten Ausgabe (1927) sichtbar zu werden, prägte stark die dritte Ausgabe (1958) und wurde in der vierten Ausgabe (1999) aus dem Bereich der exegetischen Analyse entfernt – blieb jedoch Teil anderer Bereiche des Artikels.⁸

Basierend auf dem Vorstehenden scheint das karitative Verständnis des Begriffs Diakonie vor der Mitte des 20. Jahrhunderts stark gestärkt worden zu sein. Die Gründe für diese Entwicklung sind in der Forschung nicht bekannt. Obwohl das Thema in der deutschen Diskussion kaum behandelt wurde,⁹ zeigt der Vergleich zweier deutscher Quellentexte, dass dies zumindest teilweise auf den Einfluss und die Ablehnung der dialektischen Theologie zurückzuführen sein kann, einem theologischen Megatrend seiner Zeit. Dies konkretisiert sich in der Art und Weise, wie sich die Ideen von Wilhelm Brandt in Wolfgang Beyers vier Jahre später veröffentlichtem Text manifestieren oder nicht manifestieren.

In diesem Artikel analysiere ich die Unterschiede in den Interpretationen des Diakonie-Begriffs, die von Brandt und Beyer vorgestellt wurden, und zeige auf, dass die Verschiedenheit auf die Unterschiede in ihren theologischen Denkmodellen und Grundkonzepten

⁶ Z.B., James Monroe Barnett, *The Diaconate: A Full and Equal Order*, Harrisburg, 21995, 20; Robert Dare, *Food, Power and Community*, Kent, 1999, 22–23; Andrew D. Clarke, *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers*, Grand Rapids, 2000, 234; Christel Ruth Kaiser, *Diakonie und Schule, Schule in evangelischer Trägerschaft* 6, München, 2006, 111; W. Shawn McKnight, *Understanding the Diaconate: Historical, Theological, and Sociological Foundations*, Washington DC, 2018, 5–6; Bart J. Koet, *The Go-Between: Augustine on Deacons*, Leiden, 2019, 4.

⁷ Anni Hentschel, *Diakonia im Neuen Testament, Studien zur Semantik unter besonderer Berücksichtigung der Rolle von Frauen*, WUNT 2/226, Tübingen, 2007, 7–9. Über Beyer siehe Hannelore Braun/Gertraud Grünzinger, *Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949*, Göttingen, 2006, 38; Siehe über ThWNT Lucas Bormann, *Das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament im 21. Jahrhundert, Überlegungen zu seiner Geschichte und heutigen Benutzung*, in: Gerhard Kittel/Gerhard Friedrich (Hg.), *ThWNT*, Darmstadt, 2019, V–XXII, XX.

⁸ Ryökäs, *Arbeiter*.

⁹ Z.B.: Noller behandelt die praktische Entwicklung, beschreibt die terminologische deutsche Entwicklung kaum: Annette Noller, *Diakonat und Kirchenreform: Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*, *Diakonat: Theoriekonzepte und Praxisentwicklung* 5, Stuttgart, 2016, 218–219, 367–371.

zurückzuführen sind. Es ist möglich, dass Beyer nicht in der Lage war, oder nicht wollte, Brandts Denken in der von Brandt selbst dargelegten Form zu verstehen. Erst durch Beyers Interpretation kristallisierte sich eine einseitige Sichtweise des Inhalts des Diakonie-Begriffs, die stark auf das theologische und kirchliche Denken der Diakonie ausgewirkt hat und von der man sich erst zum Jahrtausendwechsel angefangen hat sich zu befreien. Teilweise, aber nur teilweise, kann dies auch auf unterschiedliche Arbeitsweisen in Brandts klarem exegetischen Denken und Beyers lernorientierten systematischen theologischen Ansatz zurückzuführen sein.

Als Material für meine Analyse nutze ich das Buch von Brandt sowie den Artikel von Beyer (sowie die englische Übersetzung des Letzteren). Meine Methode ist eine systematische Analyse, bei der ich durch genaues Beobachten der inneren Interpretationsprinzipien des Materials Einzelheiten aufspüre. Es wurden keine Studien zu diesem Thema veröffentlicht, jedoch wurde es seit dem Artikel von Stefan Dietzel aus dem Jahr 2003 behandelt. Dietzel analysiert das Werk von Brandt und seine Interpretation im Verhältnis zum Artikel von Beyer und Jürgen Roloff sowie zur Studie von Dieter Georgi.¹⁰ Anni Hentschel kritisiert Dietzel dafür, dass er sich nicht von der semantischen Methodologie von Brandts Werk aus nähert, aber sie leugnet nicht Dietzels grundlegende Interpretation von Brandts Werk.¹¹ John N. Collins stimmt Hentschels Interpretation von Dietzel zu, kritisiert jedoch nicht explizit dessen Brandt-Interpretation.¹²

Das einflussreiche Werk von Wilhelm Brandt

Wilhelm Brandt (1894–1973) studierte Philosophie, alte Sprachen und Theologie in Göttingen und später in Münster. In letzterer Stadt war er als Hilfsprediger und ab 1922 als Leiter des dortigen Diakonissenhauses tätig. Später widmete er sich hauptsächlich der Arbeit in Frauenhilfsorganisationen und war unter anderem von 1950 bis 1963 Leiter des Diakonissenhauses der Bethel-Gemeinde in Bielefeld.¹³ 1931 veröffentlichte Brandt seine Lizentiatsarbeit mit dem Titel „Dienst und Dienen im Neuen Testament“.¹⁴ 1933 erhielt er den Ehrendokortitel der Universität Münster.¹⁵ Brandts Buch erwies sich als einflussreich: es hat

¹⁰ Stephan Dietzel, Zur Entstehung des Diakonats im Urchristentum: Eine Auseinandersetzung mit den Positionen von Wilhelm Brandt, Wolfgang Hermann Beyer und John N. Collins, in: Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts (VDWI) 18, Heidelberg, 2003, 136–170. Meine kleine Rolle ist beschrieben auf S. 136.

¹¹ Hentschel, *Diakonia*, 21, 43, 280.

¹² John N. Collins, *Diakonia Studies: Critical Issues in Ministry*, Oxford, 2014, 17, 23, 44.

¹³ Matrikelaufgaben: Braun/Grünzinger, *Personenlexikon*, 44; Die Geschichte der Brandenburgischen Frauenhilfe, <https://www.brandenburgische-frauenhilfe.de/biografien/wilhelm-brandt/> (Zugriff am 30.1.2020).

¹⁴ Wilhelm Brandt, *Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Neutestamentliche Forschungen, Zweite Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums, 5, Gütersloh, 1931.

¹⁵ Braun/Grünzinger, *Personenlexikon*, 44.

bedeutend zum Konsens darüber beigetragen, was mit dem Begriff Diakonie gemeint ist,¹⁶ und seine Ansichten wurden in der kirchlichen Diskussion bis in die jüngste Zeit verfolgt.¹⁷

Brandts Untersuchung ist in drei Teile unterteilt. Der Hintergrund wird aus griechischem und jüdischem Denken abgeleitet. Die eigentliche Analyse der neutestamentlichen Texte ist in zwei Teile unterteilt. Aus der inhaltlichen Betonung des Werks lässt sich bereits etwas ableiten, wenn der erste Teil das Dienen (und die Dienstleistung) als ethisches, der zweite als organisatorisches Problem untersucht. Die Einteilung, die eine Unterscheidung zwischen richtig und falsch zu enthalten scheint, ist aus neutestamentlicher Perspektive äußerst ungewöhnlich. Der Grund dafür ergibt sich aus dem Text selbst.

In früheren Studien¹⁸ wurde darauf hingewiesen, dass die kurze Einleitung von Brandt eine bestimmte Tendenz und Verbindung zu Bethel offenbart. Dort wird nämlich erklärt, was in seiner Auslegung des Neuen Testaments „am stärksten beeinflusst hat“, nämlich „das Leben der Bethelgemeinde mit ihrem unermüdlichen Dienen“. Brandt erwähnt, dass er in dem Reihen von Diakonissenhäusern die „Hoheit und Größe“ im Dienen erfahren hat. Daher ist es das Ziel des Autors, den demütigen und vorbildlichen Knechtsdienst Jesu mit all seinen Schlussfolgerungen für das Dienen der Gemeinde vorzustellen.¹⁹

Nach dem Vorwort beschäftigt sich das Buch von Brandt nicht nur mit dem Dienst und der Dienstleistung im Neuen Testament, sondern der Autor fügt seinem Text auch ein Programm hinzu. Der Ausgangspunkt ist nicht unbedingt eine wissenschaftliche Tugend, die eine ausgewogene und möglichst neutrale Betrachtungsweise einer Sache anstrebt. Der Autor hat eine Linie, die er zu einem breiteren Bewusstsein verbreiten möchte. Das vorgestellte Modell (eine „Bethel-Interpretation“) sollte seiner Meinung nach ein Vorbild für die Arbeit von Gemeinden sein.

Brandts Vorstellung von den Aufgaben der Diener

Brandts Darstellung basiert auf einem umfassenden Verständnis der Texte des Neuen Testaments. In der Praxis konzentriert sich die Hauptaussage auf die ersten beiden Unterabschnitte, in denen er zuerst das Vokabular untersucht, das mit dem Dienst in den Evangelien zusammenhängt, und dann die Voraussetzungen für den Dienst sowie – interessanterweise – den Dienst in der Gemeinde diskutiert.²⁰ Der letztere Unterabschnitt wendet

¹⁶ Collins, *Diakonia*, 11, 50; Andrew D. Clarke, *Called to Serve: A Pauline Theology of Leadership*, *The Library of New Testament Studies* 362, London, 2007, 61.

¹⁷ Z.B. Reinhard Feldmeier, *Power, Service, Humility: A New Testament Ethic*, Waco, 2014.

¹⁸ Collins, *Diakonia*, 6; Dietzel, *Entstehung*, 138; Hans-Jürgen Benedict, *Barmherzigkeit und Diakonie: Von der rettenden Liebe zum gelingenden Leben*, Stuttgart, 2008, 117–118.

¹⁹ Brandt, *Dienst*, 3.

²⁰ A.a.O., 65–97.

die Ergebnisse des ersten an und beschreibt das gesamte Werk: Brandt betrachtet den Dienst einer Person immer im Zusammenhang mit anderen Menschen. Die späteren Unterabschnitte untersuchen zunächst die Briefe des Paulus als Ganzes und schließlich separat alle pastoralen Briefe, in denen das thematische Vokabular vorkommt. In seiner Analyse präsentiert Brandt praktisch alle Aufgaben, die im Neuen Testament für Diakone identifiziert werden können, sowie wichtige Funktionen, die mit dem Verb *διακονέω* verbunden sind.

Trotzdem hat Brandt eine bestimmte Botschaft. Um die Logik des Buches zu verstehen, möchte ich hervorheben, wie er das zentrale Lehrstück Jesu behandelt, wer der Größte ist (Lukas 22,24–27). Mehrere Übersetzungen übersetzt die drei Vorkommen der Phrase *διακονέω* mit Wörtern, die in das Bedeutungsfeld des Dienstes fallen:

(24) Es erhob sich auch ein Zank unter ihnen, welcher unter ihnen sollte für den Größten gehalten werden. (25) Er aber sprach zu ihnen: Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heißt man gnädige Herren. (26) Ihr aber nicht also! Sondern der Größte unter euch soll sein wie der Jüngste, und der Vornehmste wie ein Diener [διακονῶν]. (27) Denn welcher ist größer: Der zu Tische sitzt oder der da dient [διακονῶν]? Ist's nicht also, daß der zu Tische sitzt! Ich aber bin unter euch wie ein Diener[διακονῶν].²¹

Brandt bezieht sich zu diesem Text in seiner Lehre auf das *diakoneō*-Verb, um dessen Inhalt zu klären. Die Textinterpretation dient Brandts grundlegender Absicht. In seiner Analyse hebt er hervor, dass die Machtausübung und Herrschaft zur Zeit des Neuen Testaments mit dem Ehrentitel „Wohltäter“ belohnt wurden. Der Autor betont, dass dieses gängige Interpretationsmodell („allgemein herrschenden Brauch“) einen „scharfen“ Hintergrund für die Norm des folgenden Verses schafft: Dies sollte nicht unter den Jüngern sein.²² Brandt leugnet an dieser Stelle nicht die Rolle eines Führers oder die Bedeutung von Führern, sondern er greift nur darauf zurück, wie ein Führer handeln sollte: Das Erlangen von Ehre sollte vermieden werden. Diese Negation wird von einer Aussage begleitet: Der Größte soll sich wie der Jüngste (*νεώτερος*) verhalten und der Anführer wie der Diener am Tisch (*διακονῶν*). Der Obere verteidigt daher nicht seine Position, sondern verhält sich wie eine untergeordnete Person. Beide Extreme sind daher gleichzeitig akzeptabel.²³

Brandts Argumentation basiert darauf, dass der Jünger der „Obere“ ist. Dieser Obere kann auch der „Jüngste“ sein. Brandt verknüpft die *diakoneō*-Tätigkeit mit Gastmählern. Bei einem Festessen wird die Rangfolge deutlich: Der Größte ist nicht derjenige, der am Tisch sitzt, sondern derjenige, der dient. Obwohl der Text gleichzeitig Unterschiede betont, hebt er Brandts Meinung nach auch die „Aufhebung“ von Unterschieden hervor. An dieser Stelle unterscheidet Brandt zwischen Jesus und anderen. Er bemerkt, dass der Text kein Imperativ ist, sondern dass Jesus von sich selbst spricht: Er (Herrscher, *ἡγούμενος*) ist derjenige, der dient. Jesus stellt sich damit

²¹ Lutherbibel 1912.

²² Brandt, Dienst, 67.

²³ A.a.O., 68: „sei sein Verhalten nicht das Behaupten dieser Würde“.

selbst unter das Wort, das er seinen eigenen Nachfolgern gegeben hat.²⁴ Somit ist Jesus verpflichtet, sich an das zu halten, was er selbst als Ziel gesetzt hat.

Wenn Brandt in seinem Buch die mögliche Verbindung zwischen dem Abendmahl und dem Festmahl diskutiert, kommt er zu dem Schluss, dass die Verteilung von Brot und Wein nicht mit dem *diakoneō*-Verb beschrieben werden kann. Der Autor versteht die Bedeutung des Wortes so, dass Jesus in der genannten Stelle auf seine Gesamttätigkeit verweist.²⁵ Alles, was Jesus tat, konnte mit dem *diakoneō*-Verb ausgedrückt werden. Unter Bezugnahme auf das Gleichnis des Dieners in Lukas 12:37 stellt Brandt Jesus als Herrn dar, der sich gürten und dienen wird.²⁶ Aufgrund dessen stellt er fest, dass das *diakoneō*-Verb die Tätigkeit des Leiters gegenüber seinen Jüngern betont, also eine Tätigkeit, die dient. Bei Brandt beinhaltet der Ausdruck eine gewisse Spannung: Der Leiter ist ein dienender Leiter. Da gemäß dem Evangelium des Lukas Jesus ohnehin der Kyrios, der Herr, ist, wird das Verb laut Brandt verwendet, um Jesu Tätigkeit als Herr gegenüber seinen Jüngern zu beschreiben: „diakonein ist umfassender Ausdruck der Tätigkeit des *κύριος* an den Jüngern“.²⁷ Gleichzeitig beschreibt es auch Jesu Lebenswerk.²⁸

Das Besondere an Lukas' Text ist laut Brandt, dass er mit einer Frage zeigt, dass die durch das *diakoneō*-Verb beschriebene Tätigkeit von geringem Wert war. Jesus erfüllte seine Aufgabe nicht als herrschender Herr, sondern als Diakonos, nicht am Tisch sitzend, sondern als Diener. Diesen Vergleich beschreibt er als „außerordentlich“. Es handelt sich erneut um eine Variation der oben beschriebenen Spannung: Der Herr des Universums dient seinen Jüngern und allen Menschen mit seinem Lebenswerk. Dies zeigt Brandt zwei Dinge: Einerseits wurde der Wert der durch das Verb beschriebenen Tätigkeit in der Gesellschaft jener Zeit herabgewürdigt („die allgemeine Wertung das *διακονεῖν* gering achtet“);²⁹ andererseits war die Welt der Jünger anders als die restliche Welt.

Brandt vertieft seine Betrachtung, indem er den parallelen Abschnitt im Markus-Evangelium (Mark. 10:35–45) analysiert.³⁰ Der Text behandelt die besondere Bitte der Jünger, auf Jesu rechter und linker Seite zu sitzen. Brandt sieht hier, dass Jesus auf sein zukünftiges Leiden hingewiesen hat, bei dem es um Verzicht auf Ehre geht. Es ist zu beachten, dass das Streben nach Ehrenplätzen an sich nicht aufgehoben wird, aber Ehre wird nicht ohne Leiden oder nur scheinbar durch Leiden erlangt: Jesu Leiden am Kreuz war vollständig. Daher muss jeder Dienst geleistet werden, ohne zu glauben, dass man dadurch Ehre erlangt. Falscher Dienst versucht, durch Dienstleistung zu herrschen, aber echter Dienst erfolgt aus vollem Herzen, ohne andere

²⁴ „... er ist wie einer, der zu Tische dient, damit sich selbst unter das Wort stellend, das er den Seinen gegeben hat“, ebd.

²⁵ „Gesamttätigkeit“, a.a.O., 69.

²⁶ Ebd.

²⁷ Ebd.

²⁸ A.a.O., 70: „... zur Bezeichnung des Lebenswerkes Jesu“.

²⁹ Ebd.

³⁰ A.a.O., 71–72.

Absichten. Daher ist es nach dem *diakoneō*-Verb nicht möglich, nach Größe zu streben. Gleichzeitig betont Brandt, dass beide Aspekte existenziell im Dienst verbunden sind („existentiell ist beides ins eins gesetzt“):³¹ vollständige Unterwerfung unter den anderen ist Größe. Dienst und Größe sind miteinander verbunden, sogar identisch. Daher geht es beim Dienen darum, sich in die Position des Sklaven zu begeben und seinen Nächsten als Herrn zu betrachten („dass man als *δοῦλος* vor dem Nächsten als seinem Herrn steht“).³²

Der tiefere Sinn des Dienens

Brandts Denken geht noch weiter. Wenn er Jesu Position vorstellt, betont Brandt, dass das Dienen Jesu auf den Nächsten ausgerichtet ist, aber Jesus dem Vater gehorsam ist. Brandt erweitert seine Argumentation sofort um eine prinzipielle Diskussion, indem er die Wertvorstellung mit einbezieht: „Je ausschließlicher beides der Fall sind, um so reiner ist es.“³³ Reines Dienen richtet sich nur nach den Bedürfnissen des Nächsten und reiner Gehorsam nur nach dem Willen des Vaters. Woher diese Werteskala – reiner, reinerer, reinster Gehorsam – stammt oder worauf sie beruht, bleibt völlig offen. Brandt sieht die Angelegenheit idealistisch. Der Autor unterscheidet zwischen Dienen und Gehorsam / Gehorsamkeit. Beide sollten in ihrer reinsten Form verstanden werden. Praktisch – aber nicht direkt im Text von Brandt – bedeutet diese Unterscheidung, dass ein Christ Gott gehorsam ist, wenn er in allem dem Nächsten dient.

Die genannte Unterscheidung muss auch als Bewegung hin zum reinsten Gehorsam und Dienen verstanden werden. Brandt bemerkt später, dass die Formulierung des Lukasevangeliums „Ich bin in unter euch wie der, der zu Tisch dient“ (Lk 22,27) auf Jesu Aufgabe hinweist, den Nächsten zu dienen, während das Gehorchen Gottes durch den Gedanken ausgedrückt wird, dass der Menschensohn leiden muss (Mk 8,31). Das Dienen bezieht sich nicht direkt auf das Leiden, sondern ist durch Gehorsam / Gehorsamkeit damit verbunden. Das Konstrukt ist betont spannungsgeladen: Diese beiden (Dienen, „Dienst“, und Gehorsam, „Gehorsamkeit“) sind „... im Leben Jesu selbst ... zu einer Einheit geworden ...“.³⁴ An dieser Stelle gibt Brandt dem Leser auch ein klares Signal: Dienen und Gehorsam sind im Leben Jesu untrennbar, „unlösbar“.³⁵

Brandt fasst seine Gedanken noch einmal zusammen. Durch seine Sendung war Jesus ein Diener. Er ist ernsthaft und wirklich ein Diener, der seinen demütigen Dienst als Vorbild für jeden menschlichen Wunsch, groß zu sein („Groß-sein-wollen“), stellt. Nach Brandts Denken erfolgt diese Vorbildlichkeit offensichtlich bewusst und überlegt. Doch Jesus führt diesen Dienst

³¹ A.a.O., 75.

³² A.a.O., 79. Der Autor gibt als Präzisierung für das Verb zwei Bedeutungen an: den Dienst von Jesus / das allgemeine Sich-selbst-Hingeben für alle.

³³ A.a.O., 83.

³⁴ A.a.O., 83–84.

³⁵ A.a.O., 84.

aus, während er gleichzeitig die Forderung erfüllt, Christus zu sein. Diese beiden gehören zusammen. Daraus ergibt sich Brandts eigentliche Schlussfolgerung: Durch Gottes Handeln wird aus dem Dienen Größe und aus der Größe wird Dienst.³⁶ In Brandts Synthese sind die Extreme in Jesus vereint, und so präzisiert er seine zuvor dargelegten Gedanken. Jesus ist ständig der gehorsame Sohn seines Vaters und der Herr des Universums, gleichzeitig aber auch der Diener aller.³⁷

Dialektische Theologie

In Brandts Denken wird Spannung auf vielfältige Weise betont. Er stellt Gegensätze dar, die wie Extreme wirken und noch idealistisch zugespitzt werden. Gleichzeitig betont er jedoch die Verbindung der Extreme miteinander, insbesondere und außergewöhnlich.³⁸ Allein diese Analyse konkretisiert den Aspekt, auf den insbesondere Stefan Dietzel aufmerksam gemacht hat. Brandts Text wurde 1931 veröffentlicht, als die Ära der dialektischen Theologie in der deutschen Theologie vorherrschte. Dietzel betont, dass Brandts Argumentation darauf abzielt, eine Synthese aus dialektischer These und Antithese zu bilden.³⁹

Die Ära der dialektischen Theologie fällt in den Zeitraum von 1919 bis 1933.⁴⁰ Der Ausdruck „dialektische Theologie“ wurde erstmals im Jahr 1922 verwendet und mit einigen bedeutenden Theologen dieser Zeit in Verbindung gebracht.⁴¹ Das Ende der Ära der dialektischen Theologie kann genau auf den Oktober 1933 datiert werden, als die wichtigsten Akteure feststellten, dass eine Zusammenarbeit unmöglich war.⁴² In diesem Zeitraum fällt sowohl Wilhelm Brandts originale Dissertation (1923) als auch ihre veröffentlichte Version (1931).⁴³

Die dialektische Theologie ist keine einheitliche Bewegung um ein bestimmtes Programm herum, sondern vielmehr eine kritische Stellungnahme zu den modernistischen Strömungen ihrer

³⁶ A.a.O., 85: „So wird Dienen Größe und Größe Dienst“.

³⁷ Dietzel, Entstehung, 148.

³⁸ Ich erwähne nicht alle Spannungsbeispiele, die in Brandts Text zu finden sind. Zum Beispiel ist in Paulus' Denken die Bezeichnung „Apostel“ sowohl ein Ausdruck seiner Würde und Autoritätsansprüche als auch eine Erklärung dafür, warum er der Gemeinde rechenschaftspflichtig ist. Brandt, Dienst, 95–96.

³⁹ Dietzel, Entstehung, 147.

⁴⁰ Dietrich Korsch, Art. Dialektische Theologie, in: Hans Dieter Benz/Don S. Browning/Bernd Janowski/Eberhard Jüngel (Hg.), RGG 2, Tübingen, 1999, 809–815, 809; laut Härle fängt es im Jahr 1920 an: Wilfried Härle, Art. Dialektische Theologie, in: TRE 8, Berlin/New York, 1981, 683–696, 683.

⁴¹ “The expression ‘dialectical theology’ seems to have been first used in 1922 to describe the theology of Barth and Gogarten, as well as that of E. Brunner (1889–1966), E. Thurneysen (1888–1977) and – shortly thereafter – R. Bultmann.” Christophe Chalamet, Art. Dialectical theology, in: Ian A. McFarland (Hg.), *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, Cambridge, 2011, 139; Härle, Dialektische, 683.

⁴² “By the end of the 1920s, it was obvious that the ‘dialectical school’ was in disarray, yet it was only in October 1933 (after Gogarten briefly joined the German Christians) that Barth and Thurneysen separated themselves from *Zwischen den Zeiten*. The journal was dissolved.” Chalamet, *Dialectical*, 139.

⁴³ Collins, *Diakonia*, 265.

Zeit, die jedoch auch ihre eigene theologische Natur hat.⁴⁴ Charakteristisch für diese Denkweise ist die Betonung von Gegensätzen und die Suche nach einer Synthese von einer bestimmten Art zwischen Extremen. Im Hintergrund steht eine Denkweise, die im Weltbild des 19. Jahrhunderts zum Ausdruck kam und sich zum Beispiel in Hegels philosophischem Denken manifestierte. Die dialektische Theologie befasste sich damit, inwieweit die von Gottes Wort vermittelte Glaubenswirklichkeit mit der religiösen gelebten Wirklichkeit in Einklang stand oder nicht.⁴⁵ Eine Denkweise der liberalen Theologie war unter anderem ein Gegenpol dazu.⁴⁶ Die dialektische Theologie versucht nicht, widersprüchliche Ausdrucksformen zu relativieren, sondern nimmt sie theologisch ernst und gegebenenfalls sogar verschärft.⁴⁷ Nach Karl Barth, dem bedeutendsten Vertreter der Bewegung, wird durch die Betonung von Extremen nicht unbedingt eine Synthese angestrebt. Die Extreme können gleichzeitig existieren, weil sie in ihrer Spannung zueinander die Wirklichkeit beschreiben.⁴⁸

Dietzel hat in seiner Interpretation von Brandts Werk auf die zahlreichen Spannungen hingewiesen, die in dem Text vorhanden sind. So sollten die drastischen Unterschiede in Brandts Text im dialektischen theologischen Denkmodell nicht so verstanden werden, dass der Autor eine bestimmte extreme Sache oder Eigenschaft betonen wollte. Als solche Betonung war die Hervorhebung der Unterschiede zwischen Gott und der Welt der Menschen vorgesehen, die möglicherweise sogar verschärft wurden. Weder das eine noch das andere Extrem soll hier idealisiert werden, sondern das Ziel besteht darin, ein Gleichgewicht sowie eine Art von verstandener Synthese zu finden. Dies wird gerade durch das Auffinden von Extremen erreicht.⁴⁹

Brandt selbst wurde nicht als charakteristische Persönlichkeit der dialektischen Theologie bezeichnet, und seine Verbindung beschränkt sich auf die Ähnlichkeiten, die bereits von Dietzel aufgezeigt wurden. In seinem Werk von 1931 verwendet Brandt bedeutende dialektische Ausdrücke, um den Inhalt des Diakonie-Begriffs zu beschreiben. An diesem Punkt ist es jedoch möglich, eine wichtige Entdeckung in Bezug auf einen anderen Klassiker der Definition desselben Begriffs zu machen, nämlich Hermann Wolfgang Beyers Artikel aus dem Jahr 1935.

⁴⁴ Härle, *Dialektische*, 683.

⁴⁵ Korsch, *Dialektische*, 810.

⁴⁶ Härle, *Dialektische*, 684.

⁴⁷ A.a.O., 685.

⁴⁸ A.a.O., 686–687.

⁴⁹ Die Synthese wird treffend durch Brandts eigene Analyse beschrieben, die er Jahrzehnte später gegeben hat: „Jesus ist ganz Gott zugewandt und ganz dem Nächsten zugewandt. – Er ist nicht König bis zu einer gewissen Grade, um von da ab ein Diener zu sein. Er ist auch nicht ein Dienender, der heimlich mit Größe rechnet und so nie wirklich zur Hingabe an den Nächsten kommt. Sondern er ist beides ganz.“ Wilhelm Brandt, *Der Dienst Jesu*, in: Herbert Krimm (Hg.), *Das Kirchliche Amt der Kirche*, Stuttgart, 1965, 9–60, 27.

Eindimensionaler Beyer

Das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) ist ein mehrbändiges Lexikon, das in den 1930er Jahren (seit 1964 auf English) veröffentlicht wurde und zu den Klassikern seiner Disziplin gehört.⁵⁰ In Band 2 der auch als Kittel-Lexikon bekannte Werkreihe von 1935 präsentiert Hermann Wolfgang Beyer die Bedeutung und den Inhalt der Worte *διακονέω*, *διακονία* und *διάκονος* im Neuen Testament. Da dieser nur vier Jahre nach Brandts Buch veröffentlicht wurde, ist der Inhalt natürlich eng mit Brandts Buch verwandt, obwohl es nur drei direkte Zitate darauf gibt.⁵¹ Ich werde einerseits auf die Spannungen eingehen, die ich zuvor in Brandts Buch beschrieben habe, und andererseits prüfen, inwieweit Beyer andere Spannungsbeschreibungen enthält.

Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942) studierte war als Lehrer an zahlreichen deutschen Universitäten tätig.⁵² In seinem Denken war in der ersten Hälfte der 1930er Jahre die „Deutsche Christen“-Ideologie von zentraler Bedeutung.⁵³ Auch sein Antijudaismus ist erkennbar.⁵⁴ Später näherte er sich der „Bekennenden Kirche“-Bewegung an, aber eine klare Veränderung des grundlegenden Denkens wird in der Literatur nicht dargestellt.⁵⁵ In seinem ThWNT-Artikel untersucht er zunächst das Verb *diakoneō* und dann das Substantiv *diakonia*. Das Verb bedeutet seiner Meinung nach weitgehend Dienst der Liebe, bei dem er wie Brandt auch eine tiefere und deutlich wertvollere Ebene sieht. Sein Ausgangspunkt ist die Vorstellung, dass es sehr ehrenvoll („eine sehr hohe Ehre“) war, als Tischkellner zu arbeiten. Daher handelte Jesus sehr revolutionär,

⁵⁰ Dierk Starnitzke, Die Bedeutung von Diakonos im frühen Christentum, in: Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, VDWI 18, Heidelberg, 2003, 184–212, 186. Zur Wertschätzung und den dogmatischen Einseitigkeiten der Werkreihe (einschließlich der Betonung des Antisemitismus) siehe Ismo Dunderberg, *Vermittlung statt karitativer Tätigkeit? Überlegungen zu John N. Collins Interpretation von Diakonia*, in: Volker Herrmann/Rainer Merz/Heinz Schmidt (Hg.), *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*, VDWI 18, Heidelberg, 2003, 171–183, 172–173; Anni Hentschel, *Gemeinde, Ämter, Dienste, Biblisch-theologische Studien* 136, Neukirchen-Vluyn, 2013, 7–9; Bormann, *Theologische*.

⁵¹ Hermann Wolfgang Beyer, Art. *διακονέω, διακονία, διάκονος*, in: ThWNT Band 2, Stuttgart, 1935, 81–93, 82, 85, 90. Auf den Seiten 81 und 88 ist das Buch von Brandt auch genannt.

⁵² Braun/Grünzinger, *Personenlexikon*, 38; Irmfried Garbe, *Theologie zwischen den Weltkriegen: Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942)*, Greifswalder theologische Forschungen 9, Frankfurt a. M., 2004.

⁵³ Wolfram Kinzig, *Evangelische Patristiker und Christliche Archäologen im „Dritten Reich“*, Drei Fallstudien: Hans Lietzmann, Hans von Soden, Hermann Wolfgang Beyer, in: Beat Näf (Hg.), *Antike und Altertumswissenschaft in der Zeit von Faschismus und Nationalsozialismus*, Mandelbachtal, 2001, 535–601, 574–592; Christoph Weiling, *Die „Christlich-deutsche Bewegung“: eine Studie zum konservativen Protestantismus in der Weimarer Republik*, Göttingen, 1998, 304.

⁵⁴ Es handelt sich um ThWNT: Leutzsch, Martin, *Wissenschaftliche Selbstvergötzung des Christentums: Antijudaismus und Antisemitismus im „Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament“*, in: Manfred Gailus/Clemens Vollnhals (Hg.), *Christlicher Antisemitismus im 20. Jahrhundert*, *Der Tübinger Theologe und „Judenforscher“ Gerhard Kittel, Berichte und Studien* Nr. 79, Göttingen, 2020, 101–118, 103.

⁵⁵ Vgl. Dagmar Pöpping, *Der schreckliche Gott von Hermann Wolfgang Beyer, Sinnstiftungsversuche eines Kirchenhistorikers Zwischen Katheder und Massengrab*, in: Manfred Gailus/Clemens Vollnhals (Hg.), *Für ein artgemäßes Christentum der Tat, Völkische Theologen im „Dritten Reich“*, *Berichte und Studien* Nr. 71, Göttingen, 2016, 261–277, 266–267; Weiling, *Bewegung*, 315–322.

als er die Wertschätzung von Dienen und Dienstbarkeit umdrehte. Als Begründung verweist er auf denselben Abschnitt des Lukasevangeliums wie Brandt (Lukas 22,26–30).⁵⁶ Die gering geschätzte Arbeit, die für eine wertvolle Person geleistet wurde, war wertvoll, weil sie wertvolles Dienen war. Beyer verbindet diese Idee auch mit dem Dienen Gottes: Wenn ein Christ etwas für einen anderen Menschen tut, tut er es für Gott. In Beyers Denken führt der Weg zur Verwirklichung des Reiches Gottes über das Leiden und den Tod für andere.⁵⁷ So erreicht das Verb *diakoneō* seine „letzte theologische Tiefe“, seine vollständige Bedeutung als Fürsorge für andere.⁵⁸

Eine ähnliche Denkweise gilt auch für Beyers Interpretation des Substantivs *diakonia*. Die Grundbedeutung ist nicht Hilfe, obwohl dies aufgrund von Apostelgeschichte 6 so interpretiert werden könnte, sondern das Dienen am Tisch oder allgemeiner die Sorge für die Notwendigkeiten des Lebens. Als zweite Bedeutung wird alle Gemeindeaktivitäten genannt, die aus einer richtigen liebevollen Haltung heraus entstehen. Ein Gemeindemitglied dient nicht nur seinem Bruder in seiner speziellen Aufgabe, sondern auch Christus, und es ist selbst für die empfangene Gnadengabe verantwortlich. Als zusätzliche Bedeutungen nennt Beyer noch die Wahrnehmung von Gemeindeaufgaben und (bei Paulus) die Übernahme von Hilfeleistungen.⁵⁹ Auffallend ist, dass Beyer die in dem Wort Diakonie enthaltene „dialektische Spannung“ erwähnt: Es geht sowohl um den Dienst am Tod als auch um den Dienst am Geist.

Beyer verbindet mit dem Wort *diakonos* verschiedene Interpretationen. Nach seiner Auffassung ist ein Diakon sowohl Bedienende bei Mahlzeiten als auch Diener seines Herrn, ein Diener einer geistigen Macht, in der Rolle des Apostels ein Diener des Evangeliums, oder ein Diener Gottes und der Gemeinde. In Bezug auf den ersten Brief an Timotheus betont Beyer, dass auch von einem Diakon die Bewahrung des Geheimnisses des Glaubens erwartet wird (1. Tim. 3,8–9).⁶⁰ Es wird also „sehr viel Innerliches von guten Diakonen verlangt“.⁶¹ In Bezug auf den kirchlichen Dienst ist das Wort Diakon eng mit dem Bischofstitle verbunden. Nach Beyer hat das Christentum dem Wort eine neue Bedeutung gegeben, die sich wesentlich von der jüdischen und heidnischen Verwendung unterscheidet.⁶² Der Unterschied, so seine Auffassung, besteht

⁵⁶ Beyer, *Διακονέω*, 83–84, basiert sich auf Brandt, ohne die Quelle zu nennen. Vgl. Brandt, Dienst, 69–71.

⁵⁷ A.a.O., 85.

⁵⁸ A.a.O., 85–86. Zu dienen ist gleich „Für–die–Anderen–da–seins im Leben und Sterben“ (S. 85). Brandt (Dienst, 83–84) baute eine Verbindung durch Gehorsam gegenüber dem Vater auf, was dann Dienst bedeutete. Bei Beyer schafft der Dienst selbst eine Verbindung zu Gott. Der Unterschied ist grundsätzlich bedeutsam, da er die Natur und das Ziel des Dienstes verändert.

⁵⁹ Beyer, *Διακονέω*, 87–88.

⁶⁰ A.a.O., 88–90.

⁶¹ A.a.O., 90.

⁶² Laut J. S. Vos, Antijudaismus/ Antisemitismus im Theologischen Wörterbuch zum Neuen Testament, *Nederlands Theologisch Tijdschrift*, 2 (1984), 89–110, 103, war Beyers antijüdische Exegese nur an einer Stelle in seinen Beiträgen zum ThWNT erkennbar, und zwar genau in seiner Beschreibung des Dienstbegriffes im Spätjudentum.

darin, dass das Christentum das Wort *diakoneō* („διακονεῖν“) mit dem Gedanken der liebevollen Fürsorge verbindet („Sinnbild aller liebevollen Fürsorge“).⁶³

Es ist angebracht, auf die Dialektik von Beyers Text besonders einzugehen. In seiner Darstellung betont das Verb *diakoneō* natürlich die revolutionäre Natur von Jesu Handeln: Er war ein Diener, obwohl er Herr war. In diesem Sinne bleibt die dialektische Spannung erhalten. Beyer zieht jedoch keine größeren Schlussfolgerungen daraus, sondern lenkt die Aufmerksamkeit auf die Jünger. Jesus war ein Vorbild, er war ein Diener. Bei Beyer gibt es keine dialektische Beschreibung davon, dass Dienstleistung gleichzeitig groß und unwichtig wäre. Im Gegenteil, Jesu Handeln verändert die Wertigkeit von Dienstleistung und dienstleistenden Personen.⁶⁴ Auf gewisse Weise wird die Größe das Ziel. Das Ziel ist das Reich Gottes, und der Weg dorthin führt über Leiden und Tod. „[F]ür den Christen [gibt es] nur einen Weg zur Größe“: dass er Diener und Knecht („δοῦλος“) aller wird.⁶⁵ Später bestätigt Beyer, dass dies auch für Diakone gilt: Sie vereinen den Dienst der Diener in der Gemeinde mit der ethischen Forderung nach Dienstleistung.⁶⁶

Beyers Ansatz beruht auf der Idee, dass sich in Jesu Lehre der Inhalt von Größe und Wertigkeit geändert hat. Der Unterschied zwischen dem Christentum und dem Judentum sowie dem Griechentum ist groß.⁶⁷ Auch der Unterschied zu Brandt ist offensichtlich. Für Beyer geht es nicht um das gleichzeitige Auftreten von Extremen, also um Dialektik, sondern um den Wandel von Unbedeutendem zu Bedeutendem. Tatsächlich ist die einzige Dialektik, die bei Beyer auftritt, die von Jesus: er ist gleichzeitig Herr und Diener.⁶⁸ Diese Art des Handelns von Jesus wendet Beyer dann als Vorbild und sogar als Gebot für Christen an.⁶⁹ Das Ergebnis ist, dass Demut der richtige Weg für das Handeln von Christen ist. Genauso wie Brandt betrachtet auch Bayer, dass durch den Opferweg eine Belohnung in der Verbindung mit dem Vater erreicht werden kann.⁷⁰ Nach Beyer ist die Botschaft der Wörter im Zusammenhang mit Diakonie das vollständige Leben für den Nächsten und das Leben als Sklave aller.

⁶³ Beyer, *Διακονέω*, 89–92.

⁶⁴ A.a.O., 82–83.

⁶⁵ A.a.O., 85.

⁶⁶ A.a.O., 92. Vgl. die Charakterisierung von Nächstenliebe (S. 83): Jesus hat Nächstenliebe „zum Inbegriff der gottgewollten sittlichen Haltung des ihm nachfolgenden Menschen gemacht“.

⁶⁷ Laut A.a.O., 83, „reinigt Jesus den Dienstbegriff von den Verfälschungen, die er im Judentum erfahren hat“.

⁶⁸ Beyer (A.a.O., 87–88) merkt jedoch an, dass bei Paulus die Verwendung des Wortes *Diakonia* eine „dialektische Spannung“ zwischen dem Diakonat des Todes (Erfüllung des Gesetzes) und dem Diakonat des Geistes (Glaube an die Frohbotschaft) impliziert. Der Verfasser beschreibt dies als Spannung, die auch im christlichen Begriff des Dienens enthalten ist. Daher ist das richtige Verständnis des „Dienens“ entscheidend.

⁶⁹ „Was von dem Christus selber gilt, wird aber auch Grundgebot Jesu für alle Jüngerschaft“, A.a.O., 85; „... a command for all His disciples ...“ Hermann Wolfgang Beyer, Art. *Διακονέω, διακονία, διάκονος*, in: Gerhard Kittel (Hg.), Geoffrey W. Bromiley (transl.), *Theological Dictionary of the New Testament* 2, Grand Rapids, 1964, 81–93, 86.

⁷⁰ Beyer, *Διακονέω*, 86.

Ergebnis des Vergleichs

Obwohl sowohl Brandt als auch Beyer Diakonie vor allem als karitative Handlung verstehen, gibt es klare Unterschiede in ihren Texten. Brandt akzeptiert die Vorstellung, dass ein Christ etwas Großes sein kann, aber er muss gleichzeitig verstehen, dass er dadurch vor Gott nichts erreichen kann. Ein Christ sollte für Beyer Sklave aller sein. Für Brandt ist Christus ein Vorbild: sowohl Herr als auch Diener, aber er stellt dies nicht als einzigen Handlungsleitfaden für Christen dar. Für Beyer bedeutet Dienen jedoch ethisch richtiges Handeln und Gott zu dienen bedeutet, dem Nächsten zu dienen, ohne Alternativen. Für Brandt sollte ein Führer demütig sein, aber er kann Führer sein, für Beyer kann ein Christ nur ein demütiger Diener sein.

Im Allgemeinen zeigt sich, dass Brandts Text dialektisch ist und an vielen Stellen gleichzeitig zwei verschiedene Extreme betont, während Beyer sogar übermäßig eindimensional ist. Der Vergleich dieser beiden Materialien zeigt, wie stark der Unterschied ist. Historisch interessant ist, dass während Brandts Buch eindeutig in die Ära der dialektischen Theologie fällt, fällt Beyers Artikel ebenso eindeutig außerhalb dieser Ära. Es ist natürlich klar, dass es nicht innerhalb eines Jahres bedeutende Veränderungen in der Atmosphäre der Gemeinschaft und der Wissenschaftswelt gibt,⁷¹ obwohl bekannt ist, dass die wichtigsten Akteure der dialektischen Theologie in diesen Jahren schnell ihre Denkweise modifiziert haben.⁷²

Zu Beginn dieses Artikels habe ich auf die starke Radikalisierung der deutschen Gesellschaft in den 1930er Jahren hingewiesen. Dies könnte Beyers Interpretation durchaus stimuliert haben. Kittels Wörterbuch passt gut zu der antijüdischen Stimmung, wie auch Beyers einseitiger Interpretation, die die Einzigartigkeit des Christentums im Vergleich zu den Juden betont. Ohne eine umfassendere Untersuchung von Beyers Werk kann jedoch nicht gesagt werden, ob es sich um ein allgemeines Merkmal handelt oder ob es eine historisch motivierte Reaktion auf Brandts Art der Präsentation der Dinge darstellt, oder sogar eine Reaktion auf die Ära der dialektischen Theologie im Allgemeinen.

Die oben dargestellte ziemlich knappe Analyse der Betonungen in den Materialien von Brandt und Beyer hat jedoch gezeigt, dass Beyer in seiner Betrachtung nur einen Teil der dialektischen Diakonie-Aspekte von Brandt genutzt hat. Das Fehlen der Akzeptanz der Führungsrolle und die Betonung der dialektischen Spannung im christlichen Leben sind dabei offensichtlich. Aus diesem Grund stimme ich nicht mit der allgemeinen Ansicht überein, dass Brandts Werk die Diskussion über das Diakonen-Amt auf einseitige karitative Demut beschränkt hat. Das hat erst Beyer getan.

⁷¹ Brandt hat auch später Deutungen der Diakonie vorgestellt, die dialektische Spannungen enthalten, indem er beispielsweise über Paradoxien spricht, die mit dem Christentum verbunden sind, siehe Brandt, *Der Dienst Jesu*, 20. Andererseits ist es wahr, was Chalamet (*Dialectical*, 139) bemerkt: "The use of dialectical tensions and paradoxes, however, runs throughout the Christian tradition".

⁷² Härle, *Dialektische*, 686.

Literatur

- Barnett, James Monroe: *The Diaconate: A Full and Equal Order*. Revised Edition. Harrisburg, PA: Trinity Press International 1995.
- Benedict, Hans-Jürgen: *Barmherzigkeit und Diakonie: Von der rettenden Liebe zum gelingenden Leben*. Stuttgart: Kohlhammer, 2008.
- Beyer, Hermann Wolfgang: Διακονέω, διακονία, διάκονος. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 2. Hrsg. Gerhard Kittel. Stuttgart: Kohlhammer 1935.
- Beyer, Hermann Wolfgang: Διακονέω, διακονία, διάκονος. *Theological Dictionary of the New Testament* 2. Ed. Gerhard Kittel. Trans. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, MI: Eerdmans 1964.
- Biskop: präst och diakon i svenska kyrkan: Ett biskopsbrev om kyrkans ämbete. Biskopsmötet 1990. <https://www.svenskakyrkan.se/biskopsmoten/brev901/httoc.htm> [5.8.2018].
- Bormann, Lucas: *Das Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament im 21. Jahrhundert. Überlegungen zu seiner Geschichte und heutigen Benutzung. – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. Gerhard Kittel und Gerhard Friedrich. Darmstadt: wbg Academic 2019, V–XXII.
- Brandt, Wilhelm: *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. *Neutestamentliche Forschungen*, Zweite Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 5. Heft. Gütersloh: C. Bertelsmann 1931.
- Brandt, Wilhelm: *Der Dienst Jesu. Das Kirchliche Amt der Kirche*. Hrsg. Herbert Krimm. Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk 1965.
- Brandt, Wilhelm: *Dienst und Dienen im Neuen Testament*. *Neutestamentliche Forschungen*, Zweite Reihe: Untersuchungen zum Kirchenproblem des Urchristentums. 5. Heft. Fotomechan. Abdr. d. 1931 in Gütersloh erschienene Ausgabe. Münster: Stenderhoff 1983.
- Braun, Hannelore & Gertraud Grünzinger: *Personenlexikon zum deutschen Protestantismus 1919–1949*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.
- Chalameit, Christopher: *Dialectical theology*. *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*. Ed. Ian A. McFarland. Cambridge: Cambridge University Press 2011.
- Clarke, Andrew D.: *Serve the Community of the Church: Christians as Leaders and Ministers*. Grand Rapids, MI: Eerdmans 2000.
- Clarke, Andrew D.: *Called to Serve: A Pauline Theology of Leadership*. *The Library of New Testament Studies* 362. London: Continuum 2007.
- Collins, John N.: *Diakonia: Reinterpreting the Ancient Sources*. Oxford: Oxford University Press 1990.

- Collins, John N.: *Diakonia Studies: Critical Issues in Ministry*. Oxford: Oxford University Press 2014.
- Dare, Robert: *Food, Power and Community*. Kent: Wakefield 1999.
- Dietzel, Stephan: *Zur Entstehung des Diakonats im Urchristentum: Eine Auseinandersetzung mit den Positionen von Wilhelm Brandt, Wolfgang Hermann Beyer und John N. Collins*. *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*. Hrsg. Volker Herrmann & Rainer Merz & Heinz Schmidt. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 18. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut 2003, 136–170.
- Dunderberg, Ismo: *Vermittlung statt karitativer Tätigkeit? Überlegungen zu John N. Collins*. *Interpretation von Diakonia*. *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*. Hrsg. Volker Herrmann & Rainer Merz & Heinz Schmidt. Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 18. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut 2003, 171–183.
- Feldmeier, Reinhard: *Power, Service, Humility: A New Testament Ethic*. Waco, TX: Baylor University Press 2014.
- Garbe, Irmfried: *Theologe zwischen den Weltkriegen: Hermann Wolfgang Beyer (1898–1942)*. *Greifswalder theologische Forschungen 9*. Frankfurt am Main: Peter Lang 2004.
- Geschichte: *Die Geschichte der Brandenburgischen Frauenhilfe, 2020* – <https://www.brandenburgische-frauenhilfe.de/biografien/wilhelm-brandt/> (30.1.2020).
- Hentschel, Anni: *Gemeinde, Ämter, Dienste*. *Biblisch-theologische Studien 136*. Neukirchen Vluyn: Neukirchener Verlag 2013.
- Härle, Wilfried: *Dialektische Theologie*. *Theologische Realenzyklopädie 8*. Hrsg. v. Gerhard Krause & Gerhard Müller. Berlin: Walter de Gruyter 1981, 683–696.
- Kaiser, Christel Ruth: *Diakonie und Schule*. *Schule in evangelischer Trägerschaft 6*. München: Waxmann Verlag, 2006.
- Koet, Bart J.: *The Go-Between: Augustine on Deacons*. Leiden: Brill 2019.
- Koet, Bart J. & Edwina Murphy & Esko Ryökäs: *Assessing the Role and Function of an Assistant: The Deacon in the First Two Centuries of Christianity*. *Deacons and Diakonia in Early Christianity: The First Two Centuries*. Ed. Bart J. Koet & E. Murphy & E. Ryökäs. *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2/479*. Tübingen: Mohr Siebeck 2018, 3–14.
- Korsch, Dietrich: *Dialektische Theologie*. *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft 2*. Hrsg. v. Hans Dieter Benz & Don S. Browning & Bernd Janowski & Eberhard Jüngel. Tübingen 1999, 809–815.
- Latvus, Kari: *Karitatiivisen diakoniakäsitten synty*. *Diakonian tutkimus 2/2011*, 164–188.

- Latvus, Kari: *Diaconia as Care for the Poor? Critical Perspectives on the Development of Caritative Diaconia*. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisuja 53. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus 2017.
- Malkavaara, Mikko: *Diakonia ja diakonivirka*. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon julkaisuja 26. Helsinki: Kirkkohallitus 2015.
- McKnight, W. Shawn: *Understanding the Diaconate: Historical, Theological, and Sociological Foundations*. Washington DC: CUA Press 2018.
- Noller, Annette: *Diakonat und Kirchenreform: Empirische, historische und ekklesiologische Dimensionen einer diakonischen Kirche*. *Diakonat: Theoriekonzepte und Praxisentwicklung* 5. Stuttgart: Kohlhammer 2016.
- Rüegger, Heinz & Christoph Sigrist: *Diakonie – eine Einführung: Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*. Zürich: Theologischer Verlag 2011.
- Ryökäs, Esko: *Arbeiter oder Diener – über die Diakonie-Auffassungen des 20. Jahrhunderts*. *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre*. *DWI-Jahrbuch*. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut 2014, 107–124.
- Ryökäs, Esko: *Aikaan sidottu diakonia-käsitys: Tiedekriittinen yritys ymmärtää suomalaista diakoniakeskustelua*. *Suomalaisen teologisen kirjallisuusseuran julkaisuja* 289. Helsinki: STKS 2019.
- Schwertner, Siegfried M.: *IATG2: Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*. Berlin: Walter de Gruyter 1992.
- Sormunen, Eino: *Diakonian oppikirja*. Sortavala: Suomen kirkon sisälähetysseura, 1938.
- Starnitzke, Dierk: *Die Bedeutung von Diakonos im frühen Christentum*. *Diakonische Konturen: Theologie im Kontext sozialer Arbeit*. Hrsg. Volker Herrmann & Rainer Merz & Heinz Schmidt. *Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts* 18. Heidelberg: Diakoniewissenschaftliches Institut 2003, 184–212.

Kurt Rother

Annäherung an eine bedeutende Persönlichkeit in der „Behindertenarbeit“ der Nachkriegszeit mit nationalsozialistischer Vergangenheit

Richard Lallathin

1. Einleitung

Kurt Rother war eine der großen Persönlichkeiten in der Behindertenarbeit seit den 1960er-Jahren. Von 1964 bis 1982 prägte er als Vorstandsvorsitzender die Johannes-Diakonie. Unter seiner Leitung entwickelte sie sich zu einem großen und modernen Rehabilitationszentrum, das vielfachen Modellcharakter in der Bundesrepublik Deutschland hatte. Rother verstand es, in gleicher Weise Menschen mit Behinderung, ihre Angehörigen, Mitarbeitende und Politiker anzusprechen und mit und für sie neue Wege in der Eingliederungshilfe zu gehen.

Immer mal wieder wurde vorsichtig gefragt, warum dieser offensichtlich so begabte und kluge Jurist und Organisator aus Königsberg im Jahr 1949, im Alter von 37 Jahren, als Pfleger auf dem Schwarzacher Hof die Arbeit aufnahm und sich nicht in seinem erlernten Beruf nach Ende des 2. Weltkrieges eine neue Existenz aufbaute.

Doch seine überragenden Verdienste in der Johannes-Diakonie, in Verbindung mit seiner ostpreußischen Herkunft, die Quellen zu seiner dortigen Tätigkeit in nahezu unerreichbare Ferne rückte, ließen die kritischen Nachfragen immer wieder schnell verstummen.

Inzwischen sind aber viele „Quellen“ digitalisiert und im Internet zugänglich – so auch Quellen zu Rothers Leben und Wirken bis 1945 in Ostpreußen.

Nachfolgend ist die Quellensuche und deren Auswertung dokumentiert.

2. 1982 und 1944

„Einer trage des anderen Last - Unsere Arbeit unter dem Kreuz. Ich glaube unser aller Leben ist irgendwie dadurch gekennzeichnet, daß wir Lasten zu tragen haben. In erster Linie sind es wohl ganz persönliche Lasten, die uns beschweren, die uns Mühe, oft Kummer und Sorgen machen, die belastend, oft gar lästig sind. Ist es da nicht eine unzumutbare Erwartung, auch noch für andere Last zu tragen? Ich habe meinen Dienst auf dem Schwarzacher Hof und in den Johannes-Anstalten von Anfang an als solchen erfahren, daß mir Last auferlegt wurde und ich diese Last für mich selbst und für andere zu tragen hatte. Eine meiner ersten Tätigkeiten auf dem

Schwarzacher Hof bestand darin, den Kruzifixus, den ich verstaubt auf dem Luther-Speicher entdeckte, in den Saal nach unten zu tragen, in dem unsere Andachten mit der ganzen Hausgemeinde [...] stattfanden.¹

Ich mußte mich unter das Kreuz stellen. Dieses Kreuz Christi hat mich all die Jahre hindurch begleitet. 20 Jahre hindurch habe ich unter diesem Kreuz täglich mit der Hausgemeinde des Schwarzacher Hofes gesungen, Gottes Wort verkündet und gebetet [...] Ich selbst habe meine Arbeit hier immer als Gottesdienst verstanden. Daher ist die Arbeit mir immer tragbar gewesen, von daher ergab sich mir aber auch die ganze Tragweite meiner Verantwortung. Wenn sich in der Zeit meiner Tätigkeit der Schwarzacher Hof zu einer modernen Rehabilitationseinrichtung gewandelt hat, so muß ich doch mit allem Nachdruck darauf hinweisen, daß für mich wichtigste Grundlage meiner Arbeit nicht die Förderung der Behinderten nach modernen Gesichtspunkten der Wissenschaft war, sondern die feste Überzeugung, daß wir die Aufgabe haben, den uns anvertrauten behinderten Nächsten an die Hand zu nehmen und ihn auf seinem Lebenswege zu begleiten, und das können wir nur, wenn wir wissen, daß er Gottes Geschöpf ist wie wir, und wenn wir bereit sind, etwas von seiner besonderen Belastung mitzutragen.“²

„Wenn dieser Krieg längst sein Ende gefunden haben wird, dann wird das deutsche Volk in dankbarer Verehrung seiner Soldaten gedenken, die allen Widerständen zum Trotz den Feind geschlagen und damit die Zukunft und das Leben des Volkes gesichert haben. Auch in diesem Zusammenhang wird es dabei all der Männer gedenken, die in dieser vielleicht schwersten Zeit unseres Volkes nie ihren Glauben, nie ihren Mut verloren haben, die niemals schwach wurden. Ja, die so stark waren, daß sie nicht nur selbst ihren Weg als aufrechte deutsche Männer auch in den schwersten Stunden gegangen sind, sondern die auch überall dort, wo ihnen Mutlosigkeit und Schwachheit begegneten, Mut und Kraft, Glauben und Zuversicht gespendet haben. Man wird diese Männer die Starken nennen, die Aufrechten [...].

Wir Deutschen sind ein tolerantes Volk. In dieser Zeit aber müssen wir lernen, zu lieben und auch zu hassen. Wir müssen unsere Widersacher hassen, wie man als Mann von Ehre nur einen hassen kann, der einem die Ehre rauben will, die uns mehr gilt als das Leben [...] Ihr müßt Eure Widersacher genauso hassen wie sie Euch hassen. Mit einem Haß, der keine Grenzen kennt.“³

38 Jahre liegen zwischen diesen beiden Texten, deren Verfasser Kurt Rother ist. Der erste Text ist dem Buch „Glücklich war ich, wenn ich helfen konnte...“ entnommen. Es erschien im Oktober 1982. Damals schied Kurt Rother als 70-Jähriger nach über 33-jähriger Arbeit in der Johannes-Diakonie aus der Leitung aus.

Der zweite Text entstammt der 29-seitigen Schrift „An die Gebildeten unserer Zeit“. Als 32-Jähriger hatte sie Kurt Rother im Sommer 1944 verfasst. Er war seit Oktober 1943 „Inspekteur der Reichsstudentenführung“, zuvor seit Dezember 1936 Gaustudentenführer Ostpreußen. Zwischen den Texten liegen 38 Jahre. Zwischen der Schrift von 1944 und dem eindrücklich geschilderten Vorgang, wie Kurt Rother den verstaubten – und wie er in anderen Gesprächen wohl auch immer wieder betonte, schwer ramponierten – Kruzifixus aus dem Speicher holte und

¹ Vgl. auch Rother, Eines Menschen Zeit, 307f.

² Rother, Glücklich war ich, 131f.

³ Rother, An die Gebildeten, 22.26f.

im Luthersaal des Schwarzacher Hofes aufgehängt hat (wo er noch heute hängt!), liegen jedoch keine fünf Jahre. Was ist in diesen fünf Jahren geschehen? Wurde aus dem eloquenten NS-Funktionär und leidenschaftlichen Propagandisten für den totalen, aber bereits absehbar verlorenen Weltkrieg ein gläubiger Christ, mit einer Umkehrung der bisherigen Werte? Wurde aus dem Lob der „Stärke“ und der Denunziation von „Schwachheit“ nun das demütige Sich-unter-das Kreuz-Stellen und die christliche Tugend, des andern Last mitzutragen?⁴

3. 33 Jahre im Dienst der Menschen mit Behinderung

1986 veröffentlichte Rother, vier Jahre, nachdem er in den Ruhestand gegangen war, seine Erinnerungen unter dem Titel „Eines Menschen Zeit und Weg. Mein Leben für und mit Behinderten 1949 – 1982“. Im Vorwort schreibt er:

„Der hier vorgelegte Bericht beabsichtigt nicht die Geschichte der Johannes-Anstalten in der Zeit von 1949 bis 1982 darzustellen. Über mein Leben und mein Wirken in den Johannes-Anstalten möchte ich berichten. Von meinen Begegnungen mit behinderten Menschen, mit denen ich 33 Jahre zusammenlebte, von den Sorgen ihrer Eltern und Angehörigen will ich erzählen. Ihnen zu helfen war der Inhalt meines Lebens in dieser Zeit. Was in den Jahren meines Wirkens dazu geschehen ist, darüber soll hier Rechenschaft abgelegt werden.“⁵

Es folgen über 300 Seiten, auf denen Kurt Rother über sein Leben und Wirken auf dem Schwarzacher Hof und in der Johannes-Diakonie berichtet. Es ist ein eindrucksvolles Lebens- und Arbeitszeugnis. Es gibt wohl kein anderes Dokument, in dem die vielfältigen Entwicklungen der Behindertenarbeit in Deutschland vom Ende des 2. Weltkrieges bis Anfang der 1980er-Jahre in dieser Breite und mit solcher Fachkompetenz beschrieben werden, wie es Kurt Rother tut. Das nimmt nicht Wunder. Anfang 1949 tritt er als „Fachfremder“ in die Arbeit der Johannes-Diakonie ein. Nach einem kurzen Praktikum in Mosbach übernimmt er den Neuaufbau des Schwarzacher Hofes. Unter der Gesamtleitung durch einen Pfarrer, bis zu dessen Ausscheiden 1965, arbeitet Rother 15 Jahre lang unter den beschwerlichen Bedingungen der Behindertenarbeit in den ersten anderthalb Nachkriegsjahrzenten der Bundesrepublik Deutschland. Ihm und seinen Mitarbeitenden, die meisten von ihnen, so wie Rother selbst, Flüchtlinge, geht es um die Verbesserung der Lebensverhältnisse der Menschen mit Behinderung, beginnend bei der Wohnraumversorgung, über die hygienische Ausstattung der Wohngruppen bis hin zur Qualifizierung der Mitarbeitenden. Mühsame Schritte der Verbesserung werden immer wieder konterkariert durch das Agieren – oder besser: durch das Nicht-Handeln – des damaligen Anstaltsleiters. Von Rother schon früh und klar erkannte Notwendigkeiten der

⁴ Rother zitiert hier die Worte des Paulus aus dessen Galater-Brief 6,2: Einer trage des andern Last, so werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen.

⁵ Rother, Eines Menschen Zeit, Vorwort, S. 1.

Weiterentwicklung der Arbeit werden von der Anstaltsleitung nicht unterstützt oder es wird gar gegen ihn gearbeitet.

Als Leser der Beschreibung dieser ersten Phase bzw. der knapp ersten Hälfte von Rother's Tätigkeit in der Johannes-Diakonie fragt man sich zunehmend: Warum tut sich dieser gelernte Jurist und offensichtlich so begabte, klug und strategisch denkende Mann in seinen mittleren Lebensjahren diese Arbeit an und lässt sich die Gängelung durch die Anstaltsleitung gefallen?

Doch Rother streut immer wieder Überlegungen ein, die als eine Antwort auf die Frage darauf gelesen werden können: Der Mensch mit Behinderung ist wie ich selbst ein Geschöpf Gottes. Damit stehen wir auf einer Ebene; wir sind damit Bruder und Schwester⁶. Als „singende und betende Gemeinde“, so Rother immer wieder, haben sich die Menschen mit Behinderung und die Mitarbeitenden werktags und sonntags auf den Wohngruppen und im Luthersaal zusammengefunden. Hier hat er selbst über 20 Jahre lang mit der Gemeinde gesungen und gebetet und, geleitet durch die Herrnhuter Losungen, das Wort Gottes ausgelegt. Heute würde man Rother's Motivation vielleicht mit diesen Worten beschreiben: Die grundsätzliche Solidarität zwischen Menschen mit und ohne Behinderung ist für mich als Christ Pflicht, mich in diese Arbeit rufen zu lassen und hier die Gaben, die mir der Schöpfer gegeben hat, zum Wohl meiner Mitmenschen, insbesondere der Menschen mit Behinderung, einzubringen.

Von 1964/65 bis 1982 war Kurt Rother dann Vorstandsvorsitzender der Johannes-Anstalten der Inneren Mission Mosbach, wie die Johannes-Diakonie von 1949 bis 1966 hieß. Der Abkehr von der in der Diakonie üblichen Leitung durch einen Pfarrer gingen in Mosbach heftige Diskussionen voraus, und sie hatte innerhalb der Diakonie in Deutschland ebenso heftige Diskussionen zur Folge. Jedenfalls wurde schon kurz nachdem der Mosbacher Dekan Fuhr Vorsitzender des Verwaltungsrates wurde, Kurt Rother zum Mitglied des neu eingerichteten dreiköpfigen Vorstands der Johannes-Diakonie berufen. Ein halbes Jahr später wurde er dann, nach dem Rücktritt der beiden anderen Vorstände, in einem zunächst wieder dreiköpfigen Vorstand der Vorstandsvorsitzende und blieb es bis zum Ende seiner Tätigkeit.

In diesen 17 Jahren entwickelte sich die Johannes-Diakonie zu einem großen und modernen Rehabilitationszentrum in der Bundesrepublik Deutschland. Diese Entwicklung trägt vor allem die Handschrift von Kurt Rother. Aber er hatte nicht nur innerhalb der Johannes-Diakonie maßgeblichen Einfluss auf die Entwicklung ausgeübt. Rother verstand es, ein dichtes Netz von politisch Verantwortlichen, Fachleuten der Behindertenhilfe und Führungskräften in Diakonie und Kirche zu knüpfen. Sein Ziel war von Anfang an, das Leben von Menschen mit Behinderung in einem umfassenden Sinne als das Leben von Schwestern und Brüdern im Blick zu haben und ihnen „ein Leben zu ermöglichen, das der Würde des Menschen entspricht“⁷.

⁶ Rother, *Eines Menschen Zeit*, Zur Einführung, letzter Satz; 42; 282; 308 u.a.

⁷ Ebd., 138.

Rother betont auf auffallende Weise immer wieder, dass er kein Fachmann im engeren Sinne für die Behindertenarbeit sei. Er sei weder Pädagoge noch Psychologe, auch nicht Diakon oder Theologe. Zugleich sah er wie kaum ein anderer die Notwendigkeit, die Behindertenarbeit auch fachlich weiterzuentwickeln. Das Zusammenspiel beider Faktoren – selber kein Fachmann, aber mit klarem Blick für das, was notwendig ist – ließ ihn zu einem großen Netzwerker werden. In diesem Netzwerk, so habe ich den Eindruck, haben sich die „Fachleute“ in großer Freiheit und gerne mit ihrem Wissen und ihren Überlegungen eingebracht. Von besonderer Bedeutung waren Tom Mutters (1917-2016), der Gründer der Bundesvereinigung Lebenshilfe, und Prof. Manfred Müller-Küppers (1925-2017), Kinder- und Jugendpsychiater an der Universität Heidelberg. Zugleich hat Rother in einer Fülle von Briefen, Vorträgen und Denkschriften seine nach vorne drängenden Überlegungen kommuniziert und für sie erfolgreich geworben. Zuweilen scheint es sogar so gewesen zu sein, dass die Verantwortlichen in Ministerien und Verwaltung dankbar waren für die neuen, z.T. kühnen Ideen, die der in der diakonischen Welt selbst eher wie ein Fremdkörper wirkende Kurt Rother in Worte und Zahlen fasste. Auch wenn diese Zahlen die Bereitstellung von Budgetmitteln bedeutete, deren Dimension bisher außerhalb dem in der Behindertenarbeit Üblichen lag.

In Stichworten seien Rother's Leistungen genannt:

- Wohnraumverbesserung durch Nachholprogramme zur Verbesserung der alten Anstaltsgebäude und Neubauplanungen; hier ist v.a. das Spastikerzentrum und das RSM (Rehabilitationszentrum für Schwerst- und Mehrfachbehinderte) zu nennen
- Mitarbeiter: Gewinnung von Mitarbeitenden, angemessene Bezahlung und Rahmenbedingungen (u.a. Regelung der Arbeitszeiten und des Urlaubs, Altersversorgung)
- Qualifizierung der Mitarbeitenden: Zusammen mit Stetten 1967 Aufbau der ersten Fachschule für Heilerziehungspflege
- Fachliche Ausdifferenzierung der Angebote (z.B. Einrichtung der Reittherapie)
- Auf- und Ausbau der medizinischen Versorgung; Gründung der Neurologisch-psychiatrischen Klinik und weiterer klinischer Angebote
- Schaffung von Arbeitsplätzen für Menschen mit Behinderung in Werkstätten; vielfältige Überlegungen zu ihrer Ausbildung in den Werkstätten und im Berufsbildungswerk
- Enger Kontakt zu den Bewohnerinnen und Bewohnern, zu Mitarbeitenden und zu den Eltern/Angehörigen.

4. Gerüchte und „Unsicherheiten“ über Rother's Leben vor 1949

Auf detaillierte und beeindruckende Weise hat Rother in *Eines Menschen Zeit und Weg* über sein 33-jähriges Wirken in der Johannes-Diakonie Rechenschaft abgelegt – so seine eigene Formulierung.

Auch wenn es nur um die Jahre 1949 bis 1982 geht, fällt auf, dass Kurt Rother, mit Ausnahme zweier eher nebensächlicher Angelegenheiten⁸, an keiner Stelle in irgendeiner Weise auf sein Leben vor 1949 Bezug nimmt. Wir erfahren weder etwas über seine Herkunft, seine Familie, sein Studium noch über seine Tätigkeit in Ostpreußen. 1944/45 hatte er immerhin Familie und war inzwischen über 32 Jahre alt.

In der Mitarbeiterschaft war bekannt, dass er nach dem Krieg mit seiner Familie bei Verwandten in Neunkirchen untergekommen sei und zeitweise wohl in einem Steinbruch und/oder im Wald gearbeitet habe. Seine Arbeitsaufnahme zu Beginn des Jahres 1949 in der Johannes-Diakonie begründete er ganz pragmatisch: Diese Arbeit sei für ihn, der mit einer Handverletzung aus dem Krieg heimgekommen sei, auf Dauer leichter als im Steinbruch.

Es gab wohl immer wieder Andeutungen, dass Rother eine „Vergangenheit“ im „Dritten Reich“ gehabt habe. Aber seine Leistungen in der Johannes-Diakonie verboten weiteres Nachfragen – so zumindest deute ich das „Schweigen“ zu Lebzeiten von Kurt Rother.

Für seine Verdienste um das Gemeinwesen erhielt er die Verdienstmedaille des Landes Baden-Württemberg (1979)⁹ und 2005 die Ehrenbürgerwürde der Gemeinde Schwarzach.

Auch in der Johannes-Diakonie gab es immer wieder Überlegungen, wie das Wirken Rothers gewürdigt werden könnte.

Der Name Rother ist auf dem Schwarzacher Hof bis heute sichtbar: Ein Wegweiser zeigt in Richtung „Haus Rother“. Dort wohnte Ehepaar Rother bis Anfang der 2000er-Jahre. Vor dem inzwischen stillgelegten Rehabilitationszentrum für Schwerst- und Mehrfachbehinderte (RSM) verweist eine hochwertig gestaltete Informationstafel auf Kurt Rother, der „mit diesem Zentrum [...] neue Wege der Förderung für schwer geistig und mehrfachbehinderte Menschen geschaffen“ hat.

2013 wurde in Neckarbischofsheim ein neues Gebäude für die Fachschule für Sozialwesen – Fachrichtung Heilerziehungspflege der Johannes-Diakonie bezogen. Damals wurden Überlegungen angestellt, diese Fachschule, deren „Vater“ Kurt Rother war, nach ihm zu benennen. Da „Unsicherheiten“ im Blick auf Rothers Leben vor 1945/49 bestanden, trat der damalige Vorstand mit der Bitte an mich heran, zu prüfen, ob es Gründe geben könnte, von der Namensgebung „Kurt Rother Schule“ Abstand zu nehmen.

Konnte man in vor-digitaler Zeit davon ausgehen, dass sich der „Mantel der Geschichte“ von Jahr zu Jahr mehr über die Vergangenheit legt, so findet man heute zunehmend mehr Dokumente über die „Vergangenheit“ im Internet. Diese Erkenntnis sollte sich im Blick auf Kurt Rother zweimal bewahrheiten.

⁸ Ebd., 31: Sie steht im Zusammenhang mit der eher humorvollen Beschreibung, dass er als Jurist von seinen Kollegen in der Diakonie nicht so recht einzuordnen gewesen sei. 66: Hier erwähnt er seinen Studienfreund von der Universität Königsberg, der als Gutsverwalter auf den Schwarzacher Hof kommt.

⁹ Ostpreußenblatt (Anhang 3).

Ich machte mich also 2013 an die Internetrecherche – und fand im „Archiv zur Geschichte des studentischen Kameradschaftswesens (AGK)“, Würzburg, das „Organigramm ehem. Reichsstudentenführung (RSF), Stand: Deutscher Hochschulführer 1939“. Dort tauchte der Name Kurt Rother als Gaustudentenführer Ostpreußen auf. Weitere Einzelheiten waren nicht in Erfahrung zu bringen. Aber der NS-Studentenbund war immerhin eine der Gliederungen der NSDAP – und in ihr hatte Kurt Rother die zweithöchste Stufe erreicht (sein Vorgesetzter war Reichsstudentenführer Gustav Adolf Scheel; zu ihm später).

Diese Entdeckung – und die Befürchtung, dass noch Weiteres zu Tage kommen könnte – ließen den Vorstand Abstand davon nehmen, die Fachschule nach Rother zu benennen. Für mich war die damalige Entscheidung nachvollziehbar und ich unterstützte sie; emotional bedauerte ich sie. Denn mein Blick auf die Diakonie war auch immer bestimmt durch „große“ Gestalten, die die Diakonie geprägt haben. Eine solche „große Gestalt“ war für mich (und ist bis heute) Kurt Rother.

Dass die damalige Entscheidung richtig war, musste ich im Sommer 2020 auf für mich geradezu dramatische Weise erkennen. Eher zufällig recherchierte ich wieder den Namen Kurt Rother – und entdeckte eine „Rezension“ von Kurt Rother's Schrift von 1944 *An die Gebildeten unserer Zeit!* Diese Rezension wurde 2018 ins Internet gestellt. Wie ich später erfuhr, stammte sie von einem Neffen Rother's. Dieser Neffe war immer wieder auf dem Schwarzacher Hof zu Besuch und brachte mir gegenüber seine persönliche Wertschätzung für Kurt Rother zum Ausdruck, trotz seiner deutlichen Kritik an dem „Werk“ seines Onkels.

Der Verwandte stellte mir Rother's Schrift zur Verfügung. Kurze Zeit später konnte ich mir dann ein eigenes Exemplar erwerben. In einem Internet-Antiquariat fand ich die Schrift unter dem Autorennamen Kurt Rother. Seither wird sie dort immer mal wieder angeboten.

In dieser Zeit fand ich im Internet auch eine „Liste der auszusondernden Literatur“ des Ministeriums für Volksbildung der DDR, Dritter Nachtrag 1953. Unter der Nummer 4187 wird Rother's Schrift aufgeführt; hier wird als (falsches) Erscheinungsjahr 1930 genannt.

5. Rother's Schrift *An die Gebildeten unserer Zeit*

An die Gebildeten unserer Zeit erschien in der Verlagsgemeinschaft Ostpreussen G.M.B.H. – Sturm-Verlag – Ferdinand Hirt – Königsberg (Pr) – ohne Jahr. In der Zeitschrift des NS-Studentenbundes „Die Bewegung“ vom September 1944¹⁰ finden sich eine kurze Rezension und Ausschnitte aus der Schrift. Darin heißt es, die Schrift sei „in diesen Wochen erschienen“. Demzufolge ist als Entstehungszeit der Sommer 1944 anzunehmen. Kurt Rother war damals 32 Jahre alt.

¹⁰ Im Anhang, 2f.

An die Gebildeten unserer Zeit umfasst 29 Seiten. Auf weiteren 11 Seiten sind kurze Texte abgedruckt, mit denen Rother seine Gedanken wohl in einen größeren Zusammenhang stellen will. Sie beginnen mit einem Brief von Houston Stewart Chamberlain¹¹ (1855 – 1927) von 1923 an Adolf Hitler. Dann folgt ein Text von Ernst Moritz Arndt (1769 – 1860). Darin spricht dieser die Deutschen als die Gelehrten und Gebildeten an. Rother zitiert gleich auf der ersten Seite seiner Schrift Arndt und will sich wohl mit dem Titel seiner Schrift in die Tradition von Arndt stellen. Als dritter Text folgt eine „Mahnung“ mit dem Titel „An die Gebildeten deutschen Blutes“. Der Verfasser ist im November 1923 beim Hitlerputsch in München ums Leben gekommen. Der vierte Text ist ein Aufruf aus „Der junge Revolutionär“, Zeitschrift der nationalsozialistischen Studenten, 1927. Auch darin wird an die Studenten als die „Gebildeten“ appelliert. Der letzte Text stammt von „Professor Ph. Lenardt“ (1862-1947; richtige Schreibweise: Lenard). Der Heidelberger Nobelpreisträger und Begründer der „deutschen Physik“ Philipp Lenard macht darin Ausführungen zu „Hitlergeist und Wissenschaft“.¹²

Rother knüpft in seiner Schrift an die Freiheitskriege von 1813 an. So wie damals die Deutschen gegen Napoleon in einem Schicksalskampf ihre Freiheit unter der Führung der Gebildeten ihrer Zeit erkämpft haben, so müssten die Deutschen in der Gegenwart ihre Freiheit gegen den Bolschewismus behaupten. Aus Rothers Worten ist deutlich die bedrohliche militärische Situation des „Dritten Reiches“ herauszulesen. Seine Antwort auf diese Lage ist der geradezu beschwörende Appell an die Leser, in diesem Kampf die Reihen zu schließen, sich hinter Hitler einzureihen und den Kampf als Schicksalskampf der Deutschen¹³, bei dem es um Alles oder Nichts geht, anzunehmen. Der große Feind ist der Bolschewismus, der überwunden werden muss. Der Überfall und die Inbesitznahme des rohstoffreichen Russlands wird damit gerechtfertigt, dass die Russen nicht in der Lage wären, ihre Ressourcen „auszunützen“¹⁴.

Es folgen Ausführungen zum „ewigen Juden“¹⁵. Er stehe als Drahtzieher schon immer „hinter dem offenen Feind“, der das deutsche Volk vergiftet habe. Doch das „Unwesen der Juden“ sei 1933 beseitigt worden¹⁶. Rother schreibt dann: „Heute aber kämpfen wir gegen denselben Juden außerhalb unseres Volkes. Wir müssen das nur erkennen. Auch das Ziel unseres Kampfes ist das gleiche: die Rettung des deutschen Volkes vor dem Chaos, vor der wirklichen inneren und äußeren Auflösung, aus der es dann nie mehr ein Auferstehen und einen Aufbau geben würde.“

¹¹ Houston Stewart Chamberlain (1855 in Portsmouth, England; † 1927 in Bayreuth) war ein englisch-deutscher Schriftsteller. Chamberlain, der in französischer und deutscher Sprache schrieb, war Verfasser zahlreicher populärwissenschaftlicher Werke [...] mit pangermanischer und antisemitischer Einstellung. Sein bekanntestes Werk sind *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts* (1899), das zu einem Standardwerk des rassistischen und ideologischen Antisemitismus in Deutschland avancierte (Wikipedia).

¹² Der Titel von Rothers Schrift klingt auch an den Titel eines der großen theologischen Werke an, Daniel Friedrich Schleiermachers *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, 1799. Dieses Buch war Rother sicher, zumindest dem Titel nach, bekannt. Aber er nimmt keinen Bezug darauf.

¹³ Rother, *An die Gebildeten*, 16.

¹⁴ Ebd., 6.

¹⁵ Ebd., 12.

¹⁶ Ebd., 13.

Wer in dieser Zeit nicht erkennt, daß unser Volk an einem Abgrund steht, dessen Tiefe wir uns überhaupt nicht vorzustellen vermögen, der mag wissen, daß das Volk auch ohne ihn weiß, was es zu tun hat“. Die Formulierung „gegen denselben Juden außerhalb unseres Volkes“ legt die Deutung nahe, dass Rother den „Kampf gegen den Juden innerhalb des Volkes“ als erfolgreich abgeschlossen ansieht. Er nimmt damit Bezug auf den NS-Völkermord an der Judenheit, ohne dies explizit so zu benennen. Am Ende der Schrift kommt Rother im Zusammenhang mit der Bombardierung der deutschen Städte durch die Alliierten – und der damit verbundenen Zerstörung „schönster und wertvollster Kulturdenkmäler“ – nochmals auf „den Juden“ zu sprechen: nur ihm sei der „Zynismus zu eigen“, Kulturwerte in diesem Umfang zu zerstören, „damit am Ende jene graue Masse entstehen kann, die ohne eigene Art, ohne eigene Werte ein williges Werkzeug in der Hand der Juden wird“¹⁷.

Rothers Schrift ist ein leidenschaftliches Plädoyer an die „Gebildeten“ seiner Zeit, sich dem „Schicksalskampf“ der Deutschen zu stellen. Er tut das mit Worten, die immer wieder den Bereich des Religiösen berühren. Mehrmals reicht das Reden nicht aus – es muss „gepredigt“ werden¹⁸. Es ist viel vom „Glauben“ die Rede, der „gewaltig“ und „unerschütterlich“ ist. Und natürlich wird Luther als Glaubensheld vorgestellt, der selbst den Teufel nicht fürchtete¹⁹. Für uns heute schier unerträglich, für die damalige Zeit innerhalb des Neuluthertums nicht ungewöhnlich, bringt Rother den „Glauben“ mit Kampf und Stärke zusammen. Der Kampf gilt der Schwachheit²⁰. In die Gemeinschaft der Starken gehört der Gebildete. Rother schreibt: „Gewiß [...] es ist nicht leicht in dieser Zeit, die so Schweres von uns fordert, die so grausam und dunkel ist, niemals den Mut zu verlieren, nie schwach zu werden. Aber wo sind denn jemals in der Geschichte unseres Volkes Größe und dauernde Werte anders errungen worden als durch den härtesten Kampf?“²¹

Selbstverständlich begegnen auch Formulierungen, die wir heute als Stereotype nationalsozialistischer Sprache wahrnehmen, die aber in der damaligen Zeit zum allgemeinen Sprachcode gehörten. Dazu gehört der Begriff der „Systemzeit“²², mit dem die verhasste Weimarer Republik denunziert wird. Dazu gehört das „Versailler Diktat“²³. Eher ungewöhnlich umschreibend benennt Rother die sogenannte „Dolchstoßlegende“²⁴. Allerdings fällt auf, dass er zwar argumentiert, dass „die Heimat“ den an der Front kämpfenden Soldaten nicht ausreichend „zur Seite gestanden“ habe. Aber er spricht nicht vom unbesiegten deutschen Heer, dem von anderen Deutschen mit dem Dolch in den Rücken gefallen worden sei. Ich kann mir durchaus

¹⁷ Ebd., 27f.

¹⁸ Ebd., 3, 26, 28.

¹⁹ Ebd., 21.

²⁰ Ebd., 22.

²¹ Ebd., 22.

²² Ebd., 11.

²³ Ebd., 26.

²⁴ Ebd., 11.

vorstellen, dass Rother in dieser Frage klug genug war zu erkennen, dass das deutsche Heer angesichts der drückenden Übermacht 1918 keine Chance mehr hatte, den Krieg zu gewinnen. Gewiss, wenn es mehr Unterstützung durch die „Heimat“ erhalten hätte – so deute ich Rother's Worte –, hätte es siegen können. Aber im November 1918, als Matthias Erzberger (1875 – ermordet 1921) den Waffenstillstandsvertrag unterschreiben musste, war es zu spät.

Was mag die Motivation von Kurt Rother gewesen sein, im Sommer 1944 seine Schrift zu verfassen? Im Oktober 1943 wurde er zum „Inspekteur der NS-Studentenschaft“ ernannt. Diese Position bedeutete auf alle Fälle auf der Karriereleiter im NS-System einen weiteren Schritt nach oben²⁵. Ob er sich mit diesem „Appell“ zum Durchhalten im „Schicksalskampf“ der Deutschen gegen den Bolschewismus und das Judentum für noch höhere Posten andienen wollte – wie der Rezensent von 2018 schreibt? Oder war es doch die damalige innere Überzeugung Rother's, tatsächlich in einem „Schicksalskampf“ zu stehen, der über Alles oder Nichts entscheiden wird? Die Ostpreußen immer näher rückende Front und der weitere Fortgang des Krieges bestätigten ja durchaus, dass Rother in der Einschätzung der Lage realistisch und klar war.

Möglicherweise spiegeln sich in Rother's Schrift auch die Aktionen und Hinrichtungen der Mitglieder der „Weißen Rose“ an der Universität München wider. Für die „Weiße Rose“ stehen v.a. die Geschwister Hans (*22.09.1918) und Sophie Scholl (*9.05.1921). Beide wurden zusammen mit ihrem Kommilitonen Christoph Probst (*6.11.1919) nach einem kurzen Prozess vor dem von Robert Freisler geleiteten Volksgerichtshof am 22. Februar 1943 in München hingerichtet. In der Folgezeit gab es sicher große Unsicherheiten und Diskussionen unter den Studierenden der Universität München und in ganz Deutschland. Es war zugleich die Zeit, in der sich das Kriegsgeschehen immer stärker auf Deutschland verlagerte und die deutsche Niederlage sich abzeichnete. In dieser „unserer Zeit“ gab es immer wieder Studenten, die sagten „Wir hätten nicht sollen“ oder „Wer weiß ob wir nicht“²⁶. Die NSDAP sah den Widerstand und hörte die Bedenkenträger und sah die Notwendigkeit, diesen eine breite ideologische Kampagne entgegenzustellen. In diesem Zusammenhang gelang es möglicherweise dem Nationalsozialistischen Deutschen Studenten-Bund (NSDStB) eine Unabkömmlich-Stellung für Rother zu erwirken. Er musste vermutlich auf zahlreichen Veranstaltungen sprechen. Um möglichst viele Studenten zu erreichen, verfasste er dann die Schrift *An die Gebildeten unserer Zeit*. Unter diesem Blickwinkel könnten die folgenden Sätze die zentrale Aussage der Schrift Rother's bilden: „Eure vernichtende Kritik gelte aber allen Feinden des Vaterlandes und des Volkes. Ihr werdet diese Feinde, die sich tarnen, die sich hinter Phrasen und Lügen verstecken, besser erkennen als jeder andere. Gerade diese geistigen Gegner sind Eure Feinde. Sie aufzuspüren und zu vernichten ist Eure Aufgabe“²⁷. Er fordert also die Studenten auf, ihre Kommilitonen zu bespitzeln und erkannte NS-Gegner dem Scharfrichter auszuliefern, wie die Mitglieder der

²⁵ Die Bewegung, Februar 1944, im Anhang, 2 d).

²⁶ Rother, *An die Gebildeten*, 25.

²⁷ Ebd., 20.

„Weißen Rose“. Kurt Rother fordert hier die Identifizierung von NS-Gegnern und ihre Vernichtung!

6. Kurt Rother's Biographie vor 1949/45 – eine Spurensuche

Die Entdeckung der Schrift Rother's drängte dazu, Weiteres über seinen Weg im „Dritten Reich“ und seine Verstrickung in das NS-System in Erfahrung zu bringen.

Im Bundesarchiv liegen sechs Akten zu Kurt Rother vor.²⁸

Aus diesen Akten – Briefe, von Rother ausgefüllte Fragebögen, von ihm verfasste Lebensläufe, Beurteilungen u.a. – lässt sich die Biografie Kurt Rother's bis 1945 relativ genau nachzeichnen.

Kurt Max Hermann Rother wird am 13. Juli 1912 in Duneyken, Kreis Treuburg/Ostpreußen als Sohn des Landwirts Max Rother, geb. 3.01.1877, gest. 22.02.1928 in Allenstein und seiner Frau Käte, geb. Ludat, geb. 10.04.1891, geboren. Er hat zwei Geschwister. Weder in den Akten noch in den Schriften Rother's findet sich ein näherer Hinweis auf sie. Lediglich aus seinem handschriftlichen Lebenslauf²⁹ von 1934 geht hervor, dass er das zweite Kind seiner Eltern war. Kurt Rother stirbt am 15. November 2007 im Alter von 95 Jahren in Baden-Baden. Er wurde auf dem Friedhof in Unterschwarzach beigesetzt.

Rother heiratet am 7.12.1938 Hildegard, geb. Lotto, geb. 26.02.1914 in Schwarzort/Memel. Ihr Vater war evangelisch-lutherischer Pfarrer (was allerdings in keiner der Akten genannt wird). Ehepaar Rother bekommt vier Kinder: Winfried *2.06.1941, Hildegard *14.04.1943, Hildegard Reintraut *13.09.1944 und Almuth *20.03.1948.

Von 1926 bis 1933 besucht er das Staatliche Gymnasium in Allenstein.

Am 13.03.1933 legt er die Reifeprüfung „mit Auszeichnung“ ab.

Vom 22.04. bis 30.09.1933 leistet er den „Freiwilligen Arbeitsdienst“ in Tilsit.

Vom 1.11.1933 bis zum 2.04.1938 studiert er „auf der Universität Königsberg“. Aus einer Notiz³⁰ geht hervor, dass er zunächst zwei Semester Theologie, dann sechs Semester Jura studiert hat.

Am 29.11.1935 tritt Rother aus der Evangelisch-lutherischen Kirche aus³¹. Fortan gibt er als Konfessionsmerkmal „gottgläubig“ an. Es ist die im „Dritten Reich“ übliche Bezeichnung derjenigen, die aus einer der traditionellen Kirchen (evangelisch und katholisch) ausgetreten sind. „Als gottgläubig galt, wer sich von den anerkannten Religionsgemeinschaften abgewandt hatte, jedoch nicht glaubenslos war. Die Einführung des Begriffs (im ‚Dritten Reich‘) war der ‚Versuch, eine religiöse Identifikationsformel für Nationalsozialisten jenseits der Kirchen und sonstigen

²⁸ BArch, 1 – 6.

²⁹ BArch, 2, 2f.

³⁰ BArch, 6,3.

³¹ BArch, 2, 17.

Glaubensgemeinschaften zu schaffen“³². Die Bezeichnung „gottgläubig“ „bezeugte einen Kirchenaustritt und galt [...] ‚als Ausweis besonderer ideologischer Nähe zum Nationalsozialismus‘“³².

Vom 10.08. bis 8.10.1938 ist Rother „Soldat Infanterie Osterode“.

Seit 1.08.1938 ist er „formal“ in Ausbildung als Gerichtsreferendar, ab 15.04.1939 bis 15.08.1939 als Regierungsreferendar.

Aus einem Schreiben Rothers vom 13.7.1944³³ geht aber hervor, dass er in seinem Referendariat nicht die notwendigen Ausbildungszeiten erreichen konnte, die zur Ablegung der Zweiten Dienstprüfung (die damals wohl „Große Staatsprüfung“ hieß) notwendig gewesen wären. Sein Antrag auf eine „Sondergenehmigung“ wird abschlägig beschieden³⁴.

Passend hierzu findet sich aus dem Sommer 1939 eine „Beurteilung: Zwischenzeugnis: ausr. Er (Rother) ist nebenamtlich stark in Anspruch genommen worden und hat sich dem Vorbereitungsdienst nicht richtig widmen können. Er besitzt aber die Fähigkeit und die Eignung zum Rechtswahrerberuf und wird sicher im fortschreitenden Ausbildungsgange gute Leistungen aufweisen. Er ist eine geschlossene Persönlichkeit von klarem Blick, großer Entschlussfreude und großem Verständnis für die Erfordernisse des Rechtswahrerberufs“³⁵.

Von einer später erfolgten Prüfung findet sich nichts in den Unterlagen. So muss vermutet werden, dass Rother als formalen Ausbildungsabschluss nur das Erste juristische Examen vorweisen konnte.

Nach dem (formal offensichtlich nicht abgeschlossenen) Referendariat war Rother beruflich vom 18.08.1939 bis zum 1.09.1943 als „Leutnant Artillerie im Felde“ bei der Wehrmacht. Aus verschiedenen Selbstzeugnissen geht hervor, dass er in Russland eingesetzt war. In einem Dokument aus dem Spruchkammerverfahren schreibt er, dass er die Feldzüge in Polen, Frankreich und Russland mitgemacht habe. Er berichtet von zwei Verletzungen. Ebenfalls in einem Dokument aus dem Spruchkammerverfahren³⁶ ist von folgenden Verletzungen die Rede: „1943: Verletzung am Knie: Stecksplitter, Rückenquetschung; linke Hand: Verlust des Daumens.“

In einer gewissen zeitlichen Spannung dazu steht die Mitteilung in einem Brief aus der Parteizentrale in München vom 27.10.1944³⁷. Danach war „Pg. Rother Regierungsassessor. Er schied zum 1.05.1939 aus dem Staatsdienst aus“.

Aus einem Brief vom 20.03.1943³⁸ geht hervor, dass „Regierungsreferendar K. Rother zum Regierungsassessor ernannt wird [...] ohne Ablegung der großen Staatsprüfung.“

³² <https://de.wikipedia.org/wiki/Gottgläubig>.

³³ BArch, 6, 34.

³⁴ BArch, 6, 35.

³⁵ BArch, 6, 3.

³⁶ GLA 11.

³⁷ BArch, 3, 68.

³⁸ BArch, 6, 24.

Nach Mitteilung in einem Brief vom 25.10.1943³⁹ ist Rother „am 3.09.1943 aus dem aktiven Wehrdienst entlassen worden und für die Parteikanzlei zur Dienstleistung in der Reichsstudentenführung als Inspekteur des Reichsstudentenführers uk. (=unabkömmlich) gestellt worden.“ Die Parteikanzlei unterstand Martin Bormann (daneben gab es als zwei weitere „Machtzentren“ die Kanzlei des Führers der NSDAP, deren Leiter Philipp Bouhler war und die die T 4-Aktion organisierte, sowie die Reichskanzlei unter Führung von Hans Heinrich Lammers).

Neben Ausbildung, Studium und Referendariat engagierte sich Kurt Rother in hohem Maße in nationalsozialistischen Organisationen und Parteigliederungen. Nicht immer ist erkennbar, ob es sich um die Übernahme ehrenamtlicher Tätigkeiten handelt oder ob er dafür auch eine Bezahlung erhielt. Nachfolgend werden seine Aktivitäten und Mitgliedschaften aufgeführt:

Am 1.11.1931 trat Rother in Allenstein in die Hitler-Jugend und den NS-Schülerbund ein und wurde Schulungsleiter in der Oberstufe des Gymnasiums. Im Sommer 1932 betrieb Rother aktive Wahlpropaganda für die NSDAP. Vom 1.10.32 bis 1.03.1934 baute er in seinem Heimatort Göttkendorf die SA auf, ebenso auch den Stützpunkt der NSDAP und war hier als Blockwart und Ortsgruppen-Schulungsleiter tätig.

Am 1.11.1932 ist er in die NSDAP, Mitglieds-Nr. 1.471.070, eingetreten. Rother gibt mehrmals dieses Datum als Eintrittsdatum an. Irritierend ist, dass in seinem NSDAP-Mitgliedsausweis der 1.2.33 (in dieser Schreibweise) als Eintrittsdatum genannt ist. Es ist schwer vorstellbar, dass er in den Fragebögen das Eintrittsdatum gegenüber dem Parteiausweis fälschte, um möglicherweise mit einem Parteieintritt vor der Machtergreifung am 30.01.1933 zu demonstrieren, dass er kein Opportunist, sondern schon längst nationalsozialistisch gesonnen sei. Zu bedenken ist auch, dass er bei seinem Parteieintritt, ob er ihn nun am 1.11.1932 oder am 1.02.1933 vollzogen hat, mit zwanzigeinhalb Jahren vergleichsweise jung war.

Im Personalfragebogen (für die Anlegung der SA-Personalakte) vom 26.11.1938⁴⁰ wird in der Zeile „Eintritt in die NSDAP (ab Neugründung 1925)“ als Eintrittsdatum der 1.11.32 genannt. Darunter steht die Erklärung: „Lt. Mitgliedsbuch 1.2.33. Differenz erklärt sich aus Übertritt aus H.J.“

In seinem handschriftlichen „Lebenslauf des S.A.-Anwärters Kurt Rother“⁴¹, mit dem er sich für den Eintritt in die SA bewirbt, die dann am 3.03.1934 erfolgte, schreibt Rother: „Auf der Schule geriet ich schon früh mit meinen Kameraden, die größtenteils Zentrumsanhänger waren, in politische Auseinandersetzungen. Die Wut gegen diese verbohrt Menschen, die fürs Vaterland und die Not des Volkes nichts übrig hatten, bewog mich im Sommer 1931 in den nationalsozialistischen Schülerbund einzutreten. Hier wuchs ich immer mehr in die Welt des Nationalsozialismus hinein. Mein größter Wunsch war es, in Göttkendorf, das damals noch ganz

³⁹ BArch, 6, 31.

⁴⁰ BArch, 2, 17-22.

⁴¹ BArch, 2, 2f.

schwarz war, den Nationalsozialismus hineinzutragen. Mit Zettelverteilen begannen wir unsere Arbeit. Im Mai 1932 traten schon einige Jungen in die S.A. ein. Bald erhielten wir dann auch von der Partei unseren eigenen Stützpunkt. Ich wollte zunächst in die S.A. gehen. Als ich aber sah, daß in der Partei noch viel mehr Arbeit nötig war, trat ich in die P.O. (Partei-Organisation?) über und wirkte hier als Blockwart und Ortsgruppenredner. Am 1.11.32 trat ich vom Schülerbund in die Partei über. Weil ich jetzt in Königsberg in der P.O. keine zufriedenstellende Arbeit habe und auch der Meinung bin, dass die Jugend in die S.A. gehört, bitte ich, mich in die S.A. aufzunehmen.“⁴²

Es bleibt also auch nach diesem Dokument, das immerhin schon 1934 entstanden ist, offen, wann Rother in die NSDAP eingetreten ist. Nach seinem „Selbstverständnis“ war es am 1.11.1932 (Übertritt vom „Schülerbund in die Partei“). Möglicherweise ist aber der „formale“ Eintritt tatsächlich erst am 1.02.1933 erfolgt.

Die Aufnahme in die SA war am 4.3.1934. Am 20.04.1934 wurde er in Allenstein auf den Führer vereidigt. Am 1.5.1937 wurde er zum Sturmführer ernannt, am 9.11.1938 zum Obersturmführer, am 30.01.1941 zum Obersturmbannführer und am 20.04.1944 zum Standartenführer (entspricht dem militärischen Rang eines Oberst).

Seine Funktionen und Dienstzeiten in der NS-Studentenschaft waren:

Vom 1.12.1933 bis zum 1.11.1936: Amtsleiter bei der Gaustudentenführung Ostpreußen (also in der gesamten Zeit seines Studiums an der Universität Königsberg).

Ab dem 1.11.1936 in der Gauleitung Ostpreußen: Gaustudentenführer (in einem Brief vom 5.05.1937 heißt es dagegen, dass Rother erst zum 1. Mai 1937 zum Leiter der Oststelle der Reichstudentenführung berufen wurde).

Seit dem 1.10.1943 in der Reichsstudentenführung: Inspekteur.

Ebenfalls seit dem 1.10.1943 war er Verbindungsführer in der Obersten SA.-Führung.

Als Gau-Studentenführer Ostpreußen gehörte Rother auch der Gauleitung Ostpreußen der NSDAP an.

Mit Antritt der Stelle als Inspekteur der Reichsstudentenführung im Oktober 1943 ist der Dienstsitz Rothers München, da dort seit 1926 der Sitz des NSDStB war. Inwieweit er – eventuell auch seine Familie – sich dort aufhielt, geht aus den Unterlagen nicht eindeutig hervor. Ein handschriftlich verfasster Lebenslauf von Kurt Rother ist überschrieben mit „München, den 1.8.1944“⁴³. In einem Brief vom 22.12.1944 heißt es: „Der Regierungsassessor Kurt Rother ist auf dem Weg über die Parteikanzlei im Austauschverfahren bis auf weiteres ohne Fristsetzung uk.-gestellt. Er leitet zurzeit geschäftsführend das Organisations- und Personalamt der Reichsstudentenführung mit dem Dienstsitz München.“⁴⁴ Am 28.02.1945 erfolgt von Berlin aus

⁴² Ebd.

⁴³ BArch, 3, 87f.

⁴⁴ BArch, 6, 36.

nochmals eine Anfrage an die Reichsstudentenführung in München, ob Rother für „Zwecke der Reichsstudentenführung noch uk.-gestellt ist.“⁴⁵

Im Meldebogen zum Spruchkammerverfahren vom 12.09.1946 gibt Rother als Wohnort von 1933 bis zum 1.04.1945 Königsberg an, vom 21.04.1945 bis 10.08.1945 den Ort Strobl. Strobl ist eine Gemeinde im Bezirk Salzburg-Umgebung mit 3.670 Einwohnern (Stand 01.01.2022).

Dies würde zu der Information aus den Unterlagen des Spruchkammerverfahrens⁴⁶ passen, dass für Rother im „Auffanglager Neckarzimmern“ am 10. September 1946 ein Flüchtlingsausweis ausgestellt (Nummer 19474) worden ist. In Neckarzimmern kamen 1946 30.000 „Reichsdeutsche“ aus Süd- und Südosteuropa, zumeist über Österreich, an. Es ist gut denkbar, dass Kurt Rother (und seine Familie) mit diesem „Flüchtlingsstrom“ in die Neckar-Odenwald-Region kam, zumal sich bereits Verwandte in Neunkirchen aufhielten, wohin Rother dann zogen.

7. Das Spruchkammerverfahren in Sachen Kurt Rother, Eberbach 1946-48

Im Generallandesarchiv (GLA) Karlsruhe liegen unter dem Aktenzeichen 465t, Nr. 9856 die Unterlagen zu Rother's Spruchkammerverfahren.⁴⁷ Der Aktenbestand umfasst 64 Seiten und reicht von 1946 bis 1976. Das Titelblatt enthält die folgenden Angaben:

„Lfd. Nr. 62 / 50 / 1004 – Spruchkammer: Eberbach – Gemeinde Neunkirchen – Milit.-Reg: Mosbach/B. – Arbeitsamt: Mosbach/B. – Finanzamt: Mosbach/B. – Kartei. 7 – Register Nr. 3877 – In Sachen gegen Reg. Asses. Rother, Kurt“.

Grundlage des Spruchkammerverfahrens (umgangssprachlich als Entnazifizierungsverfahren bezeichnet) ist der von Kurt Rother ausgefüllte *Meldebogen*⁴⁸ auf Grund des Gesetzes zur Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus vom 5. 3. 1946. In der Kopfzeile wird als „Einlieferungsart“ Neunkirchen (gestempelt), als „Einlieferungstag“ der 12.9.46 genannt.

Neben den persönlichen Angaben (z.B. Beruf: REG. ASSESSOR) nennt Rother als „Wohnorte seit 1933“:

- a) KOENIGSBERG von 1.11.33 bis 1.4.45
- b) STROBL von 21.4.45 bis 10.8.45
- c) Diese Zeile blieb frei.

Es folgen 13 Fragen, anhand derer der Befragte Auskunft über seine Verstrickungen in den Nationalsozialismus geben muss.

⁴⁵ BArch, 6, 38.

⁴⁶ GLA, 11.

⁴⁷ GLA; die Akte ist handschriftlich von Seite 1 bis 64 durchnummeriert und wird entsprechend zitiert.

⁴⁸ Ebd., 3 und 4.

Im Folgenden sollen diese 13 Fragen und ihre Beantwortung durch Rother dargestellt werden. Dem werden die Fakten und Sachverhalte gegenübergestellt, die sich aus den Akten über Rother aus der Zeit des „Dritten Reiches“ ergeben.

Frage 1 ist zugleich der Kern des Fragebogens. „Waren Sie jemals Angehöriger, Anwärter, Mitglied, förderndes Mitglied der:“ Es folgt als erstes die NSDAP, dann in 13 Zeilen die Parteigliederungen sowie weitere NS-Organisationen.

Rother gibt im Meldebogen die folgenden Auskünfte dazu:

- a) Mitglied in der NSDAP: JA – Von 1933-1945 – Mitgliedsnummer: hier steht 1945 mit ?, durchgestrichen – höchster Rang: KEINE

Zum Datum seines NSDAP-Eintritts vgl. oben S. 22f.

Die Zeilen b bis f füllt Rother mit NEIN aus (Allg. SS, Waffen-SS, Gestapo, SD der SS, Geheime Feldpolizei) – was nach dem bisherigen Wissensstand richtig sein dürfte.

Zeile g betrifft die SA: JA – von 1934-1945 – Mitgliedsnummer: KEINE – höchster Rang: OB.Sturmf. z.B. 1940?

Rother ist tatsächlich zum Obersturmführer der SA ernannt worden. Diese Ernennung erfolgte aber bereits am 9.11.1938 (Tag der Reichspogromnacht). Außerdem entspricht die Antwort nicht der Frage nach dem „höchsten Rang“, der in der Organisation erreicht wurde. Denn am 30.01.1941 erfolgte seine Beförderung zum Obersturmbannführer und am 20.04.1944 zum Standartenführer (entspricht dem militärischen Rang eines Obersten); dies war sein „höchster Rang“ in der SA.

Die Zeilen h bis k füllt Rother wieder mit NEIN aus (NS-Kraftfahrer-Korps, NS-Flieger-Korps, NS-Frauenschaft) – was nach dem bisherigen Wissensstand zutreffend sein dürfte.

In Zeile l geht es um die Mitgliedschaft im NSDStB (NS-Studentenbund). Rother antwortet mit JA, gibt als Zeit 1933–36 und als „höchster Rang“ STUDENT (von 1933–1936) an.

Richtig ist, dass Rother seit Beginn seines Studiums als Amtsleiter bei der Gaustudentenführung Ostpreußen aktiv in der Arbeit des NSDStBs war. Diese Tätigkeit und seine Mitgliedschaft im NSDStB endete allerdings keineswegs mit Abschluss seines Studiums. Im Gegenteil: Mit seiner Ernennung zum Gaustudentenführer Ostpreußen wurde er zu einem der zentralen Akteure im NSDStB und war in dieser Eigenschaft eingebunden in die Gauleitung Ostpreußens (mit Gauleiter Erich Koch, 1896-1986). Mit seiner Ernennung zum „Inspekteur der Reichsstudentenführung“ im Oktober 1943 war Rother vermutlich der wichtigste Mann im NSDStB, da Scheel, der Reichsstudentenführer, zwischenzeitlich auch Reichsstatthalter von Salzburg geworden war und viele weitere Aufgaben im NS-System übernommen hatte.

Die Zeilen m, n und o füllt Rother wieder mit NEIN aus (NS-Dozentenbund, HJ und BdM) – was zumindest zu Zeile n: HJ nicht richtig ist. In seinem handschriftlichen Lebenslauf vom 1.08.1944⁴⁹ schreibt Rother: „Seit dem Sommer 1931 stehe ich in der aktiven

⁴⁹ BArch, 3, 87f.

nationalsozialistischen Arbeit. Bis zum 1.11.32 gehörte ich der H.J. an und trat dann, nachdem ich [...] als Ortsgruppenschulungsleiter meiner Ortsgruppe tätig war in die NSDAP ein.“ Beim Eintritt in die HJ war Rother immerhin schon 19 Jahre alt.

In **Frage 2** gibt Rother an, dass er bis 1945 Mitglied in der NSV (Nationalsozialistische Volkswohlfahrt) war, ohne dort einen Rang bekleidet zu haben.

Frage 3 „Waren Sie Träger von Parteiauszeichnungen? beantwortet Rother mit NEIN.

Richtig ist, dass er als Auszeichnungen das HJ-Ehrenzeichen, das NSDStB-Ehrenzeichen und die 10-jährige Dienstausszeichnung der NSDAP erhalten hat⁵⁰.

Frage 4 „Hatten Sie irgendwann Vorteile durch Ihre Mitgliedschaft bei einer Naziorganisation (z.B. durch [...] UK-Stellung u.ä.)?, beantwortet Rother mit NEIN.

Richtig ist, dass Rother im September 1943 uk gestellt wurde und aus dem Krieg zurückkehren konnte.⁵¹ Es spricht für die Bedeutung Rother im Parteiapparat, dass sich der NSDStB mit seinem Antrag zur uk-Stellung Rother gegenüber der Wehrmacht durchsetzen konnte. Ende 1944 und Anfang 1945 spielte in Briefwechseln die uk-Stellung Rother erneut eine Rolle.

Frage 6 betrifft die Zugehörigkeit zur Wehrmacht, zum RAD (Reichsarbeitsdienst) u.a. Rother macht hier die nachprüfbaren Angaben: RAD: April bis Sept. 1933; ART.REGT. 383, höchster Rang: LT (Leutnant), ab 1.9.41.

Frage 7 „In welcher Organisation (Wirtschaft, Wohlfahrt) bekleideten Sie ein Amt?“ beantwortet Rother mit KEINE.

In **Frage 8** sind Angaben zu machen über „Ihre Haupttätigkeit, Einkommen und Vermögen“ für die Jahre 1932, 1934, 1938, 1943 und 1945“. Rother gibt folgende Auskunft:

Zeile c 1938: REG.REF. (Regierungsreferendar) – Arbeitgeber: REG. KBG (Regierung Königsberg)

Zeile d 1943: REG.ASS. (Regierungsassessor) – Beamter – Arbeitgeber: REG. KBG (Regierung Königsberg)

Zeile e 1945: REG.ASS. (Regierungsassessor) – Beamter – Arbeitgeber: REG. KBG (Regierung Königsberg)

Richtig ist, dass Rother sein Referendariat wegen seiner Tätigkeit als Gaustudentenführer nicht erfolgreich abgeschlossen hat und seine „Haupttätigkeit“ nicht die eines „Assessors“ war. Außerdem ist er zum 1.05. 1939 aus dem Staatsdienst (Regierung Königsberg?) ausgeschieden⁵². In diesem Brief wird auch vermerkt, dass Rother als Leiter der Oststelle der Reichsstudentenführung und als Gaustudentenführer Ostpreußen eine Aufwandsentschädigung von 400 RM erhielt. Nach Ausscheiden aus dem Staatsdienst zum 1.05.1939 bezahlte die

⁵⁰ BArch, 3, 82. Anhang zum Personalfragebogen vom 3.08.1944, Zeile XXIII.

⁵¹ Es war völlig ungewöhnlich, dass während des Krieges ein Soldat im Alter von Rother wieder aus der Wehrmacht entlassen worden ist (Auskunft von Dr. habil. Rüdiger Overmans; im Vergleich dazu: Der Mosbacher Bürgermeister seit 1938, Dr. Fred Himmel, wurde 1941 zur Wehrmacht eingezogen und war Soldat bis zu seiner Gefangennahme 1944; formal blieb er bis zum Kriegsende Bürgermeister von Mosbach).

⁵² BArch, 3, 68. Brief vom 27.10.1944 der NSDAP – NSD.-Studentenbund – Reichskassenverwalter.

Vermögensverwaltung der Deutschen Studentenschaft Rother über die Aufwandsentschädigung hinaus auch seine bisherigen Bezüge als Regierungsassessor in Höhe von 465 RM.

Die **Fragen 9, 11 und 12** sind hier nicht von Bedeutung.

Frage 10 „Wurden Ihnen von Staat, Partei, Wirtschaft und anderen Organisationen bisher nicht aufgeführte Titel, Dienstränge und -bezeichnungen verliehen?“, beantwortet Rother mit NEIN.

Richtig ist, dass er seinen höchsten Dienstgrad in der SA nicht angegeben hat und keinerlei Angaben über seine Tätigkeit in der Reichsstudentenführung (als langjähriger Gaustudentenführer und seit Oktober 1943 als Inspekteur der Reichsstudentenführung) macht.

Frage 12 endet mit der fett gedruckten Versicherung:

„Ich versichere die Richtigkeit und Vollständigkeit der von mir gemachten Angaben. Falsche oder irreführende oder unvollständige Angaben werden gemäß Artikel 65 des Gesetzes zur politischen Befreiung von Nationalsozialismus und Militarismus mit Gefängnis oder mit Geldstrafe bestraft.“

Frage 13 lautet: „In welche Gruppe des Gesetzes gliedern Sie sich ein?“ Rother antwortet mit MITTLÄUFER.

Unter Frage/Punkt 14 hat der Befragte die Möglichkeit, Bemerkungen zu machen. Rother schreibt: Die Angaben wurden ohne Unterlagen gemacht.

Das Spruchkammerverfahren hat sich hingezogen. Erst am 17. März 1948 wurde die Klageschrift⁵³ eingereicht. In der Begründung heißt es, der Betroffene habe auf Grundlage seiner Angaben als Belasteter zu gelten. Da er aber „politisch nicht in Erscheinung getreten“ sei, er kein „gehässiger oder fanatischer Nationalsozialist“ gewesen sei und „infolgedessen nie ein verwerfliches oder brutales Verhalten an den Tag gelegt“ habe und damit nur einen „geringen Einsatz für die nationalsozialistische Gewaltherrschaft“ geleistet habe, „erscheint er einer mildereren Beurteilung würdig“.

Die Begründung schließt mit den Worten: „Rother lässt nach seiner (sic!) Gesamthalten (sic!) und Persönlichkeit erwarten, dass er nach Bewährung in einer Probezeit seine Pflichten als Bürger eines friedlichen, demokratischen Staates erfüllen wird, so dass seine Einreihung in die Bewährungsgruppe als Minderbelasteter [...] ebenso gerechtfertigt wie geboten erscheint.“

Am 8. April 1948 erfolgt dann der „Spruch“⁵⁴. Es wird erklärt, dass der Betroffene Mitläufer sei. Es wird eine Geldsühne von RM 200,- verhängt und der Betroffene hat die Kosten des Verfahrens zu tragen.

Am 27. April 1948 bezahlt Rother das Sühnegeld an das Finanzamt Mosbach.

Mit Schreiben vom 17. Mai⁵⁵ bittet er darum, dass ihm die anteiligen Kosten am Verfahren in Höhe von RM 181,70 erlassen werden. Mit Bescheid vom 8. Juni 1948⁵⁶ wird ihm mitgeteilt, dass

⁵³ GLA, 29f.

⁵⁴ Ebd., 47.

⁵⁵ Ebd., 52f.

⁵⁶ Ebd., 57.

ihm ein Teil der Kosten erlassen werden und er nur RM 80.- zu entrichten habe. Die Zahlung an die Spruchkammer Mosbach – Gerichtskasse erfolgte dann am 14. Juni 1948. Damit war das Spruchkammerverfahren formal abgeschlossen.

Bevor auf das Spruchkammerverfahren noch näher eingegangen werden soll, will ich eine erste allgemeine Einschätzung im Blick auf den von Rother ausgefüllten Meldebogen geben:

Seine Angaben zur Mitgliedschaft in NS-Organisationen spiegeln die „Normalbiografie“ eines in Ausbildung und Beruf stehenden Mannes seiner Generation wider. Vor der sogenannten „Machtergreifung“ Hitlers am 30.01.1933 gibt es danach keinen Anhalt dafür, dass er eine Nähe zum Nationalsozialismus hatte.

Konsequenterweise unterschlägt er im Fragebogen auch seine Mitgliedschaft in der HJ seit 1931.

Zum jetzigen Zeitpunkt muss offen bleiben, wie mit den unterschiedlichen Daten seines Eintritts in die NSDAP (Rother gibt konsequent dafür den 1.11.1932 an; im Mitgliedsausweis ist jedoch der 1.02.1933 genannt) umzugehen ist.⁵⁷

Spätestens mit dem Verschweigen seiner umfassenden und „erfolgreichen“ Tätigkeit im NS-Studentenbund (NSDStB) geht Rother aber bewusst ein hohes Risiko ein. Schließlich erreichte er in der NS-Hierarchie als Gaustudentenführer und später als Inspekteur der Reichsstudentenführung eine Stellung, von der viele wussten. Er konnte sich damals nicht sicher sein, dass diese Stellung nicht doch irgendwie „herauskommt“. Noch relativ sicher konnte er sich im Blick auf seine Tätigkeit in Ostpreußen sein, da von dort auf absehbare Zeit vermutlich keine Akten – sollten sie bei der Eroberung durch die sowjetischen Truppen überhaupt erhalten geblieben sein – in die westlichen Besatzungszonen gelangen würden. Anders hätte es aber bei den Akten sein können, die in München, dem Sitz des Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbundes, geführt worden sind. Aber Rother's Kalkül ging auf: Es tauchten weder Akten auf noch gab es Menschen, die von Rother's Verstrickungen in den NS-Staat berichteten (an dieser Stelle sei darauf hingewiesen, dass das bei dem Vorgesetzten von Rother, bei Reichsstudentenführer Scheel, anders war. In anderen Funktionen hatte er im Gau Baden, im besetzten Elsaß und ab 1941 als Gauleiter von Salzburg herausgehobene und „prominente“ NS-Positionen in Regionen inne, die später in westlichen Besatzungszonen lagen, bzw. im Blick auf Salzburg in einer Region lag, die in den Nachkriegsjahren nicht hinter dem „Eisernen Vorhang“ „verschwunden“ ist. Scheel wurde nach dem Krieg für mehrere Jahre interniert und wurde beim Spruchkammerverfahren in Heidelberg 1948 als Hauptbelasteter eingestuft).

Zwischen der Abgabe des Meldebogens am 12. September 1946 und der Klageerhebung am 17. März 1948 gab Rother am 7. April 1947 eine zweieinhalbseitige handschriftliche Erklärung⁵⁸ ab und brachte mehrere beglaubigte Zeugnisse von Menschen bei, die mit ihm während seiner

⁵⁷ Vgl. dazu S. 22f.

⁵⁸ GLA, 12-14.

Tätigkeit in Ostpreußen zu tun hatten. Sie bestätigen alle die „unpolitische“ Einstellung Rother, dessen Bemühen immer war, zu helfen und der selbst für jüdische Studenten sich eingesetzt habe.

Nach der Klageerhebung vom 17. März 1948 verfasste Rother am 1. April 1948 eine gut vierseitige, schreibmaschinengeschriebene Stellungnahme zur Klageschrift⁵⁹. Da diese viele der Argumente aus der handschriftlichen Stellungnahme vom 7. April 1947 enthält, beziehe ich mich im Folgenden im Wesentlichen auf diese Stellungnahme.

Rother erklärt, zu Beginn seines Studiums in die NSDAP eingetreten zu sein, da er als „Sohn einer armen Witwe“ für das Studium auf ein Stipendium angewiesen gewesen sei. Dieses habe er nur über den Eintritt in die Partei erhalten können. Dazu zwei Beobachtungen:

1. In den Akten zu Rother findet sich an keiner Stelle der Hinweis darauf, dass er mit Hilfe eines Stipendiums sein Studium finanziert habe.

2. Die Formulierung „als Sohn einer armen Witwe“ (sein Vater ist 1928 verstorben), die sich auch in der handschriftlichen Stellungnahme vom 7.04.1947 mit denselben Worten findet, ist für Rother „Stil“ außergewöhnlich emotional und persönlich. Es gibt sonst keine Hinweise darauf, dass er aus einer „armen Familie“ stammt, was die Formulierung „arme Witwe“ möglicherweise nahelegt. Dagegen finden sich in einem Artikel im Ostpreußenblatt⁶⁰ interessante Hinweise zu Rother's Herkunftsfamilie. In diesem Artikel wird Rother's Wirken in der Johannes-Diakonie gewürdigt. In ihm wird ausgeführt: „Kurt Rother wurde auf dem Gut Duneyken im Kreis Treuburg geboren. Sein Vater war Apothekenbesitzer in Memel. Durch die ‚Apotheker-Krankheit‘ bedingt, nicht mehr in diesem Beruf arbeiten zu können, erwarb er Duneyken und später das Gut Charlottenberg bei Goldap.“ Das klingt zumindest nicht nach einer Herkunft aus einem kleinbäuerlichen Milieu.⁶¹

Dass Rother ohne innere Überzeugung, nur aus einer Notlage heraus, in die Partei eingetreten sei, gehe auch aus der Tatsache hervor, dass er zunächst Theologie studiert habe. Dieser Hinweis findet sich in einer der Akten⁶², in der vermerkt ist: 2 Semester Theologie, 6 Semester Jura. In einem „Pfarramtlichen Zeugnis“⁶³ des Evang. Pfarramtes Neunkirchen (ohne Datum) ist von vier Semestern Theologiestudium die Rede (was aber aus zeitlichen Gründen nicht sein kann). In diesem Zeugnis wird dies als Ausweis dafür gesehen, „daß er (Rother) der Welt und den Anschauungen des Glaubens irgendwie nahe steht“. Diese etwas „hilflose“ Formulierung aus der Nachkriegszeit spiegelt eine Unvereinbarkeit von Nationalsozialismus und christlichem Glauben, insbesondere evangelischer Frömmigkeit, wider. Das war aber bei weitem nicht so.

⁵⁹ Ebd., 32-36.

⁶⁰ Ostpreußenblatt (Anhang 3).

⁶¹ Allerdings spiegeln Rother's Angaben in seinem Lebenslauf von 1934 (BArch 2, 2f) durchaus eine dramatische wirtschaftliche Situation der Familie wider: „In der Abstimmungszeit (1920) verkauften meine Eltern das Gut weil sie glaubten das Gebiet würde an Polen fallen. In der Inflation verloren sie alles Geld und kauften in Göttkendorf Kr. Allenstein ein Grundstück um 50 Morgen. Hier starb am 22. II. 1928 mein Vater.“

⁶² BArch, 6, 2.

⁶³ GLA, 45.

Durch das Landesherrliche Kirchenregiment⁶⁴ als Folge der Reformation und die enge Verbindung von Thron und Altar begab sich der Protestantismus insbesondere in Preußen in eine politische Abhängigkeit, aus der er sich erst nach der Katastrophe des „Dritten Reiches“ befreien konnte. Die Niederlage des 1. Weltkriegs und die Abschaffung der Monarchie machten den Protestantismus politisch heimatlos. Wohl die Mehrheit der Potestanten fanden zur ersten Demokratie auf deutschem Boden, zur Weimarer Republik, keine positive Haltung (im Unterschied zum Katholizismus, der sich seit dem Bismarckschen Kulturkampf politisch im Zentrum organisierte und so neben der SPD zum Träger der Demokratie von Weimar wurde). Besonders unter dem Einfluss eines „Neuluthertums“ fanden autoritäre, auf Stärke, Kampf und Macht gegründete religiöse Vorstellungen die Oberhand. All das wurde durch die als Folge des Versailler Vertrages geschaffene besondere Situation Ostpreußens noch vielfach verstärkt. Denn durch die Einrichtung des sogenannten „Polnischen Korridors“ durch die deutschen Kriegsgegner des 1. Weltkrieges fühlte man sich vom „Reich“ (das dann die von Konservativen nicht geliebte Weimarer Republik war) „abgeschnitten“ und sann auf Revidierung dieses als höchst ungerecht empfundenen Zustandes. Diese „besondere“ Atmosphäre in Ostpreußen bestimmte auf unentwirrbare Weise sowohl das politische wie religiös-kirchliche Denken der zumeist evangelisch-lutherischen Ostpreußen. Es ist bezeichnend, dass der Landesleiter der Deutschen Christen (DC) in Ostpreußen und Königsberger Wehrkreispfarrer Ludwig Müller (1883-1945) im Sommer 1933 zum Reichsbischof der Deutschen Evangelischen Kirche gewählt worden ist.

Die bereits oben (S. 38) zitierten Worte des erst 22jährigen Rother in seinem „Lebenslauf des S.A.-Anwärters“⁶⁵ spiegeln diese politisch-religiös-kirchliche Lage in Ostpreußen wider. Rother schreibt, wie oben bereits einmal zitiert: „Auf der Schule geriet ich schon früh mit meinen Kameraden, die größtenteils Zentrumsanhänger waren, in politische Auseinandersetzungen. Die Wut gegen diese verbohrt Menschen, die fürs Vaterland und die Not des Volkes nichts übrig hatten, bewog mich im Sommer 1931 in den nationalsozialistischen Schülerbund einzutreten. Hier wuchs ich immer mehr in die Welt des Nationalsozialismus hinein.“ Als Rother diesen Lebenslauf 1934 verfasste, studierte er Theologie („Ich [...] studiere seit dem 1.11.33 in Königsberg Theologie“)⁶⁶.

⁶⁴ Durch den Wegfall der kirchlich-katholischen Hierarchie in Folge der Reformation übernahmen in den evangelischen Ländern die Landesherrn als „Notbischöfe“ die formale Leitung der evangelischen Landeskirchen. Das führte zu einer besonders engen Verbindung zwischen Staat und evangelischer Kirche, insbesondere auch in Preußen. Deshalb waren die evangelischen Kirchen von der Abschaffung der Monarchien in Deutschland nach dem 1. Weltkrieg in besonderer Weise betroffen, auch wenn im 19. Jahrhundert bereits die Entwicklung synodaler Strukturen – und damit hin zu einer größeren Unabhängigkeit vom Staat – voranschritt. Vgl. „Kultusministerium“: Ursprünglich die Kirchenverwaltung des Staates als integraler Bestandteil der Landesinnenverwaltung.

⁶⁵ BArch, 2, 2-3.

⁶⁶ Ebd.

Geradezu absurd klingt in dem pfarramtlichen Zeugnis⁶⁷ – und in der Stellungnahme Rother – als Ausweis seiner christlichen Überzeugung der Hinweis darauf, dass sich Rother mit einer Pfarrerstochter verheiratet habe. Die Formulierung „Er ist nie aus der Kirche ausgetreten“, die, so ist zu vermuten, Rother dem Pfarrer von Neunkirchen in die Schreibmaschine diktiert hat, ist nachweislich falsch. Er ist am 29.11.1935 aus der evang.-lutherischen Kirche ausgetreten.⁶⁸

Den Beitritt zur SA begründet Rother damit, das es sich dabei um eine Zwangsmitgliedschaft gehandelt habe. Sein Rang als Obersturmführer z.V. sei ihm ohne sein Zutun „aus irgend welchen propagandistischen Gründen“ verliehen worden. Hinter diesen etwas nebulösen Formulierungen versteckt Rother, dass er in der SA tatsächlich den Rang eines Standartenführers erreicht hat – eine erstaunliche Karriere für einen damals erst 32-Jährigen.

Außergewöhnlich kurz äußert er sich zu seiner Mitgliedschaft im NSDStB. Auch das sei eine Zwangsmitgliedschaft gewesen, dank der er sein Stipendium erhalten habe. Mit keinem Wort erwähnt er, dass er im NSDStB einer der wichtigsten und einflussreichsten Mitarbeiter war.

Ausführlich zitiert dann Rother aus Zeugnissen, die ihn als Schützer und Unterstützer von Kritikern und Gegnern des NS-Regimes zeigen, darunter ein englischer Student⁶⁹, der jüdischer Abstammung war.

Schließlich behauptet er von sich selber, trotz seiner Parteimitgliedschaft eine antinationalsozialistische Haltung eingenommen zu haben. Er habe sogar wegen einer Demonstration gegen einen Goebbelsfilm in Haft gesessen. Er unterstreicht an dieser Stelle, dass es dafür vier Zeugen gäbe. Von einer auch noch so kurzen Verhaftung ist in keinem der Dokumente aus dem „Dritten Reich“ die Rede. Die Beobachtung, dass er nur sehr ungenaue Angaben macht („Goebbelscher Tendenzfilm“, kein Datum) und gleich vier Zeugen dafür anführt, lässt stark vermuten, dass es sich bei dieser „Widerstandshandlung“ um eine Erfindung handelt.

Weiter schreibt Rother: „Mit der NSDAP habe ich eigentlich überhaupt nichts zu tun gehabt; denn die Deutsche Studentenschaft war bekanntlich keine Organisation der NSDAP, sondern eine staatliche Zusammenfassung aller deutschen Studenten, die schon vor 1933 bestand.“

Es ist bemerkenswert, dass Rother an dieser Stelle auf die deutsche Studentenschaft zu sprechen kommt. Mit diesem „Schwenk“ zur Deutschen Studentenschaft (DSt) lenkt er von seiner Mitgliedschaft im NSDStB ab (der eine der Gliederungen der NSDAP war) und hin zu der scheinbar „unpolitischen und schon vor dem ‚Dritten Reich‘ bestehenden Deutschen Studentenschaft“. Tatsächlich war aber im gleichgeschalteten NS-Staat auch die 1919/21 gegründete Deutsche Studentenschaft keine „unabhängige“ Organisation mehr. In einem Text des Bundesarchivs zur Entstehung und Entwicklung der Deutschen Studentenschaft (DSt), des

⁶⁷ GLA, 45.

⁶⁸ BArch, 2, 17.

⁶⁹ GLA, 25f. Eidesstattliche Erklärung von Dr. Harry Law Robinson vom 28. Januar 1948.

Nationalsozialistischen Studentenbundes (NSDStB) und der Reichsstudentenführung (RSF) heißt es dazu:

„Es blieb zunächst die Konkurrenz zwischen DSt als Vereinigung aller Studierenden und des NSDStB als Gliederung der NSDAP erhalten. Erst durch die Schaffung des Amtes des Reichsstudentenführers im November 1936 und die Vereinigung der Ämter der DSt und des NSDStB im Stab der Reichsstudentenführung konnte der Dualismus beendet werden [...] Es erfolgte die Umbenennung der Hauptämter der DSt in Hauptabteilungen und die Kreisführungen fielen weg, ersetzt durch die Gaustudentenführungen, die wiederum fachlich der Reichsstudentenführung unterstanden [...] Die DSt als Selbstverwaltungsorgan der deutschen Studenten aber existierte nicht mehr.“⁷⁰

Daraus geht eindeutig hervor, dass Rother nicht einer „unabhängigen“, schon vor 1933 bestehenden Organisation, nämlich der DSt, vorstand, sondern als Gaustudentenführer Ostpreußen die zweithöchste Position im NSDStB, einer Gliederung der NSDAP, bekleidete.

Am Ende seiner Stellungnahme zur Klageschrift vom 1. April 1948 fasst Rother in vier Punkten zusammen, weshalb er der Meinung ist, dass die ihm „auferlegte Bewährungsprobe hart genug gewesen“ und er „in den letzten Jahren hart gestraft“ worden sei:

In Punkt 1 weist er auf seine gesundheitliche Situation als „Schwerkriegsversehrter (Versehrtenstufe II)“ hin (drei Schriftzeilen).

In Punkt 2 weist er auf seine Familiensituation (mit vier kleinen Kindern) und sein „kümmerliches Flüchtlingsdasein“ hin (drei Schriftzeilen).

In Punkt 4 weist er erneut auf seine gesundheitliche Situation und seine „Schwerstarbeit“ als Steinbrecher hin. Er habe mit dieser Arbeit „im wahrsten Sinne des Wortes zum Wiederaufbau“ beigetragen, könne sie aber „nicht mehr lange durchhalten“ (neun Schriftzeilen).

Vergleichsweise „isoliert“ notiert er als Punkt 3 in einer Zeile: „Ich bin ein Jahr lang interniert gewesen.“ Er macht weder zum Zeitraum der Internierung noch zum Grund dafür Angaben. Es kann sich nur um die Zeit vom 11. August 1945 (Meldebogen, Angaben zum Wohnort, Zeile b: bis 10.08.45 wohnhaft in Strobl) bis zur Ankunft in Neckarzimmern am 11. Juni 1946 handeln⁷¹.

Warum diese kurze und „unpräzise“ Angabe, „ein Jahr lang interniert gewesen“ zu sein? Möglicherweise will Rother damit möglichst „unauffällig“ die zeitliche Lücke füllen, die er im Meldebogen für den fraglichen Zeitraum lässt. Eine Kriegsgefangenschaft kann er nicht nachweisen (obwohl er in *Eines Menschen Zeit und Weg* mit der beiläufigen Formulierung „Da ich im Krieg und vor allem in der Gefangenschaft Erfahrung im Umgang mit Haarschneidemaschine mit Handbetrieb und Schere gesammelt hatte“, vorgibt, eine „Normalbiografie“ mit Kriegsteilnahme und anschließender Gefangenschaft zu haben, die für Männer seiner Generation

⁷⁰ Entstehung (Anhang 6).

⁷¹ GLA, 11.

typisch ist. Er verstärkt diesen gewollten Eindruck noch mit der zusätzlichen Hervorhebung „vor allem in der Kriegsgefangenschaft“⁷²).

Eine mögliche Antwort darauf kann der Blick auf Gustav Adolf Scheel, den Reichsstudentenführer und direkten Vorgesetzten Rother, geben:

Scheel war seit 1941 auch Gauleiter von Salzburg. Am Kriegsende floh er von dort. Am 14. Mai 1945 stellte er sich in St. Veit den US-Amerikanern und wurde interniert. Nach mehreren Stationen in Lagern und Gefängnissen wurde er am 24. Dezember 1947 aus der Haft entlassen. Auf eigenen Antrag wurde er erneut interniert und nach Heidelberg zur Entnazifizierung verbracht. Im dortigen Spruchkammerverfahren wurde er 1948 zu fünf Jahren Arbeitslager verurteilt und als „Hauptschuldiger“ eingestuft.

Es wird kein Zufall sein, dass Rother am Kriegsende sich in Strobl, einer Gemeinde im Bezirk Salzburg-Umgebung im Land Salzburg (Angaben vom 1.01.2022) aufhielt. Möglicherweise wurden Scheel und Rother zusammen interniert, wobei Rother seine Identität verheimlichen konnte und nach einem Jahr wieder aus der Internierung entlassen wurde.

Auf jeden Fall ging Rother mit der Bemerkung unter Punkt 3 ein gewisses Risiko ein, dass er nach den Gründen für seine Internierung gefragt werden könnte. Das ist aber offensichtlich nicht der Fall gewesen.

Abschließend fasst Rother in seiner Stellungnahme unter Punkt IV. nochmals zusammen, weshalb er im Spruchkammerverfahren seine Einstufung als Mitläufer beantragt. Darin wiederholt er, dass er nur „nominell am Nationalsozialismus teilgenommen“ habe und dass er sich „nicht nur nicht in der NSDAP betätigt habe, sondern ihr mehr als einmal entgegengewirkt habe“, weil er „keine innere Bindung dorthin“ besessen habe.⁷³

8. Rother's Biografie im Vergleich zu den anderen Akteuren in der NS-Reichsstudentenführung

Bevor ich zum Versuch einer abschließenden Würdigung und Wertung komme, soll noch ein Blick auf andere Akteure in der NS-Studentenschaft geworfen und der Frage nachgegangen werden, wie diese mit ihrer NS-Vergangenheit nach dem Krieg umgegangen sind.

Wir sehen uns näher an: Gustav Adolf Scheel, Hanns Martin Schleyer und Alfred Himmel.

⁷² Rother, *Eines Menschen Zeit*, 4.

⁷³ Erwähnenswert ist noch, dass sich im Aktenbestand zu Rother's Spruchkammerverfahren ein Schreiben des Staatsministeriums Baden-Württemberg vom 22.01.1975 findet. Darin wird beim GLA Karlsruhe Rother's Spruchkammerakte angefordert (GLA 62). Als Grund dafür wird angegeben: „Für die Ordensabteilung“. Am 6.02.1975 verschickt das GLA die Akte an das Staatsministerium (GLA 64). Vermutlich steht der Vorgang im Zusammenhang mit der Verleihung der Verdienstmedaille des Landes Baden-Württemberg an Kurt Rother (die aber nur im Artikel des Ostpreußenblattes vom 25. Juni 1983 Erwähnung findet – Anhang 3).

Gustav Adolf Scheel wurde 1907 als Sohn des evangelischen Pfarrers von Rosenberg, heute Neckar-Odenwald-Kreis, geboren. Durch berufsbedingte Umzüge seines Vaters besuchte Scheel Gymnasien in Freiburg, Tauberbischofsheim und in Mannheim, wo er 1927 das Abitur ablegte. Nach einigen Studiensemestern der Theologie in Tübingen wechselte er nach Heidelberg, um hier Medizin zu studieren. 1929 trat er dem Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbund (NSDStB), am 1. Oktober 1930 der SA und am 1. Dezember 1930 der NSDAP bei. Er war einer der Hauptpropagandisten der Nationalsozialisten an der Universität. So leitete er als Hochschulgruppenführer des NSDStB die Kundgebungen der Heidelberger NS-Studenten gegen den Pazifisten Emil Gumbel (1891-1966), die 1932 zum Entzug von dessen Lehrberechtigung führten. Prof. Gumbel, jüdischer Herkunft, war Lehrstuhlinhaber für Statistik, wurde aber mit pazifistischen Schriften über sein Fach hinaus bekannt und das bevorzugte „Feindbild“ der NS-Studentenschaft.

Im Mai 1933 beteiligte sich Scheel an der Organisation der Bücherverbrennung in Heidelberg und trat dort als Redner auf.

Am 6. November 1936 wurde Scheel zum Reichsstudentenführer ernannt. In dieser Eigenschaft war er Chef des NSDStB und der Deutschen Studentenschaft (DSt) in Personalunion. Damit war Scheel Hauptamtsleiter der NSDAP. Unmittelbar nach seiner eigenen Berufung beauftragte Scheel „im Einvernehmen mit dem Gauleiter Ostpreußen, Oberpräsidenten und Parteigenossen Erich Koch“ Kurt Rother zum „Gaustudentenführer Ostpreußen.“⁷⁴

Seit Mitte September 1934 war Scheel auch Mitglied der SS. Nach der Besetzung Frankreichs und der Zuordnung des Elsass zum Gau Baden-Elsass fungierte Scheel als Befehlshaber der Sipo (Sicherheitspolizei) und des SD bei der Zivilverwaltung im Elsass. Im Oktober 1940 organisierte er die Deportation der Karlsruher Juden im Zuge der Wagner-Bürckel-Aktion. 1941 war er SS-Brigadeführer und Generalmajor der Polizei. Scheel war vom 1. Mai 1941 bis 24. November 1941 Höherer SS- und Polizeiführer Alpenland und wurde im November 1941 Gauleiter und Reichsstatthalter des Reichsgaus Salzburg.

1943 setzte er sich beim Vorgehen gegen die Widerstandsgruppe „Weiße Rose“ dafür ein, dass deren Mitglieder „nicht als Studenten hingerichtet“ werden, sondern als „asoziale ehemalige Wehrmachtsangehörige“, da diese „Verbrecher“ nicht das Bild der Studentenschaft beflecken dürften.

Als sich 1944/45 Deutschlands Niederlage abzeichnete, wurde er noch Führer des Volkssturms im Gau Salzburg. Am 29. April 1945 bestimmte ihn Adolf Hitler in seinem politischen Testament zum Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung.

Nach dem Krieg wurde Scheel interniert. Im Spruchkammerverfahren in Heidelberg wurde er 1948 zu fünf Jahren Arbeitslager verurteilt und als „Hauptschuldiger“ eingestuft. Seit Dezember

⁷⁴ Die Bewegung 1936, 52, S. 9 (Anhang 2 c).

1948 galt er nach einem Berufungsverfahren nur noch als „Mitschuldiger“. Er arbeitete anschließend zunächst als Hilfskraft im Hamburger Hafen und war ab Sommer 1949 Arzt in zwei Hamburger Krankenhäusern. 1951 bis 1953 gehörte er zusammen mit anderen NS-Größen zum „Naumann-Kreis“, der die FDP im Ruhrgebiet nationalsozialistisch zu unterwandern versuchte. Im Januar 1953 wurde er von der britischen Militärpolizei wegen des Verdachts des Aufbaus einer Geheimorganisation verhaftet und später deutschen Behörden übergeben. Ein halbes Jahr war Scheel im Zuchthaus Werl und im Gefängnis Karlsruhe. Im Juni 1953 wurde er aus der Haft entlassen. Sein Verfahren wurde im Dezember 1954 eingestellt. Vom Februar 1954 bis zum April 1977 war er niedergelassener Arzt in Hamburg.

Scheel war mit Hanns Martin Schleyer bis zu dessen gewaltsamem Tod im „Deutschen Herbst 1977“ eng befreundet. Scheel starb zwei Jahre später im Alter von 72 Jahren.

Aus den Akten geht nicht hervor, wie eng die Verbindung und Zusammenarbeit Rother mit Scheel war. Wir wissen aber, dass er unmittelbar nach seiner eigenen Ernennung Kurt Rother zum Gaustudentenführer Ostpreußen berufen hat⁷⁵. Sie sind sich spätestens am 19. Januar 1939 bei der Eröffnung des Langemarck-Studiums im Schloss Bledau im Samland persönlich begegnet. Damals wurde darüber in der von Kurt Rother herausgegebenen Zeitschrift „Der Student der Ostmark“ in Text und Bild berichtet⁷⁶.

Am 26.03.2021 erschien in der Rhein-Neckar-Zeitung ein Bericht über eine von dem Historiker Christian Schölzel verfasste Studie über das 1921 gegründete Deutsche Studentenwerk. Er beleuchtet vor allem die Rolle Scheels bei der „Gleichschaltung“ des Studentenwerkes und charakterisiert ihn als einen „fanatischen Nationalsozialisten und begnadeten Netzwerker“, der ein „Reservoir an Leuten“ aufgebaut hat, „die er in bestimmte Positionen zu bringen versucht“ habe. Einer seiner „Zöglinge“ war der Jura-Student Hanns Martin Schleyer. Ein anderer war ganz offensichtlich Kurt Rother, der aber dank der räumlichen Entfernung zu Heidelberg nicht in den Blick von Schölzel geraten ist. Der RNZ-Artikel vom 21.03.2021 war aber schon „nah“ dran⁷⁷.

Hanns Martin Schleyer, Jahrgang 1915, kam 1930 aus Offenburg zum Jura-Studium nach Heidelberg. Am 1. März 1931 trat er in die Hitlerjugend und am 30. Juni 1933 in die SS ein.

Schleyer schloss sich dem Nationalsozialistischen Deutschen Studentenbund (NSDStB) an und fand im acht Jahre älteren Heidelberger Studentenfürher Gustav Adolf Scheel einen wichtigen Mentor und Freund. Er trat am 1. Mai 1937 in die NSDAP ein und wurde ab dem Sommersemester desselben Jahres Leiter des Heidelberger Studentenwerkes. 1938 beendete er sein Studium mit dem ersten juristischen Staatsexamen.

Nach dem Anschluss Österreichs war er ab dem Sommersemester 1938 auf besonderen Wunsch Scheels Leiter des Studentenwerkes an der Universität Innsbruck.

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ Der Student der Ostmark (Anhang 1).

⁷⁷ Abschlag (Anhang 5).

Im Mai 1940 wurde Schleyer zu einer Gebirgsjägereinheit der Wehrmacht eingezogen. Wegen einer durch eine Kletterübung verursachten Verletzung kehrte er nach Innsbruck zurück und wurde auf Antrag seines Mentors Scheel als dienstuntauglich entlassen. Am 1. Mai 1941 übernahm Schleyer die Leitung des Studentenwerks der Deutschen Karls-Universität in Prag. Im April 1943 trat er als Sachbearbeiter in den Zentralverband der Industrie für Böhmen und Mähren ein. Der Verband war unter anderem für die Arisierung der tschechischen Wirtschaft und die Beschaffung von Zwangsarbeitern für das Deutsche Reich zuständig. Hier wurde er später Leiter des Präsidialbüros und persönlicher Sekretär des Präsidenten Bernhard Adolf.

Anfang Mai 1945 floh Schleyer nach Konstanz. Dort wurde er am 18. Juli 1945 von französischen Soldaten verhaftet und kam in US-amerikanische Kriegsgefangenschaft. Aufgrund seines Ranges als SS-Untersturmführer war Schleyer bis zum 24. April 1948 interniert. Sein Spruchkammerverfahren endete mit der Einstufung als Minderbelasteter, wogegen er Widerspruch einlegte. Nach dem Revisionsverfahren galt er seit Dezember 1948 nur noch als Mitläufer. Schleyer hatte bei den Angaben zur Person einen niedrigeren Dienstgrad angegeben, um das mögliche Strafmaß zu reduzieren. Er gab als Dienstgrad SS-Untersturmführer an, obwohl sein höchster Rang SS-Oberscharführer war.

Am 1. März 1949 begann Schleyer seine Tätigkeit als Referent bei der Industrie- und Handelskammer Baden-Baden. 1951 wechselte er als Sachbearbeiter zur Daimler-Benz AG. Hier übernahm er 1953 die Leitung des Hauptsekretariats und war zugleich Assistent des Vorstandsvorsitzenden. Zum 1. Januar 1959 wurde er als stellvertretendes Mitglied in den Vorstand berufen. Ab dem 1. Oktober 1963 war er ordentliches Vorstandsmitglied der Daimler-Benz AG, von 1973 bis 1977 deutscher Arbeitgeberpräsident und seit 1977 Vorsitzender des Bundesverbandes der Deutschen Industrie (BDI). Schleyers Entführung und Ermordung durch die Rote Armee Fraktion (RAF) während des sogenannten Deutschen Herbstes war der Höhepunkt einer der schwersten Krisen in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland.

Alfred Himmel, 1912 in Heidelberg geboren, studierte seit Ende der 1920er-Jahre in seiner Heimatstadt Jura. Von Anfang an war er politisch aktiv und machte sich durch Störaktionen bei Vorlesungen und als nationalsozialistischer Redner bemerkbar. Wiederholt wurden gegen ihn deshalb Strafverfahren eingeleitet, die aber zumeist eingestellt worden sind. Er selbst bezeichnete sich auch als das Gesicht des Kampfes gegen Prof. Gumbel. Wir können deshalb davon ausgehen, dass er und Scheel in einer engen Verbindung standen.

Nach Abschluss seines Studiums und seiner Promotion (mit einer Arbeit, die noch 1932 als staatsgefährdend eingestuft worden war) arbeitete er zunächst bei der Stadt Heidelberg, dann Mannheim. 1938 wurde er zum Bürgermeister von Mosbach und Ortsgruppenleiter der NSDAP ernannt. In seine Zeit fällt die Reichspogromnacht, an der er maßgeblich beteiligt war und eine Hetzrede gegen das Judentum hielt. Himmel war damals aus der Evangelischen Kirche ausgetreten und hat auf die Mitarbeitenden im Rathaus Mosbach Druck ausgeübt, es ihm gleich

zu tun. Er scheute nicht die Konfrontation mit der Kirche und hat regelmäßig eine Art Andacht für „Gottgläubige“ durchgeführt. In seine Zeit als Bürgermeister fällt auch die Deportation und Ermordung von 218 Bewohnerinnen und Bewohner der Johannes-Diakonie im September 1940. Durch Androhung weiterer Todestransporte erpresste er die Räumung und den Verkauf der Anstaltsgebäude in Mosbach.

Ab 1941 war Himmel Soldat und geriet 1944 in amerikanisch-englische Kriegsgefangenschaft. Im Spruchkammerverfahren wurde er als Mitläufer eingestuft. Nach kurzzeitiger Internierung war er als Justiziar in der freien Wirtschaft tätig. Ab Mitte der 1970er-Jahre war er ehrenamtlicher Vorstand der „Evangelischen Stadtmission Heidelberg“, einem großen diakonischen Träger.

Himmel ging immer sehr offen mit seiner NS-Vergangenheit um. Da er in der Region blieb, wo er seine NS-Karriere gemacht hatte, blieb ihm vermutlich auch nichts anderes übrig. Zu bekannt war er hier, als dass er seine Verstrickung in das NS-System hätte verheimlichen können. Eine Wiedereinstellung in den Staatsdienst war aber nicht möglich. In der Wirtschaft hat er aber als Jurist sein Auskommen gefunden. In einem Interview zu seinem 80. Geburtstag geht er ebenfalls offen mit seiner NS-Vergangenheit um. Sein ehrenamtliches Engagement in der Diakonie deutet er aber nicht als den Versuch einer „Wiedergutmachung“, sondern als Folge des Drängens Dritter, dem er sich nicht entziehen konnte, den Vorstandsposten bei der Stadtmission zu übernehmen. Sein Handeln im „Dritten Reich“ begründet er damit, dass er schon immer sich um das „Soziale“ gekümmert und sich für die Verbesserung des Lebens von Menschen eingesetzt habe. Als der Interviewer ihm erwidert, das klinge, als wäre es ihm gelungen, sein Lebensleitmotiv zu realisieren, ohne von außen erzwungene Brüche, von allen Zeitumständen unberührt, antwortet er mit den für uns heute fast unerträglichen Worten: „Ich bin dem sehr nahe gekommen, was ich als meine Berufung ansah“. Noch unerträglicher war seine Antwort auf die Frage, ob ihm keine Zweifel gekommen sind, als die Synagogen brannten, auch die in Mosbach (an deren Zerstörung er maßgeblich selbst beteiligt war): „Wenn ich ganz ehrlich bin: so weit habe ich nicht gedacht.“

Zusammenfassend lässt sich sagen:

Gustav Adolf Scheel setzte seine nationalsozialistischen Aktivitäten auch nach 1945 fort, auch wenn er es nach einem Revisionsantrag im Spruchkammerverfahren 1948 schaffte, vom „Hauptschuldigen“ zum „Mitschuldigen“ „heruntergestuft“ zu werden. Seine rechtsradikalen Aktivitäten im „Naumann-Kreis“ 1953 wurden aufgedeckt und führten zu seiner zeitweisen Verhaftung. Vermutlich war es danach Einsicht in die politischen Gegebenheiten Westdeutschlands, dass er, mittlerweile Ende 40, seine politischen Aktivitäten reduzierte oder einstellte und seinem Brotberuf als Arzt nachging. Denn inzwischen war die Demokratie der „Bonner Republik“ so stabil, auch dank des beginnenden „Wirtschaftswunders“, dass ein Rückfall Westdeutschlands in den Nationalsozialismus vorläufig nicht mehr vorstellbar war.

Hanns Martin Schleyer ist vermutlich als „Karriere-Nationalsozialist“ anzusprechen. Das heißt, dass er seine Mitgliedschaften in NS-Organisationen vor allem aus Karrieregründen einging, ohne sich allzu viele Gedanken über die NS-Ideologie zu machen. Nach dem Ende der NS-Herrschaft hat er seine Karriere in der prosperierenden Bundesrepublik fortgesetzt, jetzt in der freien Wirtschaft. Bestimmte Denkmuster hat er beibehalten, so die „kritische“ Sicht auf „linkes“ politisches Denken und insbesondere auf die Arbeit der Gewerkschaften und die Betonung von „Autorität“. Aber das ist nicht als explizit „nationalsozialistisch“ anzusprechen und wurde von ihm auch nicht in solchem sprachlichen Kontext vorgebracht. Kritische Anfragen nach seiner NS-Vergangenheit in den 1960er- und 1970er-Jahren prallten an Schleyer ab. Dafür hatte er kein Verständnis und setzte gegen diese Anfragen seine ganze Macht und seinen Einfluss als einer der wichtigen Gestalter der deutschen Nachkriegswirtschaft. Interessant ist aber noch die Beobachtung, dass der Aufsichtsrat von Daimler-Benz 1971 doch davor zurückschreckte, einen Mann mit der bekannten NS-Geschichte als Vorstandsvorsitzenden eines der größten und wichtigsten Industrieunternehmen der Bundesrepublik Deutschlands auf den Schild zu heben.

Alfred Himmel ist unter den Dreien vielleicht die schillerndste Figur. Zusammen mit Scheel war er Ende der 1920er-Jahre als Student an der Universität Heidelberg einer der einflussreichsten, lautstärksten und rücksichtslosesten Propagandisten des Nationalsozialismus. Er sorgte mit dafür, dass die Studentenschaft unter den völligen Einfluss des Nationalsozialismus geriet. Und bereits 1932 erreichten er und Scheel es mit ihrer Agitation, dass der Pazifist Gumbel von seinem Lehrstuhl entfernt worden ist. Als Bürgermeister und gleichzeitiger Ortsgruppenleiter der NSDAP in Mosbach ab 1938 war Himmel ein emotionaler und leidenschaftlicher Nationalsozialist, der, so der damalige Mosbacher Dekan, „mit Schaum vor dem Mund“ redete. Doch in der Rückschau auf sein Leben gibt er als Achtzigjähriger an, er habe sich in seinem Leben im Kern immer um das „Soziale“ gekümmert und sich für die Verbesserung des Lebens von Menschen eingesetzt.

9. Versuch einer kritischen Würdigung Rother's

Kurt Rother konnte davon ausgehen, dass seine NS-Aktivitäten in Ostpreußen in der Nachkriegszeit in Westdeutschland nicht bekannt werden würden. Die Akten lagerten im fernen und nicht mehr zugänglichen Ostpreußen oder sie sind gleich mit der Zerstörung Königsbergs vernichtet worden. Bei den Menschen, mit denen er damals zu tun hatte und die den Krieg, die Flucht und Vertreibung überlebt haben, konnte er davon ausgehen, dass sie „stillhalten“.

Aber eine Rückkehr in den Staatsdienst nach Ende des Krieges war vermutlich schon deshalb ausgeschlossen, weil er nicht das „Große Staatsexamen“ hatte, also seine Juristen-Ausbildung nicht vollständig abgeschlossen hatte.

Warum Kurt Rother aber zumindest Anfang der 1950er-Jahre nicht nach einer Anstellung als Jurist in der Wirtschaft strebte, bleibt meines Erachtens rätselhaft. Einem Mann mit seinen Gaben wäre es damals vermutlich ein Leichtes gewesen, eine solche Anstellung zu finden, zumal in der Zeit des beginnenden Kalten Krieges nicht mehr so genau hingesehen wurde, was jemand bis 1945 gemacht hatte.

Die Möglichkeit, dass Kurt Rother schon damals die Gesamtleitung der Johannes-Diakonie im Blick hatte, scheidet alleine schon aus dem Grunde aus, dass in den 1950er-Jahren undenkbar war, dass in einer diakonischen Einrichtung jemals ein Nicht-Pfarrer die Leitung übernehmen könnte.

Bleibt also die Deutung, dass Rother seinen Einsatz für die Verbesserung der Lebenssituation von Menschen mit Behinderung als so etwas wie eine „Wiedergutmachung“ für sein Wirken im „Dritten Reich“ ansah?

Für diese Deutung gibt es zunächst einmal keinerlei Hinweise in den mündlichen und schriftlichen Äußerungen Rother aus der Nachkriegszeit. Im Gegenteil: Hin und wieder gab es durchaus kurze, die Umgebung irritierende Äußerungen Rother, die den Eindruck vermittelten, dass er die NS-Herrschaft durchaus noch positiv sah. Sei es, dass er, wie mir berichtet wurde, einen Text von David Irving (*1938), dem englischen Holocaust-Leugner, verteilte, sei es, dass er auf die in den 1990er-Jahren von Hans-Werner Scheuing erforschten Auswirkungen der NS-„Euthanasie“ auf die Johannes-Diakonie mit Schweigen reagierte. In diesem Zusammenhang ist auch bemerkenswert, was er in *Eines Menschen Zeit und Weg* zur Geschichte während des Krieges schreibt: „Die Mosbacher Anstalt musste sogar ganz hierher (auf den Schwarzacher Hof) umsiedeln, weil die Arbeit in Mosbach aufgegeben werden musste“⁷⁸. Zum Grund für die Aufgabe Mosbachs fällt kein einziges Wort: Im September 1940 sind 218 der damaligen 500 Bewohner*innen nach Grafeneck deportiert und dort ermordet worden; deshalb wurden nicht mehr beide Anstaltsbereiche benötigt.

Außerdem gab es für Rother wohl keinen Grund zur „Wiedergutmachung“. Im Spruchkammerverfahren betonte er, dass er nur „nominell am Nationalsozialismus teilgenommen“ habe und dass er sich „nicht nur nicht in der NSDAP betätigt habe, sondern ihr mehr als einmal entgegengewirkt habe“, weil er „keine innere Bindung dorthin“ besessen habe⁷⁹.

Aus seinen späteren umfangreichen Veröffentlichungen, insbesondere der beiden Bücher *Glücklich war ich...* und *Eines Menschen Zeit und Weg* gibt es an keiner einzigen Stelle einen Hinweis darauf, dass Rother seine Zeit bis 1945, d.h. sein damaliges Leben, Denken und berufliches Wirken, auf irgendeine Weise mit seinem Engagement für Menschen mit Behinderung seit 1949 in Beziehung setzt. Es gab da eine „Unterbrechung“, die sein Leben und sein Arbeiten in zwei Abschnitte unterteilte, die absolut nichts miteinander zu tun hatten. Aufgrund seiner beruflichen

⁷⁸ Rother, *Eines Menschen Zeit*, 8.

⁷⁹ GLA, 35 (unten).

Tätigkeit bis 1945 in Ostpreußen und Königsberg war der erste Abschnitt ab 1949 nur den Menschen seines engsten Umfeldes bekannt. Dazu kam dann sehr schnell in der westdeutschen Nachkriegsgesellschaft der „Blick nach vorne“, der auch durch den beginnenden „Kalten Krieg“ verstärkt wurde. Als dann in den späteren Jahrzehnten, v.a. ab 1968, von der nachwachsenden Generation kritisch nachgefragt wurde, welche Rolle ihre Väter, Lehrer und Führungskräfte in Politik und Wirtschaft im „Dritten Reich“ gespielt haben, verbot sich diese Nachfrage bei Kurt Rother. Es gab immer mal wieder vage Vermutungen, Rother könnte im „Dritten Reich“ eine „wichtige Rolle“ gespielt haben. Aber gerade in diesen Jahren entfaltete Rother seine größten Aktivitäten zur Verbesserung der Lebenssituation von Menschen mit Behinderung. Mit der Gründung der ersten Fachschule für Heilerziehungspflege schuf er für diese „kritische“ Generation eine berufliche Perspektive, in der sie sich und ihre Ideale „verwirklichen“ konnte. Ich habe das nur am Rande und nur für sechs Wochen miterleben können, als ich im Sommer 1978 als Ferienhelfer in dem ein Jahr zuvor eröffneten Kurzzeitheim Michelbach gearbeitet habe, einem Projekt, das Rother in besonderer Weise am Herzen lag. Damals hörte ich auch zum ersten Mal den Namen Kurt Rother. Die sechs Wochen als Ferienhelfer in dem damals neuen, modernen und modellhaften Kurzzeitheim Michelbach haben mein Leben fortan geprägt und letztendlich auch meinen beruflichen Weg bestimmt.

Es gibt allerdings eine „Kontinuität“ in Rother's Leben, für die die „Unterbrechung“ nicht gilt. Und das ist sein christlicher Glaube. Sowohl in *Glücklich war ich...* als auch in *Eines Menschen Zeit und Weg* bezieht sich Rother immer wieder auf christliche Deutungsmuster, vor allem wenn er von Menschen mit Behinderung spricht, und verwendet religiöse Sprache, um existenzielle Fragen zu deuten.

Ein „zentrales Bild“ dafür zitierte ich bereits am Anfang: „Eine der ersten Tätigkeiten“ Rother's auf dem Schwarzacher Hof war es, den verstaubten Kruzifixus aus dem Speicher des Lutherhauses zu holen⁸⁰, um ihn im großen Saal des Hauses aufzuhängen, wo die täglichen Andachten der ganzen Hausgemeinde stattfanden.

Die Bedeutung von Andachten, Gottesdiensten, vom Beten und Singen hebt Rother wiederholt hervor und knüpft daran grundsätzliche Überlegungen.

Auf die kritische Anfrage, ob Menschen mit Behinderung eigentlich „verstehen“, was da in den Andachten gesagt wird, antwortet Rother: „Ich habe da aus meiner Erfahrung erhebliche Bedenken, dass das Anliegen des Gottesdienstes mit dem Verstand erfassbar sein müsste. Wir wollten unsere ganze Anstaltsgemeinde in der Andacht weniger belehren, als uns viel mehr

⁸⁰ Möglicherweise haben ihn Mitarbeiter der UNRRA dorthin verbracht, da von September 1945 bis Ende 1948 auch viele jüdische Kinder auf dem Schwarzacher Hof untergebracht waren. Die UNRRA – United Nations Relief and Rehabilitation Administration – wurde 1943 gegründet. Im September 1945 beschlagnahmte sie den Schwarzacher Hof und richtete dort das International Children Center Aglasterhausen ein. Bis Ende 1948 wurden dort mehrere hundert Waisenkinder betreut und in die USA und nach Kanada vermittelt, darunter auch viele jüdischen Kinder. Vgl. Samol/Schumacher, Der Schwarzacher Hof.

stärken in der Gewissheit, dass wir nicht allein schutzlos den Widerwärtigkeiten des Lebens preisgegeben sind, sondern uns in der Obhut Gottes geborgen wissen konnten.“⁸¹

An dieser Stelle deutet Rother mit den Worten „schutzlos den Widerwärtigkeiten des Lebens preisgegeben“ eine existenzielle Erfahrung an, die von außen betrachtet gerade mit ihm nicht in Verbindung zu bringen ist. Aber vielleicht hat er diesen „Bruch“ in seinem Leben 1945 (den er gegenüber Außenstehenden allerdings nie als solchen bezeichnet hat) doch auf irgendeine Weise mit diesen Worten in Verbindung gebracht.

Noch deutlicher wird das m.E. in der nachfolgenden Ausführung, wenn er schreibt: „Christenleute sind fröhliche Leute. Es gab Philosophen, die den Christen zum Vorwurf machten, dass sie nicht ‚fröhlicher aussehen‘. Ich habe bei unseren Andachten und Gottesdiensten immer den Eindruck gehabt, unsere Behinderten spüren hier etwas, das auch ihnen gilt, das sie mit Freude erfüllen darf. Für uns waren diese gemeinsamen Gottesdienste der Ort, an dem wir uns sagen lassen mussten, was Paulus einmal so ausgedrückt hat: ‚Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder und ermangeln des Ruhmes, den sie vor Gott haben sollten‘. Ich glaube, ich habe vielen meiner Mitarbeiter und Besucher deutlich zu machen versucht, dass es im Grunde nur eine Möglichkeit gibt, mit unseren behinderten Mitmenschen auf einer Ebene zu stehen, nämlich auf dieser Ebene, die durch das Wort des Paulus gekennzeichnet wird. Auf dieser Ebene gemeinsam stehend, sind wir nicht ‚Partner‘, sondern Bruder und Schwester. Ich meine, das ist mehr.“⁸²

In den Worten des Paulus in seinem Römerbrief geht es an dieser Stelle (Römer 3,23) um das Zentrum seines theologischen Denkens, um die Rechtfertigungslehre (deren „Wiederentdeckung“ durch Martin Luther die Reformation auf den Weg gebracht hat). Es ist spannend, wie Rother diese Paulus-Worte aus dogmatischen „Höhen“ herunter „ins Leben zieht“ und mit ihnen eine grundsätzliche Gleichrangigkeit von Menschen mit und ohne Behinderung begründet.

Für mich ist aber durchaus auch vorstellbar, dass Rother an dieser Stelle als Subtext schreibt: „Es ist hier kein Unterschied, wir sind allzumal Sünder und ermangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten – und ich bin mit meiner Verstrickung ins ‚Dritte Reich‘ einer von den Sündern“.

Diesen theologischen Gedankengang greift Rother dann gegen Ende seiner „Rechenschaft“⁸³ erneut auf. Er schließt ihn an dieser Stelle dann aber mit dem bemerkenswerten „Bekenntnis“ ab: „Ich sagte ihnen (sein Gegenüber sind an dieser Stelle die kritischen „jungen Menschen“ der 1970er-Jahren, die die Heilerziehungspflege-Ausbildung absolvieren), dass mein Dienst für behinderte Menschen mich gelehrt habe, etwas von ‚Schuldigwerden‘ und ‚Schuldigbleiben‘ zu begreifen.“ Auf den ersten Blick bleibt es rätselhaft, was das Schuldigbleiben und das Schuldigwerden mit der Arbeit mit und für Menschen mit Behinderung zu tun hat. Meint er mit

⁸¹ Rother, *Eines Menschen Zeit*, 41.

⁸² Ebd., 42.

⁸³ Ebd., 282.

„Schuldigbleiben“, dass auch er, trotz all seiner Bemühungen um Verbesserung der Lebenssituation von Menschen mit Behinderung, nicht „genug“ für sie getan hat? Oder blitzt an dieser Stelle ganz kurz und für den/die Leser*in fast nicht erkennbar auf, dass die Dimension des „Schuldigwerdens“ in seinem gesamten Leben eine „Bedeutung“ hat?

Es wäre vermutlich eine „Überforderung“ der Männer seiner Generation und ihrer „Verstrickungen“ in die Schuldgeschichte Deutschlands in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, von ihnen zu erwarten, ein „Schuldeingeständnis“ abzulegen. Denn dieses würde persönliche und emotionale, nicht „steuerbare“ und „beherrschbare“ Wörter erfordern, die sie nicht gelernt hatten und eine individuelle Sprache, die sie nie gesprochen haben.

Jedoch ist gerade diese Generation sehr wohl sprachlich mit „Sünde“ und „Schuld“ aufgewachsen und sozialisiert worden. Allerdings sind diese „Dimensionen“ menschlicher Möglichkeiten (philosophisch würde man vermutlich von „Existenzialien“ sprechen) zum einen „individualisiert“ und zum anderen „ritualisiert“ worden. Was ist damit gemeint? „Sünde“ und „Schuld“ sind auf den Bereich des individuellen Verhaltens konzentriert und damit beschränkt worden. Vor allem, aber nicht nur, war das im katholischen Milieu der Bereich des Sexuellen.

„Ritualisiert“ worden ist der Umgang mit „Sünde“ und „Schuld“ im Gottesdienst, in den Sakramenten und im Gebet. Vor allem in lutherischen Gottesdiensten bekennt die Gemeinde im Eingangsteil in sehr ausgeprägter Form ihre „Sünde und Schuld“ vor Gott. Noch heute ist mir mein Befremden gegenwärtig, das ich, aus der „liberaleren“ unierten Tradition Badens kommend, in den ersten Gottesdiensten in der lutherischen Zionskirche in Bethel/Bielefeld verspürte (eine Kirche, die mir aber bald vertraut und lieb geworden ist), als im Eingangsteil dieses Sündenbekenntnis aus der lutherischen Tradition gesprochen wurde.

Noch stärker ausgeprägt ist der „ritualisierte“ Umgang mit Sünde und Schuld in der Abendmahls- und Eucharistie-Liturgie. Und schließlich ist die Bitte um Vergebung der Schuld eine der zentralen Bitten des Vaterunsers: Zwischen der Bitte um das tägliche Brot und der Bitte um Vergebung der Schuld ist die ganze Dimension menschlichen Lebens „aufgespannt“. Natürlich ist der Anspruch immer gewesen, dass die in Liturgie und Gebeten ritualisierten Formen und Formeln verinnerlicht und in der „praxis pietatis“ „gelebt“ werden. Die Gefahr dabei war aber, dass eben die Rede von „Sünde“ und „Schuld“ in die Liturgie „ausgelagert“ wird und dann im Alltag für das konkrete Schuldigwerden die Worte fehlen.

Ich will die Überlegungen mit einigen Thesen abschließen, die vor einiger Zeit unter der Überschrift „Toxische Seelsorge“ im Deutschlandfunk vorgestellt worden sind⁸⁴. Ich möchte sie nicht „rechtfertigend“, sondern „erklärend“ verstehen:

Warum haben nach dem Krieg v.a. evangelische Pfarrer Täter „geschützt“?

1. Die Täter kamen vielfach aus einem evangelisch geprägten Bürgertum; sie stießen vor allem bei deutsch-nationalen Pfarrern auf Verständnis.

⁸⁴ Hollenbach, Toxische Seelsorge.

2. Die Pfarrer haben schon vor dem „Dritten Reich“ nicht mit den Opfern sympathisiert (Juden, Homosexuelle, Sinti und Roma, Kommunisten).
3. Die Kirchen verstanden sich nach dem Krieg als national geprägte Volkskirche und orientierte sich deshalb am Denken der Mehrheit.

Die Täter fühlten sich nicht schuldig; kaum ein Täter hat Reue gezeigt. Der Grund dafür war, dass die Empathie „unterbrochen“ worden ist. Es kam zu einer „Verhärtung der Herzen“ (porosis cordia), die wie ein „Schutzpanzer“ wirkte. Wäre der Panzer durchbrochen worden, so wäre es zu „Gewissensbissen“ gekommen, die „beschwerlich und gefährlich“ sind, da sie drohen, den Menschen zu „zerfressen“ und zu zerstören.

Hinzu kommt die grundsätzliche Beobachtung, dass innerhalb komplexer, struktureller Gewaltssysteme, wie das NS-Regime eines war, individuelle Gewalt- und Terrorakte zu keiner persönlichen Schuldeinsicht führen⁸⁵.

Es gab kaum eine Bereitschaft, persönliche Verantwortung zu übernehmen. Das Mitwirken im Unrechtssystem wird nicht als solches erkannt und jede individuelle Handlungskompetenz dafür wird abgestritten. Rückblickend empfanden sich die Täter oft als Opfer unmenschlicher Befehle der sogenannten Hauptschuldigen, vor allem von den bereits verstorbenen Hitler, Himmler und Heydrich. In ihren Selbstdarstellungen stilisierten sie sich zu Befehlsempfängern, die innerlich widerstrebend, aber gehorsam und voller Pflichtbewusstsein die Befehle einiger Weniger ausgeführt haben⁸⁶.

Schließlich weist von Kellenbach darauf hin, dass gerade in der christlichen Bußpraxis, wie sie beide Kirchen nach dem „Dritten Reich“ praktizierten, die Opfer keine Rolle spielen. Die vom Pfarrer oder Priester ausgesprochene Vergebung der Schuld bezog sich auf einen „barmherzigen und liebenden“ Gott, der dem Täter Trost und „inneren Frieden“ schenkte. Das Opfer hat keinen Anteil am Vollzug dieses Versöhnungsrituals. Im Unterschied dazu gehört in der jüdischen Versöhnungspraxis zur Aufgabe des Schuldigen, Vergebung bei den Opfern seines schuldhaften Verhaltens einzuholen. Versöhnung mit Gott ist erst möglich, nachdem die Beziehung zwischen Täter und Geschädigtem erneuert worden ist⁸⁷. Das bedeutet, dass letztendlich nur die Opfer „vergeben“ können.

Am Ende dieser Arbeit will ich Gedanken von Dietrich Bonhoeffer aufnehmen. Er hat wie kaum ein anderer Theologe des 20. Jahrhunderts die traditionelle kirchlich-theologische Sprache in neuer Gestalt auf seine Gegenwart bezogen und für dogmatische Formulierungen eine Sprache gefunden, die vielfach in nicht-theologischem Gewand daherkommt.

Bonhoeffer hat uns die theologische Unterscheidung von den letzten und den vorletzten Dingen gelehrt⁸⁸. Wir bewegen uns mit unserem Tun und Lassen, mit unserem Reden und

⁸⁵ Kellenbach, 304f.

⁸⁶ Ebd., 269.

⁸⁷ Ebd., 299.

⁸⁸ Bonhoeffer, 476ff.

Urteilen im Vorletzten. Das macht das Handeln, Reden und Urteilen „leichter“ und ist zugleich Verpflichtung, ehrlicher und schärfer „hinzusehen“ – denn wir wissen als Christen: Das letzte Wort und das letzte Urteil über uns Menschen spricht ein anderer. Dieses Wort und dieses Urteil gehören allein unserem Schöpfer und HERRN.

Literatur

- Abschlag, Michael: Als der Wahn an die Universitäten kam. In der NS-Zeit war das Studentenwerk ein willfähiges Werkzeug – nun hat es seine Rolle untersucht, Rhein-Neckar-Zeitung Nr. 871, 26.03.2021 (darin Ausführungen zu G. A. Scheel und Hanns Martin Schleyer) (Anhang 5).
- Bonhoeffer, Dietrich: Auswahl von Schriften, hg. von Richard Grunow, München 1964.
- Das Ostpreußenblatt, Jg. 34 – Folge 26, 25. Juni 1983.
- Die Bewegung. Zentralorgan des NSD-Studentenbundes. Jahrgang 1936 und 1944.
- Entstehung und Entwicklung der Deutschen Studentenschaft (DSt), des Nationalsozialistischen Studentenbundes (NSDStB) und der Reichsstudentenführung (RSF), Homepage des Bundesarchivs, am 2.02.2021 heruntergeladen (Anhang 6).
- Himmel, Fred: „So weit habe ich nicht gedacht“. Ein Gespräch mit Dr. Fred Himmel, in: Zeitschrift COMMUNALE (Heidelberg), 26.11.1987.
- Hollenbach, Michael: Toxische Seelsorge: Wie sich Pfarrer nach 1945 um NS-Täter kümmerten. Sendung Deutschlandfunk „Tag für Tag“, 28.12.2022.
- Kellenbach, Katharina von: Schuld und Vergebung. Zur deutschen Praxis christlicher Versöhnung, in: Björn Krondorfer, Katharina von Kellenbach, Norbert Reck: Mit Blick auf die Täter. Fragen an die deutsche Theologie nach 1945, Darmstadt 2022 (Erste Auflage Gütersloh 2006), S. 251-348.
- Rother, Kurt: An die Gebildeten unserer Zeit, Königsberg o. J., 1944.
- Rother, Kurt: Der Student der Ostmark. Kampfblatt der deutschen Studenten im Osten / Amtliches Organ des NSD-Studentenbundes / Organ der Pressestelle der Universität Königsberg (Pr.); 23. Halbjahrgang 1938/39, Folge 6: Rasse, Gesundheit und Bevölkerungspolitik; Herausgeber: Kurt Rother.
- Rother, Kurt: Eines Menschen Zeit und Weg. Mein Leben für und mit Behinderten 1949 – 1982, o. J., 1986.
- Rother, Kurt: Glücklich war ich, wenn ich helfen konnte. Ein Rückblick auf drei Jahrzehnte Leben für behinderte Menschen, 1982.
- Samol, Patricia und Schumacher, Samira: Der Schwarzacher Hof – ein Ort für einen Neuanfang?, Mosbach 2019.

Akten aus dem Bundesarchiv (BArch):

Bundesarchiv 1 (BArch 1), Personenbezogene SA-Unterlagen zu Kurt Rother, geb. 13.07.1912, Bestandssignatur R 9361-III, Archivnummer 569 188.

Bundesarchiv 2 (BArch 2), Sachakte personenbezogene Unterlagen SS und SA zu Kurt Rother, geb. 13.07.1912, Bestandssignatur R 9361-III, Archivnummer 575 615.

Bundesarchiv 3 (BArch 3), Parteikorrespondenz, Unterlagen zu Kurt Rother, geb. 13.07.1912, Bestandssignatur R 9361-II, Archivnummer 856 108.

Bundesarchiv 4 (BArch 4), Reichsstudentenführung: Errichtung einer Oststelle der RSF in Königsberg – Berufung K. Rothers 1937, Bestandssignatur NS 38, Archivnummer 3634.

Bundesarchiv 5 (BArch 5), Personalien – Reichsschatzmeister der NSDAP – Ernennung Kurt Rothers, geb. 13.07.1912, zum Gauamtsleiter Gau Ostpreussen 1944 (München 20.05.1944), Bestandssignatur NS 1/1313, ohne Archivnummer.

Bundesarchiv 6 (BArch 6), Personalakte Regierungsassessor Kurt Rother, geb. 13.07.1912, 1939-1945, Bestandssignatur VBS 1012, Archivnummer (R 1501) ZA IV 0224 A.06.

Die 6 Akten sind handschriftlich mit Seitenzahlen versehen und werden so zitiert: BArch X (Akten-Nummer von 1-6), X (Seitenzahl der jeweiligen Akte).

Akte aus dem Generallandesarchiv (GLA) Karlsruhe: Unterlagen zu Kurt Rothers Spruchkammerverfahren. Der Aktenbestand umfasst 64 Seiten und reicht von 1946 bis 1976. Das Titelblatt enthält die folgenden Angaben: „Lfd. Nr. 62 /50 / 1004 - Spruchkammer: Eberbach - Gemeinde Neunkirchen – Milit.-Reg: Mosbach/B. - Arbeitsamt: Mosbach/B. - Finanzamt: Mosbach/B. - Kartei. 7 - Register Nr. 3877 - In Sachen gegen Reg. Asses. Rother, Kurt“, Aktenzeichen 465t, Nr. 9856.

Die Akte ist handschriftlich mit Seitenzahlen versehen und wird so zitiert: GLA X (Seitenzahl).

Anhang

1. Der Student der Ostmark. Kampfblatt der Deutschen Studenten im Osten, 1938/39, Folge 6 /24. Januar: Rasse / Gesundheit und Bevölkerungspolitik, hg. von Kurt Rother: Langemarck-Lehrgang in Bledau, S. 173-175.
2. Die Bewegung. Zentralorgan des NSD-Studentenbundes. Jahrgang 1936 und 1944:
 - a) Nr. 49 vom 2. Dezember 1936, Seite 1.
 - b) Nr. 51 vom 16. Dezember 1936, Seite 9.
 - c) Nr. 52 vom 23. Dezember 1936, Seite 9.
 - d) Nr. 2, Ende Februar 1944, Seite 9.
 - e) Nr. 8, August 1944, Seite 8.
 - f) Nr. 9, September 1944, Seite 7.
3. Das Ostpreußenblatt vom 25. Juni 1983, Seite 10.
4. „Soweit habe ich nicht gedacht“. Ein Gespräch mit Dr. Fred Himmel, in: Zeitschrift COMMUNALE (Heidelberg), 26.11.1987, S. 5.
5. Abschlag, Michael: Als der Wahn an die Universitäten kam. In der NS-Zeit war das Studentenwerk ein willfähiges Werkzeug – nun hat es seine Rolle untersucht, Rhein-Neckar-Zeitung Nr. 71, 26.03.2021, S. 21 (darin Ausführungen zu G. A. Scheel und Hanns Martin Schleyer).
6. Entstehung und Entwicklung der Deutschen Studentenschaft (DSt), des Nationalsozialistischen Studentenbundes (NSDStB) und der Reichsstudentenführung (RSF), Homepage des Bundesarchivs, am 2.02.2021 heruntergeladen.

1. Der Student der Ostmark. Kampfblatt der Deutschen Studenten im Osten, 1938/39, Folge 6 /24. Januar: Rasse / Gesundheit und Bevölkerungspolitik, hg. von Kurt Rother: Langemark-Lehrgang in Bledau, S. 173-175.



Herausgeber: Kurt Rother Hauptschriftleiter: Georg Dieblich Führs. Verlags- und Anzeigenleitung: Franz Mademacher.
 Beide in Königsberg (Pr.). Verlag: Verlag des Hochschulkreises Ostpreußen e. V., Königsberg (Pr.), Traubelmer Bulwerstraße 20.
 Anschrift der Verlags- und Schriftleitung: Königsberg (Pr.), Traubelmer Bulwerstraße 20.
 D. N. IV. H. J. 1938 4550; einl. Steuerland: — Anzeigenpreise nach Preisliste Nr. 2 vom 1. April 1937.
 Druck: Graphische Kunstanstalt, Königsberg (Pr.).
 Einzelpreis: 0,30 RM. — Bezugsgebühr ab 1. November 1938 für 1 Semester: 2,50 RM, für 1 Jahr: 4,50 RM.
 Postfachkonto: „Der Student der Ostmark“, Königsberg (Pr.) 2203. Bankkonto: „Der Student der Ostmark“, Stadtparkstraße Königsberg (Pr.), Rechenstelle Parthotel, 190
 Die Zeitschrift „Der Student der Ostmark“ erscheint am 1. und 15. eines jeden Monats. — Erfüllungsort Königsberg (Pr.).





AUS UNSERM KÄMPF

Wenig Fächer - aber gründliche Arbeit

Der Reichsstudentenführer eröffnete den 5. Lehrgang des Langemard-Studiums in Schloß Bledau

In Schloß Bledau im Samland erfolgte am 19. Januar zusammen mit der Übergabe des neuen Heimes die feierliche Eröffnung des Lehrgangs Königsberg des Langemard-Studiums der Reichsstudentenführung durch den Reichsstudentenführer Dr. Scheel. Es ist in Ostpreußen der 5. Lehrgang dieser Art, der sich gegenüber den bisherigen dadurch unterscheidet, daß die Meldung der Männer zum Langemard-Studium erstmalig über die Gliederungen der Bewegung, die Wehrmacht und den Reichsarbeitsdienst, die DAF, und die Berufsverbände erfolgt ist. Am Abend fand in der Stadthalle in Königsberg eine Rundgebung statt, bei der der Gauleiter-Stellvertreter Hg. Großherr sowie der Reichsstudentenführer zu den ostpreußischen Studenten, den Vertretern des NS-Männerbundes Ostpreußens, sowie einer großen Zahl geladener Gäste aus der Partei und ihren Gliederungen, Staat, Wehrmacht und Reichsarbeitsdienst sprachen.

In Bledau hatten sich am Vormittag eine große Anzahl von Ehrengästen eingefunden, darunter der stellvert. Gauleiter Großherr als Vertreter des Gauleiters und Oberpräsidenten Koch, SA-Obergruppenführer Schöne, Generalarzt Dr. Zillmer, der Chef der Kriegsmarinemedienstelle, Kapitän zur See Leißner, H-Brigadeführer Sporenberg, der Regierungspräsident Dr. Hoffmann, der Oberfinanzpräsident Dr. Jächaler, der Rektor der Universität Königsberg Prof. von Grünberg, der Rektor der Handelshochschule Königsberg Prof. Scheu, der Kurator der Universität Dr. h. c. Hoffmann. Am 11 Uhr meldete der Lehrgangsleiter, SA-Sturmführer Waidelich den 50 Mann starken Lehrgang dem Reichsstudentenführer Oberführer Dr. Scheel angetreten.

Der Gaujudentenführer Ostpreußen, Rother, begrüßte darauf den Reichsstudentenführer auf ostpreußischem Boden mit dem Hinweis, daß es seiner Tatkraft zu verdanken sei, daß dieses neue Erziehungswerk des ostpreußischen Studententums verwirklicht werden

konnte. Der Reichsstudentenführer betonte erneut die Notwendigkeit einer Erneuerung der deutschen Hochschule von Grund auf und ermahnte die Teilnehmer am Langemard-Studium Ostpreußens, durch besonderen Ernst und besonderen Eifer das Vertrauen, das man in sie gesetzt hätte, zu rechtfertigen.

Nach einer Besichtigung der zweckmäßig eingerichteten, schönen, hellen Räume sprach der Leiter des Langemard-Studiums der Reichsstudentenführung, Dr. Gmelin über Sinn und Aufbau dieser Einrichtung der deutschen Hochschulziehung, die nicht Fachspezialisten oder Streber heranzubilden habe, sondern in der nur Platz ist für Männer mit klarer politischer Haltung, die sich auch bereits in ihrem Beruf durch erfolgreiche Beteiligung am Reichsberufswettkampf bewährt haben. Zweck der Auslese sei jedem der Bewerber zu zeigen, ob er sich auf dem richtigen Berufsweg befindet, oder, wenn es erforderlich ist, ihn dahin zu bringen. So werden viele Bewerber, die für das Langemard-Studium nicht als geeignet befunden wor-

den sind, durch die Fachschulförderung der Reichsstudentenführung oder durch Vermittlung über die Deutsche Arbeitsfront fachlich weitergebildet. Für die Unterrichtsgestaltung gilt der Grundsatz: Wenige Fächer und gründliche Arbeit. Hinsichtlich der Erfahrungen mit den bisherigen Lehrgängen verwies der Redner auf das Urteil des Rektors der Universität von Grünberg, der feststellte, daß die Leistungen der Langemard-Studenten weit über dem Durchschnitt lägen. Nach Haltung und Leistung seien die Männer vorbildlich. Bei den bisher stattgefundenen Examina haben die Langemard-Studenten mindestens das Prädikat „Gut“ erhalten. Zur Frage der Kosten des Langemard-Studiums bemerkte Dr. Gmelin: Die Gesamtkosten für einen Mann betragen etwa 9000 RM. Davon müssen für das erste Jahr für den Mann 4500 RM bereitgestellt werden. In den folgenden Studienjahren erhält der Langemard-Student monatlich 120 RM. Für die 50 Männer dieses Lehrganges beträgt also die Gesamtkostensumme rund 450 000 RM.

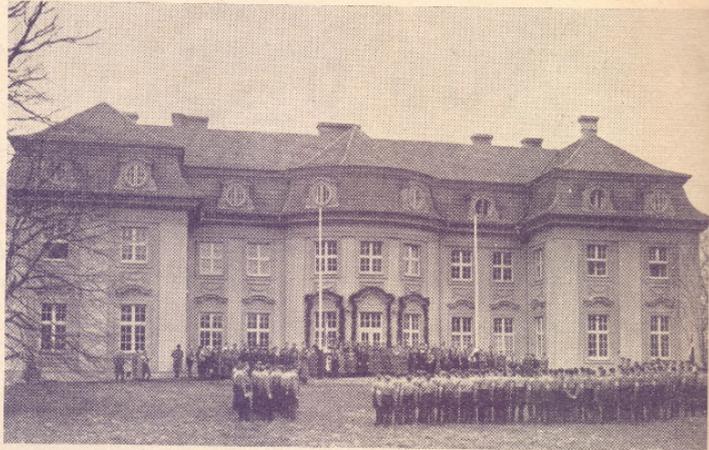


Mitte: Reichsstudentenführer Dr. Scheel, rechts: Der Leiter des Langemard-Studiums Dr. Gmelin, links: Gaujudentenführer Rother

Die Kundgebung in der Stadthalle

In der feierlichen Abendkundgebung in der Stadthalle konnte Gaustudentenführer Rother nach dem Einzug der Fahnen und Standarten unter den Ehrengästen besonders den stellvertr. Gauleiter Großherr, SA-Obergruppenführer Schoene, den Gauarbeitsführer Eisenbeck als persönlichen Vertreter des Reichsarbeitsführers Hierrl, fast das gesamte Arbeitsführerkorps Ostpreukens, außerdem führende Vertreter der Partei, des Staates und der Wehrmacht begrüßen. Als Gast der Reichsstudentenführung nahm der Führer der Deutschen Studentenschaft Riga, Baron Firts, an der Veranstaltung teil. Der besondere Gruß des Gaustudentenführers galt Reichsstudentenführer Dr. Scheel.

Der Lehrgang des Langemard-Studiums der Reichsstudentenführung, so betonte Hg. Rother, der hier in Ostpreuken vor vier Jahren in kleinem Rahmen begonnen wurde, stellt keine irgendwie geartete studentische Einrichtung dar, sondern ist eine Einrichtung, geboren aus dem Geiste der nationalsozialistischen Bewegung. Darum sei nicht nur das nationalsozialistische ostpreukische Studententum Träger des am Vormittag vom Reichsstudentenführer eingeweihten Hauses des Langemard-Studiums in Biedau, sondern die gesamte nationalsozialistische Bewegung mit all ihren Gliederungen in Ostpreuken. In jahrelanger stiller Arbeit sei im Langemard-Studium in Königsberg eine Einrichtung entstanden, die geeignet sei, eine positive nationalsozialistische Auslese auf die Hochschule zu bringen. Das Langemard-Studium stelle einen ersten wichtigen Schritt in der Lösung der gesamten Nachwuchsfragen der geistig schaffenden Berufe dar. Gaustudenten-



Das Haus des Langemard-Studiums in Biedau

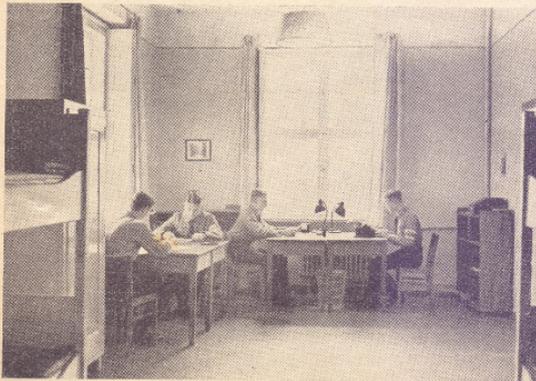
führer Rother betonte die echte Arbeitskameradschaft von Studentenführung und Universität und verwies darauf, daß die Vergrößerung des Langemard-Studiums in Königsberg neben dem starken Willen des Reichsstudentenführers und vieler ostpreukischer Stellen der Partei und des Staates nicht zuletzt der bedingungslosen Zusammenarbeit von Dozenten und Studenten der Universität Königsberg zu verdanken sei.

Der stellvertretende Gauleiter, Parteigenosse Großherr, wies in seiner Ansprache darauf hin, daß der Klassenhaß im früheren Deutschland im wesentlichen deshalb entstanden sei, weil man den leistungsfähigen und strebsamen deutschen Volksgenossen unrechtmäßig bestimmte Aufstiegsmöglichkeiten ein für allemal versagte. Die NSDAP habe dem deutschen Arbeiter versprochen: „Deutscher Arbeiter! Du wirst den Tag erleben, wo Du

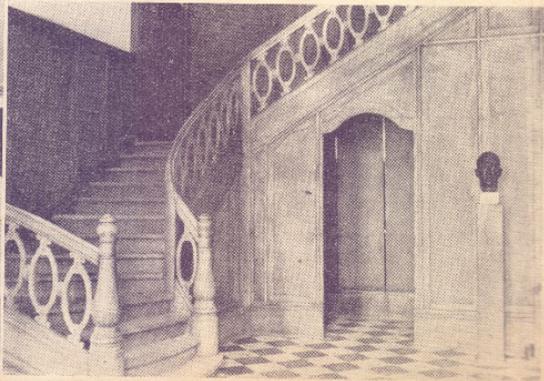
teilhaben wirst an den großen Bildungsstätten der Nation“. Dieses Versprechen sei im Langemard-Studium eingelöst worden. Der stellvertretende Gauleiter begrüßte das Langemard-Studium als den Wunschtraum aller Nationalsozialisten. Für den Osten habe es eine besondere Bedeutung, weil es geeignet sei, die besten Kräfte zur höchsten Leistung zu steigern. Daher wolle die Partei dieses Werk mit allen ihren Gliederungen tatkräftig unterstützen.

Reichsstudentenführer Dr. Scheel

gab zunächst einen allgemeinen Überblick über die Lage der deutschen Hochschule, um dann auf die Nachwuchsnöte innerhalb der geistig schaffenden Berufe einzugehen. Zu deren Behebung forderte Dr. Scheel vor allem die Änderung des Gebühren-



Sieil, geräumig und schlicht sind die Stuben der Männer



Die Halle im Haus

Eröffnung des Reichsberufswettkampfes der deutschen Studenten in Königsberg

Wie bereits aus der Presse bekannt, eröffnete der Beauftragte des Reichsstudentenführers für den Reichsberufswettkampf der deutschen Studenten, SS-Sturmabführer Dr. Six, in Königsberg für das gesamte Reich am 25. November den Reichsberufswettkampf der deutschen Studenten. In Gegenwart der Vertreter der Partei, des Staates und der Wehrmacht richtete Dr. Six an die junge studentische Mannschaft den Appell. Gleichzeitig fanden an allen Hoch- und Fachschulen Parallelversammlungen statt, die den örtlichen Auftakt des Wettkampfes bildeten.

Königsberg, den 25. November 1936

Die festlich geschmückte Neue Aula der Universität Königsberg war bis auf den letzten Platz gefüllt, als Gaustudentenführer Rother die zahlreichen Gäste der Partei und des Staates, der Wehrmacht, der Hoch- und Fachschulen und aller Organisationen der Bewegung aufs herzlichste begrüßte. Er gab seiner besonderen Freude darüber Ausdruck, daß, nachdem der erste Reichsberufswettkampf der deutschen Studenten in Königsberg seinen Abschluß gefunden habe, nunmehr der zweite, der ein Bild von der Leistungsfähigkeit von Student und Hochschule geben werde, wiederum in Königsberg zur Eröffnung gelange. Er sah in dieser Tatsache den Ausdruck der Verbundenheit zum deutschen Osten und zu den Männern, die diesen Raum gestaltet haben. Namen wie Kant, Herder, Kleist, Wagner, das Wirken und die Kulturarbeit des deutschen Ritterordens sollten Ansporn sein für die kommende Arbeit. Hierzu trete dann die Verpflichtung gegen jene Männer, die heute unser Deutschland gestalten. Für diese Aufbauarbeit die besten Kräfte auszuwählen

und zu betämpfen, von der Hochschule abwandte und sich neue Anjäge der praktischen Arbeit suchte. Arbeitsdienst, Wehr-lager, Land- und Fabrikdienst sind Beispiele aus dieser Zeit. Der Student schuf sich hier eine Arbeitsform, die ihn innerlich stark und gefestigt machen konnte, einmal wieder auf die Hochschule zurück-zufehren. Draußen in der praktischen Arbeit war er zum Kerl erzogen worden, der nun seine Arbeit und sein Erlebnis mit auf die Hochschule trug. Er konnte so überholte Formen nicht nur äußerlich zerbrechen, sondern er hatte sie innerlich überwunden. Heute stehen die Mannschaften vor uns, denen nichts geschenkt wurde, sondern, die sich alles erkämpft haben. Wenn das Studententum nun unter dem Reichsstudentenführer Dr. Scheel endgültig geeint wurde, so ist diese Tatsache die zwangsläufige Folge jener Kampffahre, die dem Studenten die Reife zu diesem Ergebnis gegeben haben.

Der Reichsberufswettkampf der deutschen Studenten ist ein Teil des großen Reichsberufswettkampfes der gesamten deutschen Jugend, des großen Appells an die Kräfte

b) Nr. 51 vom 16. Dezember 1936, Seite 9:



Ich bestimme mit sofortiger Wirkung für den Bereich der Gaue Ostpreußen, Danzig, Schlesien den Gaustudentenführer Kurt Rother, Königsberg, zum Gebietsbeauftragten. Er führt die Amtsbezeichnung: Gebietsbeauftragter Ost des Reichsstudentenführers.

c) Nr. 52 vom 23. Dezember 1936, Seite 9:



Der Reichsstudentenführer:
Berufungen:

Ich berufe mit sofortiger Wirkung den ehemaligen Amtsleiter für Landdienst der Deutschen Studentenschaft, Parteigenossen **Gerhard Einder**, Berlin, in die Reichsstudentenführung.

Er bearbeitet im Amt Politische Erziehung die Abteilung Studentischer Einsatz. Der Studentische Einsatz umfasst die Arbeitsgebiete Landdienst, Fabrikdienst, NSR, und Autobahneinsatz. Die näheren Richtlinien über die Arbeit des Studentischen Einsatzes erlässt der Leiter der Abteilung Studentischer Einsatz im Einvernehmen mit dem Leiter des Amtes Politische Erziehung.

Ich beauftrage den Parteigenossen Kurt Rother, Königsberg, im Einvernehmen mit dem Gauleiter Ostpreußen, Oberpräsidenten Parteigenossen **Erich Koch**, als Nachfolger des in die Reichsstudentenführung berufenen Gaustudentenführers, Parteigenossen **Ernst Horn**, zum Führer des Gaues Ostpreußen des NSD-Studentenbundes und der Deutschen Studentenschaft. Er führt die Amtsbezeichnung: Gaustudentenführer Ostpreußen.

München, 15. Dezember 1936
 gez. **Dr. Scheel**
 Reichsstudentenführer.

d) Nr. 2 von Ende Februar 1944, Seite 9:



Gaustudentenführer Rother, Königsberg, wurde vom Reichsstudentenführer zum Inspekteur der Reichsstudentenführung ernannt. Damit übernimmt ein langjähriger bewährter Gaustudentenführer eine wichtige Aufgabe im deutschen Studententum

e) Nr. 8, August 1944, Seite 8:



Berlin:

Arbeitstagung

Gaustudentenführer Günter Lemke hat die Amtsträger der Gaustudentenführung zu einer besonderen Dienstbesprechung einberufen, auf der der Inspekteur des Reichsstudentenführers, SA.-Standartenführer Rother, in begeistern-der und überzeugender Weise die Sendung des Studententums in der Schicksalsstunde unseres Volkes darlegte. Gerade heute, so erklärte Rother, ist der vom Reichsstudentenführer dem großdeutschen Volke gegebene Wahlspruch: „Mein Volk ist alles“, Ausgangspunkt und Ziel unseres Wollens. Er ist das Gesetz unserer täglichen Arbeit im Ringen um den totalen

Einsatz aller Kräfte für die Nation. In diesem Zeichen erfüllt sich die tägliche Arbeit der Studenten und Studentinnen, welche die Größe der Zeit erkannt haben und ihr dienen.

f) Nr. 9, September 1944, Seite 7:



Neue Bücher deutscher Studenten

Kurt Rother: An die Gebildeten unserer Zeit

In einer Stunde, da Ostpreußen sich als Bollwerk des Reiches bewährt, ist in diesen Wochen die Schrift von Kurt Rother „An die Gebildeten unserer Zeit“ erschienen. Als leidenschaftlicher Aufruf wendet sie sich an die Männer der akademischen Berufe, an die Hochschule und an das Studententum. Durch zahlreiche Zitate großer Deutscher reichhaltig ergänzt, vereinen die Gedankengänge in besonders überzeugender Form die konkrete Darlegung der Lage mit der inneren Durchdringung durch unsere neue Bildungs-idee. Es dürfte kaum eine Veröffentlichung geben, die sich mit dieser Schrift vergleichen läßt. Kurt Rother zeichnet mit dem klaren Blick des Frontsoldaten und der Glaubenskraft des alten Nationalsozialisten ein überzeugendes Bild, das wohl jedem bewußt macht, daß hier ein Aufruf ergeht, der aus Erkenntnis zum Handeln führen soll. Die Blätter dieser Schrift atmen den Geist der großen Tradition geistiger Aufrufe aus der Zeit der Freiheitskriege. So ergänzt Rother mit Recht seine eigenen Ausführungen durch eine wertvolle Auswahl von Dokumenten, die einst von deutschen Männern den deutschen Gebildeten zugerufen wurden, darunter Worte von Ernst Moritz Arndt und den unvergeßlichen Aufsatz von Philipp Lennard über Adolf Hitler. Diese Schrift von Rother wird in der Kriegsgeschichte der deutschen Hochschule ihren Platz behalten. Einige Auszüge mögen einen Einblick in ihre Gedankengänge vermitteln:

„Wenn heute von allen Deutschen einmütig festgestellt wird, daß die Erhebung Preußens im Jahre 1813 ihren Ausgang von den Gebildeten jener Zeit nahm, so müßte man hinzufügen, von einem Teil der Gebildeten jener Zeit. Denn jener Gruppe gebildeter deutscher Männer, die damals vor ihr Volk traten, um seine geistige Führung zu übernehmen, stand eine zahlenmäßig sicher größere Gruppe derer gegenüber, die, ängstlich oder auch gleichgültig sich jeder Stellungnahme enthielten, weil sie zu schwach waren, sich in einer solchen Zeit des Kampfes zu entscheiden. Wer spricht heute noch von ihnen? Niemand! Diese Schwächlinge, die sich in ihrer Zeit sicher die Überlegenen, die Klugen nannten, waren doch nur tote Masse. Denn

nur, wer sich entscheidet, wer ja oder nein sagen kann und wer bereit ist, für seine Überzeugung zu kämpfen, der macht Geschichte, der hat Anteil an der Führung seines Volkes und lebt daher in der Erinnerung fort.

*

Das Ziel des Bolschewismus kann daher nur sein: Wenn er noch einmal die Herrschaft in Europa erhalten sollte, dann aber auch gründlich und für alle Zukunft eine ähnliche Entwicklung, wie Deutschland sie von 1933 bis 1939 erlebte, unmöglich zu machen. Sein Kampf muß daher allen schöpferischen Kräften im deutschen Volke gelten. Dieses mag genügen, um deutlich zu machen, daß der Sieg des Bolschewismus eine Vernichtung aller geistigen und Kulturwerte in Deutschland zur Folge haben muß. Und ebenso eine Ausrottung gerade aller geistig tätigen deutschen Menschen. Es wäre wirklich gut, wenn die Gebildeten Deutschlands dieses niemals vergessen würden. Und diejenigen, die das wissen, haben die eine Pflicht, es allen übrigen immer wieder so eindringlich und überzeugend zu sagen, daß niemand es auch nur einen Augenblick vergißt. Wir wollen diese Feststellungen fest und ruhig mit der Haltung von Männern treffen, die wissen, worum es geht, die aber auch keine Angst haben, jeder Gefahr mutig ins Auge zu sehen und der größten am kühnsten, denn jeder uns bedrohenden Gefahr haben wir nicht nur unseren festen Glauben, sondern auch das Wissen um die eigene Stärke entgegenzusetzen.

*

Wer in dieser Zeit nicht erkennt, daß unser Volk an einem Abgrund steht, dessen Tiefe wir uns überhaupt nicht vorzustellen vermögen, der mag wissen, daß das Volk auch ohne ihn weiß, was es zu tun hat, der mag aber genau so wissen, daß das Volk heute für alle künftige Zeit das Urteil über ihn spricht. Dieses Urteil wird sehr klar und sehr hart sein. Und das Volk wird seine Folgerungen aus diesem Urteil ziehen. Denn wer um Leben oder Tod kämpft, der läßt sich weder verraten noch verspotten. Hier liegt nun der große und verantwortungsschwere Kampfplatz der Gebildeten unserer Tage. Gebildet nennen wir nicht schon

einen Mann, der über dieses oder jenes etwas gehört oder gelesen hat und nun in der Lage ist, auch darüber zu reden, sondern einen Mann, der das, was er einst lernend aufgenommen hat, zu seinem Besitz gemacht hat, der nun selbst also Kulturträger geworden ist. Echte Bildung heißt Bildung von Persönlichkeit. Persönlichkeit aber will und muß wirksam werden.

*

Mancher wird nun sagen: Was sollen wir denn noch tun? Wir erfüllen unseren Beruf von früh bis spät und haben gar keine Zeit zu anderen Dingen. Außerdem, wo sollen wir denn außerhalb unseres Berufes noch wirksam werden?

Wo Ihr wirksam werden sollt? Überall dort, wo Ihr mit deutschen Menschen zusammenkommt? In Eurem Beruf! Auf der Straße! In der Straßenbahn! Im Kaufmannsladen! Auch in Eurer Gesellschaft! Überall, wo Ihr untereinander zusammentrefft, dort sollt Ihr von Deutschland reden, von unserer Not, von unserem Kampf! Da sollt Ihr Euch gegenseitig stärken in dem Bewußtsein, daß Ihr jetzt Führer des Volkes sein wollt und sein müßt. Wie Ihr wirksam werden sollt? Durch Euer Leben! Denn die deutschen schwer schaffenden und kämpfenden Menschen schauen auf Euch. Wenn Ihr in dieser Zeit mit hoherhobenem Haupt durch Deutschland geht, wenn Ihr zeigt, daß trotz aller Schwere unseres Kampfes Euch niemand den Glauben an den Sieg rauben kann, dann seid Ihr, was Ihr sein sollt: die geistigen Führer des Volkes!

*

Eure vernichtende Kritik gelte allen Feinden des Vaterlandes und des Volkes. Ihr werdet diese Feinde, die sich tarnen, die sich hinter Phrasen und Lügen verstecken, besser erkennen als jeder andere. Gerade diese geistigen Gegner sind Eure Feinde. Sie aufzuspüren und zu vernichten ist Eure Aufgabe. Sie träufeln ein heimliches Gift in die Seele unseres Volkes. Ihr selbst wißt aus der Geschichte unseres Volkes am besten, welche eine Gefahr für ein Volk gerade diese geistigen getarnten Feinde sind. Tretet also vor das deutsche Volk und sagt ihm aus Eurer Kenntnis dieser Dinge, welche Gefahren es bedrohen. Das Volk wird Euch willig folgen und Euch dafür danken!

*

Es ist nicht leicht in dieser Zeit, die so Schweres von uns fordert, die so grausam und dunkel

ist, niemals den Mut zu verlieren, nie schwach zu werden. Es ist sogar sehr schwer! Aber wo sind denn jemals in der Geschichte unseres Volkes Größe und dauernde Werte anders errungen worden als durch den härtesten Kampf? Wo gibt es denn einen unter den Männern, die wir die Großen nennen, die nicht tiefe Narben, die ihnen das Schicksal schlug, auf ihrem Antlitz und Körper trugen? Man sehe sich doch einmal die Gesichter dieser Großen an. Aus ihren Augen blickt uns nicht das fröhliche Leben sorgloser Zeiten an, sondern Kampf und Schmerz, Sieg und Niederlage, Hoffnung und Enttäuschung, Bitterkeit und Verachtung. Wir meinen, indem wir sie anschauen, dem Schicksal selbst ins Auge zu sehen. Denn die wahrhaft Gebildeten aller Zeiten sind vom Schicksal gebildet und geschmiedet worden. Sie selbst spielen dabei aber nicht die Rolle geduldiger Schafe. O nein! Auch sie schmiedeten zu gleicher Zeit, und je härter das Schicksal ihnen gegenüber war, desto stärkere Schmiede sind sie selbst geworden.

Fragt jetzt noch einer danach, was soll ich denn tun, so sei ihm geantwortet: Du sollst als der Gebildete Deines Volkes sein Schmied sein! Du selbst mußt so stark werden, daß nichts Dich mehr erschüttern kann, dann wirst Du auch anderen Kraft geben. Dein Glaube an unser Recht, an unsere Zukunft, an die Sendung unseres Volkes muß so stark sein, daß niemand und keine Gewalt ihn Dir rauben kann. Dann wird Dein Glaube als eine heilige Flamme auch auf andere überspringen, und auch sie werden brennen. Dein Mut sei so groß und stark, daß es nichts und keine Gewalt gebe, die stärker sind als er, dann werden auch andere an Deinem Mut Halt finden.

Ihr Gebildeten, hier müßt Ihr nun auf den Plan treten! Hier könnt Ihr dem deutschen Volk verkünden, wo die Ursache unseres Verfalls in der Vergangenheit und worin das Geheimnis unseres wunderbaren Aufstiegs zu suchen ist. Tretet Ihr jetzt vor und kündet dem Volke vor aller Welt, daß wir ja heute um das kämpfen müssen, was wir in den Jahren unseres schönsten Aufbaues begonnen haben, daß wir ja überhaupt nur kämpfen müssen, weil die alten Widersacher unseren Aufbau nicht wollten. Was sie mit uns beginnen wollen, das sagen sie uns täglich und in einer Deutlichkeit, die wirklich nichts zu wünschen übrigläßt."

3. Das Ostpreußenblatt vom 25. Juni 1983, Seite 10:

Heute auf Seite 3: Napoleons heimlicher Bezwingler



Das Ostpreußenblatt

UNABHÄNGIGE WOCHENZEITUNG FÜR DEUTSCHLAND

Jahrgang 34 — Folge 26 Erscheint wöchentlich
Postvertriebsstück, Gebühr bezahlt 25. Juni 1983 Landsmannschaft Ostpreußen e. V.
Parkallee 84/86, 2000 Hamburg 13 C 5524 C

„Etwas von der Belastung mittragen“

Der Treuburger Kurt Rother hat das größte Behindertenwerk in Baden-Württemberg geschaffen

Im Jahr 1880 gründete der Großherzog von Baden in Mosbach und Schwarzach (Baden) die Johannes-Anstalten. Sie sind eine Einrichtung des Diakonischen Werks der Landeskirche und haben die Aufgabe, geistig behinderte Kinder und Jugendliche zu betreuen. Bis 1940 hatten die Anstalten 505 Pflöge. Dann bekam das Werk die Folgen des Euthanasieprogrammes der damaligen Macht-haber zu spüren. Jeweils in der Nacht kamen Busse und holten die Kinder unter dem Vorwand ab, mit ihnen eine Ferienreise zu unternehmen. Als „unwertes Leben“ wurden mehr als die Hälfte vernichtet. Nach dem Krieg war die Anstalt in Schwarzach von der Besatzungsmacht beschlagnahmt und wurde sehr heruntergewirtschaftet. Ein Anblick des Jammers für den, der die Anstalt von früher kannte.

Als Vertriebener kam 1947 der Ostpreuße Kurt Rother mit seiner Familie nach dort. Er war ein Mann in den Dreißigern und stand bald mit wenigen Getreuen vor den Trümmern des „Schwarzacher Hofes“. Mit ihnen gemeinsam „krempelte er die Ärmel hoch“ und packte eine Sache an, die ihn dann 30 Jahre nicht mehr losließ und zum größten Behindertenwerk in Baden-Württemberg wurde.

Kurt Rother wurde auf dem Gut Duneyken im Kreis Treuburg geboren. Sein Vater war Apothekenbesitzer in Memel. Durch die „Apotheker-Krankheit“ bedingt, nicht mehr in diesem Beruf arbeiten zu können, erwarb er Duneyken und später das Gut Charlottenberg bei Goldap. Kurt Rother studierte Jura an der Albertus-Universität in Königsberg und wurde Regierungsassessor im Staatsdienst. Er heiratete die ostpreußische Pfarrerstochter

Hildegard Lotto aus Schwarzort auf der Kurischen Nehrung.

Mit vier Kindern kamen Rother dann in den Odenwald. In seinem Erinnerungsbuch „Glücklich war ich, wenn ich helfen konnte“ schrieb Rother u. a.: „Ich habe meinen Dienst auf dem Schwarzacher Hof und in den Johannes-Anstalten von Anfang an als solchen erfahren, daß mir Last auferlegt wurde und ich diese Last für mich selbst und für andere zu tragen hatte. Eine meiner ersten Tätigkeiten auf dem Schwarzacher Hof bestand darin, den Kreuzifixus, den ich verstaubt auf dem Luther-Speicher entdeckte, in den Saal nach unten zu tragen, in dem unsere Andachten mit der ganzen Hausgemeinde, die mit der ersten Behindertengruppe und den ersten 12 Mitarbeitern am 1. März 1949 begründet wurde, stattfanden.“

Von diesen Anfängen nahm die Anstalt unter Kurt Rother Leitung einen stetigen Aufschwung. Heute sind sie an acht Orten im Südwesten der Bundesrepublik Deutschland vertreten. Aus der einstigen Bewahrungsanstalt wurde eines der größten und modernsten Ausbildungs-, Rehabilitations- und Pflegezentren für Geistig- und Mehrfachbehinderte. In den Johannes-Anstalten haben 2000 Behinderte eine Obhut gefunden.

Rother ist Inhaber der Verdienstmedaille des Landes Baden-Württemberg. „Der Ausbau der Johannes-Anstalten zu einem der größten und bedeutendsten Rehabilitationszentren der Bundesrepublik ist untrennbar mit dem Namen Kurt Rother verbunden.“ Mit diesen Worten dankte Staatssekretär Kurt Härzschel vom baden-württembergischen Arbeits- und Sozialministerium bei der Verabschie-

dung von Direktor Kurt Rother, der fünf Jahre über die Zeit seiner regulären Pensionierung hinaus gearbeitet hat. Während dieser Zeit als „Rentner“ legte er einen beachtlichen Betrag „auf die Kante“. Dieses Kapital in Höhe von 220 000 DM vermachte er jetzt seinen Johannes-Anstalten für gute Zwecke.

Bezeichnend für die Einstellung und Treue von Kurt Rother ist auch, daß er in den 30 Jahren seines Wirkens alljährlich seinen Landsmann Willy Rosenau mit seinem Trio einlud, vor seinen „Kindern“, wie er die ihm Anvertrauten liebevoll nannte, und vor dem Pflegepersonal, den Familien und den Bewohnern der Umgebung mit Mozart, Schubert, Beethoven, Haydn und anderen Hörfolgen Freude zu schenken.

W.R.



Direktor Kurt Rother: Blumen zum Abschied von seinem „alten Freund“ Horst Stürzel

4. „Soweit habe ich nicht gedacht“. Ein Gespräch mit Dr. Fred Himmel, in: Zeitschrift COMMUNALE (Heidelberg), 26.11.1987, S. 5:

K A L E S

COMMUNALE 5
DONNERSTAG, 26. NOVEMBER 1987

»Soweit hab ich nicht gedacht«

Ein Gespräch mit Dr. Fred Himmel

Am kommenden Samstag feiert Dr. Fred Himmel seinen 80. Geburtstag. Wenn von dem Jubilar in den Jahren seit Kriegsende öffentlich die Rede war, dann immer in Verbindung mit seinen kirchlichen Ehrenämtern. Dr. Himmels Weste hat braune Flecken. Wer immer in jüngster Zeit in der Geschichte der Nazifizierung der Heidelberger Universität gegraben hat, ist dabei in vorderster Linie immer wieder auf einen kämpferischen, redebegabten Jurastudenten — Fred Himmel gestoßen. Diese fast klassische deutsche Biographie hat uns neugierig gemacht.

COMMUNALE: Was hat den gerade pensionierten Fred Himmel vor 14 Jahren bewogen, sich erneut Verantwortung und Verpflichtungen aufzuladen, wie es das Ehrenamt des Vorsitzenden des Verwaltungsrats der Stadtmission zweifelhafte mit sich bringt?

Himmel: Nicht-Wohlmeinende würden antworten: der war schon immer ein ehrgeiziger Mensch, der stets nach einem Posten gestrebt hat, bei dem er auch in Erscheinung treten konnte. Ganz im Gegenteil: man mußte mich damals in vielen Gesprächen überzeugen, ja überreden: Mir war es immer wichtig, etwas für den Menschen tun zu können. ... Ich

war — um auch das gleich zu sagen — in der SA, hier bei der Standarte. Nicht als militärischer Führer, ich war Sozialreferent, kümmerte mich um Arbeitslose. Über diese Tätigkeit kam ich dann nach 1933 ins Heidelberger Rathaus. Auch hier, wie später in der Stadtverwaltung Mannheim, war das Soziale mein Arbeitsgebiet. Dabei kann man nicht sagen, daß ich einer war, der für die Unterdrückten eintreten wollte. Mir ging es darum, fast natürlich gegebene Abhängigkeiten des Menschen zu mildern. Der Arbeitslose, der Pflegebedürftige, der Suchtkranke ... darum geht auch die Arbeit bei der Stadtmission.

Das klingt, als wäre es Ihnen gelungen, Ihr Lebensleitmotiv zu realisieren, ohne von außen erzwungene Brüche, von allen Zeitumständen unberührt.

Ich bin dem sehr nahe gekommen, was ich als meine Berufung ansah. Zwar hatte ich Musik studieren wollen, konnte mir aber kein Klavier leisten, nachdem mein Vater nach einem Unfall 1914 nicht mehr arbeiten konnte. Ich wollte Dirigent werden, auf der Bühne eine musikalische Welt entstehen lassen, das hätte mir gefallen.

Statt dessen landeten Sie bei den Juristen?

Das kam durch Professor Heinsheimer, der Ende der 20er Jahre Rektor der Universität war. Er kannte mich gut aus meiner Zeit als Asta-Vorsitzender (1928/29, die Red.). „Philologie, das ist doch nichts für Sie. Sie müssen Jurist werden“ sagte er zu mir nach etwa sechs Semestern. Heinsheimer, ein Jude übrigens aus einer alten badischen Familie und sehr national eingestellt, war mir ein enger väterlicher Freund. Mein Lebensweg wäre sicher anders verlaufen, wäre er nicht bald darauf gestorben.

Wie war das, Ende der 20er Jahre in Heidelberg zu studieren?

Das Studium war vor allem geprägt durch das enge, auch persönliche Verhältnis mit den Professoren. So übrigens auch zu Professor Radbruch (Strafrechtler und SPD-Justizminister in den Anfangsjahren der Weimarer Republik, im Mai 1933 als einer der ersten Hochschullehrer entlassen, die Red.), der natürlich sehr von mir enttäuscht war, als ich die braune Uniform anzog. Auch mit Professor Jellinek (1935, weil nichtarisch, zwangsemertiert, die Red.) stand ich gut. Ich war öfters bei ihm zuhause, unter anderem zum Musizieren im Quartett. Radbruch, Jellinek und Anschutz (Autor des führenden Kommentars zur Weimarer Reichsverfassung und erklärter Gegner des Nationalsozialismus beantragte im März 1933 „freiwillig“ seine Emeritierung, die Red.) — das waren Menschen, die trotz aller unterschiedlicher Auffassungen beeindruckten.

Sämtliche Personen, die Sie oben genannt haben, wurden nach 1933 von der Universität entfernt. Teils weil sie jüdischen Glaubens waren, teils wegen ihrer politischen Überzeugung. Kam da dem jungen Fred Himmel keine Zweifel an der Idee der »Volksgemeinschaft«?

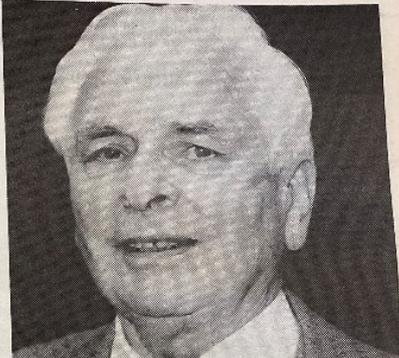
Ich empfand es nicht so schlimm, weil die meisten nicht sofort ausgewechselt wurden, noch ein paar Jahre im Amt bleiben konnten — und, auch das muß erwähnt werden, danach keine finanziellen Nachteile hatten. Ja, die Idee der Volksgemeinschaft war beeindruckend. Das Bild war zunächst ja auch sehr fröhlich. Mit roten Fahnen, mit Hakenkreuz, dem Sonnenrad — das war angelegt, zu begeistern.

Sie begannen Ihre hochschulpolitische Karriere bei der (deutschnationalen) Großdeutschen Studentengruppe. Was hat Sie bewogen, Nationalsozialist zu werden?

Ich erinnere mich an eine AStA-Sitzung. Da hat mir der damals einzige KPD-Vertreter, der jetzige Berliner Politologe Richard Löwenthal, zugerufen: „Na Himmel, das ist's doch, was Sie auch immer sagen!“ Zuvor hatte einer der NS-Studenten gesprochen. Da sagte ich, obwohl's noch nicht stimmte: „Ich gehör ja schließlich zu denen!“ Das war für mich der äußere Anlaß, in die Partei einzutreten. Im November 1931.

Sie haben in der Verfolgung des Statistik-Dozenten, Pazifisten und Sozialisten Emil Gumbel bis zu seiner Suizidierung im Sommer eine führende Rolle gespielt. (Gumbel hatte vor allem durch gründlich recherchierte Enthüllungen über Feme-morde der Freikorps und über die Blindheit der Weimarer Justiz gegenüber rechtsradikalen Gewaltverbrechen Aufsehen erregt.) Was ließ Sie persönlich so engagiert diesen Menschen als Zielscheibe von Diffamierungen mißbrauchen?

Gumbel war ein hervorragender Statistiker. Aber dann hat er sich meiner Meinung nach in Sphären begeben, die nicht seine ureigenen waren. Pazifist zu sein — es war für uns eine entsetzliche Vorstellung.



Nachdem der AStA wegen der sogenannten Gumbelkrawalle vom badischen Kultusminister aufgelöst worden war, haben Sie auf einer Veranstaltung im Januar 1931 in der Stadthalle ihrem späteren Schwiegervater, dem damaligen Rektor Meister vollmundig entgegen geschworen: „Solange Dr. Gumbel zur Dozentschaft gehört, kann von einem Vertrauensverhältnis zwischen ihm und der Studentenschaft keine Rede sein.“ Woher nahm der 24jährige diese aufgeregte Selbstsicherheit?

Aus der Empörung, daß mein Schwiegervater damals noch so wenig Rücksicht nahm auf die einhellige mehrheitliche Meinung der Studentenschaft — aber auch des Senats der Universität. Er hat sich, wie es für ihn typisch war, vor die Minderheit gestellt, hier eben vor Gumbel.

Anders formuliert: Ihre, bzw. die Aktionen der NS-Studentenschaft klangen damals überwiegend mit professoralem Wohlwollen rechnen?

Er war ein Protest des national denkenden Bürgertums. Auch die Heidelberger Bevölkerung stand damals weitgehend hinter uns. Sie gehörten in jenen Jahren »der Bewegung« zu einer Handvoll aktiver Heidelberger Studenten, emsig bemüht, die Universität braun einzufärben. Rhetorisch, auch demagogisch begabt, waren Sie einer der öffentlichen Wortführer. Bis zu Ihrem Kriegseinsatz 1941 waren Sie in Stadtverwaltungen tätig, zuletzt als Bürgermeister in Mosbach. Das ist ja keine sonderlich herauschende Karriere für ein vielversprechendes braunes Talent, das sich bereits bewährt hatte. Worum geriet Ihre Parteikarriere ins Stocken?

Sie glauben mir das vermutlich nicht. Ich habe aber nie danach gestrebt. Sicher, es hat mich begeistert und meinem Ehrgeiz gut getan, auf dem Marktplatz zu einer großen Menschenmenge zu sprechen. Ich hab das aber nicht getan, weil ich mich in den Vordergrund drängen wollte, sondern weil ich begeistert war vom Nationalsozialismus und den an den Mann bringen wollte. Mit dieser anfänglichen Begeisterung habe ich kaum Probleme. Schwirrig ist für mich, mir das Ausmaß an Blindheit und Nicht-Sehen-Wollen vorzustellen, nachdem — schon lange vor Kriegsbeginn — die tödliche Logik dieses Regimes sichtbar wurde. Können Ihnen keine Zweifel, als die Synagogen brannten, auch in Mosbach?

Meinen Sie damit umkehren? Wenn ich ganz ehrlich bin: so weit habe ich nicht gedacht. Diese Idee ist mir einfach nicht gekommen.

Immer wieder in diesem Gespräch haben Sie angedeutet, daß Ihr Nach- und Umdenken während der Kriegsjahre begann. Ende 1947 kamen Sie zurück, wurden in einem Spruchkammerverfahren belastet. Danach haben auch Sie nichts dazu beigetragen, diese deutsche Geschichte aufzuarbeiten. Warum haben Sie mitgestrickt an diesem Mantel des Schweigens?

Als ich zurückkam, schien es keine Nazis mehr gegeben zu haben. Oft habe ich im Scherz gesagt: es hat wohl nur zwei Parteidgenossen gegeben, Hitler und mich. Alle andern so schien es, waren immer schon dagegen. Ich für mich hätte es als charakterlos empfunden, wenn ich nun versucht hätte, mich auf die Seite der zuvor Verfolgten zu schlagen, beispielsweise in die SPD einzutreten. Ich konnte und wollte nicht die Fahne nach dem Wind hängen, wieder vorne sein. Das war auch ein Grund, weshalb ich kein politisches Amt mehr anstrebte. Ich ging in die Industrie. Das Gespräch führte Margarete Haset

Der Aufstand der verärgerten Postillons

... Neuordnung des Fernmeldewesens« und Teilprivatisierung

5. Abschlag, Michael: Als der Wahn an die Universitäten kam. In der NS-Zeit war das Studentenwerk ein willfähiges Werkzeug – nun hat es seine Rolle untersucht, Rhein-Neckar-Zeitung Nr. 871, 26.03.2021, S. 21 (darin Ausführungen zu G. A. Scheel und Hanns Martin Schleyer).

Als der Wahn an die Universitäten kam

RNZ 71,
26.03.2021, S. 21

In der NS-Zeit war das Studentenwerk ein willfähiges Werkzeug – Nun hat es seine Rolle untersucht

Von Michael Abschlag

Es ist schwer zu sagen, wann die Karriere dieses Mannes beginnt. Vielleicht im Mai 1933, als er auf dem Heidelberger Universitätsplatz ein Feuer entzünden und Bücher jüdischer und anderer missliebiger Schriftsteller verbrennen lässt. Vielleicht schon in den Monaten zuvor, in der zerfallenden Weimarer Republik, als der Studentenfürher sich durch Demagogie und Hetze hervortut. Fest steht: Auf seinem Weg nach oben kennt Gustav Adolf Scheel keine Skrupel.

Dieser Weg wird ihn an die Spitze des Studentenwerks führen, einer Organisation, die eigentlich zur studentischen Selbsthilfe gegründet worden war. 1921 ins Leben gerufen, feiert sie dieses Jahr ihr hundertjähriges Bestehen – und hat aus diesem Anlass auch das dunkelste Kapitel ihrer Geschichte erforscht.

Ihre Ursprünge hat die studentische Selbsthilfe in der Spätphase des Ersten Weltkriegs. Eigentlich soll sie in Not geratenen Studenten helfen, sich Zimmer, Nahrung und Kohlen leisten zu können. Doch sie hat von Anfang an auch eine politische Dimension: „Sie stand damals unter dem ‚Trauma von Versailles‘, also der Niederlage und des Untergangs des Kaiserreichs“, sagt Christian Schölzel, der die Rolle des Studentenwerks in der NS-Zeit untersucht hat. „Die Hilfe für Studenten wurde also, bei aller Pluralität, als ein nationales Projekt betrachtet. Diese Basis radikalisiert sich zum Ende der Weimarer Republik hin massiv.“ Die Nationalsozialisten gewinnen an den Universitäten an Bedeutung, erlangen Mehrheiten in den Allgemeinen Studierendenausschüssen. Auch im Studentenwerk beginnt die „Gleichschaltung“ schon vor der Machtübernahme der Nationalsozialisten: „Der NSDStB (Nationalsozialistische Deutsche Studentenbund, Anm.) startet schon vor 1933 an den Universitäten Umfragen, wer etwa Jude, Sozialdemokrat oder generell ein Gegner sei. Diese Umfragen sind die Basis für die spätere Verfolgung“, so Schölzel.

Nach der „Machtergreifung“ bringen die Nationalsozialisten das Studentenwerk binnen Wochen unter ihre Kontrolle – ohne dabei auf nennenswerten Widerstand zu stoßen. Juden erhalten keine Förderung mehr, später verlangt man auch einen „Ariernachweis“ und eine Bescheinigung der „Erbgesundheits“. Das Studentenwerk führt schließlich auch selbst erbbiologische und rassehygienische Untersuchungen durch – und verlangt von den angehenden Akademikern ein Bekenntnis zum Nationalsozialismus.



Karrierist und fanatischer Nationalsozialist: Gustav Adolf Scheel stieg an die Spitze des Reichsstudentenwerks auf. Foto: DSW

Ins Zentrum rücken nun auch Sport und Körperertüchtigung: Verkopfte Intellektuelle sind den Nazis ein Gräuel; ihr Ideal sind kraftstrotzende, kampffähige junge Männer. Das Studentenwerk organisiert Trainingseinheiten und Märsche, viele Studenten leben in kasernenähnlichen „Kameradschaftshäusern“. Das Ziel dabei ist klar: „eine Auslese der Tüchtigsten im Sinne nationalsozialistischer Forderungen zu treffen“, heißt es in einem Gesetzesentwurf.

An die Spitze des nun zentralisierten Reichsstudentenwerks – wie es ab 1934 heißt – rückt Scheel auf, ein fanatischer

Nationalsozialist und begnadeter Netzwerker. „Gustav Adolf Scheel verfolgt zwei Karriereziele“, so Schölzel. „Er will sämtliche akademischen Einrichtungen unter seine Kontrolle bringen, was ihm auch gelingt; und er hat dank der Netzwerke, die er in Heidelberg aufgebaut hat, ein Reservoir an Leuten, vor allem SD- und SS-Mitglieder, die er in bestimmte Positionen zu bringen versucht.“ Einer von Scheels Zöglingen, der Jurastudent und SS-Mann Hanns Martin Schleyer, steigt etwa zum Leiter der Studentenwerke in Heidelberg und Innsbruck auf.

Zuweilen hat das Reichsstudentenwerk aber auch mit den Widersprüchen von Ideologie und Realität zu kämpfen. Als der Zweite Weltkrieg ausbricht, werden immer mehr Studenten eingezogen, während zugleich an den Hochschulen weiter dringend benötigte Fachkräfte ausgebildet werden sollen. Um die Lücken zu füllen, werden verstärkt Frauen an die Universität gelassen – ein Schritt, der eigentlich dem nationalsozialistischen Frauenbild widerspricht. Eine „Mädelerberatung“ richtet sich speziell an Studentinnen, immer häufiger sitzen nun sie in den Hörsälen. Zeitweise steigt ihr Anteil an den Universitäten auf 40 Prozent.

Das Reichsstudentenwerk überlebt den Zweiten Weltkrieg nicht; 1945 wird es aufgelöst. Erst ein Jahrzehnt später gründet sich in der Bundesrepublik wieder ein landesweites Studentenwerk.

Manche Führungskader des nationalsozialistischen Studentenwerks aber setzen ihre Karrieren nach 1945 nahtlos fort. Hanns Martin Schleyer etwa steigt in der Bundesrepublik bis zum Arbeitgeberpräsidenten und BDI-Chef auf. 1977 wird er von der RAF ermordet.

Gustav Adolf Scheel, während des Krieges auch SS-Brigadeführer und verantwortlich für die Deportation der Karlsruher Juden, verdingt sich nach dem Krieg zunächst in mehreren Berufen. Als Mitglied des rechtsextremen Naumann-Kreises wird er zeitweise verhaftet. Bis zu seinem Tod 1979 lebt er als niedergelassener Arzt in Hamburg.

6. Entstehung und Entwicklung der Deutschen Studentenschaft (DSt), des Nationalsozialistischen Studentenbundes (NSDStB) und der Reichsstudentenführung (RSF), Homepage des Bundesarchivs (am 2.02.2021 heruntergeladen)

Nach der Gründung der Deutschen Studentenschaft (DSt) als demokratischer Zusammenschluss der örtlichen Studenten-ausschüsse im Jahre 1919 entstanden 1922/23 nationalsozialistische Studentengruppen in Erlangen und München, im Februar 1926 dann mit dem NSDStB als Gliederung der NSDAP (1) eine Vereinigung nationalsozialistischer Studentengruppen. Sitz des NSDStB war von 1926 bis 1928 Leipzig, dann München. Die Organisation in Kreisen glich der der DSt. Bei den Studentenschaftswahlen gab es bald Erfolge, bereits 1931 stellte der NSDStB den Vorsitzenden und die größte Zahl der Kreisführer der DSt. Mit der „Machtergreifung“ durch die NSDAP 1933 wurden die studentische Selbstverwaltung eingeschränkt, die Allgemeinen Studentenausschüsse aufgelöst und die DSt eine staatlich anerkannte Körperschaft. Der Ausschluss der jüdischen Studenten erfolgte durch das Reichsgesetz über die Bildung von Studentenschaften an wissenschaftlichen Hochschulen vom 22. April 1933. Im Februar 1934 erließ der Reichsminister des Innern Verfassungen für die DSt und die neu entstandene Deutsche Fachschulenschaft, die in der ebenfalls neu geschaffenen Reichsschaft der Studierenden an den Deutschen Hoch- und Fachschulen zusammengeschlossen wurden (2). 1934 erhielt auch der NSDStB eine neue Organisationsform. An der Spitze der Hierarchie stand der Führer des NSDStB im Range eines Amtsleiters der Obersten Leitung der Parteiorganisation (3). Die auf Kreisen basierende regionale Gliederung des NSDStB erhielt die Grenzen der Gaue der NSDAP. Die Gaustudentenbundsführer wurden in die Stäbe der Gauleiter integriert und unterstanden deren Disziplinargewalt. Die zuvor selbständige Arbeitsgemeinschaft Nationalsozialistischer Studentinnen (ANSt) bildete nun in den Hoch- und Fachschulgruppen Studentinnengruppen mit einer dem Hoch- bzw. Fachschulgruppenführer des NSDStB unterstehenden Leiterin.

Trotz der Umorganisationen blieb die Konkurrenz zwischen DSt als Vereinigung aller Studierenden und des NSDStB als Gliederung der NSDAP erhalten. Erst durch die Schaffung des Amtes des Reichsstudentenführers im November 1936 und die Vereinigung der Ämter der DSt und des NSDStB im Stab der Reichsstudentenführung konnte der Dualismus beendet werden. Die Reichsschaft der Studierenden an Deutschen Hoch- und Fachschulen und die Deutsche Fachschulenschaft wurden liquidiert und deren Rechte an die DSt abgetreten. Es erfolgte die Umbenennung der Hauptämter der DSt in Hauptabteilungen und die Kreisführungen fielen weg, ersetzt durch die Gaustudentenführungen, die wiederum fachlich der Reichsstudentenführung unterstanden. Von den Ämtern der Reichsführung der DSt blieben Außenamt und das Amt Körperliche Ertüchtigung erhalten. Die DSt als Selbstverwaltungsorgan der deutschen Studenten aber existierte nicht mehr.

Der Mediziner Dr. Gustav Adolf Scheel vereinigte als Reichsstudentenführer nicht nur die Führung von DSt und NSDStB, sondern war auch Führer des NS-Altherrenbundes (4) und Vorsitzender des Reichsstudentenwerks. Im Jahr 1941 erfolgte seine Ernennung zum Gauleiter und Reichsstatthalter des Reichsgaues Salzburg, 1944 zum SS-Obergruppenführer sowie zum Leiter des Nationalsozialistischen Deutschen Dozentenbundes.

„Die St. Nicolaus-Kirche der Evangelischen Stiftung Alsterdorf als Ort und Raum“

Festvortrag anlässlich der Neugestaltung der St. Nicolaus-Kirche der Evangelischen Stiftung Alsterdorf am 10. April 2022

Ulrike Winkler

I. Einleitung

Ich freue mich sehr und fühle mich außerordentlich geehrt, dass die Evangelische Stiftung Alsterdorf mich um einen Festvortrag anlässlich der Neugestaltung der St. Nicolaus-Kirche gebeten hat. Bei der Themenwahl haben Sie mir freie Hand gelassen – ein großer Vertrauensbeweis, für den ich mich herzlich bedanke.

Heinrich Matthias Sengelmann hatte die St. Nicolaus-Kirche immer als das wichtigste Bauwerk der späteren Alsterdorfer Anstalten verstanden, um das „herum sich alle einzelnen Bauten der Kolonie lagern und reihen“¹ sollten. Mehr noch, Sengelmann betrachtete die St. Nicolaus-Kirche als Zentrum, als „Herz“, von welchem „die Kräfte der Arbeit ausgehen“ sollten.

So war die Kirche nicht nur ein materiell-räumlicher Ort, sie war auch die wesentliche Voraussetzung dafür, den christlichen Glauben zu praktizieren, ihm also Ausdruck und damit Raum zu geben. Wie Ort und Raum der St. Nicolaus-Kirche gestaltet wurden und wie sie sich in den letzten Jahrzehnten zueinander verhielten – hierüber werde ich heute sprechen.

Darüber hinaus möchte ich der neu gestalteten St. Nicolaus-Kirche, aber auch der Evangelischen Stiftung Alsterdorf einige weitergehende Überlegungen widmen.

Ich lade Sie nun herzlich zu einem historisch-philosophischen Spaziergang über das Stiftungsgelände und in die St. Nicolaus-Kirche ein.

II. Die Vorläuferin

¹ Heinrich Matthias Sengelmann, *Alsterdorfer Anstalten in Bild und Wort*, Hamburg 1894, 16. Danach auch das folgende Zitat.

Zunächst möchte ich an die Kapelle, die kleine Vorläuferin der St. Nicolaus-Kirche, erinnern. Heinrich Sengelmann hatte ihren Bau nach dem Umzug von Moorfleth hierher nach Alsterdorf u.a. damit begründet, dass die geistig beeinträchtigten Bewohner nicht am Gottesdienst in der Pfarrkirche in Eppendorf teilnehmen sollten. Die Praxis anderer Anstalten, wo in Gruppen die Gottesdienste besucht wurden, lehnte Sengelmann nämlich kategorisch ab. Vor dem heutigen Inklusions-Paradigma liest sich seine damalige Begründung irritierend: „Wir halten es sogar für eine Pflicht, welche die Idioten-Anstalten gegen die Kirchengemeinde haben, dass sie sich nicht in diese hineindrängen. Wir wissen auch von nachteiligen Einwirkungen, welche der Kirchenbesuch Blödsinniger auf andere Kirchgänger ausgeübt hat.“²

Zugleich aber war Sengelmann von zwei Dingen überzeugt, die er vielen seiner Zeitgenossinnen und Zeitgenossen voraus hatte. Nämlich, dass, erstens, jeder Mensch, auch der „behinderte“, ein Gedanke Gottes und damit ein Kind Gottes sei. Und zweitens, dass es möglich sei, in diesen Menschen, soweit sie sich als „bildungsfähig“ erwiesen, einen „göttlichen Funken“, und sei dieser auch noch so klein, zu wecken. Dazu dienten u.a. der Morgensegen, die Tischgebete, der Unterricht in biblischer Geschichte, der Konfirmandenunterricht und der Sonntagsgottesdienst.

Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, dass es Sengelmann nicht so wichtig war, wie er schrieb, die „Kinder mit unverstandenem Memorierstoff“³ anzufüllen, sondern dass man sie mit den biblischen Geschichten anrührte und auf diese Weise ihr Gewissen und ihren Glauben weckte.

Am 3. Advent 1867 wurde die Kapelle eingeweiht. Das bescheidene Gebäude, das gleichwohl eine „wertvolle Orgel“⁴ in seinem Inneren barg, mit „farbigen Rundbogenfenstern“ einen „lieblichen Eindruck“ vermittelte und dessen Eingang von dem Apostel Paulus und einem der ersten Jünger Jesu, Jacobus, flankiert wurde, fand sich mitten in einer sorgfältig orchestrierten Umgebung wieder. „Indem wir uns rechts wenden“, schrieb Sengelmann zur Einweihung, „kommen wir auf einen von Tannen umgebenen, mit Kugelakazien, Riestern [Ulmen] und Silberpappeln bepflanzten Platz.“

² Sengelmann, Jahresbericht (1866), 28.

³ Hans-Walter Schmuhl/Ulrike Winkler, Heinrich Matthias Sengelmann (1821– 1899) und die Anfänge der Evangelischen Stiftung Alsterdorf, Hamburg 2021, 155.

⁴ Sengelmann, Geschichte (1883), 6. Danach auch die folgenden Zitate.

Es gab Sitzplätze für annähernd einhundert Menschen, und man trug Sorge, dass möglichst alle Bewohnerinnen und Bewohner an den Gottesdiensten teilnahmen. Manche wurden gar in einem Korbwagen in die Kirche gebracht.

III. Die St. Nicolaus-Kirche als Ort

Rund zwanzig Jahre später lebten und arbeiteten bereits über 460 Menschen in den Alsterdorfer Anstalten, mehr als die Hälfte von ihnen fand sonntags keinen Platz mehr in der Kapelle. Sengelmann fasste daher einen Neubau ins Auge, bemühte sich erfolgreich um Spenden und schon 1889 konnte die dringend benötigte neue Kirche nach den Plänen von Carl Wilhelm Gustav Otte ihrer Bestimmung übergeben werden.

Ausgeführt wurde die neue Kirche mit ihrem fast vierzig Meter hohen Glockenturm im Stil der Neogotik, der ab den 1830er Jahren vor allem in Deutschland prägend wurde. Dies lag daran, dass sich als Reflex auf das beginnende Industriezeitalter eine idealisierte Vorstellung des Mittelalters durchzusetzen begonnen hatte. Dieser Sehnsucht nach einer vermeintlich „besseren“, aber untergegangenen Welt wollte man in der Architektur mit einem Rückgriff auf die Gotik entsprechen. Vor allem Kirchen, Parlamentsgebäude und Rathäuser, aber auch Postämter und Bahnhöfe wurden reichsweit im neogotischen Stil errichtet. So bewegte sich die Alsterdorfer St. Nicolaus-Kirche nicht nur im architektonischen Mainstream des Deutschen Reiches, sondern sie war zugleich Teil einer stärker werdenden lokalen Bautradition, die den Backstein als Bau- und Gestaltungselement für sich entdeckt hatte.

Ein Blick aus der Vogelperspektive auf das damalige Anstaltsgelände erlaubt interessante Überlegungen. Damals bestanden die Alsterdorfer Anstalten aus zwei Grundstücken, die noch nicht miteinander verbunden waren, dem „Kleinen Barkamp“ und dem „Großen Barkamp“, das spätere „untere“ und „obere“ Gelände. Auf dem „Kleinen Barkamp“ lag damals das St. Nicolai-Stift, in dem gefährdete und verwaiste Kinder lebten, während auf dem „Großen Barkamp“ Menschen mit geistigen Behinderungen wohnten. Beide Gelände waren durch eine räumlich-ideelle Gelenkstelle miteinander verbunden, die von Haus Schönbrunn, dem Eiskeller, der Kapelle und der St. Nicolaus-Kirche gebildet wurden. Und der von diesen vier Gebäuden gebildete Ort war zugleich ein öffentlicher, war er doch der „Welt“ außerhalb der Anstalten, der Nachbarschaft, zugänglich. An diesen, in einem Viereck angeordneten Bauwerken lassen sich

zudem wichtige Informationen über die prägenden Elemente der Arbeit und des Selbstverständnisses der Alsterdorfer Anstalten ablesen.

Haus Schönbrunn, gleichsam die „Urzelle“ der Arbeit mit Menschen mit Behinderungen, stand für die Entstehung eines stetig wachsenden Werkes aus aller kleinsten Anfängen. Unwillkürlich fühlt man sich an das Gleichnis vom Senfkorn erinnert, das sich innerhalb kurzer Zeit zu einer stattlichen Pflanze entwickelt. Im biblischen Verständnis repräsentierte es das Reich Gottes, das zunächst *unsichtbar*, dann *unscheinbar* und schließlich *unübersehbar* ist. Der Eiskeller sowie das im Haus Schönbrunn untergebrachte Büro Sengelmanns mit Telefon- und Telegraphenamts signalisierte die Entschlossenheit, sich allen technischen Errungenschaften der Moderne zu bedienen, auch wenn man deren gesellschaftlichen Einflüsse ansonsten verurteilte und auch öffentlich heftig kritisierte. Die Kapelle, in der später übrigens die Bibliothek untergebracht wurde, und die St. Nicolaus-Kirche wiederum waren Stein gewordene Manifestationen dafür, dass man die Arbeit aus dem christlichen Glauben heraus tat.

In einem anderen Zusammenhang hatte Heinrich Sengelmann einmal von einem „Sinnbild der Regelmäßigkeit, der göttlichen Ordnung in der Welt“⁵ gesprochen, welches ein Viereck verkörpere.

Dieses Bild lässt sich gut auf den durch das oben beschriebene Gebäudeensemble gebildeten viereckigen Platz übertragen. Es handelt sich hier natürlich um eine nachträgliche Interpretation. Dass Haus Schönbrunn, der Eiskeller, die Kapelle und die St. Nicolaus-Kirche in eine Scharnierfunktion zwischen die beiden Anstaltsgelände kamen, war nicht das Destillat philosophischer Abwägungen Sengelmanns, sondern schlicht das Ergebnis alltagspraktischer Anforderungen gewesen. Hatte doch Heinrich Sengelmann, wie übrigens viele seiner Kollegen, keinen städtebaulichen Masterplan in der Schublade, nach welchem er das Anstaltsgelände gestalten wollte.⁶ Aber er war davon überzeugt und hatte auch häufiger darüber geschrieben, dass gut und modern ausgestattete, verstreut platzierte, nicht zu große Häuser inmitten einer weitgehend intakten, ruhigen Landschaft, dem körperlichen, geistigen und seelischen Wohlbefinden der ihm anvertrauten Menschen zuträglich seien. Hier sehe ich übrigens eine Parallele zur Umgestaltung des Stiftungsgeländes seit der letzten Jahrtausendwende. Der Abriss

⁵ Briefe und Bilder, Nr. 6, Juni 1878, 23.

⁶ Zur Planung evangelischer Anstaltsbauten im 19. Jahrhundert siehe: Ulrike Winkler, „Heil und Heilung“ – Die diakonische Anstalt als „Gottesstadt“, in: Architektenkammer Rheinland-Pfalz, Reformation und Architektur. Eine Dokumentation, Mainz 2016, 44-52.

bzw. der Rückbau der drei Hochhäuser, der – wenn man so will – „vertikalen Sackgassen“, und die Errichtung niedrigerer Wohnhäuser, die kleiner waren als die sie umgebenden Bäume, zeugen eindrucksvoll davon.

Aber zurück ins 19. Jahrhundert.

Sengelmans Ziel war es weder, eine „heile Welt“ noch das Reich Gottes auf Erden zu schaffen, jedoch wollte er Menschen mit Behinderungen solange einen sicheren, religiös geprägten Ort, ja ein Zuhause, geben, bis sie in die „ewige Heimat“ eingingen. In diesem Bestreben nahm die St. Nicolaus-Kirche den prominentesten Platz ein.

Betreten wir die St. Nicolaus-Kirche des Jahres 1889 mit ihren Kathedralglasscheiben und mit ihrem Terrazzo-Boden, über den wir heute noch laufen können. Im Chorraum stand damals der zeitgenössisch sehr beliebte „hohe Crucifixus“ des dänischen Bildhauers Bertel Thorvaldsen und ein schmuckloser Altar. Nicht nur die Inschrift „Den Armen wird das Evangelium gepredigt“ über dem Eingang der St. Nicolaus-Kirche dokumentierte, dass die geistig behinderten Bewohner und Bewohnerinnen ausdrücklich in der neuen Kirche willkommen waren. Auch der Chorraum nahm diesen Grundsatz auf, zierte ihn doch das Glaskunstwerk einer „Kindersegnung“. Das farbige Fenster, erschaffen nach einem Entwurf des aus Münster stammenden, späterhin sehr bekannten Melchior Lechter, diente nicht nur als dekoratives Element, sondern es war zugleich ein Informationsträger für all diejenigen, die nicht lesen, aber sehen konnten. Die Botschaft war klar: Jedes Kind, also letztlich jeder Mensch, ist in Unmittelbarkeit zu Jesus, der sich allen annimmt und sie *in* und *mit* ihrem „So Sein“ segnet, und zwar zunächst gegen den Widerstand seiner Jünger.

Anders als von Sengelmann gewünscht, sollte die St. Nicolaus-Kirche jedoch nie zum räumlichen Zentrum der Alsterdorfer Anstalten werden. Diesen prominenten Platz nahm die Zentralküche ein. Auch hier gibt es übrigens Parallelen zu anderen diakonischen Einrichtungen.

Allerdings bildete die St. Nicolaus-Kirche mit ihrer exponierten Randlage – je nach Perspektive – den Anfang oder das Ende des „oberen“ Geländes. Bemüht man die Bibel, drängt sich die Analogie zum Eckstein auf; dort wird im Psalm 118 das Heilswirken Gottes als Eckstein-Legung gedeutet. Aus architektonischer Sicht ist der Eckstein der Grundstein, der in den Winkel zweier Mauern gesetzt wird und auf diese Weise dem Fundament Halt gibt.

Machen wir einen großen Sprung in das Jahr 1938. Anlässlich des Festgottesdienstes zum 75-jährigen Anstaltsjubiläum stellte Pastor Friedrich Lensch, seit 1930 Anstaltsleiter, den Anwesenden, darunter auch Funktionäre der NSDAP, die inzwischen veränderte St. Nicolaus-

Kirche vor. Nachdem, so Lensch, „überall die Wohnhäuser und Räume der Kinder und Pflegebefohlenen“⁷ vergrößert und verschönert worden seien, sei es nunmehr an der Zeit gewesen, die „Kirche neu zu schmücken“. Dies sei ihm eine „innere Pflicht“ gewesen.

Verantwortlich für die Umgestaltung zeichneten die Hamburger Architekten Bernhard Hopp und der in der Bekennenden Kirche engagierte Rudolf Jäger. Was hatte sich verändert? Die zarten Blumenranken waren übermalt, neuartige Beleuchtungskörper montiert und schadhafte Fenster ersetzt worden. Die gravierendste Veränderung hatte indes der Altarraum erfahren, der zum Inszenierungsrahmen eines hochproblematischen Wandbildes, hervorgegangen aus der laienkünstlerischen Hand Friedrich Lenschs, umfunktioniert worden war.

Das einst von Sengelmann in Auftrag gegebene Kirchenfenster hatte man zugemauert. Damit fand die mit der Ostung einer Kirche verbundene zentrale theologische Aussage und Hoffnung, dass die Wiederkehr Jesu Christi aus dem Osten zu erwarten sei, keinen symbolischen Ausdruck mehr.

Mit dem Ausschluss der Sonne hatte man zugleich auf das vielleicht wichtigste Gestaltungselement jedes Sakralbaus verzichtet, nämlich auf Helligkeit und kunstvolle Lichtspiele, die nur natürliches Licht schenken kann. Stattdessen war nun ein über fünfzig Quadratmeter großes Wandbild mit einem heldisch wirkenden Jesus am Kreuz zu sehen, der von den vier Erzengeln flankiert wurde. An Jesu Seite und zu seinen Füßen hatte Lensch eine fünfzehnköpfige, in weiße Gewänder gekleidete Menschenschar, darunter drei Menschen mit Behinderungen, platziert, die ihren Blick meistens – wie Lensch bezeichnenderweise schrieb – auf „unseren Held von Golgatha“⁸ gerichtet hatte. Die auf den ersten flüchtigen Blick vermittelte Botschaft – alle Menschen, ob mit oder ohne Behinderung gehören zur Gemeinde Jesu – wurde bei näherer Betrachtung nicht nur relativiert, sondern grundsätzlich in Frage gestellt. Tragen doch nur zwölf Abgebildeten, darunter Luther, Sengelmann und – sehr eitel – Lensch selbst und seine Frau, einen Heiligenschein, während die Menschen mit Behinderungen ohne dieses Requisit auskommen müssen. Diese sog. „Heiligen“ halten die behinderten Menschen im Arm oder berühren sie, weisen auf den Gekreuzigten und lassen den Eindruck entstehen, dass

⁷ Briefe und Bilder aus Alsterdorf „Jubiläumsbericht“, 1938, 7. Danach auch das folgende Zitat.

⁸ Harald Jenner, Friedrich Lensch als Leiter der Alsterdorfer Anstalten 1930 bis 1945, in: Michael Wunder/Ingrid Genkel/Harald Jenner, Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Die Alsterdorfer Anstalten im Nationalsozialismus, Stuttgart 2016, 185-245:231.

diese auf die Hilfe und Glaubensvermittlung der „Normalen“ angewiesen seien, um die Liebe und Zuwendung Gottes zu erhalten.

Es gab nun – anders als in der Darstellung des einstigen Kirchenfensters – keine Unmittelbarkeit der „Kinder“, wie Menschen mit geistigen Behinderungen lange Zeit genannt wurden – zu Gott mehr. Die nicht mehr gleichberechtigte Darstellung der „Behinderten“ mag einem paternalistischen Theologieverständnis Lenschs geschuldet gewesen sein, enthielt aber angesichts der sich radikalierenden Erbgesundheitspolitik des NS-Staates eine fatale Botschaft. Zwar zeigte das Wandbild immerhin Menschen mit Behinderungen – eine im Kirchenraum selten zu besichtigende Ausnahme –, aber durch den Verzicht auf den Heiligenschein relativierte es eine ihm durchaus auch innewohnende Lesart, nämlich jene des Protests gegen eine Politik, die den sozialen Nutzwert eines Menschen zum Maßstab für seine Daseinsberechtigung erhoben hatte. Letztlich konnte die von Lensch zum Ausdruck gebrachte ambivalente Bildaussage bis heute nicht eindeutig geklärt werden.

Wenn aber in den Folgejahren Bewohnerinnen und Bewohner das Altarbild betrachteten, dann blickten sie gleichsam in einen Spiegel, in dem sie zwar nicht sich selbst sahen, aber sie blickten auf ein Bild, das sich sog. „Normale“ von „Behinderten“, und damit letztlich auch von ihnen, gemacht hatten. Ihre Außenseitersituation wurde ihnen deutlich vor Augen geführt.

Darüber hinaus flößte das Altarbild Angehörigen tiefes Unbehagen ein. So berichtete etwa Frau Ille Benkmann, deren Sohn seit 1978 in den Alsterdorfer Anstalten lebte, und die lange Jahre dem Heimelternbeirat vorsah, das Folgende: „Als ich damals die Weihnachtsfeier mit ausgerichtet habe, saß ich zufälligerweise am Ende des Tisches und guckte dann immer auf dieses Gemälde. Und diese Frau, also Frau Pastorin Lensch, war [...] mit diesen grauen Haaren, dem Knoten und diesem grauen Gewand. Und das war für mich NS [Nationalsozialismus], also diese NS-Frauenschaft. Und die kenn' ich ja recht gut. Und ich habe so eine Angst gehabt [...] es ist richtig hoch gekrochen.“⁹

1984 entstand in der Künstlergemeinschaft „Die Schlumper“ ein Bild, für das Werner Voigt verantwortlich zeichnete.¹⁰ 1939, mit vier Jahren, war er in die Alsterdorfer Anstalten gekommen, wo ihm und anderen Gewalt und großes Leid angetan wurden. Seine Erlebnisse bannte Werner

⁹ Ich danke an dieser Stelle Dr. Michael Wunder, der mir einen Teil des Transkripts eines Interviews mit Frau Ille Benkmann am 6. April 2022 zur Verfügung gestellt hat.

¹⁰ Das Folgende nach: Gerda Engelbracht/Andrea Hauser, Mitten in Hamburg. Die Alsterdorfer Anstalten 1945–1979, Stuttgart 2013, 202–207.

Voigt auf rund acht Quadratmeter Leinwand, farbenfroh, aber das Erlittene deutlich darstellend, die hierfür Verantwortlichen klar benennend und zugleich eindringlich auf die christliche Botschaft der Barmherzigkeit und der Nächstenliebe hinweisend. Dieses beeindruckende und provokative Gemälde mit dem Titel „Alsterdorfer Passion I“ sollte lange Zeit keinen Platz im Raum der Alsterdorfer Anstalten haben. Die Darstellung Voigts wurde als Lüge und Übertreibung abgetan. Erst nachdem sein Gemälde im Magazin „Stern“ abgedruckt und dann auf der Hamburger Einkaufsmesse „Du und deine Welt“ ausgestellt worden war, konnte es in den Alsterdorfer Anstalten gezeigt werden. Allerdings hing man es in einen Gang, durch den die Wäschekarren gefahren wurden, was zu seiner Beschädigung führte.

Erst im Jahre 2000 kam die „Alsterdorfer Passion I“ in die St. Nicolaus-Kirche. Platziert wurde Voigts Gemälde vor dem mittlerweile verhüllten Wandbild von Lensch. Das war sicherlich gut gemeint, aber durch die Verhüllung des Altarbildes und das Bild von Werner Voigt wurde das „Unsichtbare“, das lange Jahre Verdrängte, erst recht sichtbar.

Der französische Soziologe Maurice Halbwachs hat einmal gesagt, dass es keine Institution ohne Architektur gebe. Und um nicht ein bloßes Gedankengebilde zu sein, so Halbwachs, muss sich jede Institution mit „unbelebtem Stoff“, also mit Bauwerken, Häusern, Plätzen usw., „beschweren“,¹¹ also festigen, ja manifestieren. Das Altarbild, als zentraler theologischer, auch baulicher Bestandteil der St. Nicolaus-Kirche aber gab keinen Halt, keine Stabilität in Hinblick auf das eigene Selbstverständnis, im Gegenteil, es destabilisierte das eigene Wirken, es stellte es in Frage, es war zu einem *Beschwernis* für die Evangelische Stiftung Alsterdorf geworden.

IV. Die St. Nicolaus-Kirche als Raum

Ich hatte eingangs auf die große Bedeutung der St. Nicolaus-Kirche im Verständnis von Heinrich Sengelmann hingewiesen, der sich übrigens viele Gedanken über eine religiöse Inhalte und Botschaften vermittelnde Innenausstattung gemacht hatte. Sengelmann konnte seine Ideen – wohl aus Kostengründen – nicht umsetzen, aber ihm kam es, so wie ich ihn in den Quellen kennenlernen konnte, vor allem darauf an, *was* in der St. Nicolaus-Kirche geschah. Sengelmann

¹¹ Zitiert nach: Heike Delitz, *Architektur + Soziologie = Architektursoziologie*, in: APUZ 25/2009, 15.6.2009, 11-16: 15.

dachte natürlich an Gebet, Andacht und Gottesdienst, Handlungen, die eine Kirche ja unmittelbar nahelegt. Schließlich ist sie ja genau dafür gebaut worden.

Setzt man sich nun einmal die Brille der Raumsoziologie auf, dann kann man noch einmal einen anderen Blick auf die St. Nicolaus-Kirche gewinnen. Nach diesem Verständnis ist „Raum“ nicht nur eine mit Böden, Wänden und Decken eingefasste Leere, sondern er entsteht vor allem dadurch, dass sich in ihm Menschen bewegen, ihn mit ihrem Handeln füllen und damit zueinander in Beziehung treten. Hieraus erwachsen strukturierende Momente einer räumlichen Ordnung, die ihrerseits auf die Individuen und auf ihre sozialen Beziehungen zueinander zurückwirken. Der so geschaffene Raum entwickelt sich im Rahmen eines fort dauernden Prozesses der sozialen Interaktion.

Zur Raumbildung gehört auch, dass sich Menschen die sie umgebenden Orte, das um sie herum Gebaute aneignen. Sie nutzen die vorhandenen Treppen, sie öffnen und schließen Fenster und Türen, sie suchen sich einen Platz, an dem sie sich möglichst wohl und sicher fühlen.

Für manche Bewohnerinnen und Bewohner der Alsterdorfer Anstalten war ihr Platz indes für etliche Jahre vorgegeben. So war ein Teil des Kirchenraums zu „Epileptikerlogen“ umfunktioniert worden, in die „Anfallskranke“ und sich auffällig verhaltende „Behinderte“ gebracht werden konnten.

Bemerkenswert ist die Dialektik, die aus dieser räumlichen Platzierung erwuchs.¹² Einerseits entstand innerhalb des „Schutzraums Kirche“ mit den „Epileptikerlogen“ ein weiterer „Schutzraum“, der es Bewohnerinnen und Bewohnern erlaubte, am Gottesdienst teilzunehmen, ohne die anderen Anwesenden zu stören. Zugleich wurden sie auf diese Weise vor möglichen, sie kränkenden Reaktionen bewahrt. Andererseits waren sie so noch einmal besonders von der sie umgebenden Gemeinschaft separiert. Dieses Verfahren war übrigens keine Spezialität der Alsterdorfer Anstalten, sondern auch in der Zionskirche in Bethel oder in der Kreuznacher Mutterhauskirche waren solche – mit Michel Foucault gesprochen – „Heterotopien“¹³ in einer anderen „Heterotopie“ üblich.

Die hier geschilderte, aber auch andere räumliche Platzierungen von Menschen ist die Folge tradierter gesellschaftlicher Überzeugungen, die häufig ungeschriebenen Regeln folgen und nicht

¹² Ich folge hier Ausführungen von Dr. Michael Wunder, die er an verschiedenen Stellen publiziert hat.

¹³ In Weiterentwicklung der Foucaultschen Heterotopien für den diakonischen Bereich vgl. Ulrike Winkler, Drinnen und Draußen. Die Rotenburger Anstalten und die Stadt Rotenburg als Sozialräume, in: Karsten Wilke/Hans-Walter Schmuhl/Sylvia Wagner/Ulrike Winkler, Hinter dem Grünen Tor. Die Rotenburger Anstalten der Inneren Mission, 1945 – 1975, Bielefeld 2019, 151-208: 155-162.

zuletzt starke Beharrungskräfte entwickeln können. Sie werden zu Selbstverständlichkeiten und werden oft nicht mehr hinterfragt. Dies gilt zum Beispiel auch für die – wiederum nicht nur in den Alsterdorfer Anstalten übliche – Praxis, dass die Bewohnerinnen und Bewohner beim Gottesdienst nicht zusammen in den Kirchenbänken sitzen durften, sondern, getrennt nach Geschlecht, jeweils auf einer Seite Platz zu nehmen hatten.¹⁴ Hier setzte sich übrigens die auf dem Anstaltsgelände und in den Häusern praktizierte rigide Geschlechtertrennung fort. Die durch einen Gang getrennten Kirchenbänke kamen dieser Praxis entgegen, aber diese hatten dieses Vorgehen nicht bereits durch ihr Dasein und ihre Anordnung nahegelegt oder dazu aufgefordert, wie es zum Beispiel eine Tür tut, die geöffnet oder geschlossen werden will. Es waren die damaligen Verantwortlichen, die mit Hilfe der materiellen Gegebenheiten, hier konkret der Kirchenbänke, „Kirchenraum“ in ihrem Sinne gestalteten.

Gerne möchte ich Ihnen noch ein weiteres Beispiel für eine räumliche Gestaltung der St. Nicolaus-Kirche nennen, nämlich als „Straf-Raum“. Hier möchte ich Karin Schmüser zitieren, die 1938 als Siebenjährige in die Alsterdorfer Anstalten gekommen war. Manch einen Gottesdienstbesuch erinnerte die erst vor kurzem Verstorbene so: „Wenn man weggelaufen war, musste man zur Strafe ganz vorne sitzen, dann haben sie so graue Gewänder angekriegt und Kreuzpantoffeln. Und dann haben sie denen die Haare ganz abgeschnitten. Vier Wochen mussten die beim Gottesdienst in diesem ‚Büßergewand‘ sitzen.“¹⁵ Ganz anders hingegen erlebte Karl-Heinz Zwilling den Raum, der sich in der St. Nicolaus-Kirche für ihn entfaltet hatte. Insbesondere die Gottesdienste, aber auch seine Konfirmation, die dort begangen wurde, sind ihm als gute Gemeinschaftserlebnisse in „schöner Erinnerung“¹⁶ geblieben. Weitere Bewohnerinnen und Bewohner erinnern sich ebenfalls gerne und mit Dankbarkeit an schöne Weihnachtsfeiern in der St. Nicolaus-Kirche, die sie beglückt und gestärkt in ihre Häuser zurückkehren ließen.

Bereits diese wenigen Beispiele zeigen, dass der gleiche Ort durchaus ein anderer Raum sein konnte, je nach Perspektive, Rollenzuschreibungen, Platzierungen und den Möglichkeiten von Menschen, Einfluss auf den noch leeren oder im Entstehen begriffenen Raum zu nehmen.

¹⁴ Ich danke Klaus Matzke herzlich für seine Erläuterungen zur Platzierung der Mädchen (links vom Altar) und der Jungen (rechts vom Altar).

¹⁵ Monika Sachau, So war das hier: Geschichten aus dem Leben in den „Alsterdorfer Anstalten“, o.O. [Hamburg] 2007, 24.

¹⁶ 150 Jahre Evangelische Stiftung Alsterdorf: Teil 2: Die Jahre 1913–1963 in Alsterdorf, Hamburg [2000], 12.

Raum ist also untrennbar mit den dort handelnden Personen verbunden. Insofern steht „Raum“ immer auch für etwas Prozesshaftes, für ein Werden und Vergehen, über das von wechselnden Protagonistinnen und Protagonisten stets auf Neue verhandelt wird. In diesem unausgesetzten kommunikativen Prozess entstehen neue gemeinschaftsstiftende Narrative, die eine große Kraft zur Veränderung in sich bergen können. Insofern realisieren sich in der Gestaltung von Raum immer auch Machtverhältnisse. Die signifikante Veränderung der St. Nicolaus-Kirche ist – wie ich denke – der materielle Ausdruck eines im Laufe der Jahre dominant gewordenen Narrativs, das aus der intensiven Auseinandersetzung mit Schuld, Versagen und Scham erwachsen und vom Willen eines gleichwertigen Miteinanders aller Menschen – ob mit oder ohne Behinderung – getragen ist. In der St. Nicolaus-Kirche mit ihrer nunmehr geschaffenen Transparenz, ihrer aufgelösten Sitzordnung, verbunden mit ihrer, mich persönlich sehr berührenden Zurückgenommenheit, sind neue Platzierungen möglich, mithin auch neue soziale Handlungsweisen. In mehrfacher Hinsicht können wir von einem „neuen Raum“ sprechen.

V. Die St. Nicolaus-Kirche im Reigen historisch bedeutsamer Gebäude auf dem Stiftungsgelände – Räume und Wege

Gemeinsam mit sechs weiteren denkmalgeschützten Gebäuden auf dem Stiftungsgelände bildet die Kirche St. Nicolaus das sogenannte „St.-Nicolaus-Quartier“. Hierzu gehören das Haus Schönbrunn, das ehemalige Verwaltungsgebäude, das Michelfelder Kinderheim, das Volkmar-Hertrich-Haus, die Kulturküche und das Simon-Schöffel-Haus. Durch diese Gebäude wird die über 150-jährige Geschichte der Evangelischen Stiftung Alsterdorf mit dem jeweiligen Verständnis vom gesellschaftlichen Ort von Menschen mit Behinderung und der damit einhergehenden baulichen Gestaltung sichtbar.

Erklärtes Ziel der Evangelischen Stiftung Alsterdorf ist es, den ursprünglichen Charakter der historischen Gebäude wieder herauszuarbeiten und zugleich deren lebendige, vielfältige und möglichst inklusive Nutzung zu ermöglichen. Ihre jeweiligen Raumqualitäten werden diese, aber auch alle anderen Gebäude, und nicht zuletzt das Stiftungsgelände selbst, durch diejenigen Menschen erfahren, die sich dort aufhalten, die dort arbeiten, lernen, beten, essen, sich amüsieren

und diskutieren werden, kurz: die sich den Ort der Evangelischen Stiftung Alsterdorf auf ihre je eigene Weise – individuell oder gemeinsam – aneignen werden.

Auf dem Stiftungsgelände und zwischen den Häusern bestehen viele Wege, größtenteils befestigt, und mit vorgegebener Richtung. In aller Regel geht es darum, möglichst schnell von einem Punkt zum anderen zu kommen. Manche Wege müssen ausgebessert oder erst noch geschaffen werden.

Dies gilt für die weitere Gestaltung des St. Nicolaus-Quartiers und die St. Nicolaus-Kirche ebenso wie für die Evangelische Stiftung Alsterdorf als Institution. Auch sie muss sich ihren Platz in einer sich auf komplizierte Weise verändernden Welt und in einer sich weiter säkularisierenden Gesellschaft immer wieder neu suchen. In diesem Zusammenhang möchte ich Sie ermutigen, für nicht vorgesehene, zufällige und vielleicht zunächst abseitig oder auch irritierend wirkende Wege, sogenannte Trampelpfade, offen zu bleiben, und dies sowohl im materiellen als auch im übertragenen Sinn. Im Englischen heißen Trampelpfade übrigens „desire lines“ – Wege der Wünsche und der Sehnsucht.

Literatur

Delitz, Heike: Architektur + Soziologie = Architektursoziologie, in: APUZ 25/2009, 15.06.2009, S. 11-16.

Engelbracht, Gerda/Hauser, Andrea: Mitten in Hamburg. Die Alsterdorger Anstalten 1945-1979, Stuttgart 2013.

Jenner, Harald: Friedrich Lensch als Leiter der Alsterdorfer Anstalten 1930 bis 1945, in: Michael Wunder, Ingrid Genkel, Harald Jenner: Auf dieser schiefen Ebene gibt es kein Halten mehr. Die Alsterdorfer Anstalten im Nationalsozialismus, Stuttgart 2016, S. 185-245.

Sachau, Monika: So war das hier: Geschichten aus dem Leben in den „Alsterdorfer Anstalten“, o.O. [Hamburg] 2007.

Schmuhl, Hans-Walter/Winkler, Ulrike: Heinrich Matthias Sengelmann (1821-1899) und die Anfänge der Evangelischen Stiftung Alsterdorf, Hamburg 2021.

Sengelmann, Heinrich Matthias: Alsterdorfer Anstalten in Bild und Wort, Hamburg 1894.

Winkler, Ulrike: „Heil und Heilung“ – Die diakonische Anstalt als „Gottesstadt“, in: Architektenkammer Rheinland-Pfalz, Reformation und Architektur. Eine Dokumentation, Mainz 2016.

Winkler, Ulrike: Drinnen und Draußen. Die Rotenburger Anstalten und die Stadt Rotenburg als Sozialräume, in: Karsten Wilke/Hans-Walter Schmuhl/Sylvia Wagner/Ulrike Winkler:

Hinter dem Grünen Tor. Die Rotenburger Anstalten der Inneren Mission, 1945-1975, Bielefeld ³2019, S. 151-208.

Neuronale Differenz und soziale Exklusion

Dominik Bertrand-Pfaff

„Diversität“ als Anspruch und Chance ist ein Thema, das in der Gesellschaft breit diskutiert und in Organisationen und Institutionen eingefordert wird.¹ Die Diversität bezieht sich dabei auf diejenigen Personengruppen, die von destruktiven Vorurteilen abgewertet werden² und ist im Gegensatz zu letzteren von Maßnahmen der Aufwertung von Differenz getragen. Sichtbar werden solche Maßnahmen zugunsten von Diversität vor allem hinsichtlich der Geschlechtergerechtigkeit. Wenig bis gar nicht im Fokus der Aufmerksamkeit waren dabei lange Zeit Personen mit Beeinträchtigungen, chronischer und psychischer Art, die nicht offen zutage treten. Es bietet sich daher an, dieses Thema in einer sozialetischen Perspektive zu beleuchten, d.h. in Form einer sozialen Frage, nämlich die Frage nach der Inklusion von Personen mit Beeinträchtigungen mit dem Thema der Diversität zu verknüpfen.³ Dazu soll aus einem bestimmten Profil heraus genetisch über den Dreischritt des Sehens, Urteilens und Handelns⁴ eine Kategorie ins Zentrum des Interesses gerückt werden, die eine sozialetisch relevante Voraussetzung von Diversität darstellt.⁵ Diese Voraussetzung von Diversität wird auf die Situation von Personen bezogen werden, die ein Syndrom des Autismus-Spektrums darstellen,

¹ Die vier Ansätze des Diversity-Managements stellt Richter in ihrem Aufsatz zum Thema Schwerbehinderung und Hochschulsystem vor: Caroline Richter, Wissenschaft, Nachwuchslaufbahn und Behinderung. Eine Bestandsaufnahme zu Tabuisierung und Exklusion im Hochschulsystem, in: Lucyna Darowska (Hg.), *Diversity an der Universität. Diskriminierungskritische und intersektionale Perspektiven auf Chancengleichheit an der Hochschule*, Bielefeld 2019, S. 123-125. Siehe auch: Laura Dobusch, Diversity Studies und Disability Studies, in: Anne Waldschmidt (Hg.), *Handbuch Disability Studies*, Wiesbaden 2022, 453-468.

² Exemplarisch sind hier die Studien zur Gruppenbezogenen Menschenfeindlichkeit zu nennen, die soziale Abwertungen bestimmter Personengruppen zum wissenschaftlichen Gegenstand haben: Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Deutsche Zustände*, Frankfurt/Main 2002-2012.

³ Im Gegensatz zum Begriff der Integration betont der der Inklusion hier mehr die Differenz, die einen konstruktiven Beitrag zur inkludierenden Gruppe darstellen kann. Während sich der erste eher an der ‚Einwegkommunikation‘ orientiert, ist der zweite ein dialektischer Kommunikationsprozess. (Hille Haker, Hille, Behinderung und Veränderungen in der Ethik-Theorie und -praxis, in: *Behinderung und Pastoral* 15 (2010) S. 4-8.) Dabei ist eine Beeinträchtigung neben der medizinisch und biologisch geprägten Vorstellung körperlicher bzw. geistiger Einschränkung immer auch und manchmal sogar vorwiegend sozial konstruiert, was Inklusion darüber hinaus erschwert, da die Barrieren im Kopf über ein sehr ausgeprägtes Verharrungsvermögen verfügen. Beeinträchtigte Menschen, die gesellschaftlich anerkannten Normen nicht entsprechen, haben damit eine doppelte Last zu tragen (Bertrand Quentin, *Les invalidés*, Toulouse 2019. Florian Forestier, *L'autisme: une question totale*, 2019 (<https://cle-autistes.fr/lautisme-une-question-totale/>; aufgerufen am 07.04.2021).

⁴ Ursula Nothelle-Wildfeuer, Einführung in die Christliche Sozialetik, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.), *Systematische Theologie. Theologie studieren. Modul 3*, Paderborn 2012, S. 274f. Siehe auch in der kirchlichen Sozialverkündigung exemplarisch: Johannes XXIII., Enzyklika *Mater et magistra*, 191, in: Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.), *Texte zur katholischen Soziallehre: die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 9. erw. Auflage. Köln 2007, S. 236.

⁵ Die Wertschätzung, die der Begriff der Diversität in den letzten Jahr(zehnt)en erfährt, wird dabei sicherlich auch durch die positive Konnotation verstärkt, die man mit dem Begriff der Biodiversität verbindet.

welches weder mit einer Intelligenzminderung noch mit einer Sprachverzögerung auftritt und dem Typus der unsichtbaren, sozialen Beeinträchtigung angehört.⁶ Im Folgenden werde ich diese soziale Gruppe der Einfachheit halber als „People with Invisible Autism“ (PIA) bezeichnen, auch wenn dies eine suboptimale Sprachlösung darstellt, die jedoch weniger historisch vorbelastet ist als die Bezeichnung „Aspergerautist“.⁷ Als einen gesellschaftlichen Bereich, an dem dieses Thema plastisch wird, fokussiert der Artikel den der dauerhaften, sozialpflichtigen Beschäftigung auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt und zwar insbesondere im Raum der Kirchen.

- Der erste Schritt des Sehens geht zunächst mithilfe einer kontextgebundenen, neurowissenschaftlich angereicherten Wahrnehmung auf die gesellschaftliche Situation von PIA ein, unter besonderer Berücksichtigung des Bereichs der Beschäftigung.
- Der zweite Schritt des Urteilens fokussiert zunächst das spezifische Profil dieser Differenz, insofern es eine Herausforderung darstellt, um aus dem Kontrast eine Urteilkategorie zu gewinnen, die eine Interpretation und Beurteilung des Sachverhalts der sozialen Exklusion aufgrund dieser unsichtbaren Differenz erlaubt.
- Im dritten Schritt des Handelns wird die Urteilkategorie auf die handlungsleitenden Kriterien für das kirchliche Handeln in der Gesellschaft bezogen. Dieses impliziert Orientierungen für verändernde Praxis im Sinne der christlich-sozialethischen Handlungskriterien und Optionen, die auch für die berufliche Inklusion von PIA in den Kirchen selbst und damit auch für Diversität fruchtbar gemacht werden können.

⁶ Vgl. exemplarisch: Ludger Tebartz van Elst (Hg.), *Das Asperger-Syndrom im Erwachsenenalter und andere hochfunktionale Autismus-Spektrum-Störungen*, Berlin 2015. Fritz-Georg Lehnhardt u.a., Diagnostik und Differenzialdiagnose des Asperger-Syndroms im Erwachsenenalter, in: *Deutsches Ärzteblatt*, Jahrgang 110 (Heft 45/2013), S. 755-763.

⁷ Dieses Kürzel ist dem der POC (People of Colour) angelehnt. Aus historischen Gründen vermeide ich die problematische Bezeichnung „Aspergerautist“ (Aspie), wie sie auch von wissenschaftlich-medizinischer Seite weiterhin verwendet wird. Der österreichische Arzt Hans Asperger teilte autistische Kinder auf in solche, die für das nationalsozialistische System „nicht verwertbar“ und somit auszulöschen waren (Menschenversuche inklusive) und solche, die diesem System Nutzen bringen konnten, die nach ihm benannten „Aspergerautisten“ (Asperger nannte diese selbst, was heute zynisch anmutet, „kleine Professoren“). (Edith Sheffer, *Aspergers Kinder - Die Geburt des Autismus im „Dritten Reich“*, Frankfurt/Main 2018) Auch wenn sich die betroffenen Personen selbst als Aspies bezeichnen, muss dies noch lange nicht diese Sprachpraxis rechtfertigen. Darüber hinaus beinhaltet die geläufige Bezeichnung „Autismus-Spektrums-Störung“ (ASS) die Tendenz zur Abwertung, sodass beispielsweise Simon Baron Cohen oder Laurent Mottron, beides Neurowissenschaftler, lieber von Bedingungen („conditions“) statt von Störung sprechen und ich auf Deutsch die neutralere Bezeichnung Syndrom des Autismus-Spektrums bevorzuge. Im vorliegenden Fall ist v.a. der Aspekt der Unsichtbarkeit interessant. Dies wird auch von Kai Vogeley hervorgehoben, der von „doppelter Unsichtbarkeit“ spricht, insofern man bei einer PIA ihre Differenz zunächst nicht wahrnimmt, dieselbe jedoch ihrerseits Schwierigkeiten damit hat, non-verbale Kommunikationssignale wahrzunehmen. (In: Julia Proft u.a., *Autismus im Beruf*. Weinheim 2017, S. 25f).

1. Sehen

Im ersten Schritt geht es wie gesagt um das Sehen, d.h. die Wahrnehmung einer gesellschaftlichen Situation, die nachhaltig als ungerecht betrachtet wird. Dies wird noch verstärkt, wenn man es mit einem Personenkreis zu tun hat, der so nicht in Erscheinung tritt, also sozial unsichtbar ist. Diese Unsichtbarkeit ist ambivalent und zugleich ein Problem für den ersten Schritt des Sehens, da sie die Wahrnehmung einer gesellschaftlichen Verwerfung erschwert.⁸ Dies ist auch der Fall bei der *unsichtbaren Differenz*, die die PIA darstellt.⁹ Die unsichtbare Variante dieser Störung liegt der Spielart zugrunde, die nicht mit einer Intelligenzminderung und Sprachverzögerung verbunden ist. Auch wenn man einer Neuroreduktion des Menschen nicht folgen will, muss man doch zugestehen, dass die Neurowissenschaften einen wichtigen Beitrag zur Wahrnehmung, Differenzierung und damit Humanisierung einer lange Zeit als psychiatrische Pathologie eingestufte Differenz leisten: es gibt nun ein Autismus-Spektrum, d.h. eine Diversität verschiedener Spielarten des Autismus, wobei sich die Abgrenzung als schwierig erweist, da die Begleiterscheinungen die Wahrnehmung fehlleiten können. Dies kann man auch in der Entwicklung der diagnostischen Kriteriaologie im *Diagnostical and statistical Manual of mental disorders* nachvollziehen,¹⁰ in dessen neuer Version die Übergänge sichtbar werden, die zwischen den einzelnen Spielarten des Autismus existieren können. Diese beinhalten das, was man als die „autistische Diversität“¹¹ mit ihren häufigen Begleiterscheinungen wie Depressionen, Angststörungen und AD(H)S bezeichnen könnte: Frühkindlicher Autismus, Hochfunktionaler Autismus, Atypischer Autismus und das Asperger-Syndrom, innerhalb derer hier vor allem letzteres als PIA in den Blick genommen werden soll. Trotz dieser Diversität können allgemein bei allen Personen aus dem Autismus-Spektrum gemeinsame Züge bestimmt werden. Diese umfassen demnach nach Krämer „3 Kernkriterien i) Störungen der Interaktion, ii) Störungen der Kommunikation sowie iii) stereotype Interessen und Aktivitäten.“¹² Da Kommunikation zur sozialen Interaktion gezählt wird, finden sich in anderen Bestimmung nur zwei Kernkriterien wieder. So wird laut DIMDI das Profil einer PIA wie folgt definiert:

„Diese Störung von unsicherer nosologischer Validität ist durch dieselbe Form qualitativer Abweichungen der wechselseitigen sozialen Interaktionen, wie für den Autismus typisch, charakterisiert, zusammen mit einem eingeschränkten, stereotypen, sich wiederholenden Repertoire von Interessen und Aktivitäten. Die Störung unterscheidet sich vom Autismus in

⁸ Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/Main 2003. Guillaume LeBlanc, *L'invisibilité sociale*, Paris 2011.

⁹ Julie Dachez, *La différence invisible*, Palaiseau 2016.

¹⁰ Peter Falkai u.a. (Hg), *Diagnostisches Manual Psychischer Störungen. DSM-5*, Göttingen 2005.

¹¹ Institut der deutschen Wirtschaft Köln e.V., *Klare Sprache statt Klischees. Wie sich die berufliche Teilhabe von Menschen mit Autismus gestalten lässt*, REHADAT Wissensreihe, Ausgabe 08 (2019) S. 11.

¹² Katharina Krämer u.a., Zur Diagnostik und Behandlung von Autismus-Spektrum-Störungen im Erwachsenenalter, in: *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie*, Jahrgang 84 (Heft 09/2016). 579.

erster Linie durch fehlende allgemeine Entwicklungsverzögerung bzw. den fehlenden Entwicklungsrückstand der Sprache und der kognitiven Entwicklung. Die Störung geht häufig mit einer auffallenden Ungeschicklichkeit einher. Die Abweichungen tendieren stark dazu, bis in die Adoleszenz und das Erwachsenenalter zu persistieren. Gelegentlich treten psychotische Episoden im frühen Erwachsenenleben auf.¹³

Die differente Neuronenaktivität ist ein Grund der Schwierigkeiten, die PIA im sozialen Bereich haben:

„Funktionelle Unterschiede zu nicht autistischen Personen konnten vor allem in Bereichen des Gehirns gefunden werden, die bei der Lösung sozial-kognitiver Aufgaben herangezogen werden. Diese Teile des sogenannten „sozialen Gehirns“ wie bspw. der mediale präfrontale Cortex der temporoparietale Übergangscortex sowie die Inselrinde und die Amygdala weisen bei Personen mit ASS in funktionellen Hirnbildgebungsstudien eine geringere Aktivierung auf.“¹⁴

Grund dafür ist die von nicht-autistischen Personen differente Ausstattung neurobiologischer Marker und eine von diesen differente Konnektivität in der Aktivierung der Amygdala und von Teilen des präfrontalen Cortex während der Gesichter- und Emotionserkennung, was dazu führt, dass der soziale Kontakt verzögert und erschwert wird und es bei längerer Dauer von Interaktionen zu konstitutiven Ermüdungszuständen kommt. Diese Personen entwickeln zwar durchaus Strategien z.B. durch Imitation, um soziale Anpassungsschwierigkeiten zu kompensieren, was auch ein Grund für die späte Diagnose darstellt. Diese Kompensationsstrategien sind möglich und können bis zu einem bestimmten, weil individuell zu bestimmenden Punkt trainiert werden.¹⁵

„Auch wenn Patientinnen und Patienten mit ASS ohne Intelligenzminderung im Erwachsenenalter häufig komplexe Kompensationsstrategien entwickelt haben, um soziale Situationen regelbasiert zu bewältigen, bleibt ihnen aufgrund von Defiziten in der Mentalisierungsfähigkeit die intuitive Verarbeitung sozialer Signale und besonders nonverbaler Kommunikation in komplexen Alltagssituationen dauernd erschwert.“¹⁶

Lange Zeit wurde davon ausgegangen, diese eigentlich inkurable Besonderheit heilen zu können und zu müssen. Dies hat zu weitreichender Medikation und auch zu Exklusion in psychiatrischen Anstalten mit fragwürdigen Therapieformen geführt wie z.B. Packing und Elektroschocks. Die PIA-AktivistInnen, die teilweise diese Therapieformen über sich ergehen lassen mussten, machen sich deshalb für eine Sensibilisierung für ihre, wie sie es nennen,

¹³ DIMDI (ICD-10-GM Version 2018) F84.5.

¹⁴ Krämer, *Diagnostik*, S. 582.

¹⁵ Das Training sei der Medikation vorzuziehen: „Neben Oxytocin scheint Sulforaphan eine Verbesserung sozialkognitiver Leistungen hervorzurufen, wobei bisher Studien zu Langzeitwirkungen fehlen. Da ASS bis heute nicht ursächlich behandelbar sind und ohne Remission verlaufen, sollten im Fokus einer verhaltenstherapeutisch orientierten Psychotherapie vor allem ein besserer Umgang mit den störungsassoziierten Schwierigkeiten und eine dadurch bedingte Erhöhung der Lebensqualität der Betroffenen stehen.“ (Krämer, *Diagnostik*, S. 583.)

¹⁶ Krämer, *Diagnostik*, S. 578.

unsichtbare Differenz stark.¹⁷ Dieses Engagement nährt sich auch von den o.g. Erkenntnissen aus dem Bereich der Neurowissenschaften, deren Vertreter von einer Neurodiversität ausgehen.¹⁸ Die autistische Community hat sich dieses Begriffs angenommen und fordert die Anerkennung ihrer Differenz ohne den Zwang zur Anpassung.¹⁹

2017 hebt Josef Schovanec, selbst PIA und Aktivist, in seinem Bericht für das französische Gesundheitsministerium die Schwierigkeiten hervor, die PIA damit haben, integraler Bestandteil der Arbeitswelt in Frankreich zu sein.²⁰ Schovanec zufolge wäre dies umso unverständlicher, als PIA in bestimmten Bereichen durchaus fachliche Kompetenzen hätten und mit diesen Kompetenzen eine große Bereicherung für die Arbeitswelt darstellen könnten. Er identifiziert in dem Bericht folgende Berufsfelder²¹:

- Armee und Polizei,
- Übersetzung und Textredaktion,
- der Bereich der Fauna und Flora,
- Kunst und Handwerk (Holz, Wachs, Schokolade, Stoffe),
- Mechanik (Autos, Schiffe, Schließsysteme, Lokomotiven, Flugzeuge...),
- Bibliothek,
- Informatik,

¹⁷ Brigitte Chamak u.a. (Hg.), *Neurosciences et société. Enjeux des savoirs et pratiques sur le cerveau*, Paris 2014.

¹⁸ Simon Baron Cohen, seines Zeichens englischer Neurowissenschaftler, betrachtet beispielsweise die Neurodiversität als eine Spielart der Biodiversität. S. Simon Baron-Cohen, *Rethinking the concept of autism*, 2017 (<https://www.neuroscience.cam.ac.uk/news/article.php?permalink=03adacf2fa>, (Zugriff am 21.07.2023)). So heisst es zwar einerseits bzgl. der Evolution im Lexikon der Bioethik: „Üblicherweise besteht eine evolutionstheoretische Erklärung eines vorliegenden organismischen Merkmals gleich welcher Art (Verhaltensmerkmale eingeschlossen) in der Angabe von ultimativen Ursachen, d. h. von Umständen, die dieses Merkmal als eine selektiv bewirkte Anpassung ausweisen. Hierfür sind in sogenannten adaptiven Geschichten Rekonstruktionen von zweierlei Art erforderlich: einerseits die Rekonstruktion der entsprechenden Umwelten und andererseits die Rekonstruktion des vorliegenden Merkmals als einer Anpassung an eben diese Umstände.“ (Gereon Wolters, Evolution, in: Wilhelm Korff u.a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000, S. 715) Diese Anpassung an die entsprechende Umwelt, die zugleich passive und aktive Aspekte beinhaltet, bringt die Vielfalt der Arten hervor. Andererseits sieht Baron Cohen im Autismus eine Form der Neurodiversität innerhalb der Biodiversität, die es zu schützen gilt, d.h. auch die PIA-Variante. Diese vom ursprünglich biologischen Begriff abweichende Perspektive sieht nun gerade nicht die Anpassung des Individuums und seiner Population an das Lebensumfeld als eine zentrale Bedingung der Möglichkeit von Diversität, Stichwort „ökologische Nische“, sondern in der Gegenbewegung, d.h. die Anpassung der sozialen Umwelt an das Individuum und seine Population.

¹⁹ Beispielsweise in der Ablehnung der auf dem Reiz-Reaktions-Schema beruhenden ABA-Methode, die als Unterwerfung interpretiert wird. (<https://cle-autistes.fr/?s=ABA>, Zugriff am 21.07.2023) In gesellschaftlicher Perspektive könnte man dieses Selbstverständnis wie folgt paraphrasieren: Schwerbehinderung ist in einer geschlossenen Gesellschaft das, was in einer offenen Gesellschaft Differenz ist. (Exemplarisch: Josef Schovanec, *Nos multiples intelligences. Le bonheur d'être différent*, Paris 2018). Wissenschaftstheoretisch hat dies Forestier ausgeführt: Forestier, *L'autisme*.

²⁰ Josef Schovanec, *Rapport présenté à la Secrétaire d'Etat chargée des Personnes handicapées et de la Lutte contre l'exclusion sur le devenir professionnel des personnes autistes*, 2017, S. 8-13. (https://solidarites-sante.gouv.fr/IMG/pdf/rapport_josef_schovanec.pdf, Zugriff am 23.07.2023).

²¹ Schovanec, *Rapport*, S. 6-52.

- Autismus-sensible Restaurants/Hotels,
- Autismus-bezogene Berufe.

Homeoffice scheint über große Anziehungskraft zu verfügen. Und es ist interessant, dass Schovanec in seinem Bericht der universitären Forschung einen großen Stellenwert einräumt.²² Stärken von PIA, die für deren berufliche Inklusion sprechen, können nach REHADAT²³ sein:

- Logisches Denkvermögen, Fähigkeit zum Analysieren und Systematisieren
- Konzentrationsfähigkeit, Ausdauer, Merkfähigkeit
- Loyalität, Zuverlässigkeit und Ehrlichkeit
- Arbeitsmotivation, Orientierung an Vorgaben und Regeln
- Detailgenauigkeit, Qualitätsbewusstsein, Sorgfalt
- Vorurteilsfreies Denken und Beurteilen
- Fachwissen, Orientierung an Sachthemen

Trotz dieser Stärken wird von einschlägigen AutorInnen als zentrale und gemeinsame Problematik im Themenbereich Autismus und Beruf hervorgehoben, dass PIA auch bei entsprechender Qualifikation überdurchschnittlich von Arbeitslosigkeit betroffen sind. Diese Tendenz der Exklusion insbesondere vom ersten Arbeitsmarkt ist anhaltend und wird man auch für alle von Schovanec genannten Bereiche voraussetzen können.²⁴ Nach REHADAT²⁵ und vorher Dalferth²⁶ und Proft²⁷ sieht die Beschäftigungslage von PIA in Deutschland wie folgt aus:

²² Schovanec, *Rapport*, S. 64-67.

²³ Institut der deutschen Wirtschaft Köln e.V. (Hg.), *Sprache*, S. 27. Nicht alle Punkte dieser Liste müssen auf jede PIA zutreffen.

²⁴ Im Themenbereich Autismus und Beruf begegnet eine Form der Exklusion darin, dass PIAs überdurchschnittlich von Arbeitslosigkeit betroffen sind, auch bei entsprechender Qualifikation („überdurchschnittlich ausgebildete Arbeitslose“ nach Andreas Riedel u. a., überdurchschnittlich ausgebildete Arbeitslose – Bildung, Beschäftigungsverhältnisse und Komorbiditäten bei Erwachsenen mit hochfunktionalem Autismus in Deutschland, *Psychiatr. Praxis*, 43. Jg., 19/2016. Fabian Frank u.a., Education and employment status of adults with autism spectrum disorders in Germany – a cross-sectional-survey, in: *BMC Psychiatry* (2018)). Julia Espelöer et al. Alarming large unemployment gap despite of above-average education in adults with ASD without intellectual disability in Germany: a cross-sectional study. *Eur Arch Psychiatry Clin Neurosci* 273, 731–738 (2023). <https://doi.org/10.1007/s00406-022-01424-6>. T. Maslahati et al. How Do Adults with Autism Spectrum Disorder Participate in the Labor Market? A German Multi-center Survey. *J Autism Dev Disord* 52, 1066–1076 (2022). <https://doi.org/10.1007/s10803-021-05008-6>.

²⁵ Institut der deutschen Wirtschaft Köln e.V. (Hg.) (2019), *Sprache*. Kyra Müller, *Autismus und Arbeit. Inklusion von Menschen im autistischen Spektrum in das Arbeitsleben. Rahmenbedingungen. Fördermöglichkeiten. Empirische Untersuchung*, (= Wissenschaftliche Arbeiten zum Autismus-Spektrum, Band 4), Hannover 2015.

²⁶ Matthias Dalferth, Arbeit, in: Georg Theunissen u.a. (Hg.), *Handlexikon Autismus-Spektrum. Schlüsselbegriffe aus Forschung, Theorie, Praxis und Betroffenen-Sicht*, Stuttgart 2014, S. 29-33. Matthias Dalferth, Zur Beschäftigungssituation von Menschen aus dem autistischen Spektrum in Deutschland und in westlichen Gesellschaften, in: *autismus*, Nr. 83 (2017) S. 35-38.

²⁷ Proft, *Beruf*.

„Schätzungen zufolge gehen lediglich zwischen 5 bis 12 Prozent aller erwerbsfähigen Menschen zwischen dem 15. und 64. Lebensjahr aus dem Autismus-Spektrum einer dauerhaften sozialversicherungspflichtigen Beschäftigung auf dem allgemeinen Arbeitsmarkt nach. Überwiegend scheint es sich dabei um Menschen mit Asperger-Syndrom oder hochfunktionalem Autismus sowie atypischem Autismus zu handeln. [...] Berücksichtigt man den unterschiedlich geschätzten Anteil der Menschen mit hochfunktionalem Autismus, wären demnach zwischen 43 bis 50 Prozent des Personenkreises ohne Arbeit und Beschäftigung.“²⁸

2. Urteilen

Wurde bisher von den beruflichen Potenzialen von PIA gesprochen, die auch mit ihrer neuronalen Konstitution verbunden sind, wird es nun um die Punkte gehen, die einen Kontrast darstellen, weil sie zu einer Situation beitragen, die einen Großteil der PIA aus dem Berufsleben und damit aus dem gesellschaftlichen Leben trotz der o.g. Potenziale ausschließt. Wenn die Sachkompetenz weniger das Problem darzustellen scheint, wird die Sozial- und die Kommunikationskompetenz, insbesondere der Bereich der soft skills, die heutzutage bei ForscherInnen implizit vorausgesetzt werden, für PIA zum Ausschlusskriterium. Dies betrifft insbesondere Situationen, die Gruppen und mündliche Kommunikationsformen voraussetzen. Der Bericht sieht dies als problematisch an, da in den Bewerbungsverfahren originelle Profile zugunsten von BewerberInnen aussortiert werden, die ihre Karriere durchplanen und ihre zahlreichen, persönlichen Beziehungen pflegen. Wenn man den bisher genannten Autor*innen Glauben schenken möchte, werden PIA auf Abstand gehalten oder sie sehen sich zum Abstandhalten genötigt, da sie als sehr eigenartige oder gar verdächtige Elemente²⁹ erscheinen und sich oft aufgrund ihrer *différence invisible* (Dachez) in einer Situation der sozialen Unsichtbarkeit³⁰ oder des sozialen Vergessens wieder finden.³¹ Im Berufsleben kann diese neuronale Konstitution nach Proft zu folgenden Herausforderungen führen:

- Mentalisierungsdefizit (intuitives Erfassen des Verhaltens Anderer),
- abweichendes Kommunikations- und Kontaktverhalten (Small Talk, Kommunikation in Gruppen, Teamarbeit, Soft skills allgemein),

²⁸ Institut der deutschen Wirtschaft Köln e.V. (Hg.), *Sprache*, S. 19. Dalferth, *Beschäftigungssituation*, S. 35-38. Dalferth, *Arbeit*, S. 29-33. Wiederum Schätzungen zufolge ist wie die Arbeitslosen- auch die Suizidrate unter Personen aus dem Autismspektrum überproportional hoch. (Schovanec, *Rapport*, S. 72). Diese Situation wird darüber hinaus durch die aktuelle Pandemiekrise verschärft. Da für den Bereich der Beschäftigung von PIA im Raum der Kirche keine Zahlen vorliegen, muss man diesen Schätzungen auch für die Kirche annehmen.

²⁹ Peter Schmidt, *Kein Anschluss unter diesem Kollegen. Ein Autist im Job*, Ostfildern 2014.

³⁰ Honneth, *Unsichtbarkeit*. Le Blanc, *L'invisibilité*.

³¹ Fred Poché, *Le temps des oubliés. Refaire la démocratie*, Lyon 2014.

- differente Verarbeitung nonverbaler Kommunikationssignale (In andere hineinversetzen, Körpersprache deuten, „Was zwischen den Zeilen steht“ (Metaphern, Ironie, Witze, das „Implizite“) verstehen),
- Hyper- und Hyporeaktivität (Reizbelastung: Umweltreize (Lärm, Licht, unruhige Umgebung), Flexibilität),
- Exekutivfunktionen (Priorisierung),
- schwache zentrale Kohärenz (Detailaufmerksamkeit),
- differente Zeitwahrnehmung (Zeitmanagement, Unterschätzung von Zeitdauern).³²

Auf dem Hintergrund dieser Herausforderungen kann man festhalten, dass es sich bei diesem Profil um eine Menschengruppe handelt, die sich aus Gründen ihrer neuronalen Ausstattung mit der Anpassung an die soziale Umwelt tendenziell schwer tut, was zu sozialer Exklusion führt, welche hier in Form einer hohen Arbeitslosenrate auftritt.³³ PIA werden demnach ihre sozialen Anpassungsschwierigkeiten an standardisierte Interaktion zum Verhängnis, eine Schwierigkeit, die auch auf einer neuronalen Differenz beruht.³⁴ Bei aller Wertschätzung der Biodiversität muss sich deshalb als ein zentrales Kriterium für einen sozialetischen Begriff der Diversität ein solcher ergeben, der es vermag, den Filter einer alteritätssensiblen Anthropologie zu passieren, die zugleich differenzaffin ist. Die Instinktunsicherheit und die Weltoffenheit müssen dabei vorausgesetzt bleiben und werden gar vom PIA-Profil verstärkt, da die soziale Intuition schwächer ausgeprägt ist und der Aufwand zur Interpretation der Signale sozialer Interaktionen ungemein größer ist als für „neurotypische“ Personen. Als anschlussfähig können sich hier die anthropologischen Postulate erweisen, die Wils als Reflexivität, als Kontrast, als Wechselseitigkeit des Fremden und des Eigenen sowie als Analogie identifiziert.³⁵

³² Proft, *Beruf*, S. 23-27.

³³ Im gesamtgesellschaftlichen Kontext wird der Imperativ „Passe dich an“, wie ihn Barbara Stiegler in ihrem Buch von 2019 kritisiert und den sie auf einen sozialdarwinistisch geprägten Neoliberalismus Lippmannscher Prägung zurückführt, so zur konstitutiven beruflichen Hürde für PIA. (Barbara Stiegler, *„Il faut s'adapter“*. *Sur un nouvel impératif politique*, Paris 2019).

³⁴ Vgl. den exemplarischen Parcours und Erfahrungsbericht: Schmidt, *Kollegen*. Oder auch: Julie Dachez, *Dans ta bulle! Les autistes ont la parole: écoutons-les!*, Paris 2018. Vor allem Letzterer ist für die Erfahrungen einer Person mit AS bezüglich einer Universitätskarriere interessant. Belastbare Zahlen liegen aber auch für diesen Themenbereich nicht vor, sodass er in allgemeine Schätzungen integriert werden muss. Darüber hinaus weist auch die Existenz bzw. Nichtexistenz von belastbaren Zahlen und Zielvereinbarungen auf eine Diskriminierung hin.

³⁵ Jean-Pierre Wils, Anthropologie, in: ders. u.a. (Hg.), *Grundbegriffe der christlichen Ethik*. Paderborn 1992, S. 177-180. Wils führt bezüglich der Reflexivität aus: „Bereits die elementarsten Aussagen des Menschen über sich selbst zeigen ihn als ein differierendes Wesen, das seine Nicht-Festgestelltheit als Projekt seines Daseins zu vollziehen hat. Noch dort wo die Reflexivität [...] in Zweifel gezogen wird, bleibt sie aufgrund des Faktums dieser Kritik selber vorausgesetzt“ (177). Der Kontrast: Anthropologische Aussagen aus der Abwesenheit des Humanums müssen indikatorisch gewonnen werden und bleiben Fragment. Die Ethik muss nach freien Umgangsweisen mit dem traditionellen Textbestand suchen, die denselben für die Gegenwart zu öffnen imstande ist. Deren Stil werde essayistisch sein, der Sinn des Menschen baue sich auf den „sinnlosen

Die o.g. beruflichen und damit sozialen Anpassungsschwierigkeiten sortieren, wie bereits ausgeführt, PIA aufgrund ihrer neuronalen Gemengelage überproportional aus. Neuronale Differenzen fordern damit nicht nur das gesellschaftliche Zusammenleben, insofern damit Exklusion verbunden ist, sondern auch die Reflexion über die Qualitäten sozialer Beziehungen heraus. Angesichts dieser Herausforderungen ist in vielen Berufszweigen die Tendenz auszumachen, dass PIA nicht als vollwertige Arbeitnehmer und Kolleginnen anerkannt werden, ob nun als potenzielle oder bereits in Arbeit stehende. Hier ist die Fokussierung auf Anpassung, die in der Perspektive einer Ethik der Arbeit auf eine berufliche Abwertung des Profils einer PIA hinausläuft, kontraproduktiv und genügt auch nicht den o.g. Kriterien einer Anthropologie. Dies umso mehr, als sich Lob-Hüdepohl zufolge eine solche Ethik der Arbeit an der Leitidee der Inklusion orientiert, die sich dahin gehend von der Integration abhebt, als sie nicht auf Anpassung, sondern darauf beruht, dass das Andere „in seiner Eigenart als Anderes bestehen bleibt und dennoch konstitutiver Teil des Ganzen wird.“³⁶ Insofern wird es hier deshalb eher darum gehen, Diversität auch in Form unsichtbarer Differenz als Potenzial im Berufsleben zu verstehen und anzuerkennen. Genauso wie Stellungnahmen von Neurowissenschaftlern³⁷, so ist auch der Ministeriumsbericht von Schovanec vom Gedanken der Anerkennung von Differenz im Modus der Diversität getragen. Berufliche Diversität und Inklusion sind auf die soziale Anerkennung von Differenz angewiesen.³⁸ Wir sind also im Bereich sozialer Anerkennungsverhältnisse angelangt. Diese entwickelt Honneth³⁹ aus einer Phänomenologie der sozialen Dynamik von Missachtungserfahrungen heraus, die ihrerseits „einen Mangel an sozialer Anerkennung als Quelle von Verletzungen identifiziert. Die Subjekte streben nach gesellschaftlichen Bedingungen, die ihnen den Aufbau einer unverzerrten Identität und

Abgründen seiner Verkennungen“ (178) auf. Die Wechselseitigkeit des Fremden und des Eigenen: „Anthropologie war schon immer ein Reflex auf eine das Andere und das Fremde einbeziehende Horizonsweiterung. [...] Die anthropologische Erfahrung lehrt uns, im Fremden das Selbst und im Selbst das Fremde zu entdecken“ (178). Über die Analogie schreibt Wils: „Dort, wo der Mensch in seinem Wesen Ähnlichkeiten zwischen sich und anderen, zwischen Vergangenen und Gegenwärtigen entdeckt, ist die Unähnlichkeit immer größer und bleibt dem Menschen sein Wesen ein immer auch noch unentdecktes, auf den Anderen geöffnetes“ (179). Schließlich habe die Ethik Wils zufolge den Menschen in der „Spannung zwischen similitudo und dissimilitudo, zwischen Identitätserfahrung und Differenz- bzw. Fremdheitserfahrung“ (180) auszulegen.

³⁶ Andreas Lob-Hüdepohl, Ethik Sozialer Arbeit in der Sozialpsychiatrie, in: ders. u.a. (Hg.), *Ethik sozialer Arbeit. Ein Handbuch*. Paderborn u.a. 2007, S. 308f. Siehe auch: Christiane Eckstein u.a. (Hg.), *Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft* (Forum Sozialethik, 5), Münster 2007.

³⁷ Wie Baron-Cohen, *Autism*. Oder auch: Mottron, *Sonderlinge*, S. 36-40.

³⁸ Der Begriff der Anerkennung gewinnt demnach in Bezug auf den der Anpassung in der Perspektive der Diversität an Bedeutung. Über die Anerkennung ist Diversität mit Inklusion verbunden, was nicht der Fall ist, wenn man Diversität allein mit Anpassung in Relation setzt, die zu Exklusion führen kann.

³⁹ Axel Honneth, *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main 1994. Vgl. auch: Paul Ricoeur, *Parcours de reconnaissance*, Paris 2005.

persönlichen Integrität ermöglichen.⁴⁰ Diese Missachtungserfahrungen prägen auch die gesellschaftliche Situation von PIA. Es ist demnach nahe liegend, Honneths Ansatz in Form eines Ausgangs von sozialen Pathologien, eher noch als den von Ricoeur auf die Situation dieser Personengruppe zu beziehen. Die Gewährung von Anerkennung lässt sich in drei Ebenen wachsender Interaktionen ausdifferenzieren, nämlich die Ebenen der Liebe, des Rechts und der Solidarität. Der Kampf um Anerkennung speist sich aus der Erfahrung der Vorenthaltung derselben und spielt sich auf den Ebenen der Misshandlung, Entrechtung und Entwürdigung ab. Honneth schlägt zur Verdeutlichung folgende Zuordnungen in Tabellenform vor.⁴¹

Struktur	Sozialer	Anerkennungs-	verhältnisse
Anerkennungsweise	Emotionale Zuwendung	Kognitive Achtung	Soziale Wertschätzung
Persönlichkeits- dimension	Bedürfnis- und Affektnatur	Moralische Zurechnungsfähigkeit	Fähigkeiten und Eigenschaften
Anerkennungsformen	Primärbeziehungen (Liebe, Freundschaft)	Rechtsverhältnisse (Rechte)	Wertgemeinschaft (Solidarität)
Entwicklungspotential		Generalisierung, Materialisierung	Individualisierung, Egalisierung
Praktische Selbstbeziehung	Selbstvertrauen	Selbstachtung	Selbstschätzung
Missachtungsformen	Misshandlung und Vergewaltigung	Entrechtung und Ausschließung	Entwürdigung und Beleidigung
Bedrohte Persönlichkeits- komponente	Physische Integrität	Soziale Integrität	„Ehre“, Würde

Von einem ethischen Standpunkt her gesehen, kann eine Institution als das gelungene und strukturierte Resultat eines Kampfes um Anerkennung betrachtet werden, während ihr Gegenteil die durch Selbstreferentialität strukturierte Missachtung darstellt. Honneth geht davon aus, dass gesellschaftliche Reproduktion an den Imperativ gesellschaftlicher Anerkennung gebunden ist, die ihm zufolge die o.g. drei Ebenen umgreift.

⁴⁰ Axel Bohmeyer, *Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung* (Forum Sozialethik, 2), Münster 2006, S. 232f.

⁴¹ Honneth, *Kampf*, S. 211.

- Liebe/Freundschaft bedeutet für Honneth die Ebene der Primärbeziehungen als die erste Stufe reziproker Anerkennung: weil „dieses Anerkennungsverhältnis zudem einer Art von Selbstbeziehung den Weg bereitet, in der die Subjekte wechselseitig zu einem elementaren Vertrauen in sich selber gelangen, geht es jeder anderen Form der reziproken Anerkennung sowohl logisch als auch genetisch voraus. bedeutet Hier ⁴² Anerkennung die „Unabhängigkeit des Anderen, bei gleichzeitiger emotionaler Bindung, bei Vertrauen in das Fortbestehen der Kontinuität der Zuwendung.“⁴³
- Anders als die Anerkennungsform der Liebe ist „die Reziprozitätsform der rechtlichen Anerkennung ein historisches Produkt“ rationalen Charakters. „Durch die Abkoppelung individueller Rechte von Statuszuschreibungen entsteht ein allgemeiner Gleichheitsgrundsatz, der die posttraditionale Rechtssysteme prägt. man gtVerfü ⁴⁴ über individuelle Rechte, so bedeutet dies, „sozial akzeptierte Ansprüche stellen zu können“ und die Achtung aller zu genießen. Rechtliche Anerkennung führt zur Erfahrung, die sich selbst als Person begreifen lässt und „mit allen anderen Eigenschaften teilt, die zur Teilnahme an diskursiver Willensbildung befähigen.“⁴⁵ So ermöglicht die Perspektive des positiven Selbstbezugs zugleich Selbstachtung.
- Die Anerkennungsebene der Solidarität ergänzt die des Rechts, das allgemeinen Charakter trägt, um die Anerkennung konkreter Eigenschaften. Lebensgeschichtlich entwickelte Fähigkeiten ersetzen innerhalb eines damit einhergehenden veränderbaren und symbolisch artikulierten Orientierungsrahmens kollektive Eigenschaften und lassen einen von Wertpluralismus geprägten Orientierungsrahmen entstehen. Anerkennen im Sinne der Wertschätzung konkreter Eigenschaften heisst dann, „sich reziprok im Licht von Werten betrachten, die die Fähigkeit des Anderen als bedeutsam für die gemeinsame Praxis erscheinen lassen ein um dabei sich handelt Es .⁴⁶“ symmetrisches Verhältnis, das durch das Entgegenbringen von Zustimmung zu einer Form von Selbstverwirklichung es dem Einzelnen ermöglicht, Selbstschätzung zu erlangen.

Allerdings sind im beruflichen Kontext Selbstvertrauen, Selbstachtung und Selbstschätzung für PIA angesichts von Missachtungserfahrungen keine Selbstverständlichkeit, was eher auf asymmetrische Anerkennungsverhältnisse hinweist.

⁴² Honneth, *Kampf*, S. 172.

⁴³ Michelle Becka, Von der Anerkennung zur Solidarität, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten*, Stuttgart 2009, S. 95.

⁴⁴ Becka, *Anerkennung*, S. 95.

⁴⁵ Becka, *Anerkennung*, S. 95.

⁴⁶ Becka, *Anerkennung*, S. 95.

3. Handeln:

Das zentrale Urteilkriterium der Anerkennung wird nun in einem dritten Schritt auf die der christlichen Sozialethik zentralen, handlungsleitenden Prinzipien bezogen. Dabei sollen die Kirchen als potenzielle Arbeitgeberinnen von PIA in den Blick genommen werden, die durch Inklusion Personen mit *unsichtbarer Differenz* anerkennen und darin Diversität fördern. Die Kirchen können als bedeutende Arbeitgeberinnen in Deutschland mit ihrer Beschäftigungspolitik Tendenzen für die säkulare Gesellschaft setzen. Sie decken ebenfalls einige der oben genannten Berufsfelder ab. Auch wenn die Kirchen größtenteils ein Spiegel der Gesellschaft sind, können sie dieser auch den Spiegel vorhalten. Faire Beschaffung ist hier nur ein Beispiel. Ein weiteres könnte das Engagement als kirchliche Arbeitgeberinnen zugunsten der Beschäftigung von PIA sein. Dazu wird zunächst eine Erhebung hilfreich sein, um durch eine Bestandsaufnahme über die Beschäftigung von PIA in den eigenen Reihen Klarheit zu bekommen.⁴⁷ Neben der Erhebung ist die Frage nach den Prinzipien zentral, die für die Kirchen als Arbeitgeberinnen handlungsleitend sind.

Bezieht man nun die Anerkennung auf das Prinzip der Person, wird es zunächst um die Annahme eines Menschen mit seinen Möglichkeiten/Unfähigkeiten, Bedürfnissen und Erfahrungen gehen. In seinen Arbeiten zur philosophischen Anthropologie, die sich in seine Ethik hinein verlängert, hat Ricoeur den Begriff des *homme capable* eingeführt, der alle Gestalten von Vermögen und Unvermögen umgreift.⁴⁸ Das Vermögen ist all das, was der Mensch kann, das Unvermögen die Summe all dessen, was er/sie nicht kann. In einem weiteren Sinne handelt es sich um einen Ansatz beim menschlichen Phänomen der *praxis* und des *pathos*, weshalb Ricoeur den Menschen als ein Wesen versteht, das er als *agissant* und *souffrant* zugleich bestimmt. In diesem Rahmen ergeben sich für Ricoeur vier Rubriken von Fähigkeiten und in ihrer Negation von Unfähigkeiten, welche die personale Identität konstituieren.⁴⁹ Unter jeder dieser Rubriken

⁴⁷ Das Problem der Nichtexistenz belastbarer Zahlen zu diesem Thema wurde bereits oben angesprochen. Siehe auch: Schovanec, *Rapport*, S. 5.21. Allgemeiner: International Labour Office, Gender, Equality and Diversity Branch, Conditions of Work and Equality Department (Hg.), *Decent work for persons with disabilities: promoting rights in the global development agenda*, Genf 2015, S. 142f. (https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/--ifp_skills/documents/publication/wcms_430935.pdf. Zugriff am 21.07.2023).

⁴⁸ Paul Ricoeur, *La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux*, in: *La Philosophie et l'Éthique. Université de tous les savoirs*, volume 11, Paris 2002, S. 208.

⁴⁹ „- Capacité de parole d'un locuteur qui peut dire quelque chose sur quelque chose à quelqu'un.

- Capacité d'action d'un agent incarné capable de produire des changements dans le monde, de faire arriver des événements.

- Capacité de raconter d'un sujet historique en quête d'identité dans le temps.

- Capacité d'imputation d'un sujet moral responsable des actes dont il se reconnaît être l'auteur véritable.“ (Ricoeur, *Croyance*, S. 208). Gleichzeitig erfährt der sogenannte „Ableism“ teilweise heftige Kritik. S. Melinda C. Hall, *Critical Disability Theory*, in: Edward N. Zalta, (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disability-critical/> (Zugriff am 23.07.2023): „Critical disability theory is significantly aimed toward exposing and analyzing ableism. Ableism is,

entsprechen die jeweiligen Unvermögen dem Sagen-Können, dem Tun-Können, dem Erzählen-Können und der Fähigkeit, sich selbst die Verantwortung für seine eigenen Handlungen zuschreiben zu können.

Auf die Idee der Befähigung Bezug nehmend entwickelt Gewirth eine Güterlehre, die bestimmt, welcher Art Güter der Mensch für sein Handeln und dessen Erfüllung in Freiheit und *well-being* bedarf.⁵⁰ Für ihn ist Handeln ein freiwilliges und zweckgerichtetes Tun oder Lassen, dem sich kein Mensch – minimale willentliche und kognitive Fähigkeiten vorausgesetzt – entziehen kann und für das er aus logisch zwingenden Gründen ein oberstes moralisches Prinzip der Menschenrechte und Güter anerkennen muss, die für ihn die unbedingten Voraussetzungen des Handelns darstellen: neben dem Gut der Freiheit gibt es für Gewirth *basic goods*, *non-subtractive goods* und *additive goods*, die hierfür die Bedingungen der Möglichkeit darstellen. Als Elementargüter nennt er Leben, physische Integrität, Bewegungsvermögen, geistiges Gleichgewicht. Darüber hinaus erfordert das Handeln Voraussetzungen, die der Aufrechterhaltung der Handlungsfähigkeit dienen, wie das Wissen über Fakten zu haben, die für ein geplantes Handeln relevant sind. Die Ebene der Erweiterung der Handlungsfähigkeit betrifft die Güter, die die notwendigen Voraussetzungen dafür darstellen, dass die vorhergehenden Güterebenen eine Erweiterung erfahren, wie Wertschätzung und Erwerb von Bildung.⁵¹

Die Erfahrung kann schließlich als ein Fundus von reflektiert Erlebtem verstanden werden, das sich auf Ereignisse betreffs der Fähigkeiten und Bedürfnisse bezieht.⁵² Diese Erfahrungen bedürfen immer neuer Erfahrungsimpulse durch Kontrast-, Sinn- und Motivationserfahrungen. Nach Mieth entsteht

„Kontrasterfahrung als Moment der sittlichen Lebenserfahrung [...] aus den Differenzen sozial vorgegebener Wertmuster [...] bewährt sich in dieser Differenz ein Wert als ‚sinnvoll‘ für das Gelingen des sittlichen Lebensvollzugs, dann wandelt sich die Kontrasterfahrung in eine sittliche Sinnerfahrung [...] Beruht die Kontrasterfahrung auf Divergenz, so beruht die Sinnerfahrung auf Konvergenz.“⁵³

minimally, discrimination on the basis of ability, perceived or actual (Campbell 2009: 5). Ableism as a prejudicial attitude prefers and prioritizes the features of the empty subject Garland-Thomson refers to as the “normate” while systematically excluding the abnormal or non-normative embodied minds (1996: 9). But, critical disability thinking situates it maximally as a set of primary social and political structures that marginalize, organize and rank subjects and objects, shapes discourse, and undergirds institutions.“ Julie Avril Minich, “Enabling Whom? Critical Disability Studies Now”, in: *Lateral*, 5 (1/2016). Zuvor schon: Dietmar Mieth, Leistungsfähig, nützlich, zweckmäßig? Menschsein ist mehr, in: ders. (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, Stuttgart 2009, S. 120-138.

⁵⁰ Alan Gewirth, *Reason and Morality*, Chicago 1981, S. 53-63.210-249.

⁵¹ Monika Bobbert, Individuelle Rechte als Maßstab für eine gerechte Verteilung von Mitteln im Gesundheitswesen, in: Sigrid Graumann u.a. (Hg.), *Patient – Bürger – Kunde. Soziale und ethische Aspekte des Gesundheitswesens*, Münster 2004, S. 163-196. v.a. S. 170f. Monika Bobbert, Gerechtigkeit im Gesundheitswesen. Verteilungskriterien eines rechthebasierten Ansatzes, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, Stuttgart 2009, S. 213-236.

⁵² Dietmar Mieth, *Moral und Erfahrung II*, Fribourg 1998, S. 16.

⁵³ Mieth, *Moral*, S.143.

Die Person wäre Mieth zufolge geprägt von Kontrast-, Sinn- und Motivationserfahrungen. Sinnerfahrung könne man als Möglichkeitserfahrung verstehen, die auf praktischer Bezeugung beruhe. Dabei konkretisiere sich die sittliche Sinnerfahrung in ethischen Modellen. Die Motivationserfahrung wäre stark mit der Intensität der Betroffenheit und der Aneignung von Sinnerfahrungen verbunden.⁵⁴ So entscheide die Aneignung der Überzeugung im Handeln erst retrospektiv über die Bewährung von Kontrast- und Sinnerfahrung als sittliche Erfahrungen. Eine Missachtungserfahrung wäre für sich genommen als Kontrasterfahrung zu identifizieren, während eine Anerkennungserfahrung die in Sinn- und Motivationserfahrung verwandelte Kontrasterfahrung darstellt. Dementsprechend wäre Arbeitslosigkeit als eine soziale Kontrasterfahrung zu interpretieren, die sich für PIA tendenziell als eine nivellierende Erfahrung festigt, ohne zur Anerkennungs- und Motivationserfahrung über die Beschäftigung durchdringen zu können.

Diese Fähigkeiten, Bedürfnisse und Erfahrungen bereichern sich oder verarmen durch die soziale Anerkennung oder die soziale Missachtung.⁵⁵ Im Bereich der Beschäftigung gesellt sich dann zu der Anerkennung der Personrechte die des Arbeits- und Sozialrechts. Dies bedeutet, dass der kirchliche Arbeitgeber insbesondere bei Personen mit Beeinträchtigungen im Akt der Inklusion die Umwelt der Arbeit entsprechend der Eigenheiten des autistischen Kollegen mit ihm gestaltet. Mit dem Risiko, dass der autistische Kollege die Arbeit zum Wirken macht, d.h. Zeit-, Sach- und Personensouveränität in Anspruch nimmt.⁵⁶

Aus dem aus ethischer Sicht konstitutiven Kriterium der Person, welche Trägerin von Fähigkeiten, Bedürfnissen und Erfahrungen ist, leiten sich diejenigen der Solidarität und der Subsidiarität ab, welche die soziale Perspektive der Person stärken. Diese stellen insbesondere bei Personen mit einer sozialen „Behinderung“ eine Herausforderung dar, wie sie PIA aufweisen. Die Solidarität „kann als Haltung bzw. Tugend von Einzelnen, Gruppen oder Institutionen verstanden werden. Sie gründet in einem Gefühl der Zusammengehörigkeit und motiviert Handlungen, deren Zweck die (Wieder-)Herstellung gerechter Verhältnisse ist.“⁵⁷ Das Prinzip der Solidarität ist zunächst Prosolidarität durch den kirchlichen Arbeitgeber, welche bis hin zur Anwaltschaft gehen kann, ohne der Gefahr des Paternalismus zu erliegen, und die nach gewisser Zeit in Consolidarität übergeht.⁵⁸ Diese Anwaltschaft korrespondiert mit der menschenrechtlich begründeten Idee der ‚assistierten Freiheit‘⁵⁹, durch die Graumann die liberale Autonomiekonzeption mit dem Aspekt der Solidaritätspflichten korrigiert.

⁵⁴ Alle Zitate in: Mieth, *Moral*, S. 143.

⁵⁵ Honneth, *Kampf*. Emmanuel Renault, *Mépris social. Ethique et politique de la reconnaissance*, Bègles 2004.

⁵⁶ Dietmar Mieth, Sozialethische Reflexionen zur Arbeit im Umbruch, in: ders. (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, Stuttgart 2009, S. 18f.

⁵⁷ Dietmar Mieth (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, Stuttgart 2009, S. 323.

⁵⁸ Mieth, *Solidarität*, S. 312.

⁵⁹ Sigrid Graumann, *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Frankfurt/Main 2011, S. 219-244. Sigrid Graumann, Sorge und Gerechtigkeit. *ZPTb*, Jg. 2, Heft 1 (2011) S. 23–40. Hier S. 38: „Menschen kommen nicht als erwachsene, autonome und selbstgenügsame Personen zur Welt

„Solidaritätspflichten werden oft mit dem Argument zurückgewiesen, sie würden die Freiheit einzelner unverhältnismäßig einschränken. ... Wie ich bereits gesagt habe, ist jeder Eingriff in die Freiheit anderer rechtfertigungspflichtig. Genau das aber ist auch möglich: Das Rechtsprinzip erfordert solche Freiheitseinschränkungen, um gleiche maximale Freiheit für alle Menschen zu garantieren. Der Gemeinschaft Solidaritätspflichten aufzuerlegen ist notwendig, um gleiche Freiheit für alle zu gewährleisten. Das bedeutet konkret, dass die Solidaritätspflichten, die notwendig sind, um behinderten Menschen die gleiche Freiheit zu garantieren, wie nicht behinderten Menschen, gerechtfertigt sind. Es ist dieser Argumentation folgend eben keine freiwillige, großzügige Leistung der Bürger, behinderten Menschen gleiche Freiheit zu garantieren, sondern eine allgemeine Solidaritätspflicht.“⁶⁰

Freiheit wird hier als ein Entwicklungskonzept verstanden. In dieser Entwicklung wird die autistische Kollegin zunächst als Adressatin, dann als Partnerin von Solidarität anerkannt. Die Subsidiarität zielt ihrerseits „erstens auf die Wahrung der eigenen Kompetenz, indem jeder seine Aufgaben eigenverantwortlich ausüben kann, zweitens auf die Bereitstellung von Hilfeleistungen, indem bei mangelnder Leistungsfähigkeit „Hilfe zur Selbsthilfe“ der größeren Einheit gewährt wird.“⁶¹ Die Subsidiarität verlangt nach der Intervention eines Dritten, insofern diese die soziale Kompetenz der Person konstruktiv fördert und verbietet diese, wenn sie sich über die Kompetenz der Person hinwegsetzt.⁶² Die Subsidiarität nimmt im Hilfestellungsgebot und im Kompetenzanmaßungsverbot diese Idee der ihr vorausgehenden Solidarität auf, indem der kirchliche Arbeitgeber sowohl den Stärken des autistischen Kollegen durch Förderung und dessen Schwächen durch Kompensation Anerkennung zuteilwerden lässt. Diese Handlungskriterien der Solidarität und Subsidiarität verlängern sich in das der Gerechtigkeit, die sich in legaler, kommutativer, partizipativer/kontributiver und distributiver Hinsicht

und sind in vielen Phasen ihres Lebens auf die Unterstützung und Sorge durch andere angewiesen... Eine angemessene Konzeption sozialer Gerechtigkeit darf sich deshalb nicht auf voll kooperationsfähige Personen beschränken, sondern sollte versorgungsabhängige Personen einbeziehen und gleichermaßen berücksichtigen. Außerdem können wir uns unter den Bedingungen moderner Gesellschaften nicht mehr darauf verlassen, dass Unterstützung und Sorge für diejenigen, die darauf angewiesen sind, selbstverständlich (in der Regel von Frauen) in der Familie geleistet wird. Eine angemessene Theorie sozialer Gerechtigkeit sollte daher in der Lage sein, verbindliche Ansprüche auf Unterstützung und Sorge auszuweisen und dabei die Rechtfertigung von Bevormundung und Diskriminierung vermeiden. Versorgungsabhängige Menschen sind darüber hinaus strukturellen Gefährdungen von Missbrauch, Vernachlässigung und Bevormundung in persönlichen und professionellen Sorgebeziehungen ausgesetzt...Eine angemessene Konzeption sozialer Gerechtigkeit sollte daher nicht zuletzt die Grundlage dafür bereitstellen, dieses komplexe Verhältnis von Ansprüchen und individuellen sowie kollektiven Verpflichtungen unter der Bedingung der gleichen Berücksichtigung der Rechte von Sorgenden und von Umsorgten zu klären.“ Die Grundhaltungen der autonomiefördernden Assistenz und Anwaltschaft betont auch Andreas Lob-Hüdepohl, Berufliche Soziale Arbeit und die ethische Reflexion ihrer Beziehungs- und Organisationsformen, in: ders. u.a. (Hg), *Ethik sozialer Arbeit. Ein Handbuch*, Paderborn u.a. 2007, S. 142-145.

⁶⁰ Sigrid Graumann, *Assistierte Freiheit*, 2011.

⁶¹ Thomas Bohrmann, Subsidiarität, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, Regensburg 2004, S. 298.

⁶² Arno Anzenbacher, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 1997, S. 213.

ausdifferenziert.⁶³ Die Anerkennungsbewegung wird dementsprechend im Prinzip der Gerechtigkeit fortgesetzt, durch das der kirchliche Arbeitgeber der autistischen Kollegin das ihrem Profil entsprechende zuerkennt. Der Beteiligungsaspekt verweist auf das Kriterium des Gemeinwohls, welches in der Idee der Arbeit mitschwingt und das jegliche Partikularität einschließt. Insbesondere die Beteiligungsgerechtigkeit verlängert die Anerkennung des autistischen Arbeitnehmers bis in das Gemeinwohl hinein, ist doch der Eindruck bei PIA sehr ausgeprägt, nicht zum gesellschaftlichen Wohl beitragen zu können, welches auch das kirchliche, gesellschaftliche Wirken im Auge hat.⁶⁴ Über die ihm entsprechende Arbeit erfährt die autistische Kollegin als Mitarbeiterin am Gemeinwohl Anerkennung. „Das Gemeinwohl thematisiert das Verhältnis von Individuum und Gemeinwesen, sowie die entsprechende staatliche und ökonomische Ordnung der Weltgesellschaft. Als Ziel der öffentlichen Interessen von Staat und Gesellschaft ist das Gemeinwohl mittels gerechter Strukturen und Verfahren zu bestimmen und anzustreben.“⁶⁵ Die Verantwortung und die Nachhaltigkeit sind Kriterien kirchlichen Handelns, die die vorhergehenden Kriterien in Raum und Zeit hinaustragen und dem Bereich der Arbeit eine räumliche und zeitliche Ausdehnung geben.

„Verantwortung bezieht sich auf bestimmte Aufgaben und die Zurechnung von Handlungsfolgen. Weil sie die bewusst gemachte Beziehung gegenseitiger Abhängigkeit ist, deshalb reicht eine Folgenverantwortung nicht und müssen die strukturellen Bedingungen für Verantwortungsübernahme in den Blick genommen werden.“⁶⁶

Auf der Ebene der Verantwortung vollzieht sich Anerkennung als ein wechselseitiger Prozess: der kirchliche Arbeitgeber wird als Verantwortungsträger und der autistische Kollege als Verantwortungssubjekt anerkannt. Und auf der Stufe der Nachhaltigkeit wird der raum-zeitliche Umweltaspekt des Arbeitsverhältnisses angesprochen. Das Kriterium kirchlichen Handelns, welches mit dem Begriff der Nachhaltigkeit verbunden ist, betont den Umweltbezug des

⁶³ Anzenbacher, *Sozialethik*, S. 222f. s. Gleichheits- und Differenzprinzip in: John Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, 4. Aufl., Frankfurt/Main 1994. In Bezug auf den Begriff der Inklusion schreibt Dederich: „Es handelt sich um einen Wertbegriff, der eine bestimmte Ausrichtung des Handelns bzw. der Entwicklung der Gesellschaft und ihrer Systeme insgesamt vorschreibt. Dieses Handeln bzw. diese Entwicklung soll ein in ethischen Begriffen beschreibbares Gut verwirklichen: einerseits soll die gesellschaftliche Kohäsion gestärkt, andererseits ein entscheidender Beitrag zum Wohl der betroffenen Gruppen oder Individuen, nämlich ihre wertschätzende Einbindung in die Gesellschaft, geleistet werden. Wollte man den Kern der Idee in Begriffen der politischen Philosophie umschreiben, wäre Inklusion vor allem eine Frage der Anerkennung, der Teilhabe und der Gerechtigkeit. Daher wird Inklusion gegenwärtig auch häufig mit der Idee politischer Gleichheit, mit Menschenrechten und der demokratischen Entwicklung der Gesellschaft in Verbindung gebracht.“ (Markus Dederich, *Ethische Aspekte der Inklusion*, in: *InklusionLexikon* 2013. http://www.inklusionlexikon.de/ethik_dederich.php; Zugriff am 21.07.2023.)

⁶⁴ Andreas Lob-Hüdepohl, *Vielfältige Teilhabe als Menschenrecht – ethische Grundlage inklusiver Praxis*, in: Holger Wittig-Koppe u.a. (Hgg.), *Teilhabe in Zeiten verschärfter Ausgrenzung? Kritische Beiträge zur Inklusionsdebatte*, Neumünster 2010, S. 13 – 21

⁶⁵ Werner Veith, *Gemeinwohl*, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, Regensburg 2004, S. 282

⁶⁶ Günter Wilhelms, *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2010, S. 118. Hans Jonas, *Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/Main 1984.

Menschen in einem integrierenden, gesamtgesellschaftlichen Konzept und die intergenerationelle Gerechtigkeit.⁶⁷ In der partnerschaftlichen Gestaltung dieser Umwelt durch den kirchlichen Arbeitgeber und der autistischen Kollegin wird der Aspekt der Nachhaltigkeit in die Anerkennung eingeführt. So formen die Handlungskriterien konzentrische Kreise um das Personkriterium, deren Übergänge sich durch Weitung und Differenzierung auszeichnen. Die genannten Handlungskriterien kann man dabei als Stufen der Anerkennung von Differenz in der Perspektive von Diversität und beruflicher Inklusion und damit zugleich als Elemente des Orientierungsrahmens für das Verstehen, was unter dem Begriff *decent-work* geläufig ist.⁶⁸ Dieser erfährt bei PIA eine Anreicherung mit spezifischen Momenten, die dem PIA-Profil entsprechen und sich wie folgt ausformulieren lassen: so würde ein idealer Arbeitsplatz

- mit einer eindeutigen, offenen Kommunikation einhergehen,
- über klare äußere Strukturen verfügen,
- wenig Reize von außen, Zeitdruck und Stress mit sich bringen.
- Es sollte eine feste Ansprechperson für den autistischen Kollegen geben.⁶⁹
- Darüberhinaus sind Rückzugszeiten und -räume anzubieten, wenn die autistische Kollegin nach einer längeren Phase von sie ermüdenden Sozialkontakten nach Erholung verlangt.
- Da unter den PIA eine große Diversität herrscht, wird auch mithilfe von Jobcoaches eine individuelle Bedürfniserhebung vonnöten sein.
- Auch der Schwierigkeit, überhaupt zu einer Arbeit zu kommen, kann durch ein autismussensibles Einstellungsverfahren begegnet werden.⁷⁰

Die Anerkennungsbewegung bezüglich des autistischen Mitarbeiters drückt sich demnach aus in einer individuell zu gestaltenden Anpassung von Seiten des kirchlichen Arbeitgebers an dieses Profil.

Im Bereich der Sozialmotive, die mit Glaubensüberzeugungen verknüpft sind, kann insbesondere das des verlorenen Schafs bemüht werden, wie es uns in Matthäus begegnet (18,12-13), welches radikal Exklusion in Inklusion transformiert und vom Aspekt des Suchens getragen ist. Bei Matthäus ist hier das Motiv der Verirrung zentral, die jedoch nicht, wie bei Lukas (15,4-

⁶⁷ Dietmar Mieth, Nachhaltigkeit als ökologisches und sozialetisches Kriterium, in: ders. (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, Stuttgart 2009, S. 207f. Markus Vogt, *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive* (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit, 39), 3. Aufl., München 2013.

⁶⁸ ILO, *Decent* 2015.

⁶⁹ Institut der deutschen Wirtschaft Köln e.V., *Sprache*, S. 53.

⁷⁰ Kai Vogeley u.a., Towards the Development of a Supported Employment Program for Individuals with High-Functioning Autism in Germany, in: *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 263 Suppl (2013) S. 199-201. Diese eine bestimmte Menschengruppe betreffenden Kriterien für die Gestaltung des Arbeitsplatzes greifen aus ihrer Partikularität auf Universalität hin aus, da die Mehrheit der genannten Kriterien auch für die Gestaltung des Arbeitsplatzes einer großen Mehrheit von Arbeitnehmer*innen gelten können.

7), moralisch konnotiert ist. Dieses Motiv korrespondiert darüber hinaus mit der unter PIA weit verbreiteten Selbstwahrnehmung, die von einer *Wrong-Planet*-Weltbeziehung geprägt ist.⁷¹ Zugleich führt dieses Motiv, verstärkt durch das theologische Motiv der „Behinderung“⁷², als Beweggrund kritisierend, stimulierend und integrierend⁷³ zur sozialetischen Option für und mit den gesellschaftlich, hier beruflich Ausgeschlossenen. Und schließlich richtet sich das Selbstverständnis der Kirche als Arbeitgeberin in einer ethischen Perspektive an einer Option für die tendenziell von der Exklusion Gefährdeten unter ihren Mitgliedern aus und impliziert aus diesem Grund eine anwaltschaftliche Sichtweise.⁷⁴

4. Schluss

Neurowissenschaftler haben bereits 2013 ein öffentlich gefördertes Beschäftigungsprogramm für PIA gefordert, ohne dass diese Forderung bisher erhört und in die Tat umgesetzt wurde.⁷⁵ Die Kirchen können hier als Arbeitgeberinnen im Sinne einer christlichen Sozialethik mit gutem Beispiel voran gehen.⁷⁶ Als Arbeitgeberinnen, die dem *decent-work*-Gedanken verpflichtet ist⁷⁷, sind sie dazu aufgerufen, auch solche Mitarbeiterinnen zu fördern, deren Profil mit Anpassungsschwierigkeiten verbunden ist. Sie lassen diesen Anerkennung als vollwertige Kolleginnen in ihren Reihen widerfahren, indem sie das Arbeitsumfeld entsprechend dem Profil dieser Person mit dieser Person gestalten. Damit folgen sie einem Begriff der Diversität am Arbeitsplatz, der auch sozialetischen Ansprüchen genügt und der *Disability* als einer ihrer möglichen Form anerkennt. In der Anerkennung der Differenz von PIA als vollwertige KollegInnen, die nicht auf Konformität abzielt, fördern die Kirchen nicht nur die Diversität in ihren eigenen Reihen als ein Engagement zugunsten von Inklusion, sondern auch die

⁷¹ Vgl. Zum Begriff der Weltbeziehung in der Moderne: Hartmut Rosa, *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung*, 6. Aufl., Frankfurt/Main 2017. Eine Resonanzbeziehung, die sich für PIA trotz einer Wong-Planet-Weltbeziehung einstellen kann, führt beispielsweise Schovanec an, wenn er von der wissenschaftlichen Forschung als einem „safe space autistique“ spricht (a.a.O.).

⁷² Vgl. Nancy L. Eiesland, *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*, Würzburg 2018.

⁷³ Alfons Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, 2. Aufl., Düsseldorf 1989, S. 189-197.

⁷⁴ Nach Konrad Holpert und Bruno Schmid in: Dominik Bertrand-Pfaff, *Eine theologisch-ethische Grammatik sozialer Institutionierung. Mit einem Blick auf das Compassionmotiv* (Forum Sozialethik, 10), Münster 2012, S. 248. Diese anwaltschaftliche Ethik will Paternalismus vermeiden, der sich angesichts unsichtbarer Beeinträchtigung weniger mobilisieren lässt, als es für sichtbare Beeinträchtigungen unerschwinglich der Fall ist. Deshalb stehen unsichtbare Beeinträchtigungen in der Gefahr, sehr schnell und markant auf soziale Ablehnung und soziales Unverständnis zu stoßen.

⁷⁵ Vogeley, *Development*, S.197-203.

⁷⁶ Compassion - Eine Idee macht Schule, in: *Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule* 1 (2005).

⁷⁷ COMECE (Hg.), *Shaping the Future of Work*, Brüssel 2018. (https://www.comece.eu/wp-content/uploads/sites/2/2022/01/pdf_20181105.pdf; Zugriff am 21.07.2023). Auch wenn hier der *decent-work*-Gedanke im Verbund mit Nachhaltigkeit und Beteiligung vertreten wird, findet sich kein Wort zur Diversität, Inklusion oder *Disability*. Dies ist durchaus der Fall in der Agenda der ILO von 2015. Siehe auch: Gerhard Kruij, E.1 Arbeit, in: Marianne Heimbach-Steins u.a. (Hg.), *Christliche Sozialethik. Grundlagen - Kontexte - Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*, Regensburg 2022, S. 372f.

gesellschaftliche Diversität insgesamt.⁷⁸ Aus diesem Grund bietet sich hier auch die Kooperation mit der öffentlichen Hand an. Die Unsichtbarkeit einer Differenz bekommt auf diese Weise ihr konkretes, vielfältiges Gesicht. Eine christliche Sozialethik ist dazu aufgerufen, dieses kirchliche Engagement in Kooperation mit den Autismusforschungszentren und anderen Akteuren beruflicher Inklusion von Menschen mit Beeinträchtigungen interdisziplinär und kritisch zu begleiten.⁷⁹ Und es kann sich hierbei nur um einen Anfang handeln, der die berufliche Inklusion auch jenseits von Werkstätten derjenigen Autismusvarianten vorbereitet, die dem Bereich der Sichtbarkeit angehören. Das soziale, kirchliche Engagement zugunsten einer unsichtbaren Differenz dient so dem zugunsten einer sichtbaren Differenz, bereitet ihm den Weg und transportiert damit eine weitere theologische Spitze.

Literatur

- Anzenbacher, Arno: Christliche Sozialethik, Paderborn 1997.
- Auer, Alfons: Autonome Moral und christlicher Glaube, 2. Aufl., Düsseldorf 1989.
- Avril Minich, Julie: "Enabling Whom? Critical Disability Studies Now", in: *Lateral*, 5 (1/2016).
Zuvor schon: Dietmar Mieth, Leistungsfähig, nützlich, zweckmäßig? Menschsein ist mehr, in: ders. (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, Stuttgart 2009, S. 120-138.
- Becka, Michelle: Von der Anerkennung zur Solidarität, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit. Die Gesellschaft von morgen gestalten*, Stuttgart 2009, S. 90-105.
- Bertrand-Pfaff, Dominik: Eine theologisch-ethische Grammatik sozialer Instituierung. Mit einem Blick auf das Compassionmotiv (*Forum Sozialethik*, 10), Münster 2012.
- Bobbert, Monika: Gerechtigkeit im Gesundheitswesen. Verteilungskriterien eines rechtebasierten Ansatzes, in: Dietmar Mieth (Hg.), *Solidarität und Gerechtigkeit*, Stuttgart 2009, S. 213-236.
- Bobbert, Monika: Individuelle Rechte als Maßstab für eine gerechte Verteilung von Mitteln im Gesundheitswesen, in: Sigrid Graumann u.a. (Hg.), *Patient – Bürger – Kunde. Soziale und ethische Aspekte des Gesundheitswesens*, Münster 2004, S. 163-196.
- Bohmeyer, Axel: Jenseits der Diskursethik. Christliche Sozialethik und Axel Honneths Theorie sozialer Anerkennung (*Forum Sozialethik*, 2), Münster 2006.
- Bohrmann, Thomas: Subsidiarität, in: Heimbach-Steins, Marianne (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, Regensburg 2004, S. 293-301.

⁷⁸ Siehe die Beiträge zu Inklusion in der wissenschaftlichen Reihe: Andreas Lob-Hüdepohl u.a. (Hg.), *Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies*, Stuttgart 2011f.

⁷⁹ Andreas Lob-Hüdepohl, Gemeinsam Arbeiten. Sozialethische Anmerkungen zur menschenrechtsbasierten Inklusion im Arbeitsmarkt, in: *AmosInternational* 10 H.3. (2016) S. 10-16.

- Chamak, Brigitte u.a. (Hg.): *Neurosciences et société. Enjeux des savoirs et pratiques sur le cerveau*, Paris 2014.
- Cohen, Simon: *Baron seines Zeichens englischer Neurowissenschaftler, betrachtet beispielsweise die Neurodiversität als eine Spielart der Biodiversität*. S. Simon Baron-Cohen, *Rethinking the concept of autism*, 2017.
(<https://www.neuroscience.cam.ac.uk/news/article.php?permalink=03adacf2fa>, Zugriff am 21.07.2023).
- COMECE (Hg.): *Shaping the Future of Work*, Brüssel 2018. (https://www.comece.eu/wp-content/uploads/sites/2/2022/01/pdf_20181105.pdf; Zugriff am 21.07.2023).
- Compassion - Eine Idee macht Schule (Themenheft), in: *Engagement. Zeitschrift für Erziehung und Schule* 1 (2005), S. 1-75.
- Dachez, Julie: *La différence invisible*, Palaiseau 2016.
- Dachez, Julie: *Dans ta bulle! Les autistes ont la parole: écoutons-les!*, Paris 2018.
- Dalferth, Matthias: *Arbeit*, in: Georg Theunissen u.a. (Hg.), *Handlexikon Autismus-Spektrum. Schlüsselbegriffe aus Forschung, Theorie, Praxis und Betroffenen-Sicht*, Stuttgart 2014.
- Dalferth, Matthias: *Zur Beschäftigungssituation von Menschen aus dem autistischen Spektrum in Deutschland und in westlichen Gesellschaften*, in: *autismus*, Nr. 83 (2017) S. 35-38.
- Darowska, Lucyna (Hg.): *Diversity an der Universität. Diskriminierungskritische und intersektionale Perspektiven auf Chancengleichheit an der Hochschule*, Bielefeld 2019.
- Dederich, Markus: *Ethische Aspekte der Inklusion*, in: *InklusionLexikon* 2013.
http://www.inklusion-lexikon.de/ethik_dederich.php; Zugriff am 21.07.2023.
- DIMDI (ICD-10-GM Version 2018) F84.5.
- Dobusch, Laura: *Diversity Studies und Disability Studies*, in: Anne Waldschmidt (Hg.), *Handbuch Disability Studies*, Wiesbaden 2022, 453-468.
- Eckstein, Christiane u.a. (Hg.): *Beteiligung, Inklusion, Integration. Sozialethische Konzepte für die moderne Gesellschaft* (Forum Sozialethik, 5), Münster 2007.
- Eiesland, Nancy L., *Der behinderte Gott. Anstöße zu einer Befreiungstheologie der Behinderung*, Würzburg 2018.
- Espelöer, Julia et al.: *Alarmingly large unemployment gap despite of above-average education in adults with ASD without intellectual disability in Germany: a cross-sectional study*. *Eur Arch Psychiatry Clin Neurosci* 273, 731–738 (2023). <https://doi.org/10.1007/s00406-022-01424-6>.
- Falkai, Peter u.a. (Hg.): *Diagnostisches Manual Psychischer Störungen. DSM-5*, Göttingen 2005.
- Forestier, Florian, *L'autisme: une question totale*, 2019 (<https://cle-autistes.fr/lautisme-une-question-totale/>; aufgerufen am 07.04.2021).
- Gewirth, Alan, *Reason and Morality*, Chicago 1981, S. 53-63.210-249.
- Graumann, Sigrid: *Sorge und Gerechtigkeit*. *ZPTh*, Jg. 2, Heft 1 (2011), S. 23–40.

- Graumann, Sigrid: *Assistierte Freiheit. Von einer Behindertenpolitik der Wohltätigkeit zu einer Politik der Menschenrechte*, Frankfurt/Main 2011.
- Haker, Hille: *Behinderung und Veränderungen in der Ethik-Theorie und -praxis*, in: *Behinderung und Pastoral* 15 (2010), S. 4-8.
- Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Deutsche Zustände*, Frankfurt/Main 2002-2012.
- Honneth, Axel: *Der Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/Main 1994.
- Honneth, Axel: *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt/Main 2003. Guillaume LeBlanc, *L'invisibilité sociale*, Paris 2011.
- Institut der deutschen Wirtschaft Köln e.V. (Hg.): *Sprache. Kyra Müller, Autismus und Arbeit. Inklusion von Menschen im autistischen Spektrum in das Arbeitsleben. Rahmenbedingungen. Fördermöglichkeiten. Empirische Untersuchung, (= Wissenschaftliche Arbeiten zum Autismus-Spektrum, Band 4)*, Hannover 2015.
- Institut der deutschen Wirtschaft Köln e.V.: *Klare Sprache statt Klischees. Wie sich die berufliche Teilhabe von Menschen mit Autismus gestalten lässt*, REHADAT Wissensreihe, Ausgabe 08 (2019).
- International Labour Office: *Gender, Equality and Diversity Branch, Conditions of Work and Equality Department (Hg.), Decent work for persons with disabilities: promoting rights in the global development agenda*, Genf 2015
(https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---ed_emp/---ifp_skills/documents/publication/wcms_430935.pdf. Zugriff am 21.07.2023).
- Jonas, Hans: *Prinzip Verantwortung*, Frankfurt/Main 1984.
- Johannes XXIII.: *Enzyklika Mater et magistra*, 191, in: *Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung Deutschlands (KAB) (Hg.), Texte zur katholischen Soziallehre: die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente*, 9. erw. Auflage. Köln 2007.
- Krämer, Katharina u.a.: *Zur Diagnostik und Behandlung von Autismus-Spektrum-Störungen im Erwachsenenalter*, in: *Fortschritte der Neurologie Psychiatrie*, Jahrgang 84 (Heft 09/2016), S 578-588.
- Krupp, Gerhard: *E.1 Arbeit*, in: *Marianne Heimbach-Steins u.a. (Hg.), Christliche Sozialethik. Grundlagen - Kontexte - Themen. Ein Lehr- und Studienbuch*, Regensburg 2022.
- Lehnhardt, Fritz-Georg u.a.: *Diagnostik und Differenzialdiagnose des Asperger-Syndroms im Erwachsenenalter*, in: *Deutsches Ärzteblatt*, Jahrgang 110 (Heft 45/2013), S. 755-763.
- Lob-Hüdepohl, Andreas/ Zimmermann, Ralf-Bruno: *Ethik Sozialer Arbeit in der Sozialpsychiatrie*, in: *Ders. u.a. (Hg.), Ethik sozialer Arbeit. Ein Handbuch*. Paderborn u.a. 2007, S. 286-310.

- Lob-Hüdepohl, Andreas: Gemeinsam Arbeiten. Sozialethische Anmerkungen zur menschenrechtsbasierten Inklusion im Arbeitsmarkt, in: AmosInternational 10 H.3. (2016) S. 10-16.
- Lob-Hüdepohl, Andreas, u.a. (Hg.): Behinderung – Theologie – Kirche. Beiträge zu diakonisch-caritativen Disability Studies, Stuttgart 2011.
- Lob-Hüdepohl, Andreas, u.a. (Hg.). Ethik sozialer Arbeit. Ein Handbuch, Paderborn u.a. 2007.
- Lob-Hüdepohl, Andreas: Vielfältige Teilhabe als Menschenrecht – ethische Grundlage inklusiver Praxis, in: Holger Wittig-Koppe u.a. (Hgg.), Teilhabe in Zeiten verschärfter Ausgrenzung? Kritische Beiträge zur Inklusionsdebatte, Neumünster 2010, S. 13 – 21.
- Maslahati et al.: How Do Adults with Autism Spectrum Disorder Participate in the Labor Market? A German Multi-center Survey. *J Autism Dev Disord* 52, 1066–1076 (2022). <https://doi.org/10.1007/s10803-021-05008-6>.
- Mieth, Dietmar (Hg.): Solidarität und Gerechtigkeit, Stuttgart 2009.
- Mieth, Dietmar: Moral und Erfahrung II, Fribourg 1998.
- Mieth, Dietmar: Nachhaltigkeit als ökologisches und sozialethisches Kriterium, in: ders. (Hg.), Solidarität und Gerechtigkeit, Stuttgart 2009, S. 199-212.
- Mieth, Dietmar: Sozialethische Reflexionen zur Arbeit im Umbruch, in: ders. (Hg.), Solidarität und Gerechtigkeit, Stuttgart 2009, S. 178-198.
- Nothelle-Wildfeuer, Ursula: Einführung in die Christliche Sozialethik, in: Ruhstorfer, Karlheinz (Hg.), Systematische Theologie. Theologie studieren. Modul 3, Paderborn 2012, S. 233-285.
- Poché, Fred: Le temps des oubliés. Refaire la démocratie, Lyon 2014.
- Proft, Julia u.a.: Autismus im Beruf. Weinheim 2017.
- Quentin, Bertrand: Les invalidés, Toulouse 2019.
- Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, 4. Aufl., Frankfurt/Main 1994.
- Ricoeur Paul: La croyance religieuse. Le difficile chemin du religieux, in: La Philosophie et l’Ethique. Université de tous les savoirs, volume 11, Paris 2002, S. 343-364.
- Ricoeur, Paul: Parcours de reconnaissance, Paris 2005.
- Rosa, Hartmut: Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung, 6. Aufl., Frankfurt/Main 2017.
- Schmidt, Peter: Kein Anschluss unter diesem Kollegen. Ein Autist im Job, Ostfildern 2014.
- Schovanec Josef: Nos multiples intelligences. Le bonheur d’être différent, Paris 2018). Wissenschaftstheoretisch hat dies Forestier ausgeführt: Forestier, L’autisme.
- Schovanec Josef: Rapport présenté à la Secrétaire d’Etat chargée des Personnes handicapées et de la Lutte contre l’exclusion sur le devenir professionnel des personnes autistes, 2017 (https://solidarites-sante.gouv.fr/IMG/pdf/rapport_josef_schovanec.pdf, Zugriff am 23.07.2023).

- Sheffer, Edith: *Aspergers Kinder - Die Geburt des Autismus im „Dritten Reich“*, Frankfurt/Main 2018.
- Stiegler, Barbara: *„Il faut s'adapter“*. Sur un nouvel impératif politique, Paris 2019.
- Tebartz van Elst, Ludger (Hg.): *Das Asperger-Syndrom im Erwachsenenalter und andere hochfunktionale Autismus-Spektrum-Störungen*, Berlin 2015.
- Veith, Werner: *Gemeinwohl*, in: Marianne Heimbach-Steins (Hg.), *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch*, Band 1, Regensburg 2004, S. 270-282.
- Vogeley, Kai u.a.: *Towards the Development of a Supported Employment Program for Individuals with High-Functioning Autism in Germany*, in: *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience*, 263 Suppl (2013), S. 199-201.
- Vogt, Markus: *Prinzip Nachhaltigkeit. Ein Entwurf aus theologisch-ethischer Perspektive* (Hochschulschriften zur Nachhaltigkeit, 39), 3. Aufl., München 2013.
- Wilhelms, Günter: *Christliche Sozialethik*, Paderborn 2010.
- Wils, Jean-Pierre: *Anthropologie*, in: Ders. u.a. (Hg.): *Grundbegriffe der christlichen Ethik*. Paderborn 1992, S. 177-180.
- Wolters, Gereon/Elepfandt, Andreas/Vogt, Markus: *Evolution*, in: Wilhelm Korff u.a. (Hg.), *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 2000, S. 706-721.
- Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition). <https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/disability-critical/> (Zugriff am 23.07.2023).

Digital vermittelte „Glücksgefühle“

Eine personenzentrierte Technologie zur Erweiterung der Teilhabe von Menschen mit Teilhabebeeinschränkung?

Martin Holler

1 Einleitung

„Viele Menschen leben mit einer Beeinträchtigung. Sie können zum Beispiel nicht so gut sprechen. Für diese Menschen ist es oft schwierig, andere kennenzulernen. Aber auch sie wollen neue Menschen kennenlernen. Oder wünschen sich eine Partnerschaft. Bei der Suche hilft das Team von Glücksgefühlen“.¹ Mit diesen in leichter Sprache formulierten Worten beschreibt das Team von *Glücksgefühle* sein Angebot für Menschen mit Teilhabebeeinschränkung. Angebahnt über eine Webseite, die als digitaler Zugang fungiert, sollen geschützte Vermittlungen und persönliche Beratungen stattfinden sowie Informationen zu den Themen Freundschaft, Liebe, Partnerschaft und Sexualität gegeben werden.

Zweifelsfrei stellt dies einen innovativen Ansatz dar. Gleichzeitig ist das Angebot hinsichtlich seiner Passung im Kontext aktueller Diskurse in der Arbeit mit Menschen mit Teilhabebeeinschränkungen zu reflektieren. Vor diesem Hintergrund wird in der vorliegenden Ausführung erörtert, inwieweit *Glücksgefühle* eine personenzentrierte Technologie zur Verbesserung der Teilhabe von Menschen mit Teilhabebeeinschränkung darstellen.

Um diese Fragestellung zu beantworten, sind zunächst die für den vorliegenden Kontext relevanten und grundlegenden Konzeptionen und Hintergründe zu skizzieren. Dazu zählen Ausführungen zum Konzept der Teilhabe, zur in der Sozialen Arbeit wesentlichen Bezugsgröße des Sozialraums, zur Personenzentrierung sowie zum Aspekt der Beziehung, der hier bei einem diakonischen Träger auf Grundlage christlicher Bilder des Menschen, die insbesondere seine Relationalität hervorheben, entfaltet wird. Anschließend werden die oben angesprochenen *Glücksgefühle* in den Mittelpunkt gerückt. Nach einer Beschreibung des Angebots werden dessen Chancen und Risiken vor dem Hintergrund der grundlegenden Konzeptionen und Hintergründe beleuchtet. Daran anknüpfend werden Prämissen erarbeitet, welche im Kontext personenzentrierter Technologien zur Verbesserung der Teilhabe von Menschen mit Teilhabebeeinschränkung zu beachten sind. Der Beitrag schließt mit einem Fazit sowie einem Ausblick. An dieser Stelle ist anzumerken, dass das Team der *Glücksgefühle* nicht nur Kenntnis von der Fertigung dieses Beitrags hatte, sondern diesen auch unterstützt hat.

¹ Vgl. Glücksgefühle (2021): Startseite. Online unter: <https://www.xn--glcksgefuhle-main-tauber-dpcg.de/> (Zugriff am 20.05.2022).

2 Grundlegende Konzeptionen und Hintergründe

2.1 Teilhabe, Sozialräume und Personenzentrierung

Teilhabe ist heute eine der leitenden sozialpolitischen Orientierungen. Das Konzept der Teilhabe fußt auf der Mehrdimensionalität des Teilhabebegriffs, was bedeutet, dass Teilhabe neben Aspekten der Teilnahme, zum Beispiel an gesellschaftlichen, politischen oder kulturellen Prozessen, auch Aspekte der Teilhabe in Form individueller und spezifischer Beiträge zum Gemeinwesen- oder im Gemeinschaftskontext beinhaltet.² Letztere beziehen sich insbesondere auf konkrete Erfahrungen der Inklusion und Chancengerechtigkeit, aber auch der Wertschätzung und Anerkennung für das, was ein Mensch zu einer Gemeinschaft beisteuert.

Die eben angesprochenen Erfahrungen können prinzipiell in vielfältigen Kontexten gemacht werden, was neben analogen Zusammenhängen auch virtuelle Kontexte miteinschließt. In diesem Beitrag werden Teilhabeaspekte fokussiert, die in Wechselwirkung mit dem digitalen Wandel stehen. Es ist festzustellen, dass die oben erwähnten Teilhabe-Erfahrungen und Prozesse durch digitale Tools beeinflusst werden oder zum Teil sogar ausschließlich in digitalen Zusammenhängen stattfinden. Folglich ist die allgemeine soziale Teilhabe heute zunehmend von der digitalen Teilhabe eines Menschen abhängig.³ Beide Aspekte bedingen einander und stehen miteinander so stark in Wechselwirkung, dass die soziale Teilhabe eines Menschen gegenwärtig nur dann als umfassend bezeichnet werden kann, wenn auch ein hohes Maß an digitaler Teilhabe gewährleistet ist. Der Grad der digitalen Teilhabe gilt konsequenterweise als wesentlicher Faktor für das Einbezogen-Sein eines Menschen sowie für konkrete Erfahrungen der Partizipation, Inklusion, Chancengerechtigkeit und Zugehörigkeit. Teilhabe in digitalen Zusammenhängen ist daher allgemein und zielübergreifend sowie in spezifischen Kontexten – zum Beispiel im Rahmen personenzentrierter Technologien – in den Blick zu nehmen.

In diesem Beitrag wird zwischen der Teilhabe durch und mit digitalen Technologien sowie der Teilhabe in digitalen Sozialräumen unterschieden.⁴ Grundsätzlich ist davon auszugehen, dass digitale Technologien, womit gleichermaßen Soft- wie Hardwareprodukte gemeint sind, das Potential haben, teilhabefördernd zu wirken. Beispiele wie altersgerechte Assistenzsysteme (Ambient Assisted Living), barrierefreie Systeme für Menschen mit Sinnesbehinderung an Haltestellen des Öffentlichen Personennahverkehrs sowie diverse Applikationen für Smartphones zeigen dies eindrücklich. Sowohl im analogen als auch im virtuellen Kontext

² Vgl. Sabine Skutta/Joß Steinke, Mehr Partizipation (wagen): Chancen für die Freie Wohlfahrtspflege im digitalen Wandel, in: Sabine Skutta u.a. (Hg.): Digitalisierung und Teilhabe. Mitmachen, mitdenken, mitgestalten, Baden-Baden 2019, 37–56: 39.

³ Vgl. Eva Maria Welskop-Deffaa, „Digitale Transformation – da komm ich mit, da komm ich vor!“ Anforderungen an eine responsive Digitalisierungspolitik, in: Sabine Skutta u.a. (Hg.), Digitalisierung und Teilhabe. Mitmachen, mitdenken, mitgestalten, Baden-Baden 2019, 25–36: 29.

⁴ Vgl. Bastian Pelka, Digitale Teilhabe: Aufgabe der Verbände und Einrichtungen der Wohlfahrtspflege, in: Helmut Kreidenweis (Hg.), Digitaler Wandel in der Sozialwirtschaft. Grundlagen – Strategien – Praxis, Baden-Baden 2018, 57–77: 57.

ermöglichen digitale Technologien auf diese Weise konkrete Erfahrungen der Teilnahme und Teilgabe. Diese Erfahrungen finden nicht im luftleeren Raum statt, sie brauchen eine spezifische Bühne. Im alltäglichen Leben stellt der Sozialraum als Lebensumfeld eines Menschen, als Raum, den er sich durch soziale Praxen zu eigen macht, eine solche Bühne dar.⁵ Sie existiert durch das Aufkommen des Internets und insbesondere des Web 2.0 nicht mehr nur in der analogen, sondern auch in der virtuellen Welt. Konsequenterweise ist die Sozialraumdiskussion um die Komponente des Digitalen zu erweitern. Digitale Sozialräume sind wissenschaftlich und berufspraktisch folglich systematisch und mit konstruktiver Haltung in den Blick zu nehmen.

Dies gilt auch im Zusammenhang mit Menschen mit Teilhabebeeinschränkung, deren Prozesse der Kommunikation, der Bildung sowie der Produktion und des Konsums von Inhalten längst in hohem Maße digitalisiert sind. Allerdings ist anzumerken, dass das bloße Vorhandensein digitaler Technologien oder digitaler Sozialräume nicht automatisch zu einer Stärkung der Teilhabe von Menschen mit Teilhabebeeinschränkung führt. Vielmehr braucht es unter anderem personenzentrierte Angebote des Kompetenzerwerbes und der Assistenz, um digitale Technologien nutzbar und digitale Sozialräume zugänglich zu machen.⁶ Keine digitalen Technologien zu nutzen oder nicht in digitalen Sozialräumen vertreten zu sein, stellt für viele Menschen mit Teilhabebeeinschränkung keine attraktive Alternative dar. Es kann eher davon gesprochen werden, dass hinsichtlich digitaler Kontexte zumindest teilweise ein Quasi-Partizipationszwang vorliegt, der darauf basiert, dass überhaupt ausreichend Erfahrungen der Anerkennung, Wertschätzung, Selbstwirksamkeit und Zugehörigkeit gemacht werden können.⁷

Ein Fachkonzept zur stärkeren Fokussierung auf die Bedürfnisse des einzelnen Menschen ist die Personenzentrierung. Personenzentrierung wird in diesem Beitrag als Grundprinzip verstanden, das mit individualisierter Assistenz einhergeht, die sich sowohl am persönlichen Bedarf als auch am gewohnten Lebensumfeld eines Menschen orientiert.⁸ Sie fußt, indem sie die jeweilige Persönlichkeit und Sozialität mit einbezieht, auf einer dualen Sichtweise von Individualität. Daraus folgt, dass Assistenzangebote – auch hinsichtlich der (digitalen) Teilhabe – zwingend auch in sozialräumlichen und gemeinschaftlichen Bezügen zu denken sind. Auf dieser Basis soll

⁵ Vgl. Martin Holler, *Die Mit-Gestaltung inklusiver Sozialräume in der Arbeit mit Menschen mit Behinderung – Ein unternehmerischer Beitrag unter Anwendung von Instrumenten der strategischen Planung*, Leipzig 2020, 99 ff.

⁶ Vgl. Herbert Kubicek, *Digitale Teilhabe älterer Menschen durch qualifizierende und stellvertretende Assistenz*, in: *Blätter der Wohlfahrtspflege* 167 (2020), 29–35: 33 f.

⁷ Vgl. Martin Holler, *Digitalisierung als diakonisches Handlungsfeld. Die Gestaltung digitaler Teilhabe als Pflichtaufgabe diakonischer Unternehmen*, in: Dorothea Schweizer/Johannes Eurich (Hg.), *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre* 47, 145. Online unter: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/dwjb/issue/view/5982> (Zugriff am 07.07.2022).

⁸ Vgl. Ulf Liedke, *Im Zentrum: Der beziehungsreiche Mensch. Personenzentrierung in theologisch-ethischer Perspektive*, in: Andreas Lob-Hüdepohl/Johannes Eurich (Hg.), *Personenzentrierung – Inklusion – Enabling Community*, Stuttgart 2020, 11–31: 11 ff.

der Mensch Erfahrungen der Anerkennung, Bestätigung und Wertschätzung machen können, sowohl durch sich selbst als auch durch andere.⁹

Unter Beachtung der in diesem Kapitel skizzierten Grundgedanken und Hintergründe ist festzuhalten, dass digitale Technologien als Mittel zum Zweck und nicht als Selbstzweck zu verstehen sind. Sie sind prosozial und im Sinne der Personenzentrierung zu nutzen. Gleichzeitig sollen sie die (digitale) Teilhabe eines Menschen stärken sowie die Aneignung (digitaler) Sozialräume ermöglichen.

2.2 Der Beziehungsaspekt in christlichen Bildern des Menschen

Da *Glücksgefühle* von einem diakonischen Träger mit einer spezifischen Wertbindung entwickelt wird, spielen auch weltanschauliche Gesichtspunkte eine Rolle, die hier kurz benannt werden sollen. Mit der christlichen Perspektive auf den Menschen wird ein grundlegender Ansatz aufgerufen, der bei der Reflexion personenzentrierter Technologien von großer Bedeutsamkeit ist und in anderen weltanschaulichen Bezügen analog ausformuliert werden kann bzw. müsste. Im vorliegenden Fall wird das christliche Verständnis des Menschen nicht allgemein behandelt, sondern hinsichtlich dessen Fokus auf Beziehungen thematisiert.

Die Bezogenheit des Menschen zu Gott, zu anderen Menschen, zu sich selbst und zur Umwelt stellt den Kern des christlichen Menschenbilds dar. In christlichem Sinne ist der Mensch als beziehungsreiches Wesen zu charakterisieren, das seine grundlegende Beziehung in der unbedingten Liebe Gottes zu jedem Menschen hat. Als Gottes Geschöpf ist er gleichermaßen beschenkt wie abhängig, was sich auch in seinen Beziehungen zu seinen Mitmenschen ausdrückt.¹⁰ Schließlich sind Menschen vulnerabel, ständig in (Selbst-)Gefahr, endlich und sterblich. Gerade in der ersten sowie in der letzten Lebensphase zeigt sich eindrücklich, dass jeder Mensch zutiefst auf seine Mitmenschen angewiesen ist. Weil Abhängigkeiten und Hilfsbedürftigkeiten somit unabdingbar zum Mensch-Sein gehören, sind Aspekte der Für- und Mitsorge sowie Beziehungen und Beziehungsarbeit für die Entwicklung menschlichen Lebens elementar.¹¹

Die genannten Punkte können mit dem oben angerissenen Konzept der Personenzentrierung verbunden werden. Vor dem Hintergrund eines relationalen Personenverständnisses, das davon ausgeht, dass Personen aufgrund von Beziehungen an Persönlichkeit gewinnen, ist festzuhalten,

⁹ Vgl. Johannes Eurich, Personenzentrierung und Selbstbestimmung. Ethische Reflexionen zu Grundfragen der professionellen Beziehungsgestaltung, in: Andreas Lob-Hüdepohl/Johannes Eurich (Hg.), Personenzentrierung – Inklusion – Enabling Community, Stuttgart 2020, 33–51: 33 ff.

¹⁰ Vgl. Heike Springhart, Menschenbild, in: Norbert Friedrich u.a. (Hg.), Diakonie-Lexikon, Göttingen 2016, 292–293: 292.

¹¹ A.a.O., 292 f.

dass Voneinander-Füreinander-Verhältnisse für die menschliche Existenz unabdingbar sind.¹² Dies gilt insbesondere für Menschen in verletzlichen Lebenslagen, gerade sie sollen auf Grundlage des christlichen Verständnisses des Menschen Erfahrungen der Wertschätzung und Bestätigung machen können, was den Kerngedanken der Personenzentrierung entspricht und diese zu befördern vermag.¹³ Für die Entwicklung personenzentrierter Interventionen ist die Integration dieses Gedankens einzufordern.

Insgesamt bleibt festzuhalten, dass das christliche Verständnis des Menschen als lebens-, menschen- und umweltfreundlich entwickelt werden und hinsichtlich des Umgangs mit Menschen mit Teilhabebeeinschränkung einen zentralen normativen Orientierungspunkt darstellen kann.¹⁴ Gleichzeitig braucht das christliche Verständnis des Menschen Konkretisierungen und Zusammenhänge, in denen es sicht- und erlebbar wird. Personenzentrierte Ansätze können hierbei eine tragende Rolle spielen.

3 Das Angebot „Glücksgefühle“

3.1 Beschreibung des Angebots

Soziale Netzwerke im digitalen Raum spielen gegenwärtig für die allgemeine Kommunikation sowie für das konkrete Knüpfen von Kontakten eine herausragende Rolle. Zu diskutieren ist in diesem Zusammenhang, inwieweit soziale Netzwerke inklusiv ausgerichtet sind oder ob sie nicht doch bestimmte Personenkreise ausschließen oder deren Bedarfe nicht adäquat adressieren. An diesem Punkt setzt das im Jahr 2021 entwickelte Angebot *Glücksgefühle* an.

Den Geschäftszweck der *Glücksgefühle* stellt die Vermittlung und Anbahnung passender Freund- und Partnerschaften für Menschen mit Teilhabebeeinschränkung dar. Neben der Vermittlungstätigkeit bilden Informations- und Veranstaltungsangebote zu den Themen Freundschaft, Partnerschaft, Liebe und Sexualität weitere Teile des Angebotspektrums. Zielgruppe des Angebots sind volljährige Menschen mit Teilhabebeeinschränkung, die im Main-Tauber-Kreis oder der näheren Umgebung wohnhaft sind. Das Angebot kann von ihnen mit und ohne Unterstützung durch eine Assistenz genutzt werden. Menschen mit Teilhabebeeinschränkung sind nicht nur Nutzende des Angebots, sondern durch Zahlung eines Mitgliedschaftsbeitrags von 12 € pro Jahr gleichzeitig Kundinnen und Kunden mit entsprechenden Rechten. Zur Deckung der weiteren Kosten für das Assistenzpersonal und der notwendigen Ausstattung wurde ein Antrag auf Förderung bei der Aktion Mensch gestellt und positiv beschieden. Um Mitglied bei den Glücksgefühlen zu werden, ist die Unterzeichnung eines Vertrages notwendig. Darüber

¹² Vgl. Liedtke, *Der beziehungsreiche Mensch*, 16 ff.

¹³ Vgl. Eurich, *Personenzentrierung*, 45 ff.

¹⁴ Vgl. Doris Nauer, *Mensch – christliches Menschenbild heute? – Verständlich erläutert für Neugierige*, Stuttgart 2018, 15 ff.

hinaus ist zur Gewährleistung des Schutzes der Nutzerinnen und Nutzer ein polizeiliches Führungszeugnis ohne relevante Eintragungen vorzuweisen.

Nach der Vertragsunterzeichnung werden im Zuge eines persönlichen Gesprächs Profile der Kundinnen und Kunden in einer digitalen Datenbank angelegt, wobei die individuellen Wünsche und Interessen den inhaltlichen Schwerpunkt der jeweiligen Gespräche und des Profils bilden. Mithilfe der Datenbank und der darin enthaltenen Eintragungen werden anschließend zu den jeweiligen Neigungen und Bedarfen passende Kontakte gesucht. Hat das Personal der Glücksgefühle zueinander passende Nutzerinnen und Nutzer gefunden, erhalten diese eine Einladung zu einem ersten gemeinsamen Treffen, das auf Wunsch pädagogisch begleitet wird. Sollte das erste Treffen erfolgreich verlaufen sein und der Wunsch nach Fortführung des Kontaktes bestehen, ist weiterhin die Möglichkeit gegeben, auch bei Folgetreffen Assistenzleistungen in Anspruch zu nehmen. Im Mai 2022 waren etwa zehn Nutzerinnen und Nutzer im Rahmen der *Glücksgefühle* aktiv. Erste Vermittlungen konnten stattfinden, wobei Treffen im Zuge der Covid-Pandemie vornehmlich digital stattfanden.

Einzugehen ist weiterhin auf die Entwicklung der *Glücksgefühle*. Im Jahr 2021 fand mit bestehenden und potentiellen Nutzerinnen und Nutzern ein digitaler Workshop zur Reflexion des bis dahin vorhandenen Angebots statt. Diskutiert wurde dabei neben Prozessen auch die Gestaltung des Web-Auftritts. Die gesammelten Rückmeldungen wurden geprüft und anschließend mit professioneller Unterstützung umgesetzt. Auch bei der Weiterentwicklung des Angebots setzt das Team der Glücksgefühle auf die Beteiligung der bestehenden Nutzerinnen und Nutzer. Eingebrachte Ideen wie die Durchführung eines Flirtkurses sowie eines Bastelangebots wurden ausgearbeitet und im Frühjahr 2022 umgesetzt.

Zusammenfassend ist festzuhalten, dass das Angebot *Glücksgefühle* zum Ziel hat, die allgemeine soziale Teilhabe – konkret das Anbahnen und Weiterentwickeln von Partner- und Freundschaften – zu steigern, indem digitale Technologien mit pädagogischer Arbeit kombiniert werden.

3.2 Chancen des Angebots

Durch das Angebot der *Glücksgefühle* können für bislang ausgeschlossene Personen zeit- und ortsunabhängige Zugänge zum Kennenlernen anderer Menschen eröffnet werden. Auf digitaler Basis wird ein leichter Zugang per Internet, Telefon oder Mail zur Vermittlungsstelle ermöglicht, der prinzipiell unabhängig von Raumbezügen oder zeitlichen Vorgaben nutzbar ist. Das Angebot an sich kann zunächst unbekannt sein und Ängste oder Befürchtungen hervorrufen. Diese können durch die pädagogische Begleitung abgebaut werden. Ein weiterer Vorteil des Angebots ist, dass die Koordination von Kennenlernwünschen und die praktischen Aspekte einer Kontakthanbahnung von der Koordinationsstelle übernommen werden, die zudem präventive

Schutzmaßnahmen für die Nutzer:innen vorsieht. Gerade die Koordinationsaufgabe kann zudem auch mit den Assistierenden der betroffenen Menschen abgestimmt oder von diesen mit übernommen werden. Die große Chance besteht jedoch für die Nutzer:innen selbst, die im Alltag oftmals nicht viele Gelegenheiten zum Kennenlernen anderer Menschen haben, weil sie räumlich gebundener und mobilitätseingeschränkter sind als andere Menschen. Hier anwendungsfreundlich die Chance zu eröffnen, andere Menschen kennenlernen zu können und so die Möglichkeit für Freundschaften bis hin zu Partnerschaften zu eröffnen, kann (neue) Lebensbereiche aufschließen oder diese verstärken. Die Nutzungsgebühr zeigt an, dass hinter Glücksgefühle ein Geschäftsmodell steht, das jedoch aufgrund der geringen Höhe der Nutzungsgebühr nicht auf Gewinnerzielung ausgerichtet ist. Die für das Geschäftsmodell notwendigen Assistenzleistungen weisen im Gegenteil daraufhin, dass das Angebot auf Dauer subventioniert werden muss. Fraglich ist, ob die Nutzungsgebühr eine Zugangsbeschränkung darstellen könnte und ob der Anbieter in diesem Fall auch verminderte Gebühren vorsieht. Dies weist bereits hin auf mögliche Risiken des Angebots.

3.3 Risiken des Angebots

Zunächst sollen kurz die Voraussetzungen zur Angebotsnutzung bedacht werden: Dazu müssen sowohl technische Voraussetzungen auf Nutzerseite vorhanden sein als auch bestimmte Kompetenzen im Umgang mit diesen gegebenenfalls zunächst erworben werden. Es kann daher nicht ausgeschlossen werden, dass das Angebot einen exklusiven Charakter erhält, weil es nur von bestimmten Menschen in Anspruch genommen werden kann. Eine weitere Hürde können die Ängste vor Nutzung eines solchen Angebots sein. Hier ist in der Anwendung darauf zu achten, dass durch Bekanntmachungen, Einführungen, Schulungen etc. gleiche Zugangschancen für alle eröffnet werden. Ein anderer Aspekt betrifft die Einrichtungszentrierung der Glücksgefühle: wird Partizipation hier nur punktuell gedacht statt diese prozesshaft zu entwickeln? Mit anderen Worten: ist das Angebot nur für die Kontaktabahnung zuständig oder wie könnte die optionale weitere Begleitung der entstehenden Freundschaften oder Beziehungen gewährleistet werden? Durch die Nutzung eines solchen Angebots werden Erwartungen und Hoffnungen geweckt – was ist, wenn sich die Nutzer:innen nach missglückten Kontaktabahnungen enttäuscht zurückziehen und stattdessen mehr Einsamkeit erleben? Damit wird ein entscheidender Punkt für das Gelingen des Angebots angesprochen: er besteht im „Matching“, d.h. der Passung, der Kontakte. Nach welchen Kriterien wird dies von wem vorgenommen? Werden dadurch die Bedürfnisse der Zielgruppe zutreffend erfasst und aufgenommen? Es fällt auf, dass die Zielgruppe nicht genau definiert ist. Dies kann zum einen positiv verstanden werden, weil so keine Vorauswahl an Menschen mit bestimmten Eigenschaften getroffen wird – dies widerspräche dem zugrundeliegenden Menschenbild des Trägers. Zum anderen muss die

Passung in der Praxis auch funktionieren. Hier kann gegebenenfalls von den Erfahrungen anderer Vermittlungsangebote profitiert werden, so dass nicht besonders vulnerable Menschen als „Experimentiergruppe“ eines neuen Angebots besonderen Risiken ausgesetzt werden, die zum Beispiel durch den Missbrauch des digitalen Vermittlungsdienstes durch andere entstehen können. Letztlich ist auch fortwährend zu überprüfen, ob die Schutzkonzepte Missbrauch tatsächlich vorbeugen können oder zusätzliche Maßnahmen erforderlich sind. Schließlich sind auch Aspekte der Datensicherheit und des Datenschutzes zu thematisieren, die der Anbieter z.B. in Form einer Zertifizierung oder einer entsprechenden Überprüfung gewährleisten kann.

4 Prämissen für personenzentrierte Technologien zur Erweiterung der Teilhabe von Menschen mit Teilhabeeinschränkung

Die *Glücksgefühle* fokussieren mit der Anbahnung und Weiterentwicklung von Beziehungen einen sensiblen Gegenstand als Schlüsselaktivität ihres Geschäftsmodells. Zudem sind hinsichtlich der Zielgruppe Menschen mit Teilhabeeinschränkung spezifische Anforderungen verbunden. Konsequenterweise gelten für das Angebot Prämissen, wenn es dem Anspruch der Personenzentrierung gerecht werden soll. In diesem Zusammenhang kann auf ein umfassendes Konzept zurückgegriffen werden, das für personenzentrierte Technologien und Hilfen maßgeblich sein sollte.¹⁵

Zunächst müssen die Glücksgefühle das Merkmal der Inklusivität aufweisen, was bedeutet, dass alle Menschen, die das Angebot nutzen oder nutzen möchten, als Menschen grundsätzlich anerkannt sind. Sie sind in ihrer Unterschiedlichkeit wahrzunehmen und unabhängig von ihrer Ausgestaltung von Autonomie oder dem Ausmaß ihrer Abhängigkeiten ernst zu nehmen.¹⁶ Vor diesem Hintergrund ist bei der konzeptionellen Weiterentwicklung sowie der operativen Ausgestaltung des Angebots zwingend darauf zu achten, dass jegliche Formen der Missachtung, Misshandlung sowie Verweigerung der Anerkennung ausgeschlossen werden.

Darüber hinaus muss das Angebot das Gebot der Wechselseitigkeit erfüllen. Gemeint ist hiermit die Beachtung unterschiedlicher Dimensionen: Menschen sind beziehungsreich, sie zeichnen sich durch Subjektivität und Intersubjektivität, durch Individualität und Sozialität und weitere vermeintliche Gegensätze aus.¹⁷ Diesem Aspekt ist im Rahmen der *Glücksgefühle* Rechnung zu tragen. Vor diesem Hintergrund muss sich das Angebot als eine am persönlichen Bedarf ausgerichtete Leistung verstehen, die gleichzeitig die Lebenswelt der jeweiligen Person einbezieht. Integriert werden so sozialräumliche Dimensionen. Die *Glücksgefühle* müssen sich

¹⁵ Vgl. Liedtke, *Der beziehungsreiche Mensch*, 26 ff.

¹⁶ A.a.O., 26.

¹⁷ Ebd. 26.

selbst als Teil der individuellen Lebenswelt, als Sozialraum sehen und damit als Bühne zur Ausübung sozialer Praxen.

Weiterhin ist im Kontext personenzentrierter Technologien eine Haltung zu implementieren, die von einer grundsätzlichen Entwicklungsfähigkeit eines Menschen ausgeht. Entwicklungsfähigkeit meint in diesem Zusammenhang vor allem, dass Menschen durch Interaktion miteinander wachsen, sich verändern, ausleben und entfalten.¹⁸ Hinsichtlich der Zielgruppe der Glücksgefühle ist dieser Aspekt besonders zu betonen. Auch wenn Menschen mit Teilhabe einschränkung oft von degenerativen Prozessen betroffen sind, so sind weiterhin positive Entwicklungen in deren Leben möglich. Ein Sensorium hierfür zu haben, Ressourcen ausfindig zu machen und diese gezielt zu fördern stellt gleichermaßen eine Aufgabe wie Prämisse für personenzentrierte Technologien dar.

Eine ausgeprägte Selbstbestimmungsorientierung stellt eine weitere Prämisse für personenzentrierte Technologien dar. Selbstbestimmung zeigt sich nicht nur dort, wo Menschen selbstbestimmt handeln, sondern auch dort wo Menschen selbstbestimmt Entscheidungen treffen.¹⁹ Im Kontext der *Glücksgefühle* sind diese Ansprüche auf Entscheidungs- und Handlungsautonomie zu berücksichtigen. Es braucht gezielte Aktivitäten, damit Selbstbestimmung zur Geltung kommen kann, beispielsweise in Form partizipativer Prozesse hinsichtlich der weiteren Angebotsentwicklung oder hinsichtlich der Interaktionsmöglichkeiten auf der Plattform. Erfahrungen der Selbstbestimmung und -wirksamkeit sowie der Mitgestaltung sind explizit zu ermöglichen.

Schließlich müssen personenzentrierte Technologien Nutzerinnen und Nutzern Mehrwerte und einen Nutzen bieten. Im vorliegenden Kontext könnte dies die Generierung ausgeprägter Sinnerfahrungen sein. Menschen haben das Bedürfnis Sinnzusammenhänge zu erkennen, um daraus ein Verständnis für sich selbst, für andere und für Vorgänge in der Welt abzuleiten. Die angesprochenen Sinnzusammenhänge sind vor allem über Kommunikation erfahrbar, sie sind dynamisch und gekennzeichnet von individuellen Zuschreibungen.²⁰ Die *Glücksgefühle* weisen in diesem Zusammenhang aufgrund der Ausgestaltung ihres Angebots große Stärken auf. Sie stellen explizit Interaktionsräume zur Verfügung und zeigen damit eine hohe Sensibilität für Möglichkeiten der Sinnerfahrung. Dies gilt es zu bewahren und im Abgleich mit den Bedürfnissen und Bedarfen der Zielgruppe auszubauen.

Neben diesen angebotsorientierten Aspekten ist zu betonen, dass auch kundenseitig Prämissen gelten, damit die *Glücksgefühle* als personenzentrierte Technologie wirken können. So ist darauf hinzuweisen, dass der Umgang mit der Webseite ein bestimmtes Maß an digitalen Kompetenzen erfordert. Die Webseite ist aufzurufen, auf ihr ist zu navigieren und Inhalte sind individuell zu filtern und zu bewerten. Selbst wenn es nicht unmittelbare Aufgabe der

¹⁸ A.a.O., 27.

¹⁹ Ebd, 27.

²⁰ A.a.O., 27 f.

Glücksgefühle ist, die angesprochenen Kompetenzen zu vermitteln, muss darauf hingewiesen werden, dass die Nutzung des Angebots nicht unvorbereitet stattfinden kann. Können die notwendigen Kompetenzen nicht oder nur unzureichend im Rahmen von Bildungsangeboten vermittelt werden, sind digitale Assistenzangebote zu vermitteln, sodass der Zugang zu den *Glücksgefühlen* niedrigschwellig möglich ist.

Schließlich sollte der Anbieter einer digitalen Teilhabeplattform auch überlegen, inwieweit er die mit der Nutzung des digitalen Angebots entstehenden Erfahrungen begleiten kann. Zum einen handelt es sich um eine besonders verletzbare Gruppe von Menschen mit Teilhabe-einschränkungen, deren Unerfahrenheit im Internet ausgenutzt werden könnte. Zum anderen müssen die Enttäuschungen begleitet werden, die gerade bei Menschen entstehen können, deren eingeschränkte Teilhabe mit umso größeren Hoffnungen auf weitere, digital zugänglich gemachte Teilhabemöglichkeiten aufgeladen werden kann, die dann im Falle der missglückten Vermittlung oder eines nur flüchtigen Kontaktes mit entsprechenden Enttäuschungen einhergehen kann.

5 Fazit und Ausblick

Der Beitrag fragt, inwieweit digital vermittelte *Glücksgefühle* eine personenzentrierte Technologie zur Erweiterung der Teilhabe von Menschen mit Teilhabe-einschränkung darstellen. Zur Beantwortung dieser Frage wurde zunächst auf grundlegende Konzeptionen und Hintergründe verwiesen. Zur adäquaten Konzipierung und Entwicklung personenzentrierter Technologien ist ein umfassendes Wissen zu den Aspekten Teilhabe, Sozialräume und Personenzentrierung gewinnbringend, wenn nicht obligatorisch. Zudem kann auf christliche Bilder des Menschen zurückgegriffen werden, die durch die Betonung des Beziehungsaspektes des Menschen, verdeutlichen, dass der Mensch mit seinem Beziehungsreichtum im Mittelpunkt personenzentrierter Technologien stehen muss. Vor diesem Hintergrund bieten die *Glücksgefühle* zahlreiche Chancen. Sie sind konzeptionell nach modernen Grundsätzen in der Arbeit mit Menschen mit Teilhabe-einschränkung aufgestellt und betonen mit einer konsequenten Partizipations- und Teilhabeorientierung wichtige Aspekte der Inklusion. Gleichzeitig sind auch die mit dem Angebot verknüpften Risiken wahrzunehmen und entsprechende Maßnahmen zu ergreifen. Ein Mindestmaß an digitalen Kompetenzen oder digitaler Assistenz wird vorausgesetzt, kann jedoch trotz inklusivem Ansatz zu neuer Exklusion führen. Fremd- und Selbstbestimmung sind im Rahmen des Matchings stets neu auszutarieren. So wird deutlich, dass die Glücksgefühle wie andere personenzentrierte Technologien Prämissen zu beachten haben, damit sie ihrem Namen gerecht werden. Es braucht in diesem Kontext Inklusivität, die Wahrnehmung von Wechselseitigkeiten, ein Bewusstsein für die Entwicklungsorientierung des Menschen, eine konsequente Förderung der Selbstbestimmung sowie die Vermittlung von Sinnerfahrungen.

Es bleibt festzuhalten, dass die Glücksgefühle diese Prämissen konzeptionell durchaus – wenn auch nicht explizit – berücksichtigt. Als junges Angebot muss es sich diesen Anforderungen nachhaltig stellen. Eine abschließende Bewertung ist bisher nicht möglich. Eine weitere wissenschaftliche Begleitung des Projektes kann an dieser Stelle empfohlen werden. Ein Fokus auf Fragen der Quantität und Qualität der sich aus den Glücksgefühlen entwickelnden Beziehungen bzw. der (fachlichen) Begleitung bei missglückten Vermittlungen könnte in diesem Zusammenhang einen wichtigen Reflexions- und Forschungsgegenstand darstellen.

Literatur

- Eurich, Johannes: Personenzentrierung und Selbstbestimmung. Ethische Reflexionen zu Grundfragen der professionellen Beziehungsgestaltung, in: Andreas Lob-Hüdepohl/Johannes Eurich (Hg.), Personenzentrierung – Inklusion – Enabling Community, Stuttgart 2020, S. 33–51.
- Glücksgefühle (2021): Startseite. Online unter: <https://www.xn--glcksgefhle-main-tauber-dpcg.de/> (Zugriff am 20.05.2022).
- Holler, Martin: Die Mit-Gestaltung inklusiver Sozialräume in der Arbeit mit Menschen mit Behinderung – Ein unternehmerischer Beitrag unter Anwendung von Instrumenten der strategischen Planung, Leipzig 2020.
- Holler, Martin: Digitalisierung als diakonisches Handlungsfeld. Die Gestaltung digitaler Teilhabe als Pflichtaufgabe diakonischer Unternehmen, in: Dorothea Schweizer/Johannes Eurich (Hg.), Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre 47, Heidelberg 2022, S. 141-149. Online unter: <https://journals.ub.uni-heidelberg.de/index.php/dwjb/issue/view/5982> (Zugriff am 07.07.2022).
- Kubicek, Herbert: Digitale Teilhabe älterer Menschen durch qualifizierende und stellvertretende Assistenz, in: Blätter der Wohlfahrtspflege 167 (2020), S. 29–35.
- Liedke, Ulf: Im Zentrum: Der beziehungsreiche Mensch. Personenzentrierung in theologisch-ethischer Perspektive, in: Andreas Lob-Hüdepohl/Johannes Eurich (Hg.), Personenzentrierung – Inklusion – Enabling Community, Stuttgart 2020, S. 11–31.
- Nauer, Doris: Mensch – christliches Menschenbild heute? – Verständlich erläutert für Neugierige, Stuttgart 2018.
- Pelka, Bastian: Digitale Teilhabe: Aufgabe der Verbände und Einrichtungen der Wohlfahrtspflege, in: Helmut Kreidenweis (Hg.), Digitaler Wandel in der Sozialwirtschaft. Grundlagen – Strategien – Praxis, Baden-Baden 2018, S. 57–77.
- Skutta, Sabine / Steinke, Joß: Mehr Partizipation (wagen): Chancen für die Freie Wohlfahrtspflege im digitalen Wandel, in: Sabine Skutta u.a. (Hg.): Digitalisierung und Teilhabe. Mitmachen, mitdenken, mitgestalten, Baden-Baden 2019, S. 37–56.

Springhart, Heike: Menschenbild, in: Norbert Friedrich u.a. (Hg.), *Diakonie-Lexikon*, Göttingen 2016, S. 292–293.

Welskop-Deffaa, Eva Maria: „Digitale Transformation – da komm ich mit, da komm ich vor!“ Anforderungen an eine responsive Digitalisierungspolitik, in: Sabine Skutta u.a. (Hg.), *Digitalisierung und Teilhabe. Mitmachen, mitdenken, mitgestalten*, Baden-Baden 2019, S. 25–36.

Diakonie *ist* Kirche statt Diakonie *und* Kirche¹

Christoph Stolte

Diakonie *ist* Kirche statt Diakonie *und* Kirche habe ich meinen Vortrag überschrieben. Die Sprachregelung „Diakonie und Kirche“ oder „Kirche und Diakonie“ ist uns allen geläufig. Sie ist die Kurzform einer Beschreibung aus der Grundordnung der EKD aus dem Jahre 1948 in der es heißt „die diakonisch-missionarischen Werke (sind) Wesens- und Lebensäußerung der Kirche“.² Dabei handelt es sich um eine Schutzformel aus dem Jahre 1940, um diakonische Einrichtungen vor nationalsozialistischer Vereinnahmung oder Auflösung zu bewahren.³ Diese enge Bindung rechtlich selbstständiger diakonischer Träger an die verfasste Kirche, war in der Zeit des Nationalsozialismus und darüber hinaus auch in der DDR zwingend geboten, um die schlichte Existenz einiger diakonischer Einrichtungen vor dem Zugriff des Staates zu sichern. Ich stelle die kritische Frage, ob es noch zeitgemäß ist, die Diakonie als eine Lebensäußerung der Kirche, gemeint ist der verfassten Kirche, zu beschreiben.

1. Eine erste Überlegung mit Blick auf die Landeskirche.

Meine Perspektive ist die der Evangelischen Landeskirche Mitteldeutschlands, der EKM. Die EKM umfasst weitgehend Thüringen, Sachsen-Anhalt, den Norden von Sachsen und den Süden von Brandenburg. Trotz regionaler Verschiedenheiten ist es eine von der Institution her kleine Landeskirche in großer Fläche in einer weitgehend säkularen Gesellschaft. In der Leitung der Landeskirche ist uns bewusst, dass die derzeitige kirchliche Institution mit der steten Verringerung der Kirchenmitgliederzahlen und dem steten Rückbau von Strukturen und personellen Ressourcen nur noch eine überschaubare Zeit wirksam sein kann. Wir werden uns von einer über Jahrhunderte bestehende kirchlichen Versorgungsstruktur in der Fläche nach und nach verabschieden müssen. Erkennbar ist, dass es insbesondere im ländlichen Raum, Orte geben wird, an denen die Landeskirche mit einer parochialen Versorgungsstruktur nicht mehr präsent sein wird. Doch wie die Kirche von Morgen aussehen wird ist zugleich offen. Seit einigen Jahren investiert die EKM in Erprobungsräume, um Initiativen von neuen Formen und Orten kirchlichen Lebens zu fördern und daraus zu lernen.

¹ Vortrag auf der Tagung „Kirche & Diakonie in der Zeitenwende, #ausLiebe genauer hinschauen“ im November 2023 in der Evangelischen Akademie Tutzing.

² Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland.

³ Hofmann, Diakonisch Kirche sein, S. 161.

Mein zweiter Blick auf die Diakonie:

Die neuzeitliche Diakonie selber war seit ihrer Entstehung Mitte des 19. Jahrhunderts niemals homogen, sondern immer eine vielgestaltige Bewegung rechtlich selbstständiger und selbstverantwortlicher Organisationen. Unter den heutigen Rahmenbedingungen und in einem politisch beeinflussten „Wettbewerb“ zu anderen Anbietern sozialer Leistungen, gewinnt die konsequente Gestaltung und Ausrichtung der diakonischen Träger als multirational geführte Sozialunternehmen an zukunftsentscheidender Bedeutung. Zugleich besteht in der Heterogenität der verschiedenen Rationalitäten, insbesondere der Priorisierung des Ökonomischen, ein besonderes Risiko. Es droht sowohl das Diakonische des einzelnen Unternehmens als auch das Verbindende der einzelnen diakonischen Unternehmen untereinander aus dem Blick zu geraten.

Diakonie gewinnt als Ort kirchlichen Lebens in der Gesellschaft an Bedeutung und häufig wird Kirche von Menschen überwiegend über diakonische Einrichtungen und Angebote wahrgenommen. Je mehr sich die verfasste Kirche aufgrund des eigenen Ressourcenmangels aus der Fläche zurückziehen muss stellt sich die Frage, welche zukünftige Bedeutung eine diakonische Einrichtung als Ort kirchlichen Lebens im Sozialraum hat und wie sie diesen bewusst gestaltet. Diakonie ist nicht nur der Geleitzug der verfassten Kirche. Daher ist die Beschreibung der Diakonie als „Wesens- und Lebensäußerung der Kirche“ - wobei die verfasste Kirche gemeint ist - weder zeitgemäß, noch inhaltlich passend. Diakonie muss aus sich selbst heraus beschreiben, was ihr christliches Profil, ihr Kirche-sein auszeichnet und dieses nicht von der verfassten Kirche ableiten.

Eine Anmerkung: In der Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland gibt es fast keine diakonischen Dienste, deren Trägerschaft eine Kirchengemeinde oder ein Kirchenkreis ist, ausgenommen Evangelische Kindertagesstätten. Diakonische Werke der Kirchenkreise, insofern es diese überhaupt gibt, sind immer rechtlich selbstständige diakonische Unternehmen. Eine finanzielle Unterstützung durch den Kirchenkreis ist nur in sehr geringen Maße möglich. Durch die Landeskirche oder Kirchenkreise finanzierte Pfarrstellen gibt es noch in kleinem Umfang, meistens Teildienststellen im Seelsorgebereich. Stellen von Theologen in Leitungspositionen gibt es nur sehr wenige, die ausschließlich durch die diakonischen Unternehmen finanziert werden.

2. Diakonie ist Kirche Jesu Christi

Auf dem Weg einer tragfähigen Selbstbestimmung, was Diakonie ist, lautet meine These: Diakonie ist Kirche Jesu Christi. Dieses will ich mit zwei theologischen Gedankengängen begründen und Folgerungen daraus ableiten.

Ein erster, eher klassisch theologischer Zugang: Diakonie ist nach ihrem Selbstverständnis Kirche Jesu Christi gemäß des Augsburger Bekenntnis⁴ von 1530⁴.

Dazu eine Vorbemerkung: Einen Bekenntnistext aus der Zeit der Reformation für heutige diakonische Überlegungen hinzu zu ziehen bedarf einer besonderen Vorsicht. Es besteht die Gefahr, das Gewollte eher hinein zu interpretieren als daraus abzuleiten. Ich bin mir dessen sehr bewusst und beschränke mich daher auf den grundlegenden Gedanken der funktionalen Beschreibung von Kirche als Ort der Verkündigung des Evangeliums.

In Artikel 7 heißt es: *„Es wird auch gelehrt, dass allezeit eine heilige, christliche Kirche sein und bleiben muss, die die Versammlung aller Gläubigen ist, bei denen das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakramente laut dem Evangelium gereicht werden.“*

Kirche Jesu Christi ereignet sich dort, wo das Evangelium in verschiedenen Formen verkündet wird. Eine bestimmte Struktur und Ordnung dagegen ist nicht konstitutiv für die Kirche Jesu Christi. Dieses bedeutet im Umkehrschluss aber nicht, dass die in der Welt sichtbare Kirche keiner verlässlichen Strukturen und Ordnungen bedarf. In der Reformation sind viele Kirchenordnungen entstanden. Diese haben dabei aber immer eine der Verkündigung des Evangeliums dienende Funktion.

Das helfende Handeln wird durch die Reformatoren in Beziehung zu Gnade und Rechtfertigung gesetzt. In Abgrenzung zur damaligen römischen Kirche wird evangeliumsgemäß jede Form des Verdienstes der Gnade durch eine vorhergehende menschliche Leistung verneint. Helfendes Handeln steht aber immer in der Gefahr, als Verdienst solcher Art verstanden zu werden.

In Artikel 4 heißt es: *„Weiter wird gelehrt, dass wir Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit vor Gott nicht durch unser Verdienst, Werk und Genugtuung erlangen können, sondern dass wir Vergebung der Sünde bekommen und vor Gott gerecht werden aus Gnade um Christi willen durch den Glauben.“*

Darauf bezieht sich Artikel 6: *„Es wird auch gelehrt, dass dieser Glaube gute Früchte und gute Werke hervorbringen soll und dass man gute Werke tun muss, und zwar alle, die Gott geboten hat, um Gottes Willen. Doch darf man nicht auf solche Werke vertrauen, um dadurch Gnade vor Gott zu erwerben.“*

Helfendes Handeln ist eben nicht Mittel zur Gnade, sondern Ausdruck erfahrener Gnade Gottes. Helfendes Handeln - in unserem Sinne diakonisches Tun - ist dem gelebten Glauben inhärent, quasi als *conditio sine qua non*.

Das Augsburger Bekenntnis beschreibt Kirche als Ort der Predigt des Evangeliums in der „Versammlung aller Gläubigen“. Es wäre nicht richtig daraus abzuleiten, dass erst ein hinreichendes – wie auch immer zu bestimmendes – inhaltliches Bekenntnis der einzelnen Menschen zum Kirche-Sein oder die Taufe notwendig wären.⁵ Auch gelingende Verkündigung des Evangeliums bleibt immer Gott selber überlassen. Sie bedarf einer menschlichen

⁴ Augsburger Bekenntnis, S. 58 – 119.

⁵ Albrecht, Wozu ist Diakonie fähig, S. 81.

Ausgestaltung. Diese menschliche Ausgestaltung ist dann sichtbares Kennzeichen der unsichtbaren und unverfügbaren Kirche Jesu Christi. Das Kirche-sein ist daher nicht abhängig von der Disposition der Menschen.

Wie realisiert sich nun das Kirche-sein der Diakonie?

Dieses kann einmal durch die klassischen Grundvollzüge bzw. Lebensäußerungen von Kirche beschrieben werden:

- Verkündigung (martyria): Praxisformen von Kirche, die auf die kognitive Erfassung und Vermittlung von Inhalten des Glaubens abzielen, insbesondere Wortverkündigung und die verschiedensten Formate diakonischer Bildung.
- Liturgie (liturgia): Praxisformen, in denen Christen ihre Gottesbeziehung symbolisch zum Ausdruck bringen. In der Diakonie: insbesondere kleine geistliche Formate, Andachten, Gottesdienste, Segnungen, Gebete, Rituale und auch geistliche Räume.
- Diakonie (diakonia): Praxisformen helfenden Handelns sowohl auf individueller als auch gesellschaftlich-politischer Ebene
- Gemeinschaft (koinonia): Praxisformen, in denen für Menschen ihre Zusammengehörigkeit erlebbar und erfahrbar wird.

Wenngleich theologiegeschichtlich die Herkunft dieser vier Grundvollzüge unklar ist, können diesen vier kirchlichen Lebensäußerungen biblische Grundlagen zugeordnet werden.⁶ Sie können als Formen eines Lebens in der Nachfolge Jesu Christi, für die Jesus Christus seine Gegenwart unter den Menschen zugesagt hat, verstanden werden.⁷

In den vier Grundvollzügen gewinnt die in Jesus Christus gegründete und durch Menschen gestaltete Kirche Sichtbarkeit in der Welt. Diese Grundvollzüge sind gleichwertig, nicht hierarchisch gewichtet und gleichermaßen stets aufeinander bezogen. Das diakonische Handeln ist dadurch in die Mitte des Kirche-seins eingeordnet. Es ist keine separate Gestaltungsform neben oder sogar außerhalb von Kirche.

Diakonie hat dabei ebenso nicht den Auftrag, durch niederschwelliges Helfehandeln, Menschen zum „Eigentlichen“, der Verkündigung bzw. als Mitglieder in die verfasste Kirche zu bringen. Das Kirche-sein der Diakonie ist auch nicht eine Art „diakonisches superadditum“ bzw.

⁶ Verkündigung: Die Aussendung der Jünger, um die Botschaft des nahen Gottesreiches zu den Menschen zu bringen in Lukas 10,1-9.16.

Liturgie: Die Einsetzung des Abendmahles in Lukas 22,19 und der Auftrag zur Verkündigung und Taufe in Matthäus 28, 16-20.

Diakonie: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lukas 10, 25-36), die Rede vom Weltgericht (Matthäus 25, 31-46), Armenversorgung (Apostelgeschichte 6,1-7), Geldsammlung (1. Kor 16,1-4).

Gemeinschaft: Gemeinschaft in Einheit und Vielfalt (1 Kor 10-13), die Aufforderung der geschwisterlichen Verantwortung (Matthäus 18,15-20), urchristliche Gemeinden (Apostelgeschichte 2,42-47).

⁷ Haslinger, Diakonie, S. 173.

zusätzliches diakonisches Profil, sondern eine Grunddimension, die alle Formen diakonischen Handelns durchdringt.

3. Diakonie als Ort der Kommunikation des Evangeliums

Nun ein zweiter theologischer Gedankengang zur Beschreibung der Diakonie als Kirche. Unter Aufnahme der Überlegungen zur Praktischen Theologie von Ernst Lange, Christian Grethlein und Michael Domsgen will ich aufzeigen, dass die Kommunikation des Evangeliums die Diakonie zur Kirche Jesu Christi macht.

Was ist mit Kommunikation gemeint?

Die Reformatoren sprechen in der Regel von Predigt und Unterricht als Formen der Verkündigung des Evangeliums. Trotz aller Vielfalt der Kommunikationswege wird in der verfassten Kirche bis heute von Verkündigungsdienst gesprochen. Das traditionelle eindimensionale Sender – Empfänger - Modell der Verkündigung ist jedoch für die heutige Zeit zu unterkomplex.⁸ Der Begriff der Kommunikation ist sehr viel umfassender und bezeichnet unabschließbare kommunikative Aushandlungsprozesse. Evangelium wird dabei nicht als eine feste Größe verstanden und ist auch nicht unabhängig von der konkreten Kommunikation fassbar. Die Bedeutung von Evangelium wird im dialogischen Kommunikationsgeschehen generiert, ist dabei ergebnisoffen, aber nicht beliebig.⁹ Kommunikation des Evangeliums hat ein performatives Potential, eine Wirklichkeit schaffende Dimension. Das Evangelium ereignet sich kommunikativ immer wieder neu im Austausch von Personen und deren Beziehungen. Es ist offen für immer neue Entdeckungen in der Logik der Ko-Produktion.¹⁰

Kommunikation findet dabei zugleich in verschiedenen Dimensionen statt, die als Sprachen bezeichnet werden können. Neben der Wortsprache (mündliche Codes, aber auch Leitbilder, Ordnungen, Satzungen) sind die Körpersprache, die Klangsprachen, die Objektsprachen (Gebäude, Räume, Gesprächssettings) und sozialen Sprachen (hierarchische Codes, Umgangskulturen) wesentlich.¹¹ Verdeckte Machtstrukturen können dabei das Gelingen kommunikativer Prozesse gefährden. Funktionale Asymmetrien müssen für alle Beteiligten erkennbar sein. In einer Dienstgemeinschaft, die auf der in der Geschöpflichkeit jedes Menschen

⁸ Grethlein, Praktische Theologie, S. 153.

Das Shannon-Weaver-Modell der 1940er Jahre wurde u.a. durch Schultz von Thun weiterentwickelt und ausgebaut und ist noch heute einschlägig vor Prozesse der Kommunikation.

⁹ Grethlein, Praktische Theologie, S. 159.

¹⁰ Ebd.

¹¹ A.a.O., S. 150 in Übernahme von Überlegungen von Karl-Heinz Bieritz.

begründeten Gleichheit der Menschen basiert, kann Evangelium in einem für alle Beteiligten bereichernden Sinne ergebnisoffen und dialogisch kommuniziert werden.¹²

Was ist mit Evangelium gemeint?

Jesus Christus ist Inhalt und Bote des Evangeliums¹³ zugleich und das Evangelium wird in personaler Interaktion kommuniziert.¹⁴ Inhaltlicher Kern des Auftretens und Wirkens Jesu ist die „Gottesherrschaft“, sowohl bereits in der Gegenwart angebrochen und zugleich ein zukünftiges Ereignis. Im Evangelium wird die liebende und wirksame Gegenwart Gottes wirkmächtig.¹⁵

Christian Grethlein folgert aus Jesu Leben und Reden drei verschiedene Kommunikationsmodi: Lehren und Lernen, gemeinschaftliches Feiern und Helfen zum Leben.

Im Modus des Lehrens und Lernens steht die verbale Kommunikation Jesu im Mittelpunkt. In Gleichnissen und Parabeln kommuniziert er in eindrücklichen Bildern, die mit viel Interpretationsspielraum versehen sind, die Gottesherrschaft. Dazu kommen sie sog. Streitgespräche Jesu mit kurzen, inhaltlich genauen Wortwechseln und hoher Bezogenheit auf die jeweiligen Gesprächspartner. Es handelt sich um Lehr- und Lernprozesse, in denen Verhaltensdispositionen und die Einstellung einzelner Menschen durch von außen kommende Impulse angesprochen und auch (teilweise) verändert werden. Das im Kommunikationsprozess entdeckte Neue bewirkt eine Veränderung des Lebens. Zugleich bleiben diese Kommunikationsprozesse ergebnisoffen und sind auch von Unverständnis geprägt.¹⁶

Im Modus des gemeinschaftlichen Feierns stehen die Mahlgemeinschaften Jesu im Mittelpunkt, bei denen Essen und Trinken und die damit verbundene Sättigung ein zentrales Element sind. Zum Anbruch der Gottesherrschaft gehören für Jesus die Speisung der Hungrigen¹⁷ und die Gemeinschaft mit den, aus rituellen und moralischen Gründen, Exkludierten. Der Anbruch der Gottesherrschaft ist selber schon durch das Stillen des Hungers und des Erlebens von Überfluss geprägt. Gemeinsame Mahlzeiten werden zum Bild für die Gemeinschaft mit Gott im alltäglichen Leben.¹⁸ Schon in den Anfängen der christlichen Gemeinden mussten Spannungen zwischen Elementen symbolischer Kommunikation und freier Geselligkeit, verbunden mit physischer Sättigung, bearbeitet werden.¹⁹ Beides trat dann nach und

¹² Grethlein, Praktische Theologie, S. 159.

¹³ Markusevangelium 1,1.

¹⁴ Markusevangelium 1,14; Matthäusevangelium 4,23.

¹⁵ Grethlein, Praktische Theologie, S. 165.

¹⁶ A.a.O., S. 166.

¹⁷ Matthäus 5,6.

¹⁸ Grethlein, Praktische Theologie, S. 167f.

¹⁹ 1. Kor 11,17ff.

nach in der Praxis der Kirche auseinander. Die Feier von Jesu Abschiedsmahl wurde ein liturgisch-rituelles Element des Gottesdienstes.

Im Modus Helfen zum Leben verband Jesus das soziale bzw. heilende Tun mit der Zusage der Sündenvergebung. Von Jesus berührte Menschen wurden von ihren Sünden, d.h. „ihrer Gebrochenheit im Verhältnis zu Gott, und ihrem Leiden befreit. Damit wurden sie in die anbrechende Gottesherrschaft hineingenommen.“²⁰ Dabei wird das inklusive Handeln Jesu auch gegen viele Widerstände seiner Zeit besonders erlebbar und öffentlich sichtbar. Die Gottesherrschaft zeigt sich im helfenden Tun, das nur den Anderen, sein Heil, seine Heilung und Inklusion als Subjekt seines selbstgestalteten Lebens im Blick hat.

Die drei Kommunikationsmodi des Evangeliums sind miteinander verbunden. Zum einen sind sie als allgemein menschliche Kommunikationen zur beschreiben. Zum anderen wird die liebende und wirkende Gegenwart Gottes in diesen Kommunikationsmodi erfahrbar. „Letztlich geht es um ein Durchscheinen Gottes in den ganz und gar menschlich konnotierten Kommunikationen des Lernens, des Feierns und des Helfens.“²¹

Was bedeutet das für die Diakonie?

Kommunikation des Evangeliums im Modus des Lehrens und Lernens erfährt in der Form diakonischer Bildungsprozesse eine hohe Aufmerksamkeit. Ein großer Teil der in der Diakonie Mitteldeutschland Beschäftigten ist nicht kirchlich sozialisiert bzw. in der verfassten Kirche beheimatet. Daher ist diakonische Bildung als Grundaufgabe jedes diakonischen Trägers weitgehend anerkannt. Dies bedeutet, Menschen mit religiöser Weltdeutung und religiöser Kommunikation in vielfältiger Weise vertraut zu machen. Eigenverantwortliches Handeln im Licht des Evangeliums soll ermöglicht und befördert werden. Diakonische Bildung dient „sinn- und wertorientierter reflexiver Durchdringung diakonisch-sozialer Handlungsfelder und Herausforderungen“²²

Zugleich soll in vielfältigen Formen geistlichen Lebens allen in der Diakonie unterstützten und tätigen Menschen die biblische Botschaft einladend zugänglich gemacht werden. Dabei gilt es, die vielfältigen Formate des geistlichen Lebens in das Alltagsgeschehen zu integrieren. Wesentlich ist, dass christliche Vollzüge, Ausprägungen und Haltungen eine arbeitsalltägliche Relevanz für in der Diakonie tätige Menschen haben. Diese entsteht, wenn Kommunikation des Evangeliums in den verschiedenen Modi den Arbeitsalltag durch zwischenmenschliche Handlungen und auch durch Empowerment erleichtern.²³

²⁰ Grethlein, Kirchentheorie, S. 39.

²¹ Domsgen, Potentiale, S. 1.

²² Grethlein, Praktische Theologie, S. 278.

²³ Foß, Konfessionslosigkeit, S. 27.

Kommunikation des Evangeliums im Modus des gemeinschaftlichen Feierns hat per se einen inklusiven Charakter. Ganzheitlich erlebbare Gemeinschaft bedarf dabei einer besonderen Aufmerksamkeit. Es geht um verschiedene Formen geistlichen Lebens, in denen Menschen sich als Gemeinschaft vor Gott und mit Gott erfahren. Und es geht zugleich um ein Eintreten ganz konkret gegen Hunger, von ‚Tafeln‘ bis zu ‚Brot für die Welt‘. Das Erleben in menschlicher Gemeinschaft zu Essen, von der Bahnhofsmision, der Aktion #wärmewinter bis zu gemeinsamen Mahlzeiten in der Tagespflege oder der Kindertageseinrichtung können Erfahrungen eröffnen, zugleich bei Gott willkommener Gast zu sein. Der Abbau von Exklusionen und Diskriminierungen, das Eintreten für eine inklusive Kirche und Gesellschaft sind Zeichen für die nahe Gottesherrschaft.

Dieser Modus der Kommunikation des Evangeliums prägt auch die Gestaltung der Dienstgemeinschaft, der alle in der Diakonie Tätigen angehören. Jede und jeder ist gleichwertiger Teil einer Dienstgemeinschaft, unabhängig der jeweiligen individuellen Funktion und Verantwortung. Diesem sollen die Regelungen für das gemeinsame Arbeiten, die Prozesse der Mitbestimmung und die Wege die Inhalte der Arbeitsrechtssetzung entsprechen. Auch diese dienen der Kommunikation des Evangeliums.

Kommunikation des Evangeliums im Modus des Helfens zum Leben hat den einzelnen Menschen oder auch eine den Menschen behindernde gesellschaftliche Situation im Blick. Dabei ist Diakonie als helfende Tat in sich eine vollwertige Grundfunktion der Kirche. Sie bedarf nicht eines geistlichen Deutungswortes. Im Zentrum steht allein der eine konkrete Mensch in seiner individuellen Lebenssituation, mit seinem irdisch-konkreten Hilfebedürfnis, nicht eine übergeordnete theologische Sicht seiner Problemlage.²⁴ Kommunikation des Evangeliums im Modus des solidarisch-helfenden Handelns ist demnach konstitutiv für das Kirche-sein der Diakonie.

Alle sozialen Leistungen diakonischer Anbieter werden von den Menschen als Handlungen von Diakonie erlebt und können damit auch als Kommunikation des Evangeliums erlebt und gedeutet werden. Daher bedarf es immer der ethischen Reflexion, wie und in welcher Weise die Diakonie tätig wird. Das schließt auch einen kritischen Blick auf fachliche Entwicklungen in einzelnen Leistungsbereichen ein. Dabei ist zu beachten, in welcher Weise die Diakonie sich Menschen helfend zu wendet. Es geht immer um Assistenz des Einzelnen als verantwortliches Subjekt seines Lebens und um Respekt vor den Entscheidungen, die der Einzelne für sein Leben trifft.

Das Kirche sein der Diakonie ist in allen drei Modi der Kommunikation des Evangeliums als kontinuierlicher Prozess und andauernde Bewegung zu verstehen. Kommunikation des Evangeliums durchzieht dabei alle Bereiche der Diakonie: Leistungserbringung in den typischen Handlungsfeldern, Bildung, geistliches Leben, Unternehmensführung, Ethik, Leitbilder,

²⁴ Rügger/Sigrist, Diakonie, S. 180.

Grundsätze, Ordnungen und Strukturen. Der sehr umfassende Begriff der Unternehmenskultur umfasst diese verschiedenen Dimensionen, wobei die alltäglich real erlebte und nicht die in Grundsatzpapieren beschriebene Kultur entscheidend ist.

Dieser kontinuierliche Kommunikationsprozess benötigt dauerhaft gesicherte Reflexionsräume, z.B. in Ethikgesprächen, in der Auseinandersetzung mit dem christlichen Menschenbild, im Ringen um multirationale Entscheidungen im Management und der Leistungserbringung, in der diakonischen Bildung und im geistlichen Leben.²⁵ Damit wird Diakonie zu einem „Reflexions- und Verantwortungsraum im Horizont des Evangeliums“, der auch diakonische Unternehmensführung durch seine ethische und religiöse Sensibilität von anderen Unternehmen unterscheidet.²⁶ In diesem Reflexions- und Verantwortungsraum sind die verschiedenen Fachlichkeiten und je eigenen Logiken und Rationalitäten, z.B. in Sozialarbeit, Medizin, Pflege, Pädagogik, Psychologie, Theologie, Ökonomie, Management und Rechtswissenschaft in einem gleichberechtigten Miteinander zu bedenken und aufeinander zu beziehen.

In der als Kommunikation des Evangeliums verstandenen Diakonie ist diese bewusst als von Menschen gestaltete Bewegung und ein Prozess zu verstehen, die zu einem Raum der Begegnung mit Gott werden kann. Ob sich Kommunikation des Evangeliums wirklich ereignet, bleibt aber für Menschen immer unverfügbar. So ist Diakonie als Kirche nicht von Menschen „machbar“, sondern vertraut darauf, dass Menschen sich vom Leben, Wirken und Geschick des Jesus von Nazareth durch Gottes Wirken berühren lassen.

Noch ein Gedanke zu den Finanzen: Diakonie in ihrer heute organisierten Form bildet sich strukturell durch selbstständige Rechtsträger ab, die sich (weitgehend) unabhängig von der verfassten Kirche finanzieren. Es ist abzusehen, dass die prognostizierte finanzielle Entwicklung der verfassten Kirche zukünftig keine Spielräume lassen wird, die Diakonie wesentlich und dauerhaft zusätzlich finanziell zu unterstützen. Mögliche Erwartungen, dass die verfasste Kirche für das ‚christliche Plus‘ der Diakonie sorgt, müssen ins Leere laufen und würden die hier beschriebene, erforderliche Diskussion zu einem Verständnis von Diakonie als Kirche Jesu Christi ad absurdum führen.

4. Diakonie als Kirche Jesu Christi – Überlegungen zu Dienstgemeinschaft und Gemeindeverständnis

In der Diakonie tätige Personen sind Teil einer Dienstgemeinschaft. Dabei ist der Begriff der Dienstgemeinschaft insbesondere für das Verständnis der kirchlichen Mitbestimmung und des

²⁵ Hofmann, Stellungnahme zum Diskussionspapier, S. 3.

²⁶ Ebd.

kirchlichen Arbeitsrechtes konstitutiv.²⁷ Es ist nicht entscheidend, was die einzelne Person für die Mitarbeit in der Diakonie motiviert. Durch ihre Mitarbeit bestätigen sie zugleich, dieser Dienstgemeinschaft, das bedeutet dem „Zusammenschluss all derjenigen Menschen, die sich im Namen des evangelischen Christentums den in Not und Bedürftigkeit geratenen Menschen mit praktischem sozialen Hilfehandeln zuwenden“²⁸, angehören zu wollen.

Wenn Diakonie Kirche ist, stellt sich die Frage, ob die Dienstgemeinschaft oder ein Teil dieser zugleich als christliche Gemeinde verstanden werden kann?

Die Erfahrung ist, dass sich in der Diakonie tätige Personen oftmals mit der Diakonie, aber nicht mit der verfassten Kirche identifizieren. Auch das binär codierte Mitgliedschaftsrecht (draußen und drinnen) der verfassten Kirche bildet die Zugehörigkeit von Beschäftigten in der Diakonie zu einer diakonischen Gemeinde nicht ab. Die Taufe ist nicht Kriterium der Zugehörigkeit zur Dienstgemeinschaft. In der Dienstgemeinschaft gibt es eine unterschiedlich große Anzahl an Menschen, die einer christlichen Kirche angehören. Wieder ein Teil davon ist in einer Kirchengemeinde beheimatet. Ein anderer Teil steht trotz formaler Kirchenmitgliedschaft der verfassten Kirche eher distanziert gegenüber. Es wäre zu einfach zu sagen, dass alle Mitglieder der Dienstgemeinschaft, die zugleich formal Mitglieder der verfassten Kirche oder auch einer Freikirche sind, eine Diakoniegemeinde als Untergruppe der Dienstgemeinschaft bilden würden.

Die bisher eher disjunktiven Mitgliedschaftslogiken werden in der Diakonie durch Netzwerke, die in ihrem Wesen nach fluiden Zugehörigkeiten abbilden, ersetzt bzw. als solche transformiert. Beschäftigte der Diakonie gestalten durch ihren Dienst (alle Berufsgruppen und Funktionen eingeschlossen) das Kirche-Sein. Dies wird deutlich in der Haltung, mit der sie ihren täglichen Dienst tun, der konzeptionellen und ethischen Gestaltung des Dienstes und auch in der Beteiligung am geistlichen Leben und diakonischen Bildungsangeboten.

Auch Nichtkirchenmitglieder, die Beschäftigte in der Diakonie sind, sollten u.U. stärker als „an der Kirche beteiligte Persönlichkeiten“²⁹ verstanden werden. Das Kriterium der Partizipation ist hier bedeutsamer als das der formalen Kircheng Zugehörigkeit. In der Diakonie tätige Personen entscheiden für sich immer wieder neu, ob sie am geistlichen Leben in den Einrichtungen teilnehmen und sich selber als Teil der sich immer neu bildenden geistlichen Gemeinschaft verstehen. Längst verkörpert sich Zugehörigkeit zu Kirche an vielen Stellen über alternative Orte

²⁷ Mitarbeitervertretungsgesetz der EKD, Präambel: „Alle Frauen und Männer, die beruflich in Kirche und Diakonie tätig sind, wirken als Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen an der Erfüllung dieses Auftrages mit. Die gemeinsame Verantwortung für den Dienst der Kirche und ihrer Diakonie verbindet Dienststellenleitungen und Mitarbeiter wie Mitarbeiterinnen zu einer Dienstgemeinschaft und verpflichtet sie zu vertrauensvoller Zusammenarbeit.“

²⁸ Albrecht, Wozu ist die Diakonie fähig, S. 98.

²⁹ Christian Fuhrmann, interner Vermerk vom 30.08.2022.

und Räume, bspw. diakonische Einrichtungen, Kindertagesstätten, evangelische Schulen, aber auch digitale Netzwerke oder auch durch punktuelle Wahrnehmung spiritueller Angebote, u.a.³⁰

In diakonischen Einrichtungen konstituiert sich nach diesem Verständnis daher Gemeinde immer wieder neu sowohl durch die Menschen, die in einer diakonischen Einrichtung leben bzw. deren Dienste in Anspruch nehmen als auch durch die Menschen, die in der Einrichtung tätig sind. Es ist zu diskutieren, ob eine solche „Diakoniegemeinde“ genauer beschrieben werden kann und muss, und ob und wie diese formalisiert werden kann. Aus meiner Sicht ist es hinreichend, diese als eine „Diakoniegemeinde“ pro loco et tempore zu denken und zu beschreiben.

5. Überlegungen zum Verhältnis von Diakonie und verfasster Kirche

Eine verbindliche Zuordnung von verfasster Kirche und Diakonie ist aus religionsverfassungsrechtlichen Gründen zwingend notwendig. Die Diakonie muss zwingend der verfassten Kirche als Religionsgemeinschaft zugeordnet werden, um Artikel 140 Grundgesetz in Verbindung mit Artikel 137 der Weimarer Reichsverfassung mit dem Recht zur selbstständigen Ordnung und Verwaltung der eigenen Angelegenheiten innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes weiterhin in Anspruch nehmen zu können. Dieses ist unter anderem für die Beibehaltung, Anwendung und selbstständige Weiterentwicklung des kirchlichen Arbeitsrechtes und des Mitbestimmungsrechtes erforderlich. Grundgesetzlich garantierte Freiräume zur eigenen Gestaltung von Diakonie als Kirche sollten nicht vorschnell aufgegeben werden.

In einer solchen rechtlich geordneten Verbindung zwischen der Diakonie und der verfassten Kirche müssen trotz der rechtlichen Eigenständigkeit der gliedkirchlichen Diakonischen Werke und der diakonischen Träger, die Diakonie als Teil der Religionsgemeinschaft, die gegenseitige Verschränkung der verschiedenen Orte kirchlichen Lebens und die gemeinsamen Ordnungen verbindlich festgeschrieben sein. Wenn die Evangelische Kirche als ein Netzwerk verschiedener kirchlicher Rechtsträger und Orte, die in einer jeweils spezifischen Weise der Kommunikation des Evangeliums dienen, gedacht wird, bedarf es einer klaren und verlässlichen Verbindung, die durch Kirchengesetz geregelt werden muss, also eines verbindlichen Bandes zwischen der verfassten Kirche und der Diakonie als Kirche. Zudem ermöglichen die Mitgliedschaftspflichten der gliedkirchlichen Diakonischen Werke für alle verbindlich anzuwendende Regelungen.

Nach meiner Auffassung umfasst dieses aber nicht nur die verbindliche Anwendung kirchlicher Regelungen und Gesetze, sondern auch eine, wie oben beschrieben, verbindliche Gestaltung der Diakonie als Kirche Jesu Christi.

³⁰ Vgl. Bericht des Bischofs Stäblein zur Landessynode der EKBO am 11.11.2022, S. 6f., CLOUDSPEICHER (ekbo.de).

6. Fazit

Wir stehen vor der Aufgabe, Kirche neu denken und gestalten zu müssen, wenn auch zeitlich unterschiedlich in den einzelnen Regionen Deutschlands. Dabei liegt die besondere Gestaltungsaufgabe der Diakonie darin, - in aller Vielgestaltigkeit - sich selber als Kirche Jesu Christi zu verstehen und allen Dimensionen der Kommunikation des Evangeliums Raum zu geben.

Die Kommunikation des Evangeliums ist die verbindende Grunddimension innerhalb der vielgestaltigen Bewegung der Diakonie mit der Vielzahl an rechtlich und organisatorisch unabhängigen Akteuren. Dabei muss sich Diakonie, auch finanziell, eigenständig entwickeln.

Diakonie als somit Ort der Kommunikation des Evangeliums ist Kirche Jesu Christi und dieses nicht erst durch eine Zuordnung zur verfassten Kirche.

Kirche ist zukünftig als Netzwerk verschiedener Akteure zu denken, die sich in verschiedener Weise entwickeln. Organisatorisch ist die Diakonie in Mitteldeutschland der Größte, in den vergangenen Jahren auch wachsende Akteur. Ob dieses so bleibt, ist derzeit fraglich.

Die Entwicklung der Diakonie als Kirche schließt einen weiten Blick über die soziale Leistungserbringung hin auf die Sozialräume, in denen sie tätig ist, ein. Dieses werden zukünftig vermehrt Sozialräume sein, in denen die verfasste Kirche aus Ressourcenmangel nicht mehr präsent sein kann. Damit verbinde ich die Hoffnung, dass Diakonie ein Baustein im Netzwerk vielgestaltiger zukunftsfähiger kirchlicher Räume und damit ein wesentlicher Bestandteil zukünftiger Kirchenentwicklung ist.

Literaturverzeichnis:

- Albrecht, Christian: Wozu ist Diakonie fähig? Theologische Deutungen gegenwärtiger Herausforderungen, Tübingen 2016.
- Augsburger Bekenntnis, in: Unser Glaube, Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Gütersloh 1986, S. 58-119.
- Domsgen, Michael: Potenziale evangelischer Diakonie als Assistentin zum Leben, Zur den Grunddimensionen von Diakonie als Kirche, 2023, unveröffentlicht.
- Foß, Tobias: »Veränderung im Diesseits« – Konfessionslosigkeit und diakonisches Profil in empirischer Perspektive, in: Michael Domsgen, Tobias Foß (Hrsg.), Diakonie im Miteinander, Zur Gestaltung eines diakonischen Profils in einer mehrheitlich konfessionslosen Gesellschaft, Leipzig 2021, S. 19 – 31.
- Grethlein, Christian: Kirchentheorie, Kommunikation des Evangeliums im Kontext, Berlin/Boston 2018.
- Grethlein, Christian: Praktische Theologie, Berlin/Boston 2016.

- Grundordnung der Evangelischen Kirche in Deutschland, Quelle: 1.1 Grundordnung EKD (GO-EKD) - Kirchenrecht Online-Nachschlagewerk (kirchenrecht-ekd.de), zuletzt nachgesehen 10.10.2023.
- Haslinger, Herbert: Diakonie, Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche, Paderborn 2009.
- Hofmann, Beate: Diakonisch Kirche sein im Resonanzraum des Evangeliums – Überlegungen zur „Kirchlichkeit“ der Diakonie aus systemischer, ekklesiologischer und juristischer Perspektive, in: Beate Hofmann / Martin Büscher, Diakonische Unternehmen multirational führen, Grundlagen – Kontroversen – Potentiale, Baden-Baden 2017, S. 155 – 172.
- Hofmann, Beate: Stellungnahme zum Diskussionspapier Grunddimensionen von Diakonie als Kirche, 2023, unveröffentlicht.
- Mitarbeitervertretungsgesetz der EKD, 620.1 Mitarbeitervertretungsgesetz der EKD (MVG-EKD) - Kirchenrecht Online-Nachschlagewerk (kirchenrecht-ekir.de), zuletzt nachgesehen 10.10.2023.
- Rüegger, Heinz/Sigrist, Christoph: Diakonie – eine Einführung, Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich, 2011.
- Scholtissek, Klaus: Diakonie in unsicherer Zeit – Diskurse und Chancen, in: Klaus Scholtissek / Ramón Seliger, Diakonie auf der Höhe der Zeit, Erfahrungen und Perspektiven, Leipzig 2022, S. 123 – 166.

Kooperationen in der Gemeinwesendiakonie

Ein Modell

Thomas Wittinger

Hinführung

Es ist fast schon eine Banalität: Kirche und Diakonie gehören zusammen. Mit Fokus auf die Diakonie hält die EKD in Art. 15 ihrer Grundordnung fest, dass „die diakonisch-missionarischen Werke Wesens- und Lebensäußerung der Kirche“ sind. *In dieser sehr umfassend gehaltenen Formel ist die Zusammengehörigkeit für die meisten Akteure in Kirche und Diakonie zunächst Konsens. Dies erweckt prima vista den Eindruck, Kirchengemeinde(n) und Diakonie würden auch zusammenarbeiten. Realiter stehen diesem vordergründigen Eindruck erhebliche Beziehungsstörungen gegenüber, die von wachsender Entfremdung über Plädoyers für das je eigene Primat gegenüber dem anderen bis hin zu gegenseitiger Kritik und daraus resultierenden Forderungen an den Kritisierten reichen. Diese Beziehungsstörungen haben historische, organisationsimmanente und soziologische Ursachen und Folgen, die in einem komplexen Wechselspiel aufeinander einwirken. In einer historischen Perspektive lässt sich zeigen, dass schon zu Wicherns Lebzeiten die von ihm gedachte Kooperation nicht eingelöst wurde.¹ Auf der einen Seite stehen unterschiedliche Einschätzungen der gesellschaftlichen Veränderungen und auf diesem Hintergrund vermeintliche oder tatsächliche Anforderungen an diakonische Einrichtungen bzw. an Kirchengemeinden. Die jeweiligen Argumentationslinien haben Hauschildt / Pohl-Patalong rekonstruiert.² Dies geht einher mit einer Diskrepanz zwischen zivilgesellschaftlicher Rollenzuschreibung auf der einen Seite und dem jeweils eigenen Selbstverständnis diakonischer Einrichtungen und der Kirchengemeinden auf der anderen Seite.*

Ein weiterer Grund ist die historisch gewachsene unterschiedliche Verortung diakonischer Einrichtungen und von Kirchengemeinden in verschiedenen, teilweise auch sich überschneidenden Bereichen der Gesellschaft. So mussten und müssen beide Teile der Kirche sich vorrangig nicht nur mit ganz unterschiedlichen Veränderungen in der Gesellschaft (Kirchengemeinden) einerseits und staatlichen Vorgaben (diakonische Einrichtungen) andererseits auseinandersetzen. Dies geht auch mit ganz unterschiedlichen Organisationslogiken einher. So führt die *zunehmende Einführung von Prinzipien des Marktes in diakonischen Einrichtungen nicht nur zu einer Pluralisierung der diakonischen Angebote, sondern teilweise sogar zu einer Konkurrenz diakonischer*

¹ Vgl. zur historischen Entwicklung die Skizze von Schäfer, 2012, S. 125-132. Die *aktuelle* Debatte ist ihrerseits eingebettet in eine breite Debatte um die Bürgergesellschaft bzw. Zivilgesellschaft, ihre Wandlungen und wie z. B. soziales Kapital in Engagement überführt wird bzw. werden kann.

² Hauschildt & Pohl-Patalong, 2013.

Unternehmen untereinander. Dies hat erhebliche Konsequenzen. „Bundesweit operierende diakonische Konzerne lassen sich landeskirchlichen Strukturen nicht oder kaum mehr zuordnen.“³ Kirchengemeinden sind demgegenüber gänzlich anders organisiert und strukturiert. Dies wird allein schon am Zahlenverhältnis von Hauptamtlichen und Freiwilligen und deren jeweiligen Funktionen für die Organisationen deutlich. Dennoch: wettbewerbliche Prinzipien haben nicht nur im Sozialmarkt Einzug gehalten, sondern auch in den übergemeindlichen Strukturen folgen weit reichende Anpassungen nicht selten diesen - innerkirchlich durchaus umstrittenen - Prinzipien des Marktes. Diese Anpassungen bewegen sich dann auf bereits bekannten und deshalb oftmals kaum hinterfragten Wegen. Zum Beispiel werden Fusionen von Kirchengemeinden und Dekanaten oder aufgrund eines veränderten Personalschlüssels Kürzungen der Pfarramtsstellen und Schließungen von Kirchen bis hin zum Verkauf von Kirchengebäuden vorgenommen. Im Bereich des Marktes würde man dies als strukturelle Rationalisierung bezeichnen.

Kirchengemeinden auf der einen und diakonische Einrichtungen auf der anderen Seite führten und führen diese Auseinandersetzung so, dass sie weitgehend von der jeweils anderen Seite kaum bis gar nicht wahrgenommen wurden und werden, geschweige denn in ihren Konsequenzen. In einer soziologischen Perspektive ist dies aufgrund der genannten gesellschaftlichen Verortung durchaus nachvollziehbar. Auch hierfür sind die Gründe historisch gewachsen.⁴ *Insofern ist die Klage über die Trennung oder das Nebeneinander von Kirchengemeinde und Diakonie weder neu noch verwunderlich. Dennoch erfolgen die Auseinandersetzungen teilweise mit einem verengten Blickwinkel, denn unbewusst scheinen die jeweiligen Vertreter nur von organisierter Diakonie als sozialem Dienstleister auf der einen und Kirchengemeinde auf der anderen Seite auszugehen. Eine Folge dieser skizzierten Unterschiede ist einerseits auf der Anwendungsebene die auch hier historisch gewachsene jeweilige Zuschreibung von Zuständigkeiten.*

Andererseits stehen den Diskrepanzen Hoffnungen, Bemühungen und grob skizzierte Ideen für eine engere Zusammenarbeit gegenüber. Dementsprechend hält auch eine ausgeprägte Debatte darüber an, wie diese Zusammengehörigkeit operationalisiert werden kann. Der Diskussion wohnt allerdings oftmals ein Moment von theologisch problematischer Rechthaberei und unterschwelligem Machtansprüchen inne. Den einen war die Diakonie als eine neue Säule kirchlicher Präsenz eher ein Dorn im Auge.⁵ Anderen geht es eher darum, dass und wie Kirche

³ Ebd. S. 135.

⁴ Kehnscherper bewertet diese Tradition in ihrer Wirkung als dreifache Gefangenschaft, in der neben den diakonischen Einrichtungen und den Kirchengemeinden auch die staatlichen Kommunen „hängen bleiben“. Vgl. Kehnscherper, 2016, S. 249-260. Solch eine Bewertung ist insofern fragwürdig, als bei genauerer Betrachtung sich dieses Gefängnis in der Beschreibung Kehnscherpers als ein selbst gebautes darstellt. Der Schritt zu Resignation ist dann – so denn die Analyse in dieser vereinfachenden Form stimmen würde – nur noch kurz.

⁵ Hier wird das territoriale Parochialprinzip in der Tradition von Emil Sulze (1832 – 1914) favorisiert und „mit allen Elementen eines typischen Vereinslebens mit Vorstand, gemeinsamer Freizeit, Ausflügen, kulturellen Angeboten, sozialen Aktivitäten, Gesprächskreisen, Geselligkeit, d. h. einem starken Wir-Gefühl“ (Kehnscherper, 2016, S. 249-260) verbunden. Vgl. auch Pohl-Patalong, 2016, S. 157f. Hier sollte verlorengegangene (dörfliche) Gemeinschaft und Heimat wieder erlebt werden können. So wurden die

wieder mehr gesellschaftliche Bedeutung erlangen kann, um „das Eigentliche“ an die Menschen herantragen zu können und so letztlich neue Mitglieder zu gewinnen. Die Machtfrage kann nur eingehegt werden, wenn sowohl von organisierter Diakonie und als auch von Kirchengemeinden die verengte Sicht aufgegeben wird, als ginge es nur darum, dass die jeweils andere Seite ihr Angebot jeweils nur erweitern müsse und die andere Seite müsse sie dabei in vordefinierter Weise unterstützen.

So *gesehen* bleiben in dieser verengten Debatte Möglichkeiten einer ortsnahen Diakonie, in der beide zusammenarbeiten, ungenutzt. *Denn in dieser Perspektive kommen kleinere lokale und regionale Gruppen und Initiativen wie z. B. die Vesperkirchen in Stuttgart und anderswo zu wenig in den Blick. Soziologisch betrachtet stehen solche Projekte und Initiativen für eine Gemeinwesenarbeit, die auf unterschiedliche Resonanz und Beteiligung von Freiwilligen stößt. Sie zeigen exemplarisch ortsnahe diakonisches Engagement jenseits der Versäulungstendenzen der Diakonie und jenseits der traditionellen Parochie. Solche diakonischen Formationen zeigen nach wie vor die zivilgesellschaftliche Bedeutung diakonischen Engagements, das einerseits in erheblichem Maße von freiwilligem Engagement getragen wird, andererseits vor den Herausforderungen des „neuen“ Ehrenamtes steht.⁶ Gleichzeitig stehen sie Pate für die in empirischen Erhebungen aufgezeigte hohe Akzeptanz diakonischer Einrichtungen und des sozialen Engagements der Kirche. Insofern muss es darum gehen, die Potenziale der organisierten Diakonie und der Kirchengemeinden für von Beiden gesehene Aufgaben in ortsnahen Bereichen, die über die Grenzen der territorial gedachten Parochie hinausgehen, zu nutzen. Sie zeigen die Möglichkeiten von Kooperationen von Kirchengemeinde und Diakonie oder auch nicht-kirchlichen Organisationen.*

Allerdings stellen sie nur einen ersten Schritt dar, auf den eine bewusste Strategie folgen muss. Denn die Projekte und Initiativen sind zunächst „nur“ von dem Engagement bzw. dem Charisma einzelner Personen oder auch von räumlichen und organisatorischen Rahmenbedingungen abhängig. Fallen diese weg, steht oftmals das ganze Projekt auf dem Spiel. Für eine solche Strategie steht das Konzept der Gemeinwesendiakonie. Bisher wird mit diesem Konzept im Zusammenhang von konkreten Projekten eher assoziativ umgegangen und somit bleiben wesentliche Grundlagen sowohl theoretisch als auch konzeptionell hinter den veröffentlichten Ansprüchen zurück. Insofern ist nach wie vor im Wesentlichen nur von dem Potenzial für Kirchengemeinden und diakonische Einrichtungen, das das Konzept der Gemeinwesendiakonie beinhaltet, die Rede.⁷ In der Folge kommt man – wenn überhaupt - nur schwer über den Projektcharakter der Initiativen und diakonische Formationen hinaus zu einer verlässlichen Dauerhaftigkeit.

Gemeindehäuser vergleichbar zu den Vereinsheimen gebaut. Nach diesem Selbstverständnis versteht sich Kirchengemeinde als Organisation (einzelne Mitglieder mögen für sich dem widersprechen) nicht als ein zivilgesellschaftlicher Akteur, der *mit* anderen lebt und eigene Impulse zur Förderung des Gemeinwesens einzubringen hätte. Das will sie auch gar nicht. Denn Sulze verstand Kirchengemeinde also als kritischen Gegenentwurf zur Gesellschaft und als Konkurrenz zu den Arbeitervereinen.

⁶ Vgl. Beher, Liebig, & Rauschenbach, 2000.

⁷ Z. B. Kötter, 2016, S. 79-87.

Eine Internetrecherche und manche Publikationen erwecken oberflächlich betrachtet einen durchaus gegenläufigen Eindruck. Exemplarisch hierfür steht „das Bundesnetzwerk Gemeinwesendiakonie und Quartierentwicklung“.⁸ Das Netzwerk versteht sich als bundesweite Plattform für Prozess- und Konzeptentwicklung.⁹ Veröffentlicht sind dort realiter gerade mal acht Projekte in sechs Landeskirchen, von denen das DRIN-Projekt der EKHN inzwischen beendet wurde. Zwar weisen nicht nur Herrmann / Horstmann auf den Reichtum an Initiativen in ihrer Publikation¹⁰ hin und auf den ersten Blick erscheint dies wohlbegründet, dennoch schlägt sich dieser erste Eindruck bei genauer Prüfung auf der Plattform nicht nieder, obwohl dies der von den Autoren aufgezeigten Lücke entsprechen würde.

So kommen die meisten dieser Initiativen kaum über den Projektcharakter hinaus. Vor allem die – meist befristete (!) - Finanzierung¹¹ einer hauptamtlichen Präsenz verhindert letztlich eine Dauerhaftigkeit. Dies zeigt sich exemplarisch an den schon genannten DRIN-Projekten der EKHN¹² oder dem Forschungsprojekt „Diakonat – neu gedacht, neu gelebt“¹³ der württembergischen Landeskirche. Letzteres war zwar „nur“ ein Forschungsprojekt. Es hat aber u. a. genau diese Problematik herausgearbeitet. Dies zeigt, dass es sich bei diesen Projekten und Initiativen – von „Leuchttürmen“ abgesehen¹⁴ – im Wesentlichen nur um Pilotprojekte handelt. Deshalb ist Beate Hofmanns Kritik zuzustimmen, dass „Kirchengemeinden bisher ihre Rolle in der Zivilgesellschaft nur zögerlich wahrnehmen und die Kooperationen und Netzwerke noch ausbaufähig sind.“¹⁵ Allerdings greift die Kritik insofern zu kurz, als dies in vielerlei Hinsicht auch für diakonische Organisationen gilt. Die Ökonomisierung der sozialen Dienstleister ist hierfür nur ein wesentlicher Grund.

Im Folgenden wird zunächst geklärt, was mit Gemeinwesendiakonie gemeint ist. Dies ist nicht nur eine pragmatische, sondern in der Tiefe eine theologische, eine konzeptionelle, eine

⁸ <https://gemeinwesendiakonie.de> (Zugriff: 02.01.2021).

⁹ <https://gemeinwesendiakonie.de/grundlagen/>. (Zugriff: 02.01.2021).

¹⁰ Vgl. Herrmann, Volker / Horstmann, Martin (Hg.) (2010). *Wichern drei - gemeinwesendiakonische Impulse*. Neukirchener Verlag. S. 21.

¹¹ Dies war neben anderen Schwierigkeiten auch schon in den 70er Jahren ein wesentliches Problem der Gemeinwesenarbeit. Vgl. Hinte, *Geschichte, Quellen und Prinzipien des Fachkonzepts „Sozialraumorientierung“*, 2006, S. 15 f.

¹² www.drin-projekt.ekhn.de/projekte (Abruf: 07.01.2020).

¹³ Hödl, Eidt, Noller, Schmidt & Schulz, 2015. Es gibt zwar eine sehr ausführliche wissenschaftliche Evaluation, die aber bislang nicht in eine landeskirchenweite Konzeption umgesetzt wurde.

¹⁴ Als solche Leuchttürme können die Q8 – Projekte, von den sich die meisten in Hamburg befinden, angesehen werden. <https://www.q-acht.net/quartiere/> (Zugriff: 27.07.2021), von denen insbesondere das Projekt in Alsterdorf schon mehrfach auch in Publikationen beschrieben wurde, z. B. Stiefvater, Hanne / Haubenreisser, Karen / Oertel, Armin: *Von der Sonderwelt ins Quartier – Organisations- und Konzeptentwicklung (in) der Evangelischen Stiftung Alsterdorf*. In: Fürst, Roland / Hinte, Wolfgang (Hrsg.) *Sozialraumorientierung 4.0*. Wien. Facultas Verlags- und Buchhandels AG Facultas. S. 101 – 122. Ein weiteres Beispiel ist das Netzwerk „Altonavi“: www.altonavi.de/netzwerk/ (Abruf: 21.01.2020).

¹⁵ Hormann, 2016, S. 25.

strukturelle und eine institutionelle Frage. In einem zweiten Schritt geht es darum, eben dies mit einer Verortung und Rolle kirchlicher Einrichtungen als zivilgesellschaftliche Akteure zu untermauern und auf diese Weise über die verstreut vorliegenden Skizzen zur Gemeinwesendiakonie hinauszukommen.

Dazu gehört auch die Auseinandersetzung mit dem Konzept der „Sorgenden Gemeinschaft“ und dem Ansatz des Community Organizing. In einem weiteren Abschnitt geht es um die strukturellen Rahmenbedingungen und Konsequenzen einer Kooperation von Organisationen als wesentliche Bedingung und Grundlage einer Kooperation von beruflich ausgebildeten und in sozialen Einrichtungen angestellten Experten und engagierten Freiwilligen. Daran schließt ein Kapitel zur Bedeutung, Rolle und Aufgabenstellung der Hauptamtlichen in Bezug auf die Kooperation mit Freiwilligen an.

1. Zum Verständnis von Gemeinwesendiakonie

In der Sache hat Theodor Strohm Gemeinwesendiakonie bereits 1998 programmatisch unter dem Begriff Wichern III knapp umrissen. Dem Begriff liegt eine von Wolfgang Huber vorgenommene Phaseneinteilung in historischer Perspektive¹⁶ zugrunde. Als Wichern I bezeichnet Huber mit Eugen Gerstenmaier den diakonischen Aufbruch 1848 nach Wicherns Stegreifrede auf dem Kirchentag in Wittenberg. Nach dem zweiten Weltkrieg nahm Eugen Gerstenmaier mit dem evangelischen Hilfswerk einen neuen Anlauf eines diakonischen Engagements, den dieser Wichern II nannte. Konzeptionell reagierte er mit seiner Initiative unmittelbar nach dem 2. Weltkrieg auf die Not im zerstörten Deutschland. Organisatorisch griff er auf die Kirchengemeinden zur Verteilung von Hilfsgütern an die Bevölkerung zurück.

Das Konzept von Wichern III beruht für Strohm auf einer grundlegenden Einsicht. „Es scheint heute an der Zeit, eine neue Balance zwischen den sozialstaatlichen Expertenkulturen und den auf freiwilliger Initiative und gemeinsamer Verantwortung beruhenden Kulturen des eigenen Lebens (...) herzustellen. Grundlegend für kirchlich-diakonisches Engagement bei der Förderung und Initiierung des Bürgerengagements ist, dass [...] auf kirchliche Vereinnahmung verzichtet wird und das Ziel – die Hilfe für Notleidende – jederzeit im Zentrum bleibt. [...] Diakonische Arbeit ist heute nicht mehr ohne Bündnisse, Vernetzungen und Zusammenarbeit mit anderen sozial engagierten Verbänden, Gruppen und einzelnen Menschen möglich. Diakonie beschränkt sich nicht auf Kirchen und Christen. Gott ist in der Welt gegenwärtig auch außerhalb der Kirchen. Die Aufgabe der Humanisierung führt alle Bürgerinnen und Bürger zusammen, gleich welcher Weltanschauung sie sind.“¹⁷

¹⁶ <https://www.ekd.de/20408.htm>.

¹⁷ Strohm, 2010, S. 22.

Der Begriff „Gemeinwesendiakonie“ selbst wird zum ersten Mal im Positionspapier der Diakonie „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ von 2007 verwendet.¹⁸ Es greift mehrere Vorüberlegungen auf. Zum einen greift das Positionspapier argumentativ auf die Denkschrift der EKD „Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland“ aus dem Jahr 2006 zurück.¹⁹ Sie ist deutlich an die einzelnen Christen, an diakonische Einrichtungen und Kirchengemeinden adressiert und wird dabei geradezu – zugespitzt ausgedrückt – in den Rang eines Status Confessionis erhoben.

„Christinnen und Christen sowie Kirche und Diakonie als Institutionen stehen bei der Armutsbekämpfung in besonderer Weise in der Pflicht. Die Hinnahme von unfreiwilliger Armut in der Gesellschaft stellt ein gesellschaftliches wie individuelles Versagen vor Gottes Anspruch und seinen Geboten dar. Unsere Gesellschaft verfügt über ein in der Geschichte der Menschheit noch nie da gewesenes Ausmaß an Ressourcen: deswegen gibt es keine Entschuldigung, unzureichende Teilhabe und Armut nicht entschieden überwinden zu wollen. Eine Kirche, die auf das Einfordern von Gerechtigkeit verzichtet, deren Mitglieder keine Barmherzigkeit üben und die sich nicht mehr den Armen öffnet oder ihnen gar Teilhabemöglichkeiten verwehrt, ist – bei allem möglichen äußeren Erfolg und der Anerkennung in der Gesellschaft – nicht die Kirche Jesu Christi. Eine besondere Chance christlicher Zuwendung im Unterschied zum gesetzlich geregelten sozialstaatlichen Handeln wurzelt in dem von Gott gegebenen Auftrag, den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Persönliche und gemeindliche Barmherzigkeit, die sich von der Nähe zu den betroffenen Menschen herausfordern lässt, will und kann einen regelhaften Sozialstaat (einschließlich der Angebote der professionellen Diakonie) und ein zielgerichtetes Bildungswesen nicht ersetzen. Letztlich lebt gerade der Sozialstaat von einer breit verankerten »Kultur der Barmherzigkeit«.“²⁰

Insofern also auch Kirchengemeinden und diakonische Einrichtungen gefordert sind, greift das Positionspapier zum zweiten die Skizze Strohms auf und konkretisiert gleichzeitig wesentliche Elemente der Gemeinwesendiakonie. Die Begriffe Wichern III und Gemeinwesendiakonie werden seitdem synonym verwendet. Auch der Begriff „Kirche mit anderen“ meint das Gleiche. Er greift einerseits auf Bonhoeffers Begriff der „Kirche für andere“ zurück und verdeutlicht in seiner Abänderung die Neuorientierung, die für eine Abkehr von paternalistischen oder anderen vereinnahmenden Traditionen steht. Programmatisch bezeichnet der Begriff „Kirche mit anderen“ besonders deutlich den Paradigmenwechsel des sozialen Engagements von diakonischen Einrichtungen und Kirchengemeinden. Diakonische Einrichtungen und Kirchengemeinden engagieren sich demnach nicht mehr *für* andere, sondern gemeinsam *mit* anderen soziokulturellen Akteuren der Zivilgesellschaft für das lokale

¹⁸ Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2007.

¹⁹ Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2006.

²⁰ Ebd. S. 15.

Gemeinwesen. Biblisch begründet wird dieses Engagement meist mit dem Zitat aus Jer 29,7 „Suchet der Stadt Bestes“.²¹

Dieses „Beste“ wird inhaltlich im Sinne einer Zielbestimmung näher beschrieben. Die Absicht dieser gemeinsamen Ausrichtung ist es, benachteiligten, ausgegrenzten und armen²² Menschen „Teilhabe zu sichern, Ressourcen im, für und mit dem Gemeinwesen zu aktivieren, Netzwerke im Gemeinwesen zu stärken und Handlungsoptionen für soziale Nachbarschaften zu erschließen.“²³ Es geht also neben Kooperationen mit anderen Organisationen um den Aufbau einer sozialen Infrastruktur bzw. die Mitarbeit an bestehenden Netzwerken, ohne darin aufzugehen, und vor allem um Teilhabe der Betroffenen. Dies bedeutet nichts weniger als eine Transformation des bisherigen Sozialsystems. Insofern das bisherige Sozialsystem im ambulanten Bereich sich bisher vor allem auf Einzelfallhilfen und Gruppenarbeit konzentriert hat, sollen nun auch sozialräumliche Lösungen angestrebt werden. Es geht also darum, gruppenübergreifende und fallunspezifische soziale Dienste vorzuhalten. Dieses Engagement ist ausdrücklich auf die gemeinsame Aktivität sowohl des freiwilligen, zivilgesellschaftlichen Engagements der Mitglieder der Kirchengemeinden mit ihrer je eigenen Kompetenz angewiesen, als auch auf die Expertise verschiedener diakonischer Fachdienste, so das Positionspapier der Diakonie. „Neben den Bürgern selbst sind die in den Gemeinwesen tätigen Fachkräfte und Träger der Sozialarbeit zunehmend gefordert.“²⁴ Im Zentrum steht immer die Hilfe für Notleidende. Es geht dabei nicht nur darum, die Auswirkungen von Armut zu lindern, sondern Armut tatsächlich überwinden zu wollen. Das heißt auch: das Konzept »Kirche mit anderen« verzichtet zwar auf jede Art missionarischer Absichten, bringt aber dennoch die spirituelle Verankerung der Aktivitäten zum Ausdruck. Zusammengefasst lassen sich vier Grundprinzipien von Gemeinwesendiakonie beschreiben:

²¹ Anlass und Bezugspunkt für die Positionierung war die Entwicklung des seitens des Staates geförderten Programms „Soziale Stadt“. In der Folge wurden viele Konzepte unter dem Label „Kirche findet Stadt“ entwickelt.

²² Armut wird hier nicht nur materiell, sondern im erweiterten Sinne als mangelnde Teilhabechancen verstanden. Vgl. Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2007, S. 12.

²³ Ebd., S. 12. Die Denkschrift der EKD „Herz und Mund und Tat und Leben“ hat schon 1998 versucht, die Rolle der Diakonie in dieser Gemengelage und ihre Möglichkeiten grob zu umreißen: „Auch jenseits der Bereiche, die wettbewerblig zu gestalten sind, muß die Diakonie in Zukunft präsent sein. Und sie muß Hilfen auch dort gewährleisten, wo keine öffentlichen Finanzierungen gewährt werden. Die Diakonie kann alternative Strategien entwickeln und gegenüber öffentlichen Einrichtungen und privatgewerblichen Anbietern sich als profilierter "Dritter Sektor" etablieren. Zusammenarbeit statt Konkurrenz in der Zivilgesellschaft: In der Orientierung an der Menschenwürde und den Rechten der Betroffenen sucht Diakonie nicht Konkurrenz, sondern Kooperation mit Trägern anderer Wohlfahrtsverbände, mit freien Trägern und mit allen auf ein gemeinsames Ziel hin orientierten gesellschaftlichen Kräften. Sie haben eine gemeinsame Verpflichtung für das Gemeinwohl.“

²⁴ Ebd. S.13.

1. Gemeinwesendiakonie meint die Zusammenarbeit von Organisationen, die sich sozial engagieren bzw. zu einer entsprechenden Erweiterung bereit sind, um z. B. Inklusion und „normale“ Teilnahme am gesellschaftlichen Leben zu ermöglichen.
2. Gemeinwesendiakonie baut neue verlässliche Strukturen im sozialen Nahbereich auf. Verlässlichkeit meint z. B. konkrete Beschlüsse, die das Interesse der beteiligten Organisationen am Bestehen dieser neuen Struktur kommunizieren vom Bekunden, die eigenen fachlichen und persönlichen Kompetenzen einzubringen, bis hin zu den damit verbundenen Anpassungen in der Organisation in dem Sinne, dieses gemeinwesendiakonische Engagement als Teil des eigenen Engagements und Profils zu betrachten.
3. Damit geht Gemeinwesendiakonie deutlich über soziale Dienstleistung (Organisationsperspektive) im traditionellen Sinne hinaus. Anders gesagt: allein eine erweiterte Zusammenarbeit mit Freiwilligen macht die Arbeit personenbezogener soziale Dienstleistung noch nicht zu einem gemeinwesendiakonischen Engagement.
4. Hier werden das professionelle und das freiwillige diakonische Handeln als sich ergänzende Formen angesehen.

1.1 Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung

Ein Engagement von Kirchengemeinden für das Gemeinwesen im sozialen Nahraum, wie es aus vielen Initiativen wie den Vesperkirchen oder anderen sozialen Projekten bekannt ist, ist nicht neu.²⁵ In den 1970er und 1980er Jahren bezog es sich vor allem auf das Gemeinwesen in einem geografischen, sozialen und funktionalen Sinne. Die Gemeinwesenarbeit (GWA) war – neben der Einzelfallhilfe und der Gruppenarbeit – zunächst die „dritte Methode“ der Sozialarbeit. Sie zielte darauf ab, die Lebensbedingungen eines Gemeinwesens zu verbessern. Dabei sollten gleichzeitig die Betroffenen aktiviert werden. Dazu gehörte zum einen, bestehende hilfreiche (soziale) Institutionen auch tatsächlich zu nutzen. Schon damals erhoffte man sich eine trägerübergreifende Vernetzung. Zum anderen sollten die Betroffenen sich sozialpolitisch organisieren, um ihre Interessen durchzusetzen. So entstanden Mieterinitiativen und Vorläufer der heutigen Stadtteilbüros.²⁶ De facto ging es meist um die Verbesserung der Lebensbedingungen in sogenannten sozialen Brennpunkten.

²⁵ Vgl. für die folgende historische Skizze Hinte, Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung, 2010, S. 25-30.

²⁶ GWA war von Beginn an für Viele – für die einen kritisch, für die anderen hoffnungsvoll – Gegenstand der mit der 68er-Bewegung verbundenen Auseinandersetzungen. Mit einer gewissen Bitterkeit resümiert Hinte: „Die Blütezeit der GWA währte nicht lange. [...] Ein wenig ging es der GWA wie der Moral – irgendwie sind alle dafür, aber so richtig hielt sich kaum jemand dran. [...] Ausbildungsstätten bildeten (mit wenigen Ausnahmen) nicht für GWA aus, erfolgreiche Projekte scheiterten langfristig entweder an eigenen strategischen Dummheiten

Aus diesen frühen Formen entwickelte Oelschläger das „Arbeitsprinzip GWA“. „GWA wurde in dieser Konzeption als Chiffre betrachtet für ein komplexes Bündel theoretischer und methodischer Aussagen für damals ‚fortschrittliche‘ Sozialarbeit, die als konzeptionelle Grundlage für soziale Arbeit in allen denkbaren Berufsfeldern dienen sollte.“²⁷ Als „Stadtteilbezogene Sozialarbeit“ erhielt das Arbeitsprinzip GWA einen neuen Begriff und bezeichnet seitdem ein Arbeitsfeld. Im Unterschied dazu bezeichnet „Sozialraumorientierung“ (SRO) eine Fachkonzeption.²⁸ „Das Konzept ‘Sozialraumorientierte Soziale Arbeit‘ nahm [...] einige Diskussionslinien, Erkenntnisse und methodische Prinzipien aus der GWA auf, präziserte, ergänzte und erweiterte sie und zwar mit Blick auf die Anschlussfähigkeit zur institutionellen sozialen Arbeit. In der Sozialraumorientierung geht es [...] darum, Lebenswelten zu gestalten und Arrangements zu kreieren, die dazu beitragen, dass Menschen in prekären Lebenslagen zurechtkommen.“²⁹ Prima vista scheint der Begriff nur eine geografische Ausrichtung oder eine Bestätigung verbreiteter geforderter Ressourcenorientierung nahezulegen. Damit wäre das Konzept aber missverstanden. Denn entscheidend ist, dass dieses Konzept nicht als „Steinbruch“ für Anpassungen sozialer Dienstleistungen dienen darf. Für eine gelingende Kooperation und Hilfe, die über von Kosten- und Leistungsträgern fremdbestimmte Bedarfe hinausgehen, gehören die sog. „Big Five“ der SRO zusammen und erst damit erweist sich die SRO als grundlegende Konzeption für Gemeinwesendiakonie, weil sich damit konzeptionell-operativ die mit der Gemeinwesendiakonie gemeinte Struktur umsetzen lässt.³⁰

„Folgende fünf Prinzipien sind von Bedeutung:

1. Ausgangspunkt jeglicher Arbeit sind der Wille / die Interessen der leistungsberechtigten Menschen (in Abgrenzung zu Wünschen oder naiv definierten Bedarfen).
2. Aktivierende Arbeit hat grundsätzlich Vorrang vor betreuender Tätigkeit.

oder an chronischer Finanzierungsschwäche, verursacht durch wenig zugeneigte Geldgeber.“ (Hinte, Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung, 2010, S. 25). Trotz dieses bitteren Resümeees betrachtet Hinte die GWA keineswegs unkritisch. Kehnscherpers schon oben erwähnte pessimistische Interpretation von der dreifachen Gefangenschaft von Diakonie, Kirchengemeinde und Kommune markiert insofern ein traditionelles Denk- und Handlungsschema dieser drei Institutionen, die in gewisser Weise die Auseinandersetzungen der 190er und 1980er Jahre perpetuiert. Vgl. Kehnscherper, 2016, S. 249-260.

²⁷ Hinte, Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung, 2010, S. 26.

²⁸ Für Hinte besteht in der Sozialraumorientierung ein Ansatz zu tatsächlicher Fachlichkeit der „Sozialen Arbeit“, auf die hin allerdings die Studenten bisher nicht ausgebildet werden, so dass letztlich Jeder nach eigenem Gusto, so Hinte, arbeitet. Vgl. Hinte, Das Fachkonzept "Sozialraumorientierung" - Grundlage und Herausforderung für professionelles Handeln, 2019³, S. 13.

²⁹ Ebd. S. 27.

³⁰ Hinte will das Konzept Sozialraumorientierung als Vorschlag einer tatsächlichen Fachlichkeit sozialer Arbeit verstanden wissen, auf die hin allerdings die Studenten bisher nicht ausgebildet werden. Denn nach seinem Urteil besteht über die Fachlichkeit des Berufsstandes „Sozialarbeit“ keine Einigkeit, so dass letztlich jeder Sozialarbeiter nach seinen Vorlieben bzw. Zusatzqualifikationen verfahren würde. Folglich bekommen de facto die Betroffenen ganz unterschiedliche Leistungen je nach dem, auf welche Zusatzqualifikation der angetroffene Sozialarbeiter zurückgreift. Vgl. Ebd., S. 13 f. – 32.

3. Bei der Gestaltung von Arrangements spielen personale und sozialräumliche Ressourcen eine wesentliche Rolle.
4. Aktivitäten sind immer zielgruppen- und bereichsübergreifend angelegt.
5. Vernetzung und Integration der verschiedenen sozialen Dienste sind Grundlage für nachhaltig wirksame soziale Arbeit.³¹

Im Zentrum steht nach Hinte der Wille der betroffenen Menschen im Unterschied zu Wünschen oder Bedarfen. Soziale Arbeit geht also weg von einem strukturell asymmetrischen Verständnis von Hilfe, in dem soziale Dienstleister nur diejenigen Hilfen anbieten, die auch vom Kostenträger refinanziert werden nach dem Motto „ich weiß, was für dich gut ist.“ Die Betroffenen werden nicht mehr „nur“ betreut, sondern aktiviert. („Arbeite nie härter als dein Klient.“) Dazu gehört zentral, die Menschen als Subjekte in ihrer eigenen Weltsicht und Lebensweise ernst zu nehmen. Im Sinne des philosophischen Ansatzes von Lévinas geht es darum, das Anders-Sein des Anderen tatsächlich ernst zu nehmen und dies ihm auch zu belassen.

Es kann natürlich sein, dass die Betroffenen ihren Willen, vordergründig betrachtet, nicht formulieren können. Deshalb gilt es, in einer bewusst gestalteten kommunikativen Situation diesen Willen zu entdecken und zu beschreiben. In diesem Gespräch geht es des Weiteren darum, die wechselseitigen Interessen und Ziele, auch die der beteiligten Institutionen, zu erheben und *systematisch* für die Gestaltung der Hilfen als Bestandteil eines Kontraktes auszuhandeln. Um diesen Kern herum sind die anderen vier Prinzipien gruppiert. Dies darf allerdings nicht im Sinne einer Verlagerung vom Einzelfall zum sogenannten Feld missverstanden werden („vom Fall zum Feld“), sondern gemeint ist ein verstärkter Einbezug des sozialen Kontextes der Betroffenen, um Ressourcen für Unterstützungen zu aktivieren, die über die bezahlte soziale Dienstleistung hinausgehen (Fall *im* Feld“).

Das zweite Prinzip, der eigenen Aktivität der Betroffenen ist Vorrang vor der Betreuung zu geben, ist gewissermaßen die Rückseite der Medaille, den eigenen Willen ins Zentrum der Begleitung benachteiligter Menschen zu stellen. In der Theorie ist das schon lange gewollt. Hier geht es im Kern um eine selbstkritische Betrachtung der (professionellen) Unterstützung. In der Realität bleibt es meist noch immer persönlich wie strukturell bei einer Haltung der Versorgung. Die Folge ist, dass die Betroffenen letztlich die Verantwortung für ihr Wohlergehen an die

³¹ Hinte hat die zentrale Zielsetzung und die fünf Prinzipien wiederholt gleichlautend, manchmal nur klarer konturierend, veröffentlicht. Z. B. Hinte, Geschichte, Quellen und Prinzipien des Fachkonzepts "Sozialraumorientierung", 2006, S. 7-26; Fürst & Hinte, Sozialraumorientierung- ein Studienbuch zu fachlichen, institutionellen und finanziellen Aspekten, 2019. Mit den Wiederholungen reagiert er nach eigenen Worten gegen Banalisierungen, bewusst polemisch in präzisierender Absicht. Vgl. Hinte, Original und Karaoke - was kennzeichnet das Fachkonzept Sozialraumorientierung?, 2020, S. bes. 14-17. Hinte führt hier eine ganze Reihe von Beispielen an, die für ihn belegen, dass „es fast schon zum guten Ton gehört, ‚Sozialraumorientierung‘ irgendwie gut zu finden.“ Ebd. S. 14. Für das hier vorgestellte Modell ist das Konzept von Gemeinwesendiakonie ist „Sozialraumorientierung“ im von Hinte beabsichtigten Sinne essentiell. Deshalb wird es hier ausführlicher vorgestellt.

Betreuung abgeben. Auf der Seite der Unterstützung bedeutet dies einerseits nicht, dass Betreuung gänzlich aufgegeben wird, sondern nur eine Vorrangstellung. Andererseits verlangt es seitens der Betreuung auch, das Anders-Sein des Betroffenen bis in seine konkrete Lebensführung hinein, die sich wahrscheinlich gänzlich von den eigenen Vorstellungen unterscheidet, zu akzeptieren.³² Anders gesagt: „Normalität“ des Alltags in all seinen Unfertigkeiten zu akzeptieren. Es bedeutet unter Umständen auch, manche gewünschte Unterstützung zu begrenzen oder gar zu verweigern, weil andernfalls die Betroffenen wieder in die passive Haltung zurückfallen würden. Auf der Seite der Betroffenen bedeutet dies zu merken: „Uns wird der Arsch nicht mehr hinterhergetragen“³³.

Dennoch funktioniert das nicht „unter der Hand“. Deshalb führt das Gespräch zum Dritten Prinzip, nämlich mit ihm gemeinsam seine eigenen Ressourcen herauszufinden. Ressourcen sind nicht nur die persönlichen Beziehungen und Netzwerke, sondern auch Möglichkeiten und Angebote, auf die Betroffene je nach dem, was sie für sich im Sinne einer Lebensführung wollen, zurückgreifen können, zu erheben. Schon hier kommen andere Organisationen mit ihren Angeboten in den Blick. Dies heißt auch im Sinne des vierten Prinzips, die Betroffenen auf die sozialen Bezüge zu verweisen. Durch diesen Verweis kommt dann das fünfte Prinzip zum Tragen. Die Beratung muss dann natürlich auch die lokalen Netzwerke kennen bzw. sich mit ihnen vernetzen. Insofern greift die Sozialraumorientierung auch auf Methoden der Sozialraumanalyse zurück, die sowohl die Möglichkeiten, z. B. der Bürgerbeteiligung und des freiwilligen Engagements, ausarbeitet als auch ausdrücklich konkrete Aufgaben und Zuständigkeiten institutioneller Träger betont, also auch auf die Kooperation der Organisationen setzt. All dies erfordert natürlich eine professionelle Beratungskompetenz.

Sozialraumorientierung beruht auf dem Konzept der Lebenslage³⁴, insofern dieses Konzept dazu dient, die in allen gesellschaftlichen Schichten und Milieus tatsächlich bestehenden Lebensverhältnisse, also auch die ungleichen Lebensverhältnisse abzubilden. Es beschreibt den u. U. begrenzten Spielraum, den der einzelne zur Verwirklichung seiner Grundanliegen hat. Andere gehen weiter und verstehen Lebenslage als Erfüllung und Entfaltung der Grundanliegen des eigenen Lebens.³⁵

Für den Zusammenhang des Modells der Gemeinwesendiakonie ist zunächst noch einmal darauf hinzuweisen, dass die beschriebene Vorgehensweise der von Hinte intendierten

³² Vgl. in ethischer Perspektive Lévinas, 2017.

³³ Diekbreder & Diekbreder-Vedder, 2020, S. 52.

³⁴ Das Konzept ist seit den 1980er Jahren Gegenstand einer ausführlichen wissenschaftlichen Debatte, auf die hier nicht näher eingegangen werden kann. Vgl. die Darstellung des Diskurses im Überblick bei Bartelsheimer, et al., Teilhabe - eine Begriffsbestimmung, 2021, S. 225 ff.

³⁵ Eine Schwäche des Konzepts der Lebenslage ist, dass es im Wesentlichen auf den deutschen Sprachraum beschränkt blieb, während der Ansatz des Capabilities Approach internationale Beachtung respektive Anerkennung gefunden hat. Vgl. Nussbaum, Gerechtigkeit oder Das gute Leben, 2018; Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit, 2018; Sen, 1998.

Fachlichkeit der bezahlten sozialen Arbeit entspricht. In dieser Form wäre sie Teil eines kooperierenden Netzwerks. Dieses Netzwerk kann in der Gemeinwesendiakonie strukturiert aufgebaut werden. Als Ganzes arbeitet es sozialräumlich. Konkret: eine beteiligte Kirchengemeinde versteht sich selbst als Akteur im Sozialraum und bringt hier ihre Ressourcen mit ein, schaut aber gleichzeitig mit den eigenen Ressourcen der Gemeinde und den Freiwilligen sozusagen mit anderer Perspektive als der professionellen sozialen Arbeit auf die Betroffenen. Beiden Betrachtungsweisen geht es darum, den Betroffenen im Sinne der Befähigungsgerechtigkeit (M. Nussbaum) Teilhabe tatsächlich zu ermöglichen. Deshalb ist die unterschiedliche Perspektive dennoch auf Kooperation angelegt.

1.2 Gemeinwesendiakonie als Rahmen für Teilhabe

Für das Positionspapier „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ ist Teilhabe ein zentrales Leitmotiv. In dieser Position greift das Positionspapier auf die Denkschrift der EKD „Gerechte Teilhabe“ aus dem Jahr 2006 zurück. Damit steht sie nicht allein, sondern ist Teil der Beschäftigung mit dieser Leitidee seit Beginn des 21. Jahrhunderts, die als sozial-, gesellschafts-, gesundheits- und bildungspolitisches Konzept in vielen Bereichen der Gesellschaft in Forschung und Praxis gefordert und diskutiert wird. Gleichzeitig werden Inklusion, Partizipation und Integration oftmals als Synonyme für Teilhabe verwendet. Alle drei Begriffe beschreiben das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft. Sie sind dennoch zu unterscheiden. Deshalb erfolgt zunächst eine Begriffsbestimmung.³⁶

Als soziales Menschenrecht wurde Teilhabe in die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 in Art. 27 Abs. 1 aufgenommen: „Jeder Mensch hat das Recht, am kulturellen Leben der Gemeinschaft frei teilzunehmen, sich der Künste zu erfreuen und am wissenschaftlichen Fortschritt und dessen Wohltaten teilzuhaben.“ Damit wurde auch die Teilhabe am sozialen und kulturellen Leben als ein Menschenrecht gesichert. Die Erläuterung verdeutlicht, dass die Teilhabe am kulturellen Leben sehr weit gefasst ist:

„Das Recht auf Teilnahme am kulturellen Leben erschöpft sich nicht im Besuch von Veranstaltungen und Museen, sondern ist in einem weiteren Sinn zu verstehen. Dazu zählt auch das Recht, seine eigene Kultur überhaupt zu leben. Zu den kulturellen Rechten zählt auch der Zugang zum kulturellen Erbe anderer. Die Gewährleistung vieler oben bereits erwähnter Menschenrechte - etwa ein angemessenes Einkommen, genügend Freizeit, ausreichende Bildung usw. - ist Voraussetzung, um überhaupt am Kulturleben teilhaben zu können. Das Recht auf Kultur bezieht sich aber auch auf die Teilhabe an den Errungenschaften des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts. Diese Rechte sind zwar – wie

³⁶ Vgl. zum Folgenden: Bartelsheimer, et al., Teilhabe - eine Begriffsbestimmung, 2021, S. 8; 15; 43ff.

*andere soziale, kulturelle und wirtschaftliche Rechte – schwer einklagbar, sollten aber Richtschnur für staatliches Handeln und internationale Beziehungen sein.*³⁷

„Es fordert Staaten auf, für jeden Bürger und jede Bürgerin die Voraussetzungen dafür zu schaffen, um überhaupt am kulturellen und sozialen Leben teilhaben zu können.“³⁸ Die Umsetzung erfolgt in den Staaten ganz unterschiedlich und ist Ergebnis von politischen Aushandlungsprozessen. Darin spiegelt sich gleichzeitig die Komplexität und Mehrdimensionalität der Leitidee.

Das Aktionsbündnis Teilhabeforschung erklärt als eine Arbeitsdefinition: „Teilhabe kann verstanden werden als Wechselwirkungsverhältnis. Strukturell, auf der Ebene von Gesellschaft und Umwelt beinhaltet Teilhabe die Bedingungen, Ressourcen und Möglichkeiten für das barrierefreie und vielfältige Eingebunden-Sein in gesellschaftliche und kulturelle Lebensbereiche und Funktionssysteme. Auf der Ebene von Prozessen meint Teilhabe die Möglichkeiten zur (An-)Teilnahme, Beteiligung, Mitwirkung und Mitbestimmung in den persönlichen, öffentlichen und politischen Angelegenheiten. Auf individueller Ebene lässt sich Teilhabe als Verwirklichungschancen im Sinne von Handlungs- und Gestaltungsspielräumen in persönlicher Lebensführung und Alltagsbewältigung verstehen. Deskriptiv-empirisch gesehen ist Teilhabe ein Konzept, um Bedingungen, Prozesse und Ergebnisse von gesellschaftlichen Inklusions- und Exklusionsvorgängen besser zu verstehen. Auf normativer Ebene ist Teilhabe positiver Ausdruck gesellschaftlicher Zugehörigkeit und damit ein Gegenbegriff zu sozialer Ausgrenzung.“³⁹ Diese Definition macht zunächst die Komplexität des Begriffs deutlich. Eine genaue Betrachtung zeigt auch, dass die verschiedenen Ebenen miteinander verschränkt sind. Der Teilhabebegriff nimmt zum einen die Subjektorientierung, wie sie von Lévinas beschrieben wurde⁴⁰, auf. Auf der individuellen Ebene lassen sich mit Lévinas Verwirklichungschancen aufzeigen, zugleich ist sein ethisches Konzept anschlussfähig an die Befähigungsgerechtigkeit nach Nussbaum. In der tatsächlichen Umsetzung in der Lebensführung erfahren so auch Benachteiligte Zugehörigkeit. Umgekehrt werden damit empirisch die Bedingungen deutlich, die nötig sind, um Exklusionserfahrungen zu beenden.⁴¹ Diese empirische Ebene zeigt damit strukturelle Rahmenbedingungen, die für eine tatsächliche Umsetzung eines guten Lebens nötig sind.

Partizipation basiert ebenso wie der Begriff der Teilhabe auf einer demokratischen Gesellschafts- und Herrschaftsform.⁴² Beide sind „Ausdruck des Grundrechts der Freiheit,

³⁷ <https://www.humanrights.ch/de/ipf/grundlagen/rechtsquellen-instrumente/aemr/artikel-27-aemr-freiheit-kulturlebens>.

³⁸ Eurich, Teilhabe – sozialetisch betrachtet, 2020, S. 26.

³⁹ Bartelsheimer, et al., Teilhabeforschung, 2021, S. 3. Bemerkenswert ist, dass in der Gründungserklärung eine lange Liste von an der Forschung beteiligten wissenschaftlichen Disziplinen genannt wird, in der aber die Theologie respektive die Diakoniewissenschaft fehlt. Vgl. Ebd. S. 4.

⁴⁰ Vgl. Lévinas, 2017.

⁴¹ Vgl. Bude & Willisch, 2008.

⁴² Bartelsheimer, Peter / Berisch, Birgit / Daßler, Henning / Dobsław, Gudrun / Henke, Jutta / Schäfers, Markus weisen darauf hin, dass die Unterscheidung nur im deutschen Sprachraum besteht. Vgl. Bartelsheimer, et al.,

Selbstbestimmung und freie(n) Entfaltung der Persönlichkeit.“ Insofern „steht das Subjekt im Fokus“⁴³ bei beiden. Im politischen Sinne bezieht sich Partizipation auf die aktive Teilnahme an politischen Prozessen im Sinne eines Mandats und zur Durchsetzung politischer Interessen. Normativ betrachtet geht es Partizipation um Selbstverwirklichung und grundsätzliche Beteiligung im politischen Prozess. Mit dieser Beteiligung trägt das Individuum zur Sicherung der demokratischen Gesellschaftsstruktur bei. Während Teilhabe auf der Basis von Rechten eher auf die Bereitstellung von Strukturen und Leistungen abzielt, meint Partizipation die konkrete Aktivität des Subjekts. Gerade hier ergibt sich auch eine Überschneidung mit dem Konzept der Sozialraumorientierung. Das dortige Prinzip des Vorrangs der Aktivierung der Betroffenen im Zusammenspiel mit den Kenntnissen möglicher Partner setzt gleichzeitig deren Kenntnis voraus. Deshalb ist Partizipation als ein Teilaspekt von Teilhabe anzusehen.

Inklusion rückt im Unterschied zu Partizipation und Teilhabe die gesellschaftlichen Strukturen in den Fokus. Hier geht es vorrangig um die strukturelle „Einbeziehung von Individuen in gesellschaftliche Zusammenhänge von System, Teilsystem, Organisation, Gruppe oder Institution.“⁴⁴ Deshalb thematisiert und analysiert Inklusion Rechtsnormen und (lokale) Ressourcen, inwiefern sie eine Einbeziehung von Individuen bis hin zur Teilhabe ermöglichen oder behindern. In Bezug auf die konkrete Praxis haben solche Analysen eine Transformation von Systemen, Organisationen (z. B. Inklusive Schulen) bis hin zu Baumaßnahmen (Barrierefreiheit) zur Folge. Deshalb ist Inklusion auf der Ebene der Umsetzung mit der UN-Behindertenrechtskonvention verbunden, während Teilhabe das Leitmotiv dazu darstellt.

Integration kann den Fokus sowohl auf den Einzelnen als auch auf die gesellschaftlichen Strukturen richten. „Systemintegration bezeichnet den Zusammenhalt sozialer Einheiten, die Sozialintegration die Beziehungen und Handlungen von Personen in ihrem sozialen Umfeld. [...] die Begriffsverwendung steht damit nicht alternativ zu Teilhabe, sondern zu Integration.“⁴⁵ In einer sozialpsychologischen Betrachtung geht es um „Mitmachen“ in einer Gruppe, die für den Einzelnen attraktiv ist. Die Attraktivität hängt an formalen und informellen Regelwerken, die nolens volens auch Ausschlusskriterien beinhalten. Deshalb kann Integration im Zweifel auch im Gegensatz zu Teilhabe stehen, weil Teilhabe ein Grundrecht bezeichnet, die einem Individuum zusteht, während Integration Konzessionen und Anpassungen verlangen kann. Besonders deutlich wird dies in der Migrationspolitik und die Beschäftigungsfähigkeit zur Arbeitsmarktintegration.

Die Leitidee der Teilhabe greift in der Verschränkung der verschiedenen Ebenen und mit ihren Teilaspekten auf Partizipation und - zu unterscheidenden Perspektiven mit Nachdruck in einem fachlichen Sinne - auf die „Big Five“ der Sozialraumorientierung zurück, weil auch hier

Teilhabe - eine Begriffsbestimmung, 2021, S. 51.

⁴³ Ebd. S. 50.

⁴⁴ Ebd. S. 52.

⁴⁵ Ebd. S. 54.

die gleichen verschiedenen Ebenen angesprochen sind. Sowohl die Sozialraumorientierung als auch die Idee der Teilhabe basieren auf einen gemeinsamen Bedeutungskern des Konzepts der Lebenslage und dem ethischen Prinzip des Capabilities Approach⁴⁶. Beide Ansätze befassen sich mit den tatsächlichen Aktivitäten des Individuums. Die Qualität der tatsächlichen Lebensführung bemisst sich danach, ob und inwieweit der Einzelne Auswahlmöglichkeiten hat. Zu den Bedingungen zählen die im Teilhabebegriff genannten Ebenen und schließen auch die ökonomischen Ressourcen des Einzelnen mit ein. Hier ist nochmals mit Nachdruck auf das Anliegen des Capabilities Approach zu verweisen, nach dem es um Möglichkeiten, nicht auch um die Verwirklichung der Grundanliegen und Ziele durch die Betroffenen geht, weil nach Nussbaum die Individuen auch die Freiheit haben, die Chancen nicht zu nutzen. Um die realen Auswahlmöglichkeiten einzuschätzen und zu beurteilen, kann die in dem Konzept der Sozialraumorientierung verwendete Sozialraumanalyse hilfreich sein.

1.3 Gemeinwesendiakonie in der Diskussion

1.3.1 Die innerkirchliche Kritik

Die innerkirchliche Kritik zielt auf den von Strohm geforderten Verzicht auf missionarische Absichten. Es gibt die Befürchtung, das christliche, respektive kirchliche Profil sei in einer solchen Kooperation nicht mehr sichtbar. Wegner⁴⁷ geht noch einen deutlichen Schritt weiter. Zunächst ist der Sozialraum auch für ihn Gegenstand einer Analyse, um passgenau Hilfen für den Sozialraum zu kreieren. In einem nächsten Schritt geht er allerdings über die rein deskriptive Beschreibung des Sozialraums hinaus und charakterisiert ihn kritisch als ein „Kraftfeld“, um dessen prägende Wirkung für den Einzelnen im Sinne einer Subjektivierung aufzuzeigen. Die grundsätzlich unbestrittene prägende Wirkung für den Einzelnen liest Wegner aber in einem theologischen Sinne und Interesse. Mit anderen Worten: mit der Charakterisierung nimmt er eine negative theologische Bewertung des Sozialraums vor. „In dieser Hinsicht entziffert eine theologische Tiefenlektüre soziologische Beschreibungen von Gesellschaft als die Beschreibung von Pathologien, d. h. von Leidensverhältnissen.“⁴⁸ Das Kraftfeld als Wirkungsweise der Gesellschaft könne deshalb als Wirkungsweise des Gesetzes verstanden werden, das den Menschen Kooperation aufnötige.⁴⁹ Theologisch gesprochen gilt damit für Wegner der Sozialraum als erlösungsbedürftig. Deshalb sieht Wegner hier für die Kirche die Chance, „Faith

⁴⁶ Während Sen von Ermöglichung spricht – deshalb wird teilweise sein Ansatz auch als Ermöglichungsansatz übersetzt –, fasst Nussbaum diese Möglichkeiten unter dem Begriff der Fähigkeiten (Plural) zusammen.

⁴⁷ Vgl. zum Folgenden Wegner, 2016, S. 67-100.

⁴⁸ Ebd.

⁴⁹ In einer ethischen Perspektive ist es schon ausgesprochen merkwürdig, dass Kooperation hier so kritisch bewertet wird.

Capital⁵⁰ als bewusstes Gegenüber zur Gesellschaft als der Welt des Gesetzes einzubringen. Die Verkündigung des Evangeliums durch Taten genügt demnach nicht. Wirkliches Heil müsse den Menschen zusätzlich verkündet werden, um der Welt des Gesetzes zu entkommen.

Eine solche Position ist in mehreren Hinsichten ausgesprochen fragwürdig. In einer soziologischen Perspektive ist es zunächst keineswegs nur der soziale Nahraum, der das Individuum prägt. Wegner blendet hier die Bedeutung von Mobilität, Globalisierung, Ethnizität und Geschlecht, um nur einige Parameter zu nennen, als prägende Kraft der Subjektivierung aus. Globalisierung und Mobilität beispielsweise bedeuten auch, den sozialen Nahraum zu verlassen, manchmal nur um der Berufstätigkeit nachzugehen oder Verwandte in einem gänzlich anders strukturierten Sozialraum zu besuchen. Oftmals bedeutet es auch, in einen ganz anderen Nahraum z. B. durch Umzug zu wechseln. Insgesamt ist das Konzept der Subjektivierung Gegenstand einer ausgeprägten soziologischen Debatte⁵¹, die in ihrer Gesamtheit darauf hinweist, dass Wegners enge Sichtweise sich soziologisch nicht halten lässt. Andreas Reckwitz hat, um nur eine Position zu benennen, zu Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Subjektivierung des Einzelnen eben nicht nur durch die gleichen kulturellen Praktiken, die gemeinsamen Werte u. ä. m. des jeweiligen Milieus geprägt wird, sondern vor jeder Prägung durch das Milieu auch die Zugehörigkeit zu einer Klasse⁵² die grundlegende Voraussetzungen der Subjektivierung bildet. Die Zugehörigkeit zu einer Klasse, so Reckwitz, bestimme nicht nur über ganz unterschiedliche Ressourcen wie Bildung und Einkommen, sondern diese Ressourcen würden zugleich auch über das Maß an Macht und gesellschaftlichen Einfluss bestimmen. Reckwitz charakterisiert deshalb das Individuum als hybrides Subjekt.⁵³ Gerade diese Differenzierungen verdeutlichen, dass der soziale Nahraum kaum so einseitig, geschweige denn so negativ mit Leidensverhältnissen beschrieben werden kann, zumindest eine ganze Reihe von Sozialräumen nicht.

Wegner geht des Weiteren implizit von einer weitgehenden Homogenität von Parochial- und Territorialprinzip der Kirche auf der einen Seite und Sozialraum auf der anderen Seite aus. In kirchentheoretischer Perspektive gibt er damit dem Parochialprinzip einen deutlichen Vorrang vor anderen kirchlichen Orten. Allerdings hat es diese Homogenität, wenn überhaupt, nur in der Vormoderne gegeben. Recht sicher wird dieser Vorrang schon seit den Umbrüchen im 19. Jh. von vielen Menschen nicht mehr gesehen. Dies schlug sich schon damals in einem ausgesprochen niedrigen Gottesdienstbesuch nieder.⁵⁴

⁵⁰ Den Begriff entnimmt Wegner Denkschriften der anglikanischen Kirche.

⁵¹ Vgl. Reckwitz, Subjekt, 2021.

⁵² Mit dem Begriff der sozialen Klasse lehnt Reckwitz sich zwar an die ursprüngliche Verwendung von Karl Marx an, weist aber zugleich darauf hin, dass zum einen der Begriff des Milieus im Sinne der klassischen Soziologie für ihn zu eng ist. Zum anderen arbeitet er heraus, dass die unterschiedlichen Milieus, wenn man schon davon sprechen wolle, auch über unterschiedlich viel Macht verfügen. Auch dies habe eine enorm prägende Wirkung. Vgl. Reckwitz, Neue Mittelklasse, alte Mittelklasse, prekäre Klasse, 2019, S. 63-133.

⁵³ Vgl. Reckwitz, Das hybride Subjekt, 2020.

⁵⁴ Vgl. die Beispiele von Uta Pohl-Patalong, 2016, S. 157.

Die Position Wegners ist auch institutionell fragwürdig. Das Hilfehandeln der Kirche ist die Konkretisierung der christlichen Verkündigung. Insofern verleiht das Hilfehandeln der Verkündigung der Kirche Glaubwürdigkeit, auch und gerade den nicht-kirchlich sozialisierten Menschen gegenüber.⁵⁵

Und schließlich ist die Position theologisch problematisch. Die Kommunikation des Evangeliums erfolgt auf ganz verschiedenen Wegen. Es kann nicht allein darum gehen, das Evangelium auszurichten, wie Hauschildt / Pohl-Patalong treffend formulieren, sondern auch dafür Sorge zu tragen, dass die Botschaft ankommt.⁵⁶ Anders gesagt: Die Botschaft des Evangeliums kommt in unterschiedlichen Rahmenbedingungen auf unterschiedliche Art und Weise an. „In der heutigen Vielfalt der Gesellschaft auf eine einzige oder eine primäre Sozialform zu setzen, die bestimmte Bevölkerungsgruppen deutlich mehr anspricht als andere, würde dem kirchlichen Auftrag, das Evangelium mit ‚aller Welt‘ (Mt 28) zu kommunizieren, nicht gerecht.“⁵⁷ Das diakonische Engagement für die Armen und Benachteiligten ist deshalb als eine gleichwertige Form der Kommunikation des Evangeliums anzusehen.⁵⁸ Sie geschieht mit dem Ziel, Not zu überwinden, weil letztlich in den Bedürftigen Christus präsent ist (Mt 25, 40) und insofern auch darum, Sozialräume human zu gestalten, aber nicht um anschließend das vermeintlich „Eigentliche“ anzufügen. Das heißt keineswegs, die christliche Motivation und Verankerung zu verstecken. Es heißt aber auch – und dies vor allem – nicht, das Hilfehandeln in den Dienst einer wie auch immer gearteten Mission zu stellen. Ob daraus Glaube erwächst, darauf ist mit Hauschildt / Pohl-Patalong mit Recht hinzuweisen, „ist immer ein Geschehen zwischen Gott und Mensch und daher theologisch unverfügbar.“⁵⁹ Dieses Geschehen ist demnach ein längerfristiger Prozess, der sich im Sinne eines komplexen Phänomens auf vielfältigen Wegen vollzieht. Dies heißt im Umkehrschluss aber auch, dass soziales Engagement nicht als Trittbrett oder Gelegenheit für eine anschließend vorgeblich zusätzlich notwendige Verkündigung vereinnahmt werden darf.⁶⁰

⁵⁵ In der Begrifflichkeit des Neo-Institutionalismus geht es um die Legitimität kirchlicher Organisationen.

⁵⁶ Vgl. Zum Kommunikationsbegriff Hauschildt & Pohl-Patalong, Kirche, 2013, S. 411 ff.

⁵⁷ Pohl-Patalong, 2016, S. 166.

⁵⁸ In diesem Sinne versteht die Denkschrift der EKD „Herz und Mund und Tat und Leben“ mit Recht das diakonische Engagement explizit als Form der Verkündigung.

⁵⁹ Pohl-Patalong, 2016, S. 166.

⁶⁰ Letztlich erinnert diese Position an die Diskussion um das Proprium der Diakonie, die Rüeegger / Sigrist ausführlich in ihrer Fragwürdigkeit dargestellt haben. Vgl. Rüeegger & Sigrist, 2011, Einführung in die Diakoniewissenschaft. Zürich.

1.3.2 Gemeinwesendiakonie als Bewegung?

Das Konzept der Gemeinwesendiakonie ist auch Gegenstand intensiver Diskussionen auf Konferenzen und Fachtagen⁶¹ in mehreren Dimensionen. Die Debatten beziehen sich auf die soziologischen Implikationen, auf die ethischen und fachlichen Grundlagen, auf die sozialen Investitionen von Organisationen und schließlich auf das dahinter liegende kirchentheoretische Konzept. Diese intensiven Diskussionen und erste konkrete Konsequenzen wie die Einrichtung von kirchlichen Ehrenamtsakademien⁶² veranlassen manche, euphorisch von einer Gemeinwesendiakonie-Bewegung⁶³ zu sprechen. „Allerdings zeigen die Erfahrungen mit den Projekten auch, dass Kirchengemeinden bisher ihre Rolle in der Zivilgesellschaft nur zögerlich wahrnehmen und die Kooperationen und Netzwerke noch ausbaufähig sind,“⁶⁴ meint dagegen Beate Hofmann – wie oben bereits zitiert – zu Recht. Die Ernüchterung ist kaum zu überhören. Skeptisch äußert sich auch Johannes Degen, wenn über die Zusammenarbeit von Kirchengemeinde und Diakonie in Bezug auf das Gemeinwesen gesprochen wird.⁶⁵ Für diese Ernüchterung gibt es gute Gründe. Denn auf der einen Seite war und bildet bis in die Gegenwart diese Kooperation zunächst die leitende Idee für verschiedene Initiativen⁶⁶ und Pilotprojekte unter dem Begriff „Gemeinwesendiakonie“. Auch besteht durchaus bei den meisten kirchlichen Akteuren, nicht nur denjenigen, die sich mit Gemeinwesendiakonie beschäftigen, weitgehend Konsens darüber, dass in kirchlichen Organisationen engagierte Freiwillige ein wesentliches soziales Kapital bilden, das es zu fördern und anzuerkennen gilt.

Auf der anderen Seite verwenden zwar sehr viele Projekte, die seit der Veröffentlichung des Positionspapiers „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ initiiert wurden, den Begriff der Gemeinwesendiakonie. Die meisten Initiativen kommen aber über den – nicht selten nur befristeten – Projektcharakter nicht hinaus. Dies lässt sich exemplarisch an den DRIN-Projekten der EKHN⁶⁷ zeigen. Alle Projekte waren zunächst befristet, auch und gerade dann, wenn es um die Finanzierung einer hauptamtlichen Stelle geht.⁶⁸ Eine Kooperation mit Fachkräften fand kaum bis gar nicht statt. Die meisten Projekte hatten gar nicht die Absicht, veränderte Sozialstrukturen aufzubauen. Auch die Initiative zu den DRIN-Projekten selbst im Sinne eines

⁶¹ Vgl. den Überblick für die Nordkirche Borck & Homann, *Aufbrüche nach 1989 – Hoffnungen und Fragen*, 2016, S. 24-47.

⁶² Ehrenamtsakademien entstanden in allen Landeskirchen der jeweiligen Diakonischen Werke mit einem vielfältigen Fortbildungsangebot bis hin zum Freiwilligenmanagement.

⁶³ Vgl. Coenen-Marx, *Werkheft Sorgende Gemeinde werden*, 2016.

⁶⁴ Hofmann, 2016, S. 226.

⁶⁵ Vgl. Degen, 2014, S. 200f.

⁶⁶ www.gemeinwesendiakonie.de (Abruf: 07.01.2020).

⁶⁷ <https://gemeinwesendiakonie.de/>.

⁶⁸ So wurde auch die Stelle des Quartiersmanagements in einer Nachbargemeinde des Autors kürzlich gestrichen, die zunächst im Rahmen des Programms „Soziale Stadt“ eingerichtet wurde. Dieses „Schicksal“ erleiden immer wieder Personalstellen.

Impulsgebers und Begleiters auf landeskirchlicher Ebene war befristet und die fachliche Förderung wurde 2019 beendet. Hier wurde wie in den meisten Projekten zwar von Gemeinwesendiakonie geredet, faktisch aber stellten sie teilweise nur ein weiteres, teilweise auch ein neues soziales Angebot einer *einzelnen* Organisation dar. In den Projekten engagierten sich nur Freiwillige – allerdings ohne fachliche hauptamtliche Begleitung. Manchmal wurde auch nur der Aufbau einer Initiative durch Organisationen unterstützt. Anschließend beschränkte sich die Rückbindung an eine Organisation auf Jahresabrechnungen. Zugespitzt formuliert: Manche gute Idee brauchte „nur“ einen Geldgeber und bekam diesen zur rechten Zeit. Zwar fanden manche Projekte eine Anschlussfinanzierung und damit auch eine Fortführung. Für viele Projekte galt das aber nicht. Nach der Bekanntgabe in der Presse gerieten die Projekte schnell wieder in Vergessenheit.⁶⁹ Kooperationen von Organisationen mit dort ansässigen Ansprechpartnern sind, wie gesagt, nur teilweise – oftmals gar nicht – vorhanden oder mehrere Organisationen haben nur gemeinsam auf einen erkannten Bedarf im Sinne eines Impulses reagiert, der andernorts zum regulären Angebot sozialer Dienstleister zählt. Als die Projekte liefen, sah sich eigentlich nur noch eine Organisation verantwortlich. Damit sind sie letztlich vergleichbar mit vielen sozialen und Gemeinwesen-orientierten Initiativen wie es sie vielerorts gibt. Manchmal war bzw. ist es auch nur eine niederschwellige soziale Dienstleistung. Sie entsprechen damit einer Gemeinwesenarbeit, wie es sie schon lange gibt. Konzeptionell neu waren die Projekte im Wesentlichen nicht.⁷⁰

Insofern blieb und bleibt trotz der Verwendung des Begriffs „Gemeinwesendiakonie“ die Realität in Bezug auf Kooperationen von Organisationen oftmals deutlich hinter den im Positionspapier „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ dargestellten Prinzipien im Sinne einer sozialpolitischen Infrastrukturmaßnahme als Rahmenkonzept zur Verwirklichung von Teilhabe und zur langfristigen Absicherung solcher Projekte zurück. Von einem Ausbau im Sinne eines Vorhaltens gruppenübergreifender und fallunspezifischer soziale Dienste im Rahmen eines Netzwerks kann nicht wirklich gesprochen werden, weil sich hinter den genannten Beispielen nur ein zivilgesellschaftliches Engagement von *einer* Organisation, meist einer Kirchengemeinde unter dem Label „Gemeinwesendiakonie“ verbarg bzw. verbirgt. In dieser kritischen Perspektive sind die DRIN-Projekte exemplarisch für viele andere Projekte zu betrachten. Zugespitzt formuliert: Nicht wenige diakonische Initiativen beziehen sich zwar auf das Konzept Gemeinwesendiakonie oder verwenden den Begriff „Gemeinwesendiakonie“. Aber sie sind keine vernetzte Infrastrukturmaßnahme, sodass die ganze Last des Erfolges bzw. Misserfolges eines Projektes allein auf den Schultern von Freiwilligen lag und liegt. Insofern verfolgen diese Projekte de facto das traditionelle Modell der Gemeindediakonie. Folglich bleibt offen, ob das

⁶⁹ So erging es mehreren Projekten in der Nachbarschaft des Autors.

⁷⁰ Um Missverständnisse zu vermeiden: allen Menschen, die von diesen Angeboten profitieren, kann man diese Unterstützung nur von Herzen gönnen und wünschen. Gerade deshalb ist aber zu fragen, wie eine langfristige Absicherung solcher Projekte erfolgen kann.

Engagement der Organisation(en) sich auf den Anstoß zu einem Projekt beschränkt oder ob dieses Engagement das Selbstverständnis der beteiligten Organisation(en) selbst insbesondere in Bezug auf die Kooperation mit Freiwilligen verändert, aus dem heraus dann nicht nur das diakonische Engagement auf der Organisationsebene ausgebaut wird, sondern im Anschluss auch die notwendige Unterstützung durch Hauptberufliche erfolgt, die von den Freiwilligen mit eingefordert wird. Denn genau das fordert das Positionspapier der Diakonie.

1.4 Resümee

Für das Verständnis von Gemeinwesendiakonie (im Unterschied zur Gemeinwesenarbeit) und die daran anknüpfende Diskussion sind mehrere Aspekte festzuhalten.

Zunächst leuchtet das immer wieder gern als Motto verwendete Zitat aus Jer 29, 7, „Suchet der Stadt Bestes“, als überzeitliches Ideal unmittelbar ein. Gerade die unterschiedlichen historischen, gesellschaftlichen und geografischen Voraussetzungen fordern allerdings einen jeweils erneuten Diskurs um die jeweilige Umsetzung.

Die Rückbesinnung auf dieses Zitat und seinen Kontext zeigt einerseits, dass kirchliche Organisationen sich am Gemeinwesen beteiligen sollen, damit es der Stadt gut geht. Dennoch kann es in Konzeptionen der Gemeinwesendiakonie nicht um die Suche nach missionarischen Gelegenheiten oder gar Herausforderungen gehen. Sozialräumliche Prägungen deshalb als Pathologien, in theologischem Duktus als Sünde, zu deuten, ist m. E. eine Form, ein religiöses Apriori des Menschen als Prämisse mit dem Anspruch zu behaupten, die Menschen nicht nur besser zu verstehen als sie sich selbst, sondern auch dann eine Erlösungsbedürftigkeit zu unterstellen, wenn die Menschen die Frage nach Gott gar nicht mehr stellen. In unserer individualisierten, pluralisierten und mobilen Gesellschaft gibt es aber einen Gewohnheitsatheismus, der jede Form einer Frage nach Gott schlicht vergessen hat. Deshalb ist die Frage nach dem Sinn von Brüchen im Leben keineswegs automatisch auch schon eine Frage nach Religiosität oder dem im Evangelium verkündeten Heil.⁷¹ Mit anderen Worten: eine solche theologisch begründete Positionierung belässt es nicht dabei, dass in einem gemeinsamen Engagement für das Beste der Stadt im Sinne von Gemeinwesendiakonie schon Genüge getan wird. Die Verkündigung des Evangeliums durch Taten auf diese Weise abzuwerten, lässt sich theologisch nicht halten.

Dennoch bleibt grundsätzlich die Frage nach der Erkennbarkeit, wenn diakonische Organisationen nicht als rein ethisch motivierte Einrichtungen angesehen werden sollen und sich

⁷¹ Solche Formen von Traditionsabbrüchen werden inzwischen unter den Begriffen Theologie bzw. Kirche in der Diaspora diskutiert. Die Darstellung und Bedeutung dieser Diskussion für diesen Beitrag würde nicht nur über dessen Thema hinausgehen, sondern auch die Diskussion selbst steht erst am Anfang.

damit letztlich von der Kirche abkoppeln (lassen). Zwar genießen diakonische Einrichtungen nicht nur ein hohes Ansehen, sondern gehören auch zu den tragenden Säulen des Sozialstaates. Dies gilt für die Ortsgemeinde aber nicht in gleicher Weise. Hier gilt es für beide kirchlichen Organisationsformen den jeweils unterschiedlichen christlichen Impetus in der kulturellen Vielfalt der säkularen Gesellschaft einzubringen. Die Möglichkeit, durch gemeinsames Engagement das christliche Profil zum Ausdruck zu bringen, wird bisher institutionell nur in Inselbeispielen genutzt. Diese Beispiele zeigen, dass sich durch ein Engagement in den Zwischenräumen zwischen diakonischen Einrichtungen und Kirchengemeinden ortsnahe gemeinwesendiakonische Formen entwickeln lassen, in denen zum einen – innerkirchlich betrachtet – die traditionelle Trennung zwischen Ortsgemeinde und Diakonie überbrückt wird und zum anderen der kirchliche Beitrag für der Stadt Bestes auch darin besteht, auf Defizite und Brüche aufmerksam zu machen, die erst auf den zweiten Blick erkennbar sind. Biblisch gesprochen: Salz der Erde zu sein.⁷² Dies wird im folgenden Abschnitt 2 näher ausgeführt.

Des Weiteren ist festzuhalten: Gemeinwesenarbeit im Sinne eines sozialen Engagements einer Kirchengemeinde oder einer diakonischen Einrichtung über deren unmittelbare soziale Dienstleistung hinaus in Form von Projekten und Initiativen gibt es schon lange. Eine Gewähr für deren Fortdauer unabhängig von dem Engagement bestimmter Personen bieten letztlich nur verlässliche Strukturen und Netzwerke von Organisationen. Erst diese können dann auch als Gemeinwesendiakonie bezeichnet werden. Dies ist hier nochmals mit Verweis auf die Definitionen von Wichern III (Theodor Strohm) und das Positionspapier der Diakonie „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ nachdrücklich zu betonen. Solche Strukturen und Netzwerke gibt es, wie gesagt, bisher nur als Inseln. Das gilt besonders für den ländlichen Raum, für den zwar die gleichen Prinzipien wie in der Stadt gelten, der aber in Bezug auf die Anwendung vor ganz andere Herausforderungen gestellt ist.⁷³ Nicht nur aufgrund dieser Unterschiede erfolgt die Diskussion zur Gemeinwesendiakonie zu Recht.

Inhaltlich und konzeptionell greift das hier vertretene Modell der Gemeinwesendiakonie auf die fünf grundlegenden Prinzipien der Sozialraumorientierung *in ihrem Zusammenspiel* zurück. Diese Prinzipien sind deshalb von Bedeutung, weil in einer ethischen Perspektive der Wille der Betroffenen, mit dem Ziel, sie zur Eigenaktivität zu ermutigen, Vorrang haben muss vor dem Hilfeverständnis einer Institution oder der konkret helfenden Person.⁷⁴ Insofern stellt

⁷² Im Zuge der Maßnahmen zur Eindämmung der Corona-Pandemie lautete ein verbreiteter Vorwurf, frag- und kritiklos die Maßnahmen in den eigenen Einrichtungen eins zu eins zu übernehmen. Die Frage, ob die Kirche für die Alten da war, löste eine heftige Debatte aus. Vgl. www.zeit.de/2020/28/corona-krise-kirche-bischoeffuerversorge-pflegeheime (Zugriff: 17.08.20217). Den kritischen Stimmen genügte nicht, dass man auf mahnende Worte, die leider medial nicht „rübergebracht“ wurden, verwies. Auch fragten nur wenige Pfarrer, ob es Nächstenliebe aus sicherer Distanz geben könne. Vgl. www.zeit.de/2020/13/gottesdienst-verbot-coronavirus-quarantaene-naechstenliebe (Zugriff: 17.08.2017).

⁷³ Vgl. Kötter, R., 2015.

⁷⁴ Im Sinne eines ethischen Habitus geht es hier um die Anerkennung des Anders-Seins des Anderen im

Gemeinwesendiakonie den strukturellen Rahmen zur Umsetzung von Befähigungsgerechtigkeit dar, der eine Teilhabe der Benachteiligten ermöglicht.

In dieser inhaltlichen Konkretion erfährt das Konzept der Gemeinwesendiakonie erhebliche Präzisierungen durch Rückgriff auf die Grundlagen von Teilhabe mit dem Teilaspekt der Partizipation und dem Fokus auf die notwendigen Strukturtransformationen im Sinne von Inklusion.

Last but not least zieht die Sozialraumorientierung dann auch Veränderungen in Bezug auf eine Kooperation von Organisationen und von Hauptamtlichen und Freiwilligen und die damit verbunden Herausforderungen nach sich. Mit anderen Worten: eine Kooperation der Organisationen ist letztlich auf ein verändertes Selbstverständnis im Sinne von Öffnung angewiesen. Andernfalls bleibt sie in Absichtserklärungen stecken. Hierbei kommt der Kooperation von Hauptamtlichen und Freiwilligen eine besondere Bedeutung zu. Prima vista erscheint dies selbstverständlich. Denn die EKD verweist immer wieder zu Recht auf die Bedeutung der Freiwilligen. Exemplarisch sei hier das Positionspapier „Kirche der Freiheit“ aus dem Jahr 2006 zitiert: „Die Gewinnung, Begleitung und Qualifizierung von Ehrenamtlichen gehört für die evangelische Kirche zu den wichtigsten Zukunftsaufgaben.“⁷⁵ Die mit der Feststellung grundsätzlich richtige Forderung, „die Zahl der ehrenamtlich Engagierten im Verhältnis zu der Gesamtzahl der Kirchenmitglieder sollte gegenüber heute deutlich erhöht werden“⁷⁶, kann nur gelingen, wenn im Anschluss daran eine professionelle systematische Förderung und Begleitung der Freiwilligen erfolgt. Eine Freiwilligenkoordination, die vermeintlich nebenbei miterledigt werden kann, reicht dafür nicht aus. Vielmehr ist aufgrund des sog. „neuen“ Ehrenamtes ein systematisches – in großen Organisationen auch hauptamtliches – Freiwilligenmanagement nötig. Dies soll im Abschnitt 3 ausgeführt werden.

2. Gemeinwesendiakonie im Kontext sozialpolitischer kommunaler Konzepte

2.1 Die kirchliche Perspektive

Das Potenzial und die Schwierigkeiten einer praktischen Umsetzung des Konzepts der Gemeinwesendiakonie liegen nahe beieinander. Die Denkschrift der EKD „Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD zur Armut in Deutschland“ aus dem Jahr 2006 weist, wie oben bereits zitiert, auf die Bedeutung der Armutsbekämpfung durch Christinnen und Christen und Kirche hin:

Verständnis von E. Lévinas. Vgl. Lévinas, 2017.

⁷⁵ Vgl. beispielsweise die Verlautbarung „Kirche der Freiheit“, Kirchenamt der EKD, 2006, S. 69.

⁷⁶ Ebd. S. 69.

„Christinnen und Christen sowie Kirche und Diakonie als Institutionen stehen bei der Armutsbekämpfung in besonderer Weise in der Pflicht. Die Hinnahme von unfreiwilliger Armut in der Gesellschaft stellt ein gesellschaftliches wie individuelles Versagen vor Gottes Anspruch und seinen Geboten dar. Unsere Gesellschaft verfügt über ein in der Geschichte der Menschheit noch nie da gewesenes Ausmaß an Ressourcen: deswegen gibt es keine Entschuldigung, unzureichende Teilhabe und Armut nicht entschieden überwinden zu wollen. Eine Kirche, die auf das Einfordern von Gerechtigkeit verzichtet, deren Mitglieder keine Barmherzigkeit üben und die sich nicht mehr den Armen öffnet oder ihnen gar Teilhabemöglichkeiten verwehrt, ist – bei allem möglichen äußeren Erfolg und der Anerkennung in der Gesellschaft – nicht die Kirche Jesu Christi.“⁷⁷

Hervorzuheben ist zunächst, dass Armutsbekämpfung ein unverzichtbares Kennzeichen von Kirche, Diakonie und des einzelnen Christen ist. Daraus folgt im ersten Schritt⁷⁸ eine Vergewisserung innerhalb der diakonischen Einrichtungen und Kirchengemeinden über die jeweilige zivilgesellschaftliche Rolle und Aufgaben in der Zivilgesellschaft, woraus dann eine strategische Neuaufstellung in Bezug auf Kooperationen mit anderen Akteuren mit dem Ziel trägerübergreifender Konzeptentwicklung für das lokale Gemeinwesen folgen soll.

Des Weiteren ist der Blick nach außen, also die Kooperation mit anderen, nicht nur kirchlichen, Organisationen, hervorzuheben. Es geht dabei um eine Weiterentwicklung des bisherigen gemeindediakonischen Engagements. Dies ist deshalb hervorzuheben, weil es zwar viele Gemeinwesen-orientierte Initiativen von Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen gibt. Aber die meisten Projekte wie z. B. die DRIN-Projekte der EKHN, basieren, wie dargestellt, weder konzeptionell geschweige denn strategisch auf einer solchen Kooperation. Deshalb kann in den meisten Fällen von einem Baustein einer langfristig gesicherten sozialen Infrastruktur, die neben Einzelfallhilfe und Gruppenarbeit auch gruppenübergreifende und fallunspezifische soziale Dienste vorhält, geschweige denn von einer Transformation des bisherigen Sozialsystems nicht ernsthaft die Rede sein.

Die Schwierigkeiten liegen in den Voraussetzungen des Konzepts. Auf der einen Seite ist den ethischen Grundlagen zuzustimmen. Der biblische Befund zu einem Verständnis von Nächstenliebe, die in die Gerechtigkeit Gottes eingebettet ist, erscheint m. E. eindeutig. Eine entsprechende Nachfolge ist gemäß der Denkschrift „Gerechte Teilhabe“ Pflicht eines jeden Christen. Auch weist das Positionspapier „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ zu Recht auf die Notwendigkeit einer ethischen Selbstvergewisserung von Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen hin. Auf der anderen Seite bleibt in der Umsetzung offen, wer aus

⁷⁷ Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland, 2006.

⁷⁸ Gewiss ist auch eine Vergewisserung über das christliche Verständnis von Nächstenliebe erforderlich, zumal dies in vielen Projekten oftmals nur als unzureichend bezeichnet werden kann, insofern von den Rechten der Bedürftigen und der prophetischen Dimension der Nächstenliebe im Sinne einer sozialpolitischen Kritik an den Ursachen von Armut und Benachteiligung meist gar nicht gesprochen wird. Dies auszuführen, würde allerdings den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen.

welchem Anlass die Initiative zu der Selbstvergewisserung ergreift. Wie hoch hier die zu überwindenden Hürden sind, darauf weist zum einen die dominante Form der Kirchen als Ortsgemeinde aufgrund ihrer Ausrichtung, in der sie einem Verein vergleichbar ist, hin. Hier sind die Vorstellungen von E. Sulze noch immer wirksam. Folglich hängt diakonisches Engagement dort noch immer an der Initiative und dem Engagement von Einzelpersonen. Zum anderen ist darauf hinzuweisen, dass in den sozialen Diensten nur Einzelfallhilfen und Gruppenarbeit, z. B. in Tagesstätten refinanziert werden, nicht aber gruppenübergreifende und fallunspezifische soziale Dienste. Deshalb müssen diakonische Träger aufgrund der Ökonomisierung der sozialen Dienste die Finanzierbarkeit ihrer Fachkräfte in diesem Konzept in hohem Maße berücksichtigen.

Das Positionspapier der Diakonie „Handlungsoption Gemeinwesendiakonie“ wurde im Kontext des Bundesprogramms „Soziale Stadt“ entwickelt und wollte sich nicht nur innerhalb der Kirche positionieren, sondern verstand sich auch als Strategiepapier, sich an der Umsetzung dieses Programms zu beteiligen. Es war also vorrangig auf die Stadtentwicklung ausgerichtet. Der ländliche Raum wird nur hin und wieder in Klammern hinzugefügt. Die Anbindung an das Bundesprogramm verstand sich ursprünglich im operativen Sinne nur als Projekt, begrenzt auf die Jahre 2006 – 2008. Inzwischen hat das Programm „Soziale Stadt“ eine Verlagerung der Ausrichtung auf Baumaßnahmen vorgenommen. So waren auch hier die konkreten Projekte befristet.⁷⁹ Geblieben ist die damit verbundene erste Präzisierung des Konzepts Gemeinwesendiakonie.

Das Konzept der Gemeinwesendiakonie braucht nach wie vor nicht nur weitere praktische Umsetzungen, sondern auch strukturelle, institutionelle und theoretische Grundlagen in mehrfachen Dimensionen. Die Diskussion um das Konzept der Gemeinwesendiakonie könnte erheblich von dem Wissen profitieren, keineswegs Neuland zu betreten. Es liegen bereits soziologische Studien vor, die geeignet sind, das Konzept der Gemeinwesendiakonie nicht nur zu präzisieren, sondern auch die Entwicklungen von Organisationen selbst aufgrund der Herausforderungen durch das neue Ehrenamt zu beschreiben. Eine Umsetzung kann somit auch von den bereits vorhandenen Forschungsergebnissen profitieren. Sie sollen im Folgenden kurz skizziert werden.

⁷⁹ Dies hat häufig zur Folge, dass keine Anschlussfinanzierung mehr erfolgt. Insofern ist dies ein Beispiel für die von Wolf und Zimmer angeführte Kritik einer prekären Finanzierung der Hauptberuflichen. Vgl. Wolf & Zimmer, 2012, S. 166.

2.2 Die soziologische Perspektive

Soziologisch betrachtet entspricht das Konzept der Gemeinwesendiakonie einer lokalen sozialen „Infrastruktureinrichtung zur Engagementförderung“⁸⁰ und ist in dieser Perspektive grundsätzlich nicht einzigartig. Alle diese Einrichtungen werden inzwischen unter diesem Oberbegriff zusammengefasst. Solche lokalen Infrastruktureinrichtungen sind zunächst seit Mitte der 1990er Jahre an sehr vielen Orten gegründet worden. Dabei geht es sowohl um den Neuaufbau von Einrichtungen als auch um einen Umbau bereits vorhandener Einrichtungen. Dazu gehören Seniorenbüros, Mehrgenerationenhäuser, Bürgerstiftungen, Stadtteilbüros, Freiwilligenagenturen u. ä. m. Konzeptionell entsprechen diese Einrichtungen der Einsicht, dass bürgerschaftliches freiwilliges Engagement eine Art Unterbau benötigt, weil freiwilliges Engagement zu mehr als 90% im Rahmen von Organisationen stattfindet. Für das Jahr 2012 halten Wolf und Zimmer fest: „Insgesamt gibt es in Deutschland auf lokaler Ebene gegenwärtig mehr als zweitausend Einrichtungen, Agenturen und Anlaufstellen zur Förderung Bürgerschaftlichen Engagements. [...] Hinzu kommt, dass in manchen Städten und Regionen sowohl unterschiedliche als auch mehrere gleiche Einrichtungstypen nebeneinander tätig sind. Dies kann zur Folge haben, dass Akteure um Sponsoren und Inhalte konkurrieren, Arbeitsfelder sich überschneiden.“⁸¹ Sie sollen, so das Interesse, eine langlebige Grundeinrichtung sein, die das Funktionieren des bürgerschaftlichen Engagements garantiert. Dem steht gegenüber, dass sowohl die Zielgruppen als auch die Aufgaben sehr unterschiedlich sind. Die Vielzahl der Angebote und Einrichtungen war Anlass für eine Forschung, die die Vor- und Nachteile solcher Einrichtungen und die Zusammenarbeit untersucht hat.

Wolf und Zimmer unterscheiden im Ergebnis zwei Typen solcher Infrastruktureinrichtungen. In einem weiten Sinne gehören dazu Vereine und Initiativen zu sehr verschiedenen sozialen, politischen, gesellschaftlichen und humanitären Inhalten (z. B. Umweltinitiativen und Menschenrechtsorganisationen). In einem engeren Sinne geht es um Anlaufstellen zur Engagementförderung auf lokaler Ebene. Neben der Förderung freiwilliger Tätigkeiten sollen sie „auch der Verbesserung der Wahrnehmung zivilgesellschaftlicher Anliegen dienen.“⁸² Von der Klarheit der anvisierten Zielgruppen, der Aufgabenstellung und den beteiligten Organisationen und der Organisationsstruktur hängt letztlich ab, ob Freiwillige sich in ihrer Bereitschaft zum Engagement von solchen Einrichtungen unterstützt fühlen.⁸³ Gemeinwesendiakonie passt sich

⁸⁰ Vgl. zum Folgenden: Wolf & Zimmer, 2012.

⁸¹ Ebd. S. 11.

⁸² Ebd. S. 44.

⁸³ Gerade für die verbreiteten Freiwilligenkoordinationsstellen sind hier kritische Fragen angebracht. Oftmals sind sie kaum mehr als eine Verteilerstelle, die Angebote sammelt und an interessierte Freiwillige weitergibt. Dies können sie umgekehrt nur insoweit, als sie im Bewusstsein von Organisationen sind, sodass auch Freiwilligenstellen, dorthin mitgeteilt werden. Stellenweise sind sie auch ihrerseits nur von Freiwilligen in begrenzter Stundenzahl mit prekärer Finanzierung besetzt. Manche sind in Landratsämtern für ganz Landkreise

in diesen zweiten Typus ein, insofern es sowohl hier wie dort um Beratung, Qualifizierung und Begleitung von Freiwilligen als auch um Organisationsberatung und Vernetzung von Organisationen geht. Somit steht die Umsetzung des Konzepts der Gemeinwesendiakonie vor den gleichen Herausforderungen wie diese Einrichtungen.

Inhaltlich und organisatorisch steht Gemeinwesendiakonie für eine klare Ausrichtung. Hier sei noch einmal an die Skizze von Theodor Strohm erinnert. Demnach geht es zum einen um Hilfe für Notleidende, die letztlich eine Kooperation von Organisationen benötigt. Als Infrastrukturmaßnahme geht es um eine langfristige Gewähr dieser Hilfe. Dahinter steht ein komplexes Verständnis von Not – in dem Sinne, dass Ursache und Wirkung von Not nicht immer klar zu benennen sind –, das komplexe Maßnahmen benötigt, deren Ziel Teilhabe der Betroffenen und deren Eigenaktivität sein muss. Eine Kooperation von Organisationen und Freiwilligen im Sinne des skizzierten zweiten Typs liegt damit auf der Hand.

Für die Kirche und die diakonischen Einrichtungen sind die verschiedenen Formen eines – hauptberuflichen und freiwilligen – sozialen Engagements nicht bloß eine Möglichkeit, sondern aufgetragen. Gemeinwesendiakonie stellt einen strukturellen Rahmen dar, die Bereitschaft auch in die Tat umzusetzen. Anders gesagt: Insofern Gemeinwesendiakonie eine komplexe Infrastrukturmaßnahme meint, liegt es nahe, entsprechende Initiativen des Staates aufzugreifen und das eigene Potenzial einzubringen. Anfang der 2000er Jahre war dies das Programm „Soziale Stadt“. Inzwischen wird Gemeinwesendiakonie mit der Idee der „Sorgenden Gemeinschaften“ verbunden.

2.2.1 Gemeinwesendiakonie vs. „Sorgende Gemeinschaft“ (Caring Community)

Der Begriff ist ein vom Bundesministerium für Familien, Senioren, Frauen und Jugend (BMFSFJ) geprägtes Leitbild. In Variationen – z. B. in der Schweiz – wird auch von „Caring Community“ gesprochen. Dieses Leitbild, mit dem sich je nach Perspektive verschiedene Interessen verbinden, wird dementsprechend in vielfältiger Weise diskutiert. Das BMFSFJ definiert: „Eine ‚sorgende Gemeinschaft‘ ist das gelingende Zusammenspiel von Bürgerinnen und Bürgern, Staat, Organisationen der Zivilgesellschaft und professionellen Dienstleistern in der Bewältigung der mit dem demographischen Wandel verbundenen Aufgaben.“⁸⁴ Den wesentlichen Anstoß dazu gab zum einen der 7. Altenbericht der Bundesregierung. Zumindest in den Anfängen lag damit der Fokus auf alten Menschen und dem Pflegenotstand. Beide Themen werden, wie gesagt, in den Zusammenhang der Bewältigung des demographischen Wandels gerückt.⁸⁵ Zum anderen ist

und damit räumlich fern von den tatsächlichen Einsatzorten angesiedelt.

⁸⁴ Nach Weigel, 2013.

⁸⁵ Inzwischen wird der Begriff auch in anderen Bereichen verwendet, z. B. Schulen oder Unternehmen. Auch die anvisierte Klientel und die Inhalte haben sich erweitert. Alle Arten von Bedürftigen können gemeint sein, also

es eine Reaktion auf eine Enttäuschung. „Wir hatten die Hoffnung, dass sich diese [gemeint sind: Pflegestützpunkte] in der Fläche ausbreiten und auswirken, um zu erreichen, dass die Pflege als gesamtgesellschaftliche und nicht als eine institutionalisierte und finanzierte Aufgabe gesehen wird, als eine Aufgabe, die sich immer wieder neu entfalten und entwickeln muss. Die Pflegestützpunkte konnten [...] die an sie gerichteten Erwartungen nicht erfüllen.“⁸⁶ Dies sei deshalb nicht gelungen, weil die Organisationen sich nicht für den freiwilligen Engagementbereiten Bürger öffnen würden. Die Organisationen würden eher sich selbst reflektieren, als die Aufgaben und die tatsächlichen Bedarfe im Blick zu haben, so Dieter Hackler. Er bezieht in diese Kritik ausdrücklich die Kirchen mit ein. Er vermisst ein Selbstverständnis seitens der Organisationen als Teil einer Verantwortungsgemeinschaft. Es gehe deshalb vor allem darum, die Beteiligung der Bürger im Sinne einer Mitverantwortung und Mitgestaltung in den Organisationen für eine „Sorge-Kultur“ zu stärken, „die Beteiligung und Mitverantwortung ermöglicht und will, vielleicht sogar einfordert“⁸⁷, obwohl der Staat Gemeinsinn und ein aktives Miteinander nicht verordnen könne. Es gelte, „den sozialen Nahraum so zu gestalten, dass selbstständiges und eigenverantwortliches Handeln und gleichberechtigtes, mitverantwortliches Zusammenwirken möglich ist, [...] auf Augenhöhe zwischen freiwillig engagierten und hauptamtlichen Kräften, zwischen Institutionen und Bürgerinnen und Bürgern.“⁸⁸ Es gehe darum, Orte zu etablieren, an denen sich Menschen engagieren, beraten, austauschen und auch Unterstützung holen könnten. Hierfür müsse der Staat die Rahmenbedingungen gestalten. Da es vorrangig um die Bewältigung des demographischen Wandels gehe, könnten solche Orte nach Einschätzung des Ministeriums die Mehrgenerationenhäuser sein. Der Staat verstehe sich als eine Art „Geburtshelfer“, damit die Bürger, die zu freiwilligem Engagement bereit sind, sich auch tatsächlich engagieren können, weil die Organisationen dies, wie gesagt, erfahrungsgemäß nicht aus eigenem Antrieb nicht tun würden. Beteiligung und Mitverantwortung der Bürger sollen im Zweifelsfall also letztlich auch eingefordert werden.⁸⁹ Die Einrichtung „Sorgender Gemeinschaften“ stellt somit im ersten Schritt de facto nur eine Variante des aktivierenden Sozialstaates dar, der auch hier nach dem Prinzip „Fördern und Fordern“ agiert.

Das Leitbild der „Sorgenden Gemeinschaft“ steht längst Pate für konkrete Initiativen in Kommunen und Regionen, in Schulen, Universitäten, Unternehmen und auch in Kirchen. In der Diakonie in der Schweiz wird das Leitbild detailliert diskutiert. Vor dem Hintergrund, dass dort schon länger mit diesem Leitbild gearbeitet wird, wird dort bereits ein inflationärer Gebrauch des Begriffs konstatiert, der wissenschaftlich begründeten Klärungsbedarf erforderlich mache.⁹⁰

Kinder, Sterbende oder auch Trauernde. Es geht also um spezifische Inhalte als auch ethische Werte wie Integration.

⁸⁶ Hackler, 2013, S. 7.

⁸⁷ Ebd. S. 8

⁸⁸ Ebd. S. 8.

⁸⁹ Vgl. Hackler a. a. O. S. 8.

⁹⁰ <https://www.diakonie.ch/sorgende-gemeinschaften/> (Abruf: 08.01.2020).

Auch in der Bundesrepublik ergreifen Städte und Kommunen mit diesem Leitbild konkret Initiative und beschränken sich dabei nicht auf Themen rund um den demographischen Wandel. „Der Bürgerverein Daun hat die Absicht, bis zum Jahre 2030 in allen 48 Dörfern der Verbundgemeinde sorgende Gemeinschaften als moderne Solidargemeinschaften aufzubauen.“⁹¹ Die EKD reagierte auf dieses Leitbild mit der begrifflichen Variante der „Sorgenden Gemeinde“. Kirchliche Diskussionsbeiträge zeigen darüber hinaus, dass „Sorgende Gemeinde“ synonym für Gemeinwesendiakonie verwendet wird.⁹² Der neue Begriff verknüpft so den demographischen Wandel mit dem Konzept der Gemeinwesendiakonie. Es gibt also für „Sorgende Gemeinschaft“ durchaus eine semantische Vielfalt. So ist auch von „Verantwortungsgemeinschaften“ oder von „Caring Community“ die Rede. Mit der Vielfalt der Begriffe geht eine Vielfalt an Themenfeldern einher.

Dieses Leitbild konnotiert aufgrund seiner Begrifflichkeit eine hohe, gleichzeitig diffuse Emotionalität. Da kümmert sich jemand um Angehörige (z. B. alte Menschen, Kinder, überlastete Mütter, Menschen mit Behinderungen) und entlastet diejenigen, die sich damit bisher allein gelassen und überfordert erleben und dies oftmals auch real sind. Trotz oder gerade wegen dieser Diffusität und seiner emotionalen Aufladung hat der Begriff das Potenzial einer hohen Resonanz über alle politischen Lager hinweg und in weiten Teilen der Bevölkerung, weil er gleichzeitig einen Hilfebedarf aufgreift, den es ja ganz unbestritten gibt. Gleichzeitig sind damit hohe Erwartungen verbunden, die über das reine Hilfehandeln hinausgehen. Es soll eben auch um Gemeinschaft gehen. Wie fragwürdig dies ist, zeigt die anhaltende Diskussion um den Kommunitarismus.⁹³

Das Leitbild ist in zwei wichtigen Kontexten zu sehen.⁹⁴ Der Ursprung des Begriffs der „sorgenden Gemeinde“ verweist zum einen auf den demografischen Wandel und die Generationensolidarität mit all ihren Ambivalenzen und offenen Fragen. Der Begriff der Sorge zeigt hier enorme Transferleistungen zwischen den Generationen. Ältere Menschen bringen nicht nur hohe finanzielle Mittel zu Gunsten von Jüngeren auf. Sie übernehmen Betreuung von

⁹¹ <https://www.nachbarschaftspreis.de/de/Sorgende-Gemeinschaften/> (Abruf: 07.02.2020).

⁹² www.ekd.de/eafa/sorgende_gemeinde_werden.html. (Abruf: 07.01.2020).

⁹³ Wolfgang Huber behauptet zwar, dass diese Diskussion zugunsten eines liberalen Kommunitarismus entschieden sei. Gleichwohl ist dies eher als Wunschdenken anzusehen, weil es zum einen diese von ihm behauptete Klarheit nicht gibt. Anders lassen sich die ständig wiederholten Appelle zum Zusammenhalt im Zusammenhang der Corona-Pandemie kaum erklären, weil es diesen Zusammenhalt eben so selbstverständlich, wie von Huber behauptet, nicht gibt. Zum anderen entspricht eben dieses Verständnis eines sog. Liberalen Kommunitarismus seinem sowohl deskriptiven als auch normativen Gemeindeverständnis. Die Ortskirche(ngemeinde), die sich erneut ihres Verkündigungsauftrages bewusst geworden sei und ein entsprechendes Profil entwickelt habe, sei ein attraktives *Gegenangebot* zu der von ihm kritisch beurteilten Individualisierung. So sei sie ein „Ort [...], an dem Menschen aller Generationen bei ihrer Suche nach Sinn einen festen Halt finden.“ (Huber, Kirche in der Zeitenwende, 1999, S. 326). Die Diskussion um den Kommunitarismus kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden, um so die Fragwürdigkeit der Position Hubers zu belegen.

⁹⁴ Vgl. zum Folgenden Klie, 2017, S. 119-130.

Enkeln, engagieren sich in Nachbarschaften und innerhalb ihrer Altersgruppe. Sorge gilt auch umgekehrt. Jüngere fragen sich, ob die sozialen Sicherungssysteme auch noch greifen werden, wenn sie selbst aus dem Arbeitsleben ausscheiden werden. Dies gilt besonders und immer noch für Frauen, für die das Risiko der Altersarmut besonders hoch ist. Paradoxe Weise entsteht dieses Risiko, gerade weil sie auf der einen Seite in besonderem Maße die Last der Sorge tragen, dies auf der anderen Seite oftmals nur zu Lasten der eigenen Erwerbstätigkeit möglich ist. „Heime wurden für viele zu einem Schreckgespenst.“⁹⁵ Die Berichte in den Medien von der Isolation der alten Menschen in den Alten- und Pflegeheimen während der Corona-Pandemie dürften hier als Verstärker gewirkt haben. Es geht also nicht nur um die finanzielle Vorsorge, sondern auch darum, für ein würdevolles Leben bis ins hohe Alter auch unter den Bedingungen von schwerer Krankheit und Pflege zu sorgen.

Das Thema der Sorge ist zum zweiten im Kontext eines dramatischen Wandels der Familienstrukturen zu sehen. Sie stehen vor der Herausforderung, Familie, Beruf und Pflege miteinander zu vereinbaren. Zentraler Dreh- und Angelpunkt ist die verfügbare Zeit.⁹⁶ Arbeitszeit hat seit den 2000er Jahren zunehmend die Tendenz zu Entgrenzung.⁹⁷ Deutlich wird dies an den Auseinandersetzungen um die Erreichbarkeit per Handy, auch an den Wochenenden oder im Urlaub bzw. an der Diskussion um die verschiedenen Formen der Telearbeit⁹⁸ einschließlich ihrer Chancen und Risiken.⁹⁹

Der Begriff der Sorge ist allerdings ausgesprochen ambivalent zu sehen. Einerseits ist dieser Beschreibung Klie über die verschiedenen Formen der Sorge, die bereits erfolgen, nur schwerlich zu widersprechen. Die Beschreibungen beziehen sich allerdings auf sehr unterschiedliche Dimensionen. In der Erfahrungswelt der Betroffenen, auf die der Begriff der „Sorgenden Gemeinschaft“ abzielt, bleibt jedoch Sorge in der beschriebenen Weise nicht nur ausgesprochen abstrakt, sondern auch widersprüchlich. Dies gilt z. B. für die von Klie angeführten Transferleistungen. Gerade hier zeigt sich in besonderem Maß die Ambivalenz. Denn die erfolgten Transferleistungen beruhigen auf der einen Seite einen großen Teil der Menschen im Rentenalter. Abstrakt ist sie insofern, als die Leistungen nur auf den Konten der Empfänger sichtbar werden und die tatsächliche Höhe als Privatsache angesehen und damit nicht öffentlich wird. Die Jüngeren betrachten die Transferleistungen eher mit der Sorge, dass diese Sorge für sie nicht mehr geleistet werden wird.

⁹⁵ Ebd. S. 123.

⁹⁶ Klie verweist hier auf Norwegen und Schweden, wo ein sehr hoher Anteil an „Sorgezeiten“ aufzuweisen sei. Vgl. Ebd. S. 121.

⁹⁷ Kratzer, 2017, S. 116-119.

⁹⁸ Vgl. Kleemann, 2005.

⁹⁹ Dies ist durchaus zu betonen, weil im Verlauf der Corona-Pandemie das Homeoffice vor allem in seinen Chancen, auch als Mittel zur Eindämmung der Pandemie, gesehen, nicht aber die damit verbundenen Risiken thematisiert wurden. Auch hier lag wieder die Hauptlast bei den Frauen bzw. Müttern.

Der Begriff der Sorge lässt des Weiteren ein altes paternalistisches Fürsorgeverständnis anklingen, das eher einen Rückschritt darstellt. Klie verweist zu Recht darauf, dass in dem Leitbild der „Sorgenden Gemeinschaft“ Fragen der Gerechtigkeit und des Genderdiskurses berührt sind, weil die bisherigen Lösungswege der verschiedenen Akteure von traditionellen Rollenmustern mit besonderem Nachteil für Frauen geprägt seien. Wenn hier kein Wandel vollzogen werde, würden traditionelle „Frauenrollen wieder aufleben oder eine konservative Symbolpolitik betrieben [...], die von dringenden sozial- und gesellschaftspolitischen Reformen ablenkt.“¹⁰⁰ Die beiden von Klie genannten Kontexte zeigen zwar einen Sorgebegriff, der jenseits der Dichotomie von Betulichkeit und Deprofessionalisierung und einer zu optimistischen Einschätzung, die bestehende Sorgebereitschaft zu operationalisieren, zu verstehen ist. Konkret: Wenn nur die richtigen Orte und Organisationen bereitstünden, würde aus der Bereitschaft auch ein tatsächlicher Einsatz. Dagegen geben die von Hackler angeführten Begründungen durchaus Anlass, „Sorgende Gemeinschaft“ im Sinne einer Bevormundung zu befürchten, nur dass der Paternalismus diesmal durch staatliche Institutionen ausgeübt wird. Sorge kann aber nicht verordnet werden, wie dies in den Ausführungen von Hackler anklingt.

Andererseits problematisiert für Klie der Sorgebegriff „die Dominanz einer ökonomisierten Sichtweise im Sozial- und Gesundheitswesen und der damit verbundenen ‚Degradierung‘ des Menschen zum Kunden, zum Empfänger ‚qualitätsgesicherter‘ Dienstleistungen. Anteilnehmende, vorausschauende Verantwortungsübernahme heißt wesentlich mehr als DIN ISO Qualität. Die Wiederentdeckung der ‚Sorge‘ im zivilgesellschaftlichen und politischen Diskurs kann wichtige Reflexionsprozesse über sozialstaatliche Logiken anstoßen.“¹⁰¹ Theologisch formuliert: wenn Gemeinwesendiakonie im Sinne einer „Sorgenden Gemeinschaft“ verstanden wird, so muss genau hier die prophetische Dimension der Nächstenliebe als Kritik am Konzept des Homo Oeconomicus¹⁰² zum Zuge kommen. Gerade die konnotierte hohe Emotionalität könnte sich hier als eine besondere Hürde erweisen. Emotional betrachtet will auf der einen Seite sicherlich jeder Gemeinschaft. Auf der anderen Seite scheint eben dies konzeptionelle Kritik zu relativieren, wenn nicht gar zu verbieten.

Ausgesprochen fragwürdig ist der Begriff der Gemeinschaft. Gerade weil traditionelle Familienformen und die Arbeitswelt sich in einem so dramatischen Wandel befinden, dass dort gemeinschaftliches Leben nicht immer von sich aus funktioniert, hat „der Sozialstaat vor dem Hintergrund einer zunehmenden Ökonomisierung des Sozialen [...] besonders dafür Sorge zu tragen, dass der informelle Sektor und die Zivilgesellschaft ihren Beitrag leisten können und nicht zurückgedrängt oder instrumentalisiert werden, sowohl durch die Sozialadministration als auch

¹⁰⁰ Klie, 2017, S. 17.

¹⁰¹ Klie, 2017, S. 122.

¹⁰² Vgl. Eurich, Theologische Reflexion ökonomischer Grundlagen des Diakonie-Managements: das Akteursmodell des Homo oeconomicus, 2013, S. 231-236.

durch zunehmend ökonomische Logiken im Bereich der Sorgeaufgaben.“¹⁰³ Dies kann letztlich nur in Netzwerken gegenseitiger „Sorge“ geschehen. Dort *können* Menschen Gemeinschaft, Zugehörigkeit, Verbundenheit, gemeinsame Werte erfahren. Ob ein Mensch sich diesen Gemeinschaften auch tatsächlich zugehörig fühlt, bleibe nicht nur seiner individuellen Entscheidung und Erfahrung überlassen, sondern hänge auch von der Offenheit der jeweiligen Gemeinschaft ab. Das Leitmotiv der „Sorgenden Gemeinschaft“ stellt nicht eo ipso eine Gemeinschaft dar, sondern setzt Gemeinschaften voraus. Anders gesagt: Die mit dem Begriff der „Sorgenden Gemeinschaft“ einhergehende Gleichsetzung ihrer normativen und der deskriptiven Dimension verkennt, dass die Netzwerke nicht mit Gemeinschaften gleichzusetzen sind. Die Netzwerke greifen allenfalls darauf zurück.

Klie weist zu Recht mit Nachdruck darauf hin, dass „Sorgende Gemeinschaften“ in diesem Verständnis letztlich einen Politikwechsel verlangen, weil der Staat Abschied nehmen müsse, allein auf marktwirtschaftliche Prinzipien im Sozialmarkt zu setzen. Wenn Kirchengemeinden und diakonische Einrichtungen zusammen mit weiteren organisierten Partnern insbesondere kommunaler Verwaltungen im Sinne von Gemeinwesendiakonie zusammenarbeiten wollen, müssen sie letztlich diesen Wechsel konsequent einklagen, wenn sie nicht instrumentalisiert werden wollen von den ökonomischen Logiken im Bereich der Sorgeaufgaben.

2.2.2 Gemeinwesendiakonie vs. Community Organizing

Auf den ersten Blick stehen beide Namen für das gleiche Konzept.¹⁰⁴ Beiden geht es um Teilhabe, Inklusion und Beteiligung im sozialen Nahraum. Die Menschen, die in diesem Nahraum leben, sollen in die Lage versetzt werden, bei der Gestaltung der Zivilgesellschaft mitzuwirken. In beiden sollen sowohl Einzelpersonen als auch Organisationen zusammenarbeiten. Der wesentliche Unterschied liegt in der Zielsetzung und in der Verortung. Gemeinwesendiakonie ist auf ein Netz an Hilfen für Bedürftige ausgerichtet. Community Organizing dagegen zielt letztlich auf gesellschaftliche und politische Beteiligung in einem umfassenderen Sinne. Es geht um lokale Mitgestaltung von Demokratie. Dabei ist sie parteipolitisch und konfessionell unabhängig. Community Organizing ist ein Konzept, das nicht ausschließlich, aber vorrangig in den Städten verortet ist.

Für Kirchengemeinden und soziale Einrichtungen besteht die Chance, daran mitzuwirken und ihr eigenes Profil einzubringen. Die Herausforderung liegt zum einen darin, *vorrangig* nicht ihr Interesse als Gemeinde oder soziale Einrichtung, sondern sowohl das Gemeinwohl der Nutznießer als auch die Chancen einer Beteiligung von Einzelpersonen und Gruppen zu

¹⁰³ Klie a. a. O. S. 17.

¹⁰⁴ Vgl. zum Folgenden: Eurich, Community Organizing als Ansatz zur politischen Mitgestaltung der Zivilgesellschaft, 2016, S. 229-231.

verfolgen. Zum anderen sollen die eigenen Leitbilder sowohl in ihrer Eigenheit erkennbar als auch anschlussfähig an einen weltanschaulichen Diskurs sein. Anders gesagt: es sollen durchaus die eigene Sprache und die eigenen Begründungen deutlich werden, allerdings ohne jede Form einer Vereinnahmung. Kirchengemeinden können so in der zivilgesellschaftlichen Perspektive als Orte der Vielfalt wahrgenommen werden. Insofern bietet Community Organizing die Chance, die oftmals diagnostizierte Milieuverengung aufzubrechen.

3. Kooperation von Organisationen in der Gemeinwesendiakonie

Nachdem in den 1990er Jahren die Gemeinwesenarbeit der Kirchen aus einer Reihe von Gründen in den Hintergrund getreten war, wurde zumindest im Rahmen der Diskussion um die Gemeinwesendiakonie der soziale Nahraum wieder verstärkt in den Blick genommen.¹⁰⁵ Dies ist durchaus ambivalent zu sehen, weil einerseits, wie gezeigt, den sozialen Kompetenzen der Menschen und deren Bereitschaft zu freiwilligem Engagement mehr Geltung zugeschrieben wird, andererseits geht dies – bisher jedenfalls – mit Kürzungsbestrebungen seitens der Kostenträger einher. Freiwillige sollen jetzt oftmals Aufgaben übernehmen, die ursprünglich professionell ausgebildete Menschen geleistet haben.

Gemeinwesendiakonie mit dem Konzept der Sozialraumorientierung ist deshalb zum einen für soziale Dienstleistungsunternehmen eine Herausforderung, sich (wieder) neu zu orientieren. Denn ursprünglich zielte die Einführung marktwirtschaftlicher Prinzipien auf die Konkurrenz der Leistungsträger ab. Das Konzept der Sozialraumorientierung dagegen erwartet nicht Konkurrenz, sondern Kooperation. Es ist aber auch neu für alle anderen Organisationen und Initiativen im geografischen Nahraum, weil sie als Teil des Nahraums nicht mehr nur die (durchaus legitimen) eigenen Interessen vertreten, sondern sich als Teil eines Netzwerkes verstehen sollen. „Wenn eine Organisation wirklich für ihren Sinn lebt, dann gibt es keine Konkurrenz. Jeder, der dabei helfen kann, diesen Sinn in größerem Ausmaß oder schneller zu verwirklichen, ist ein Freund oder Verbündeter und kein Konkurrent.“¹⁰⁶

Dies ist durchaus eine große Herausforderung, weil die Organisationen respektive deren Hauptberufliche zum einen auf ganz unterschiedliche Weise, in manchen Organisationen (z. B. im Bereich der gemeindenahen Psychiatrie) gar nicht mit Freiwilligen zusammenarbeiten. Zum anderen, weil die Hauptamtlichen, soweit sie denn überhaupt Teil der Organisation sind, meist recht klar definierten Arbeitsaufträgen, die mit den jeweiligen Organisationslogiken verbunden

¹⁰⁵ Vgl. zu den historischen Entwicklungen Hinte, Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung, 2010, S. 25-30.

¹⁰⁶ Laloux, Frederic (2015). *Reinventing Organizations*. München. Vahlen Verlag, S. 195. Zitiert nach: Krammer & Terler, 2020, S. 137.

sind, nachkommen müssen. Dennoch haben gerade die verfasste Kirche und die organisierte Diakonie hier ein enormes Potenzial, proaktiv eigene Impulse zu setzen.

3.1 Die Kirchengemeinde

Für Kirchengemeinden verbietet sich ein Sich-Einrichten im „binnenkirchlichen Milieu“ - darin Hofmann ist zuzustimmen, nicht weil sie sonst ihre Relevanz verlieren könnten, sondern aufgrund ihres Auftrages. Sie haben eine *Missio Dei*, die sie in die Welt sendet. Sie können diese nicht an die Diakonie delegieren. In diesem Sinne argumentiert, wie gezeigt, auch die Denkschrift der EKD „Gerechte Teilhabe“ aus dem Jahr 2006, die ein Engagement zu Gunsten der Benachteiligten und Ausgegrenzten nicht nur für eine Pflicht der einzelnen Christinnen und Christen, sondern auch für die Institution hält.

In der Konkretion folgt daraus zunächst auf der Meta-Ebene eine Auseinandersetzung über die eigene Rolle und Bedeutung als zivilgesellschaftlicher Akteur. Dies zeigt zwar Unterschiede zwischen Stadt und Land, dennoch sind hier wie dort diese Überlegungen anzustellen. Dies setzt ein Bewusstsein dafür voraus, dass die gegenwärtige Struktur das Ergebnis eines historischen Wandels und insofern veränderbar ist, weil sich die Rolle und Bedeutung der Kirchengemeinde ständig gewandelt hat. In ihrer dominanten Form der Ortsgemeinde folgt Kirche verbreitet nach wie vor dem Motto: „Mag die Welt auch noch so brausen, wir wollen hier im Stillen hausen.“ In dieser Zuspitzung lässt sich dem Motto durchaus begründet widersprechen. Dennoch gilt es zu prüfen, wieviel Wahrheit für die eigene Gemeinde doch zutrifft. Es gilt ein Bewusstsein und eine Haltung dafür zu entwickeln, die Dominanz des binnenkirchlichen Milieus und damit den *alleinigen* Bezug auf die eigene Klientel aufzugeben. Auf der Meso-Ebene ist dann eine Präzisierung in Bezug auf die Bedeutung als zivilgesellschaftlicher Akteur im Sozialraum zu klären. Theologisch gesprochen gilt es, das mit der Milieuverengung verbundene Selbstverständnis gegenüber von Gott bzw. Kirche und Welt (erneut) aufzugeben, und die Welt, auf der Meso-Ebene den Sozialraum, im Sinne Bonhoeffers als die eine Wirklichkeit, in der sich Gott inkarniert hat, zu verstehen. Daraus folgt biblisch gesprochen, der Aufforderung Jeremias, das Beste der Stadt zu suchen, zu entsprechen. Also nicht das eigene Beste, sondern das der Stadt. Das Beste für die Stadt ergibt sich nicht (mehr) aus der bloßen Präsenz einer Kirchengemeinde¹⁰⁷, sondern die im Zitat genannte Suche meint eine gezielte Aktivität nach außen. Konzeptionell folgt daraus eine fachliche Ausrichtung im Sinne der Sozialraumorientierung in einer gemeinsamen Suche nach und einem Bemühen um Gerechtigkeit. Hier kommt des Weiteren in Bezug auf die Bedeutung der Freiwilligen dem Mischtypus der Kirchengemeinde ein besonderes

¹⁰⁷ In vielen Regionen der östlichen - und zunehmend auch in den westlichen - Bundesländern ist sie schon gar nicht (mehr) gegeben.

Gewicht zu, weil hier die inhaltliche Gemeindearbeit sowohl von den Hauptamtlichen (meist nur den Pfarrpersonen) als auch den Freiwilligen getragen wird.

Auf der individuellen Ebene ergeben sich daraus ganz unterschiedliche Umsetzungsformen, die einander ergänzen. Die Freiwilligen agieren in der Gemeinwesendiakonie sehr eigenständig. Die Gemeinde ist für sie der Ort der religiösen Vergewisserung. Gleichzeitig sind meist nur die Pfarrpersonen die einzigen kontinuierlich präsenten Ansprechpartner. Auch diese Perspektive ändert sich. Um nicht missverstanden zu werden: Dies bedeutet nicht, dass die Freiwilligen sich jetzt in einem anderen Bereich engagieren sollen. Vielmehr geht es in dem Aushandlungsprozess für die Konkretion darum, die Aufgabenverteilung zu klären. Daraus wird die Erkenntnis erwachsen, dass weitere Freiwillige über die Kirchengemeinde den Weg in einen Bereich des gemeinwesendiakonischen Engagements finden können und sollen.

3.2 Diakonische bzw. soziale Einrichtungen¹⁰⁸

Eine Kooperation von sozialen Dienstleistungseinrichtungen im Rahmen einer gemeinwesendiakonischen Struktur bedeutet (wieder) eine Neuorientierung in mehreren Dimensionen. Nun wurden im Wohlfahrtsbereich marktwirtschaftliche Prinzipien eingeführt. Diese Prinzipien gehen – bisher jedenfalls – mit Kürzungsbestrebungen seitens der Kostenträger einher. Die Kostenträger zielten bewusst auch auf die Einführung von Konkurrenz der regionalen Leistungsträger ab. Das Konzept der Sozialraumorientierung erwartet stattdessen Kooperation. Die Kooperation schließt auch die Kostenträger mit ein.¹⁰⁹

In einer weiteren Dimension brauchen diakonische Einrichtungen auch eine konzeptionelle Veränderung des Selbstverständnisses gegenüber den Freiwilligen. Bisher entsprachen die sozialen Dienstleistungseinrichtungen dem Typus, der zunächst die Dienstleistungen durch Hauptberufliche sicherstellte. Freiwillige waren dann eine willkommene Ergänzung. Sie arbeiteten den Hauptberuflichen zu und füllten Lücken, die durch die Hauptberuflichen in sozialen Dienstleistungsunternehmen auch aufgrund der Finanzierungsformen nicht (mehr) geleistet werden konnten. In dem veränderten Selbstverständnis sind die Freiwilligen nicht mehr zuarbeitende Helfer für Hauptberufliche. Dies bedeutet zunächst, die veränderte Motivlage der „neuen“ Ehrenamtes ernst zu nehmen (cf. Exkurs „altes“ vs. „neues“ Ehrenamt). Demnach richten sich die Freiwilligen nur begrenzt nach der Organisation. Sie bringen vielmehr eigene Ideen und eigene Qualifikationen mit ein, die sie zu einem freiwilligen Engagement motivieren. Sie wollen selbst Verantwortung in Bezug auf die Menschen, mit denen die Organisation arbeitet, übernehmen. In Summe bedeutet dies, dass die sozialen / diakonischen Einrichtungen sich nicht

¹⁰⁸ Die hier formulierten Herausforderungen gelten für kirchliche soziale Einrichtungen beider Konfessionen in gleicher Weise wie für nicht-kirchlich geprägte soziale Dienstleistungseinrichtungen.

¹⁰⁹ Dass dies möglich ist, zeigten einige publizierte Beispiele in: Fürst & Hinte, Sozialraumorientierung 4.0, 2020.

nur auf die kooperierenden Organisationen, sondern auch auf die Freiwilligen mit ihren eigenen Ideen und Möglichkeiten einlassen. Dies erweckt auf den ersten Blick den Eindruck von Mehrarbeit. Im Zusammenspiel mit den anderen Prinzipien der Sozialraumorientierung ist dies aber „nur“ eine Neuorientierung, im besten Fall auch eine Entlastung.

In einer dritten Dimension ist in der gesamten Organisation bis in die Leitung eine Neuorientierung im Sinne einer Organisationsentwicklung gefordert, weil damit auch innerhalb der Organisation strukturelle Veränderungen einhergehen. Nichts Geringeres meint letztlich ein Freiwilligenmanagement. Um die Zusammenarbeit von Hauptberuflichen und Freiwilligen zu konzeptionieren und umzusetzen, brauchen die Hauptberuflichen berufliche Zeit und die nötigen Gesprächsführungskompetenzen, um Qualität zu sichern, in Konflikten zu beraten, Schwierigkeiten in Bezug auf Zuständigkeiten zur Lösung zu analysieren, Fortbildungsangebote zu vermitteln und nicht zuletzt Formen der Anerkennung zu gestalten.¹¹⁰ Je nach Größe des Unternehmens kann dies auch heißen, einen Freiwilligenmanager einzustellen, der unter anderem ein Netz von Hauptberuflichen und Freiwilligen qualifiziert und begleitet. In der Summe bedeutet dies, dass diese Formen der Kooperation, gerade weil sie die gesamte Organisation betreffen, mehr als nur Freiwilligenkoordination, also Freiwilligenmanagement erfordern.

3.3 Freiwilligenmanagement als Missing Link

Diese Perspektive ist geeignet, verschiedene Ausprägungen des „neuen“ Ehrenamtes aufzugreifen. Karl / Aner / Bettmer / Olbermann charakterisierten diese Form mit diesem besonderen Fokus auf die Engagementbereitschaft im „neuen“ Ehrenamt als „Vernetzungsbasiertes Engagement“.¹¹¹ Bei diesem Typus geht es um auf Dauer angelegte Projekte, die von allen Beteiligten die Bereitschaft zu einem hohen Entwicklungsaufwand erfordern. Insofern sind bei der Umsetzung, wenn verschiedene Partnerorganisationen (Initiativen, Vereine, Verbände, kommunale Verwaltung) beteiligt werden sollen, eine tragfähige Kommunikationsstruktur und komplexe Planungen notwendig. Zur Vernetzung gehört, dass unterschiedliche Interessen, Ziele und Arbeitsorganisationen so zusammengeführt werden müssen, dass alle Beteiligten „an einem Strang ziehen“. Dazu gehören Aufgabendefinitionen und die Klärung von Zuständigkeiten. Solche Entwicklungsprozesse erfordern nicht nur – wie gesagt – die Bereitschaft aller Beteiligten zu einem solchen Entwicklungsprozess, sondern auch besondere Kompetenzen. Über diese Kompetenzen verfügen faktisch meist nur Hauptberufliche, die wiederum für diese Arbeit auch einen entsprechenden Auftrag im Sinne eines Steuerungsprozesses und das damit verbundene Zeitbudget benötigen. Andernfalls kann es

¹¹⁰ Spätestens hier werden die Schwierigkeiten für kommerzielle Träger deutlich, weil sie konzeptionell auf Gewinne ausgerichtet sind, folglich vor allem an den Personalkosten sparen (wollen).

¹¹¹ Karl, Aner, Bettmer & Olbermann 2008, S. 26ff.

schnell zu einem „Entwicklungsstau“ kommen, der im Ergebnis eine sinkende Bereitschaft zum Engagement zur Folge hat.

Gemeinwesendiakonie braucht letztlich einen Freiwilligenmanager, der die Brücken zwischen den kooperierenden Organisationen und die Zusammenarbeit von Hauptamtlichen und Freiwilligen gestaltet. Das gilt besonders dann, wenn mehrere kooperierende Organisationen schon Traditionen einer Zusammenarbeit im Sinne der verschiedenen Typen eines freiwilligen Engagements mitbringen und nun zusammenarbeiten sollen und wollen. Im Bereich der diakonischen Einrichtungen erscheint ein bezahlter Freiwilligenmanager leichter vermittelbar, zumal in großen Einrichtungen auch die dafür nötigen finanziellen Mittel eher generierbar sind. Für Kirchengemeinden gilt das nicht. Gerade die verschiedenen Traditionen und die erforderliche Neuausrichtung der gesamten Organisation lassen sich nicht mehr im Rahmen einer Freiwilligenkoordination gestalten, sondern brauchen eine strukturierte Form, die die Organisationen gezielt nutzen können. Für die Freiwilligen geht es letztlich darum, eine verlässliche Arbeitsstruktur und einen Ansprechpartner in der Organisation für ihr Engagement vorzufinden, der sie in den eigenen Interessen fördert. Im Rahmen des Konzepts der Gemeinwesendiakonie ist dies nur mit einem bezahlten Freiwilligenmanager möglich.

3.3.1 Exkurs: „Altes“ vs. „neues“ Ehrenamt

Das freiwillige Engagement hat einen Strukturwandel¹¹² von einem „alten“ zum „neuen“ Ehrenamt¹¹³ vollzogen. Schon in den 1980er Jahren waren Tendenzen erkennbar, die sich im Rückblick als Hinweise auf einen grundsätzlichen Wandel verstehen lassen. Schon damals wurde dieses Engagement zunehmend begrenzt. Dieser Trend setzt sich bis heute fort. Der 5. Freiwilligensurvey (FWS) hat erhoben, dass die Bereitschaft insbesondere zu Vorstandstätigkeiten immer weiter abnimmt.¹¹⁴ Grenzen wurden sowohl in Bezug auf den wöchentlichen Aufwand als auch in Bezug auf die gesamte Dauer gezogen. Auch damals war schon ein Wandel hin zu den Inhalten erkennbar. Man fühlte sich auf der einen Seite der Organisation grundsätzlich verbunden, auf der anderen Seite wollte man dort nur bestimmte Tätigkeiten wahrnehmen.

¹¹² Diese Charakterisierung geht auf den gleichnamigen Titel von Beher, Karin / Liebig, Reinhard / Rauschenbach, Thomas aus dem Jahr 2000 zurück. Vgl. Beher, Liebig, & Rauschenbach, 2000.

¹¹³ Der Begriff des Ehrenamtes assoziiert meist die „Ehre“ als „Lohn“ des weitgehend kostenlosen Engagements. In der wissenschaftlichen Literatur wird stattdessen in der Regel von einem freiwilligen Engagement gesprochen. Nicht nur in der Alltagssprache, sondern auch besonders in kirchlichen Kontext wird dennoch weitgehend von Ehrenamt gesprochen. Hier kann auf die noch immer schillernde Begrifflichkeit nicht eingegangen werden.

¹¹⁴ Vgl. Simonson, Kelle, Klausmann / Tesch-Römer, 2021, S. 32.

Diese Form des freiwilligen Engagements ging immer weiter zurück, sodass befürchtet wurde, die Engagementquote würde sinken. Diese Befürchtung war ein Grund neben anderen für die Einsetzung der Enquête-Kommission des Bundestages und die Erhebungen der Freiwilligensurveys. Nicht nur die FWS's zeigten auf der einen Seite, dass das Engagement zwar nicht zurückging, aber einem deutlichen Strukturwandel unterlag. Auch die Untersuchungen zu den Motiven und Erwartungen an ein freiwilliges Engagement markieren diesen Wandel. Die Fragestellungen gingen im Sinne dieses Wandels von altruistischen vs. egoistischen Motiven aus. Diese Prämisse hat darin ihre Begrenzung, dass nicht untersucht worden ist, ob das freiwillige Engagement in der Vergangenheit nicht auch eigennützige Ziele, z. B. die „Ehre“ verfolgt hat. Es war eben, wie gesagt, verpönt, darüber zu reden.

Das „alte“ Ehrenamt wird entsprechend der weltanschaulichen Bindung an Organisationen (wie Gewerkschaften, Kirchengemeinde) wahrgenommen, die im Kern für die gleiche Weltanschauung eintreten. Diese Weltanschauung gibt dem freiwilligen Engagement auch seinen Sinn. Das Engagement geht meist auch mit biographischen Bindungen an eben diese Organisationen einher, die zum Teil über Generationen bestehen. Wenn sich schon die (Groß-)Eltern in der evangelischen Kirche oder der Gewerkschaft engagiert haben, so tun dies auch die Kinder. Die (weltanschauliche) Bindung an Organisationen zeigt zwei wesentliche Dimensionen. Zum einen ist ein Engagement langfristig angelegt. Es wird auch dann beibehalten, wenn damit zeitliche Opfer zu Lasten des Privatlebens verbunden sind. Zum anderen ist man aufgrund der Bindung an die Organisation auch *eber* bereit, sich in hierarchische Strukturen einzupassen. Freiwilliges Engagement hat dementsprechend oftmals den Charakter eines helfenden Unterstützens bei der Umsetzung von Entscheidungen, die Vorstände, Pfarrer oder Gewerkschaften getroffen hatten. Das Engagement sieht deshalb auch von eigenen Interessen ab. Die Menschen stellen sich „in den Dienst der Sache“, demgegenüber der Eigennutz, manchmal auch das Familienleben, hintangestellt wird. Natürlich haben die Menschen auch hier etwas davon, nämlich „Ehre“. Je mehr man sich in verschiedenen Organisationen engagiert, solange sie weltanschaulich miteinander vereinbar sind, umso größer war die „Ehre“. Darüber zu reden gilt allerdings als verpönt.

Für das „neue“ Ehrenamt stehen „eigennützige“ Motive im Vordergrund. Der „Eigennutz“ hat viele Aspekte. Zu diesen Aspekten gehört, dass die Freiwilligen sich stärker an Inhalten als an Organisationen orientieren. Das heißt nicht, dass das Engagement im Rahmen von Organisationen abnimmt. Es geht diesen Menschen aber nicht um ein Engagement für die Organisation *eo ipso*, sondern um die von den Organisationen angebotenen Inhalte. Wird ein Thema von der Kirchengemeinde aufgegriffen, so engagieren sich die Menschen dort. Engagiert sich für das gleiche Thema

eine andere Organisation, so beteiligen sich die Menschen dort. Ein wesentliches Kriterium für eine solche Entscheidung ist, dass man als Freiwilliger nicht nur ein Helfer sein möchte, sondern Freiwillige wollen das Engagementfeld mit eigenen Ideen und Kompetenzen mitgestalten können. Diese Möglichkeit der Mitgestaltung, in der auch individuelle Kompetenzen zum Tragen kommen sollen, ist unter einem Engagement auf Augenhöhe zu verstehen. In der Summe treten damit eigene Interessen stärker in den Vordergrund. Ein weiterer charakteristischer Aspekt ist das Interesse an einer klaren zeitlichen Begrenzung. Dies meint sowohl eine Überschaubarkeit in Bezug auf den zeitlichen wöchentlichen Aufwand, damit dies auch mit Familie und Beruf vereinbar bleibt. „Begrenzung“ meint auch ein Projekt-orientiertes Engagement. Aus all dem ergibt sich, dass ein freiwilliges Engagement auf einer bewussten Entscheidung, die jederzeit auch widerrufen werden kann, beruht. Insofern mit dem Engagement auch das Interesse nach sozialen Beziehungen und Zugehörigkeit verfolgt wird, geht Freiwilligentätigkeit gewissermaßen mit Wahlverwandtschaften¹¹⁵ einher. Kurz: freiwilliges Engagement soll auch Spaß machen, auch dann, wenn es mit belastenden Erfahrungen wie in der Hospizarbeit verbunden ist.

In der Begrifflichkeit von „altem“ und „neuem“ Ehrenamt liegt allerdings die Gefahr einer Bewertung. Demnach sei das „alte“ Ehrenamt nicht mehr nötig und somit überholt. Viele Menschen, die sich im Sinne des „alten“ Ehrenamtes engagiere(t)n, nahmen dies auch persönlich. Demnach seien sie mit ihrem Engagement überflüssig geworden. So ist es aber keineswegs. Wurden „altes“ und „neues“ Ehrenamt eine Zeitlang als ein Gegensatz betrachtet, werden sie inzwischen eher in einem gleichzeitigen Nebeneinander gesehen. In Kirchengemeinden beispielsweise arbeiten Freiwillige alten und neuen Typs nebeneinander und miteinander. Gerade Vorstandstätigkeiten zeigen sogar eine Mischung von beiden Formen. Auf der einen Seite sind spezifische Kompetenzen und die Bereitschaft zu einem längerfristigen Engagement erforderlich. Auf der anderen Seite sind Menschen nur dann zu diesem Engagement bereit, wenn hier klare Aufgabenbereiche und Zuständigkeiten definiert sind.

Mit den Begriffen gehen auch Charakterisierungen einher, die in einer Alltagssprache leicht missverständlich sind. Die Untersuchungen unterscheiden altruistische und egoistische Motive. Wie gezeigt ist unter Eigennutz „nur“ gemeint, dass das Engagement sinnvoll, begrenzt in Bezug auf die biographische Passung sein und die Möglichkeit einer Mitgestaltung bieten soll.

Den Begriffen liegen also Unterscheidungsmerkmale zugrunde, um Freiwilligentätigkeit differenzierter zu untersuchen, während sie in der Realität vielfältig untereinander

¹¹⁵ In einer theologischen Perspektive werden diese Gruppierungen mit Mk 3,31-35 verglichen.

verbunden sind. Sie geben implizit auch schon Hinweise darauf, wie zukünftig Freiwillige gewonnen und begleitet werden könnten.

Die Enquête-Kommission des Bundestages hat, wie bereits dargestellt, für die Freiwilligen vier Motivgruppen unterschieden, von denen drei zu Gunsten von sozialer Gerechtigkeit ausgerichtet sind. Zu diesen Motiven zählen ethische und religiöse Haltungen, der Einsatz zu Gunsten von benachteiligten und marginalisierten Menschen und der Wille zur Mitgestaltung einer humanen Gesellschaft. Freiwillige können also gleichzeitig etwas für sich als auch für andere tun. Der Bericht der Enquête-Kommission spricht deshalb von „kooperativen Individualisten“.¹¹⁶

In den Sozialwissenschaften ist dies zwar weitgehend unstrittig, im kirchlichen Bereich in seiner Relevanz leider noch immer nicht angekommen ist.

(Ende des Exkurses)

Bemerkenswert ist, dass dies wissenschaftlich betrachtet, nicht neu ist. Mit Roß ist zu konstatieren: „In Bezug auf Ehrenamt und Freiwilligenarbeit haben wir es im Wesentlichen nicht mit einem *Erkenntnis*-, sondern mit einem Umsetzungsproblem zu tun.“¹¹⁷ Hierfür lassen sich mit Roß Gründe anführen, die nicht nur rational zu erklären sind, sondern auch die Hindernisse auf der emotionalen Ebene erschweren. Dies beginnt mit der Semantik. Viele Verantwortliche wehren sich gegen den Begriff des Managements, weil er die Logiken der Betriebswirtschaft konnotiert. Als solches erwecke er den Eindruck des Verfügbaren der – theologisch betrachtet – unverfügbaren Botschaft des Evangeliums. Hier wird nicht gesehen, dass die Verkündigung des Evangeliums immer unter den jeweiligen gesellschaftlichen Bedingungen erfolgt.¹¹⁸ Freiwilligenmanagement ist der Einsicht geschuldet, dass Kirche und Diakonie sich auf diese gesellschaftlichen Bedingungen einlassen müssen, wenn sie das Evangelium in Wort und Tat nicht nur ausrichten wollen. Dies erfordert aufgrund des Nebeneinanders von „neuem“ und „altem“ Ehrenamt in der Kirche eine systematisierte Zusammenarbeit mit Freiwilligen. Manche sprechen deshalb eher von Freiwilligenarbeit mit System.¹¹⁹ Allerdings: an der Semantik allein liegt es nicht.

Eine *systematische* Zusammenarbeit mit Freiwilligen ist nicht umsonst zu haben. Hierfür müssen sozialversicherungspflichtige Personalkosten eingesetzt werden. Eine Mischung von mangelnder Einsicht und fehlender Bereitschaft, diese Kosten einzusetzen, verhindert nicht nur eine Umsetzung, sondern steht auch dafür, warum die wiederholten Hinweise auf das Potenzial der

¹¹⁶ Hanusa schlägt in Anlehnung an die niederländische Diskussion vor, von altruistischen Individualisten zu sprechen. Vgl. Hanusa, 2011², S. 49.

¹¹⁷ Roß, 2011², S. 43.

¹¹⁸ Damit wird keineswegs die transzendente Dimension des Evangeliums bestritten, sondern darauf hingewiesen, dass Gott sich in der Geschichte offenbart, also die Transzendenz ohne Immanenz nicht zu haben ist.

¹¹⁹ Z. B. Sommer-Loeffen, 2009.

Freiwilligenarbeit letztlich immer wieder verpuffen. Auf der Ebene der Leitung wird versucht, dem Bedeutungsverlust der Kirche durch verschiedene Maßnahmen zur Organisationsentwicklung zu begegnen. Ein systematischer Einbezug der Freiwilligenarbeit auf allen Ebenen der kirchlichen Organisation spielt dabei allerdings nur eine untergeordnete Rolle, weil Kirche in einem organisationssoziologischen Sinne im Sinne des Mischtypus als Freiwilligenorganisation nicht durchdekliniert wird.

Freiwilligenmanagement insbesondere im Rahmen von Gemeinwesendiakonie stellt eine anspruchsvolle und komplexe Aufgabe und einen langfristigen Prozess dar. Er fordert die beteiligten Organisationen auf allen organisationalen Ebenen und kann nicht einfach an einen Hauptamtlichen delegiert werden, der sich umfänglich um die Freiwilligen „kümmert“. Strukturell betrachtet bleibt man damit den Vorstellungen des „alten“ Ehrenamtes verhaftet. Auf diese Weise würde man auf halber Strecke stehenbleiben um den Preis, erfolgreiche Zusammenarbeit mit Freiwilligen an das Charisma des betreuenden Personals zu binden. Das Maß der Komplexität wird deutlich, wenn man Gemeinwesendiakonie und das damit verbundene Freiwilligenmanagement als soziale Innovation versteht (cf. Kap. 3.5).

Schließlich ist Freiwilligenmanagement mit veränderten Aufgaben der Hauptamtlichen verbunden. Viele, nicht alle, Aufgaben werden zukünftig von Freiwilligen *auf deren eigene Art und Weise* umgesetzt. Damit verändern sich nicht nur die Einflussfaktoren, sondern Hauptamtliche sind dafür nicht ausgebildet. Dies beginnt schon mit der Unklarheit, welche Berufsgruppen für die Zusammenarbeit mit Freiwilligen ausgebildet sein müssen und ob dies schon Teil der Ausbildung sein müsste (Pflicht) oder ob hierfür Fortbildungen genügen (Kür).

3.4 Die Hauptamtlichen und ihre Qualifikation

Die Schlüsselrolle der Hauptberuflichen ist als solche einerseits unbestritten. Andererseits ist völlig offen, welche Berufsgruppe innerhalb der Organisation und welche grundständige Qualifikation mit den Hauptamtlichen gemeint sind. Die Anfrage gilt für diakonische Einrichtungen und Kirchengemeinden gleichermaßen. Coenen-Marx hat vorgeschlagen, Ehrenamtliche als Ehrenamtsmanager zu beauftragen.¹²⁰ Vor dem Hintergrund, dass sowohl der Kirchenvorstand bzw. das Presbyterium als auch der Gemeindepfarrer die Gemeindegemeinschaft verantworten, erscheint dies auf den ersten Blick als ein sinnvoller Weg, birgt allerdings einige Schwierigkeiten, denn dies liefe angesichts der Aufgaben auf semi-professionelle Ehrenamtliche hinaus. Neben einer regulären Erwerbstätigkeit ist dies allerdings kaum zu leisten.

¹²⁰ Vgl. Coenen-Marx, *Evangelische Kirche sein – ehrenamtlich, engagiert und der eigenen Berufung bewusst*, 2013.

Freiwilligenmanagement ist zwar „nur“ eine Zusatzqualifikation, andererseits ist sowohl in der wissenschaftlichen Debatte als auch in der Praxis offen, über welche grundständige berufliche Qualifikation ein entsprechend eingesetzter Mitarbeiter verfügen muss und wie er in die Mitarbeiterstruktur der Organisation eingebunden sein sollte. Bei der Bestimmung der grundständigen beruflichen Qualifikation spielt die konzeptionelle Ausrichtung eine wesentliche Rolle.¹²¹

Habeck geht von einer pädagogischen Grundqualifikation aus.¹²² Sie untermauert dies mit ihren qualitativen Erhebungen bei Freiwilligenmanagern, die ihrerseits gerade diese Qualifikation mitbringen. Folglich ist Freiwilligenmanagement für sie im Kern eine erwachsenenpädagogische Aufgabe. Habeck problematisiert diese Zusammenhänge allerdings nicht.

In Bezug auf mögliche kirchliche Berufe zeigt sich sowohl in theoretischer als auch in ganz praktischer Hinsicht eine völlig offene Debatte. Hauschildt/Pohl-Patalong schlagen für den Bereich der Kirchengemeinden die Pfarrpersonen vor – wenn keine Gemeindepädagogen für diese Aufgabe vorhanden sind. Sie sehen darin eine Möglichkeit, die Vorstellung einer Allzuständigkeit der Pfarrperson zu reduzieren.¹²³ Der Vorschlag erscheint prima vista der ganz praktischen Einsicht geschuldet, dass vielerorts die Pfarrperson, neben der in Teilzeit angestellten (meist weiblichen) Sekretärin und dem Küster / Mesner, de facto die einzige hauptamtlich tätige Person ist. Auch von ihren beruflichen Voraussetzungen her kommen Pfarrer ganz praktisch für eine entsprechende Begleitung von Freiwilligen in Frage. Auch in kirchentheoretischer Hinsicht erscheint diese Vorstellung aufgrund bestehender Traditionen einsichtig, entspricht dies doch dem dominanten Kirchenverständnis im Sinne von E. Sulze.

Unausgesprochen wird hier die Fähigkeit zur Zusammenarbeit mit Freiwilligen in der Arbeit eines Gemeindepfarrers wie schon bisher entweder einfach vorausgesetzt oder gilt als „On the Job“ erlernbar. Eine besondere Qualifizierung erscheint traditionell für diese Hauptamtlichen als unnötig. Folglich ist dies weder im Sinne eines Freiwilligenmanagements noch auf der Ebene der Operationalisierung ein Gegenstand der Ausbildung. Dies wäre zumindest eine wesentliche Bedingung, um für die in der Zusammenarbeit immer wieder auftretenden Konflikte Wege einer Lösung zu entwickeln zu können.¹²⁴ Allerdings trifft der Vorschlag auf einen wesentlichen Aspekt

¹²¹ Auffällig erscheint für mich, dass bei der Bestimmung der grundständigen beruflichen Qualifikation unbewusst scheinbar auch die berufliche Profession der jeweiligen Autoren eine Rolle spielt, denn die jeweiligen Autoren beschäftigen meistens sich vorrangig mit der jeweils eigenen Berufsgruppe oder aus der Perspektive der entsprechenden Ausbilder.

¹²² Vgl. Habeck, 2015, S. 242-245.

¹²³ Hauschildt & Pohl-Patalong, 2013, S. 301.

¹²⁴ Zur Notwendigkeit vgl. Coenen-Marx, *Evangelisch Kirche sein - ehrenamtlich, engagiert und der eigenen Berufung bewusst*, 2013.

der kirchentheoretischen Debatte, in dem ganz grundsätzlich über die „Leitung“ und Aufgaben im Pfarramt ausgesprochen kontrovers diskutiert wird.¹²⁵

Auch in der Praxis wird dies durchaus ambivalent gesehen. Einerseits arbeitet der Pfarrer in der Kirchengemeinde schon immer mit Freiwilligen zusammen, allerdings selten auf der Grundlage einer systematischen Konzeption. Pfarrer haben eine *systematische* Begleitung von Freiwilligen in dieser Dimension noch nicht einmal ansatzweise „auf dem Schirm“, geschweige denn, dass sie Teil ihrer Ausbildung gewesen wäre. De facto wird diese Kompetenz völlig unreflektiert vorausgesetzt. Andererseits sind die Aufgaben und Zuständigkeiten im Pfarramt in den letzten Jahrzehnten in einem solchen Ausmaß gewachsen, dass dieser Vorschlag wie ein weiterer Baustein der scheinbaren Allzuständigkeit wirkt und der Schritt zur Überforderung noch kürzer erscheint. („Das jetzt auch noch?!“)

Nicht nur Eurich¹²⁶ hat vorgeschlagen, dass diese Aufgabe von Diakonen wahrgenommen werden könnte. Aufgrund ihrer Doppelqualifikation könnten sie als Bindeglied zwischen Kirchengemeinden und verschiedenen Orten der Gesellschaft fungieren. Durch die Diakone könnten „Teilhabe- und Bildungsprozesse für Menschen in prekären Lebenssituationen gestaltet und so das Evangelium in Wort und Tat verkündet werden. [...Gemeindepädagogen] kommen als spezifisch ausgebildete Mitarbeitende der Kirche für die parochiale und intermediäre Gestaltung des diakonischen Auftrags der Kirche im Gemeinwesen in Frage.“¹²⁷ Auch darüber hinaus seien Gemeindepädagogen / Diakone jenseits kirchlicher Einrichtungen (Kirchengemeinden und diakonische Einrichtungen) im Gemeinwesen tätig. Sie erfüllten mit ihrer Doppelqualifikation die Voraussetzung, als Brückenbauer im Sozialraum aktiv zu sein. Ähnlich argumentiert auch der Verband evangelischer Diakonen-, Diakoninnen und Diakonatsgemeinschaften.¹²⁸

Hinter der Alternative verbirgt sich eine ausgeprägte Debatte, die sich mit dem jeweiligen beruflichen Profil und – in einer theologischen Perspektive – mit dem Amtsbegriff beschäftigt.¹²⁹ Pragmatisch betrachtet scheint es „nur“ um die Ausgestaltung der „Arbeitsgemeinschaft“ des allgemeinen Priestertums¹³⁰ zu gehen. Demnach wären die Spezifika der Ämter letztlich nur durch

¹²⁵ Es würde die Thematik dieses Beitrags sprengen, diese Debatte hier ausführlich darzustellen. Vgl. die zusammenfassende Darstellung der Diskussion bei Hermelink, 2011, S. 251-265.

¹²⁶ (Eurich, Diakone und Diakoninnen als Bindeglieder zwischen Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen, 2016); Vgl. auch Hoburg, 2015, S. 152-168; Noller, 2013, S. 42-84.

¹²⁷ Eurich, Diakone und Diakoninnen als Bindeglieder zwischen Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen, 2016, S. 240.

¹²⁸ Gerade bei Letzteren geht es dabei auch um eine Vermischung von Theorie und beruflicher Interessenvertretung. <https://www.vedd.de/themen/diakonat/> (Zugriff: 24.08.2021) Auch innerhalb der Berufsgruppe der Diakone / Gemeindepädagogen ist die inhaltliche Ausrichtung als Brückenbauer keineswegs unumstritten, wie sich an der Evaluation des Forschungsprojekts „Diakonats – neugedacht, neu gelebt“ der württembergischen Landeskirche zeigen lässt.

¹²⁹ Die folgende Analyse greift zurück auf Hoburg, 2015, S. 152-168 und Noller, 2013, S. 42-84.

¹³⁰ Die Formulierung wurde übernommen aus Hermelink, 2011, S. 250. M. E.: hat diese pragmatische Betrachtung

ihre jeweiligen Funktionen und (beruflichen) Aufgaben bestimmt.¹³¹ Aufgrund der kirchlichen Verortung der Berufe wird die Debatte allerdings maßgeblich von den Widersprüchen zwischen theologischer Theorie – die wiederum keineswegs geklärt ist –, den jeweiligen beruflichen Profilen, kirchlicher Praxis mit ihren tatsächlichen Arbeitsfeldern und den damit verbundenen Anforderungen und beruflicher Ausbildung vor dem Hintergrund gesellschaftlicher Umbrüche und den damit verbundenen neuen Herausforderungen bestimmt. Dies beginnt schon mit den Berufsbezeichnungen.

Grundsätzlich ist diese Debatte nicht neu.¹³² Luther hat Diakone als sinnvoll angesehen und ihnen die Aufgabe, „dass niemand Mangel litte“¹³³, zugewiesen. Mit der Einbindung der Diakonie in das System des (bundes-)deutschen Sozialstaates setzte zum einen eine Debatte um das Profil des Diakonats ein, deren Argumentationslinien bis heute sichtbar sind. Zum anderen wich „mit der zunehmenden Fixierung der Kirche auf den Bereich der Gemeinde, [...] auch der gesellschaftsdiakonische Anspruch der Diakonie“¹³⁴ vor Ort. Die ganz praktische Konsequenz ist bis heute, dass zum einen keineswegs geklärt ist, wozu die Doppelqualifikation einen Diakon tatsächlich befähigt. Zum anderen findet sich ein Diakon, wo immer er eingesetzt wird, eine Berufsgruppe vor, die diese Arbeit bereits macht.¹³⁵

3.4.1 Exkurs: Das Verständnis der Doppelqualifikation

Die doppelte Qualifikation meint zum einen eine staatlich anerkannte Ausbildung als Sozialpädagoge und wird an einer evangelischen Hochschule erworben.¹³⁶ Hinzu kommt eine kirchlich-theologische Qualifizierung, die nur von den Kirchen anerkannt wird. Bis zum Beginn der 1990er Jahre orientierte sie sich de facto am Theologiestudium mit dessen Bezug zur Wortverkündigung.¹³⁷ Inzwischen wurden die Curricula an den evangelischen

darin ihre Berechtigung, dass semantisch gesehen in der reformatorischen Tradition das „Amt“ als ein Dienst verstanden wird.

¹³¹ Hauschildt hat eine Differenzierung der sog. Laien in Bezug auf freiwilliges Engagement vorgenommen, das aber *vorrangig* nur innerhalb einer Kirchengemeinde von Bedeutung ist. Vgl. Hauschildt E., Neue Muster im Zusammenspiel der Ämter Dienste und Engagierten, 2017, S. 154-158.

¹³² Vgl. die Darstellung der historischen Entwicklung mit vorrangigem Bezug auf den Diakonats bei Noller, 2013, S. 42-84.

¹³³ WA 12, S. 698.

¹³⁴ Hoburg, 2015, S. 156.

¹³⁵ Eine Folge dieser Unklarheit für die Thematik dieser Studie ist, dass sowohl in der Theorie als auch in der Praxis in Bezug auf das Freiwilligenmanagement nicht nur die beiden Berufsbilder geklärt werden muss, sondern auch personelle Aufstockungen anstatt eines verbreiteten Abbaus notwendig.

¹³⁶ Auch hier belegt ein Vergleich der Curricula der Evangelischen Hochschulen Hintes Hinweis, dass für das sozialpädagogische Studium Gemeinwesenarbeit bzw. Sozialraumorientierung nicht überall zum Standard der Lehrinhalte gehört, geschweige denn im Sinne einer *grundständischen* Fachlichkeit der Sozialpädagogik bzw. Gemeindepädagogik.

¹³⁷ Für das Curriculum für das „Zertifikatsstudium Gemeindepädagogik“ der Evangelischen Hochschule Darmstadt als *Fortbildung* gilt das für die Hälfte der Inhalte noch immer. Hier fehlen die Themen Gottesdienst

Hochschulen reformiert. Mit diesen Reformen sei beabsichtigt, so Hoburg, dass Diakone an der Schnittstelle zwischen Kirche(ngemeinde) und Sozialraum tätig sein sollen. Hier sollen sie, so der gedachte Auftrag, die von Eurich beschriebene Vermittlerrolle in beide Richtungen vornehmen.

Allerdings zeigt ein Vergleich der Curricula, dass über diese Qualifizierung keine Einigkeit besteht. Es existieren bisher keinerlei Standards für die gemeindepädagogische respektive diakonische Qualifikation. Jede Evangelische Fachhochschule hat hierfür ihr eigenes Curriculum entwickelt.¹³⁸ Manche sind nach wie vor rein gemeindepädagogisch ausgerichtet mit dem ausdrücklich erklärten Ziel eines anschließenden Einsatzes in der Kirchengemeinde – einschließlich Konfirmandenarbeit. Andere Hochschulen thematisieren in ihren Ausbildungsgängen zumindest teilweise Diakonie.

Diese Widersprüche schlagen sich auch in den Berufsbezeichnungen nieder, die ihrerseits auf die entsprechenden landeskirchlichen Traditionen und Ausbildungsgänge zurückgehen. Die pietistisch geprägte württembergische Landeskirche hält an der Bezeichnung Diakon fest. Dabei wird leicht übersehen, dass der Bezeichnung „Diakon“ keine staatliche, sondern nur eine kirchliche Anerkennung zugrunde liegt. Die Evangelische Kirche Westfalen nennt sie Gemeindepädagogen. In der EKHN werden diejenigen, die in der Gemeinde eingesetzt sind, etwas umständlich als „Sozialpädagogen im gemeindepädagogischen Dienst“ bezeichnet.¹³⁹

und Seelsorge gänzlich.

¹³⁸ Das Curriculum der Evangelischen Hochschule Darmstadt beispielsweise behauptet eine gemeindepädagogisch-diakonische Profilbildung im Sinne eines Berufsbildes. Andererseits lässt das Curriculum nicht den Unterschied zwischen Gemeindepädagogik und Diakonik in Bezug auf die zweite Qualifikation neben der Qualifikation „Soziale Arbeit“ erkennen. Mit anderen Worten: Diakonik und Gemeindepädagogik werden hier undifferenziert gleichgesetzt. Insgesamt zeigt die tatsächliche Prüfungsanforderung vor allem ein „Wissen über...“ z. B. eine „Literatur- und erfahrungsbasierte schriftliche Darlegung und Reflexion des eigenen Seelsorgeverständnisses (5-7 Textseiten)“. Damit liegt nicht ansatzweise eine methodische Beratungskompetenz vor, wie sie im Vikariat erlernt wird, geschweige denn eine *zusätzliche* praktische Qualifikation. Vgl. www.eh-darmstadt.de/studiengaenge/diakonikgemeindepaedagogik-und-soziale-arbeit-ba/studieninhalte/ (Zugriff: 27.07.2021). Die Evangelische Hochschule Ludwigsburg bildet Diakone sogar in zwei verschiedenen Studiengängen mit gleichlautendem Abschluss „Diakon“ aus.

Vgl. www.eh-ludwigsburg.de/studium/studienangebot/informationen-zu-den-diakonatsstudiengaengen (Zugriff: 29.07.2021). In dem einen Studiengang ist Diakonik gar kein Lehrinhalt, sondern die Studenten erwerben eine Qualifikation in Gemeinde- bzw. Religionspädagogik. In dem anderen Studiengang wird Diakoniewissenschaft mit (internationaler) Sozialer Arbeit kombiniert. Die beschriebenen Einsatzfelder sind am Ende fast identisch. Deshalb erschließt sich nicht wirklich, wozu hier „internationale Perspektiven“, so das Modulhandbuch des Studiengangs, gebraucht wird, geschweige denn zwei verschiedene Studiengänge. (Mit dem Abschluss „Internationale Soziale Arbeit“ wie er an anderen Hochschulen einschließlich Auslandspraktika angeboten wird hat dies gar nichts gemeinsam. Es entspricht sicherlich auch nicht der von Hoburg dargestellten Doppelqualifikation.

¹³⁹ Der Autor hat in Gesprächen erlebt, dass sie sehr selbstbewusst auf diese Bezeichnung bestehen, um auf den Unterschied zwischen beruflichem Selbstverständnis und tatsächlichem Auftrag der Stelle zu unterscheiden.

In der kirchlichen Realität werden Sozialpädagogen mit Doppelqualifikation im Sinne des häufig von den Hochschulen erklärten Ziels vor allem in den Gemeinden mit Kinder- und Jugendarbeit beauftragt. Damit werden sie nicht nur sehr einseitig, womöglich auch unterhalb ihrer staatlich anerkannten Qualifikation als Sozialpädagogen eingesetzt, wie Hoburg mit Bezug auf seine Prämissen kritisiert, sie finden sich auch in einer Konkurrenz zum Pfarrer wieder. Mit anderen Worten: Das Problem der Abgrenzung zum Pfarrberuf ist in dieser Ausrichtung weiterhin inhärent.¹⁴⁰ In der Folge sind die Diskussionen um das Berufsprofil der Diakone bzw. Gemeindepädagogen weiterhin von einer Abgrenzung zum Pfarrberuf bestimmt. Die Problematik wird - jenseits aller Theorie – an der Frage der kirchlichen Beauftragung besonders signifikant deutlich. So formuliert der Verband evangelischer Diakonen-, Diakoninnen und Diakonatsgemeinschaften entsprechend unklar, ihre Berufsgruppe würde eingeseget/ordiniert.¹⁴¹ Realiter hat die Beauftragung von Diakonen nicht die rechtliche Verbindlichkeit einer Ordination der Pfarrpersonen in Verbindung mit dem lebenslang gültigen Recht und der Pflicht der Wahrung des Seelsorgegeheimnisses. Damit bleiben, wenn Diakone auch Seelsorge¹⁴² betreiben sollen, nicht nur die Abgrenzungen unklar, sondern auch die rechtlichen Rahmenbedingungen.¹⁴³

Eine Folge ist, dass – entgegen einiger Verlautbarungen und dem selbstbewusst vorgetragenen beruflichen Selbstverständnis durch den Verband evangelischer Diakonen, Diakoninnen und Diakonatsgemeinschaften¹⁴⁴ – diskutiert wird, ob Diakone tatsächlich gebraucht werden. Heinz Gerstlauer, Präsident der Evangelischen Gesellschaft in Stuttgart, entfaltet im Gespräch mit Claudia Schulz mit Bezug auf organisierte diakonische Einrichtungen der Evangelischen Gesellschaft in Stuttgart seine Erwartungen an die Qualifikation der Diakone und ihr Selbstverständnis. Auf die Frage, wozu er in einer diakonischen Einrichtung nicht einfach Sozialarbeiter, sondern Diakone brauche, antwortet er: „Zunächst einmal brauche ich gar nicht Diakoninnen und Diakone, sondern Sozialarbeiter, Therapeutinnen und so fort, das trifft auf die überwiegende Mehrzahl

¹⁴⁰ Die auf der Homepage der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg genannten Einsatzfelder für einen Diakon zeigen nach wie vor Überschneidungen zu dem Einsatz und den Aufgaben eines Gemeindepfarrers. Der Blick zur Seite in die katholische Kirche zeigt, dass hier diese Fragen geklärt sind: Diakon und Priester haben beide Theologie in gleichem Umfang und gleicher Anforderung studiert. Der einzige Unterschied besteht in der Priesterweihe mit den damit verbundenen Rechten für die Austeilung der Sakramente und der unterschiedlichen Bezahlung.

¹⁴¹ Vgl. <https://www.vedd.de/themen/diakonat/> (Zugriff: 24.08.2021).

¹⁴² Zur Frage diakonischer Seelsorge vgl. Götzelmann, Drescher-Pfeiffer, & Schwartz, 2006.

¹⁴³ Wenn Diakone Seelsorge betreiben, verfügen sie auch nicht über die gleiche rechtliche Absicherung seitens des Staates. (Dies gilt übrigens auch, wenn Religionslehrer in der Schule mit Schulseelsorge beauftragt werden.)

¹⁴⁴ Vgl. <https://www.vedd.de/themen/diakonat/> Zugriff: 24.08.2021).

unserer Mitarbeitenden zu.“¹⁴⁵ Eine ganz praktische Konsequenz ist, dass in diakonischen Einrichtungen nur wenige Menschen mit dem Selbstverständnis als Diakon tätig sind.¹⁴⁶

Dieser beruflichen Realität stehen Verlautbarungen gegenüber, die von einem gleichberechtigten Amt sprechen. Auch der Verband evangelischer Diakonen-, Diakoninnen und Diakonatsgemeinschaften postuliert – jenseits der Realität – selbstbewusst das Amt des Diakons als einem eigenständigen Beruf neben dem Pfarrer. Hier changiert die Begrifflichkeit zwischen unklaren Bezügen zum reformatorischen Amtsverständnis, Standesbewusstsein und berufspolitischen Interessen. Völlig offen ist letztlich auch, was im Sinne eines gleichberechtigten Amtes mit „Gleichberechtigung“ gemeint ist oder ob es nicht eigentlich – in einem berufspolitischen Sinne – um einen Einsatz gemäß den erworbenen Qualifikationen geht.

Letzten Endes bleibt damit nicht nur in Frage, ob die doppelte Qualifikation tatsächlich gebraucht wird, kirchenpolitisch gesehen offen, sondern man bleibt auch der binnenkirchlichen Perspektive verhaftet. Der Blick auf den Sozialraum, also über das binnenkirchliche Milieu hinaus, im kirchentheoretischen Sinne einer aufsuchenden Gemeinde, ist in diesen Überlegungen bestenfalls ein untergeordnetes Thema. Eine Nebenwirkung ist, dass auch in einer Wahrnehmung von außen, also von kirchlich distanzierten Menschen, ein Engagement in und mit der Kirchengemeinde weniger bedeutsam wird.

Hier erscheint es m. E. sinnvoller, die binnenkirchliche Perspektive aufzugeben und von der zivilgesellschaftlichen Bedeutung kirchlicher Organisationen her zu denken. Danach wären Diakone Menschen, die „ihre professionelle Kompetenz in den christlich verstandenen Dienst am Nächsten stellen. [...] Die Bezeichnung ‚Diakon‘ sollte nicht als ein Beruf im engeren Sinne verstanden werden, sondern als ein Titel, der im Raum der Kirche durch eine im segnenden Handeln Gottes begründete Beauftragung verliehen wird.“¹⁴⁷

(Ende des Exkurses)

Vor diesem Hintergrund ist der Vorschlag von Eurich als ein Bestandteil einer Sozialinnovation zu sehen, weil (cf. Kap 3.5) die Diakone für die „Brückenfunktion“ nicht nur

¹⁴⁵ Gerstlauer & Schulz, 2013, S. 144.

¹⁴⁶ In der theoretischen Debatte konnotieren manche Veröffentlichungen um die Doppelqualifikation m. E. quasi in einem unbeabsichtigten Nebeneffekt, dass die Frage des Propriums der Diakonie auf die Frage nach dem beruflichen Profil der Diakone im Sinne der Doppelqualifikation verlagert wird. Das bedeutet umgekehrt zwar nicht, dass eine theologische Reflexion helfender Berufe obsolet ist, in dieser Perspektive aber nützt dies letztlich weder der Theoriebildung, noch der Ausbildung, noch einem im Sinne der Qualifikation angemessenen Einsatz im Raum der Kirche und der damit verbundenen treffenden Berufsbezeichnung.

¹⁴⁷ Hoburg, 2015, S. 159.

entsprechend ausgebildet, sondern auch entsprechende Stellen geschaffen werden müssten, die strukturell jenseits von Kirchengemeinde und diakonischen Einrichtungen z. B. in den Dekanaten für einen Dienst angesiedelt sind¹⁴⁸, der die Sozialraumorientierung sicherstellt. Die Ausbildung müsste dementsprechend im Sinne des Modells der Gemeinwesendiakonie sozialwissenschaftliche bzw. soziologische Kenntnisse vermitteln, zu christlich-ethischer Reflexionsfähigkeit befähigen und für konzeptionelle und methodische Kompetenzen im Freiwilligenmanagement qualifizieren, weil Gemeinwesendiakonie als soziale Infrastrukturmaßnahme sozialethischen, pädagogischen, theologischen und sozialwissenschaftlichen Prinzipien folgt.

3.4.2 Die Aufgaben der hauptamtlichen Freiwilligenmanager gegenüber den Freiwilligen

Dem Freiwilligenmanagement kommt in der beruflichen Tätigkeit im Rahmen der Gemeinwesendiakonie eine herausragende Bedeutung zu. Ganz allgemein gesprochen übernimmt der Freiwilligenmanager in erheblichem Maß Aufgaben im Hintergrund des freiwilligen Engagements. Hier geht es um Steuerungsprozesse und eine Absicherung der Gemeinwesendiakonie als sozialer Infrastruktur. So lautet die meist implizite Forderung der wissenschaftlichen Literatur.¹⁴⁹ Dies findet darin seine Berechtigung, dass ein Freiwilligenmanager, wie oben gezeigt, weniger bis gar nicht mehr wie bisher mit den betroffenen Menschen selbst arbeitet, sondern hierfür Freiwillige akquiriert, begleitet und qualifiziert¹⁵⁰. Die Zielgruppe ist jetzt vorrangig die der Freiwilligen. Er generiert und vermittelt einen passenden Einsatz, bietet oder vermittelt Fortbildungen, schlichtet bei Konflikten, gestaltet Formen der Anerkennung und steht vor allem für die Konzeption und Umsetzung des Freiwilligenmanagements ein. „Hauptamtliche, bezahlte Arbeit dient dazu, freiwilliges Engagement zu ermöglichen und nicht Maßnahmen selbst durchzuführen.“¹⁵¹ Dazu gehören Überzeugungsarbeit, Empowerment und Partizipation. Eine hauptberufliche Tätigkeit in der Gemeinwesendiakonie hat damit Führungsaufgaben ohne Macht¹⁵², denn es bestehen keine vergleichbaren Arbeitsbeziehungen wie im Erwerbsleben, sondern „Engagementbündnisse“. Gleichzeitig ist ein solches Engagement-Bündnis störungsanfällig, weil die Freiwilligen bei Unzufriedenheit viel leichter

¹⁴⁸ Wie hoch die Hürde hierfür ist, zeigt sich daran, dass spätestens zu Beginn der 2000er Jahre es den meisten Landeskirchen, entgegen aller Verlautbarungen über die Notwendigkeit von Diakonen, scheinbar nicht schwerfällt, die entsprechenden Stellen in erheblichem Maß zu streichen. Auch hier zeigt sich noch einmal das von Roß dargestellte Umsetzungsproblem. (Kap 3.3).

¹⁴⁹ Für die Aufgaben gibt es inzwischen eine ganze Reihe von wissenschaftlichen Publikationen. Zum Beispiel: Habeck, 2015; Redmann, 2012; Rosenkranz & Weber, 2012.

¹⁵⁰ Dies kann durchaus bis zu einer Semi-Professionalität wie z. B. in der ambulanten Hospizarbeit reichen.

¹⁵¹ Hanusa, 2011, S. 54.

¹⁵² Vgl. dazu Redmann, 2012, S. 70-78.

gehen können. Aufgrund dieser Komplexität geht es um Freiwilligenmanagement, nicht nur um Freiwilligenkoordination.

In der Praxis ist der Unterschied und der damit verbundene Aufwand zwischen Freiwilligenkoordination und Freiwilligenmanagement noch nicht wirklich angekommen. Das gilt für Kirchengemeinden ebenso wie für soziale bzw. diakonische Einrichtungen.¹⁵³ Schon die dort verwendeten Begriffe Freiwilligenmanagement bzw. Freiwilligenkoordination signalisieren das jeweilige Verständnis. Die Johannes-Diakonie in Mosbach ist hierfür ein aussagekräftiges Beispiel.

Die Koordinatorin für ehrenamtliches Engagement bietet dort interessierten Freiwilligen und Unternehmen¹⁵⁴ eine Fülle an Möglichkeiten für ein freiwilliges Engagement an.¹⁵⁵ Faktisch entsprechen die Tätigkeiten denen von ergänzenden oder zuarbeitenden Helfern. Das Gleiche gilt für die Unternehmen, die sich in der Einrichtung engagieren können. Diese Form der Zusammenarbeit entspricht dem Organisationstypus „Ehrenamtsarbeit in der Peripherie von Organisationen“.¹⁵⁶ Sie spricht dafür, dass „altes“ und „neues“ Ehrenamt nebeneinander bestehen. Erfolgreiche Zusammenarbeit mit Freiwilligen wird hier über die Anzahl der Freiwilligen definiert, so die Beauftragte im persönlichen Gespräch mit dem Autor.

Es gibt es allerdings, so die Beauftragte im persönlichen Gespräch mit dem Autor, keine Vorstellung eines Konzeptes von Ehrenamts-Paten, also Hauptamtlichen innerhalb der Einrichtung bzw. den Standorten, denen aufgrund der Vermittlung konkret die Freiwilligen zugeordnet werden. Es gibt auch keine Vorstellung von Teilhabe und Vernetzung. Nur zwei Beispiele: es gibt nicht die Idee, die betreuten Menschen in einen betreuten sozialversicherungspflichtigen Arbeitsplatz bei den in der Johannes-Diakonie engagierten Unternehmen zu vermitteln. Die Betreuung dort wäre ein freiwilliges soziales Engagement der dortigen Mitarbeitenden, die entsprechende Kompetenzen erfordert, für deren pädagogische Vermittlung die Johannes-Diakonie ein Angebot machen könnte. Ein anderes Beispiel: Die Möglichkeit, dass die von der Johannes-Diakonie betreuten Menschen Angebote einer anderen Organisation z. B. eines Sportvereins wahrnehmen und dort kompetente Freiwillige brauchen, um ein Gelingen zu gewährleisten, bezeichnete die Koordinatorin im persönlichen Gespräch mit dem Autor als „eine interessante Idee“.

Um nicht missverstanden zu werden: der Johannes-Diakonie und den von ihr betreuten Menschen ist dieses umfangreiche Engagement von Herzen zu gönnen. Strukturell aber hat dies mit einem

¹⁵³ Wenn sie dort überhaupt vorhanden sind, dann nur als Koordinatoren.

¹⁵⁴ Hier wird behauptet, dass dadurch die soziale Kompetenz der Mitarbeitenden des Unternehmens gestärkt würde. Was damit gemeint ist, bleibt völlig offen. Denn die angebotenen Möglichkeiten können realiter ohne jeglichen Kontakt zu den von der Johannes-Diakonie betreuten Menschen umgesetzt werden.

¹⁵⁵ Vgl. www.johannes-diakonie.de/spenden-ehrenamt/ehrenamtliches-engagement.html (Zugriff: 29.07.2021).

¹⁵⁶ cf. Habeck, 2015, S. 105.

Freiwilligenmanagement im Sinne des wissenschaftlichen Erkenntnisstandes – z. B. unter Grundlegung einer Sozialraumorientierung – wenig bis gar nichts zu tun.

Die fehlende Einsicht gilt für die Kirchengemeinden gleichermaßen. Für die fehlende Umsetzung gibt es eine ganze Reihe von Gründen, die hier nochmals in Erinnerung gerufen werden sollen.¹⁵⁷ Zum einen sind Hauptamtliche für diesen Wandel vom „Machen“ zum „Begleiten und Ermöglichen“ in der Regel nicht ausgebildet und verfügen dementsprechend nicht über die methodischen Kompetenzen. Hinzuweisen ist an dieser Stelle auch darauf, dass diese Veränderung außerdem als ein Verlust von Macht und Einfluss erlebt wird. Zum zweiten ist vielen Organisationen ein Freiwilligenmanager zu teuer. Anders gesagt: auf der Leitungsebene ist die Erkenntnis, dass die Zusammenarbeit mit Freiwilligen für diese zwar unentgeltlich, aber für die Organisationen selbst nicht kostenlos ist, noch nicht wirklich durchgedrungen. Andererseits muss Freiwilligenmanagement nicht heißen, dass jede Organisation einen hauptberuflichen Freiwilligenmanager einstellen soll, der sich ausschließlich mit Freiwilligen beschäftigt. In kleineren Organisationen würde es schon reichen, wenn den Hauptamtlichen im Rahmen ihres Dienstauftrages auch das für das Freiwilligenmanagement nötige Zeitbudget zur Verfügung stehen würde. Dies setzt auf der Leitungsebene das entsprechende Wissen voraus, dass es oftmals nicht gibt. Und schließlich ist dieser Wandel im Sinne der in Abschnitt 3.5 dargestellten Innovation eine sehr komplexe und aufwändige Aufgabe.

Während in kleineren Organisationen diese Aufgaben grundsätzlich auch ohne hauptberufliche Freiwilligenmanager ausgeübt werden können, ist in der Gemeinwesendiakonie für diese Tätigkeit ein Freiwilligenmanager nötig. Neben den genannten Aufgaben stellt er auch sicher, dass die Engagementbündnisse fachlich im Sinne der Sozialraumorientierung ausgerichtet sind. Dies gilt sowohl für die einzelnen Freiwilligen als auch für die beteiligten Organisationen. Eine weitere wichtige Aufgabe ist die „Pflege“ und Erweiterung des Netzwerkes vor dem Hintergrund der in der Gemeinwesendiakonie gewollten Kooperation von Organisationen.

3.4.3 Die Position eines hauptamtlichen Freiwilligenmanagers

Der Erfolg eines gemeinwesendiakonischen Engagements hängt fundamental von der Position des Freiwilligenmanagers zu seinen Vorgesetzten ab.¹⁵⁸ Im Sinne der Brückenfunktion ist diese zunächst auch strukturell über eine Kirchengemeinde oder eine diakonische Einrichtung hinaus zu sehen. Insofern er in Teilen auch die Freiwilligen der kooperierenden Organisationen begleitet,

¹⁵⁷ Vgl. zum Folgenden Roß, 2011.

¹⁵⁸ Habeck hat verschiedene Konstellationen untersucht. Vgl. Habeck, 2015, S. 154 ff.

braucht er den Rückhalt und ein Mandat möglichst aller beteiligten Organisationen bis hin zu seiner Finanzierung.

3.5 Gemeinwesendiakonie als Sozialinnovation¹⁵⁹

Innovationen sind in vielen Bereichen der Wirtschaft und Gesellschaft notwendig und üblich, um in sich verändernden Rahmenbedingungen eine Verbesserung des Angebots zu erreichen. Während im Bereich der Wirtschaft Konkurrenz eine wesentliche Triebfeder für Innovationen ist, kann sie im Human- und Sozialbereich eher ein Hindernis sein. Hier sind Kooperationen gefragt.¹⁶⁰

Innovation bedeutet ursprünglich Erneuerung, Neueinführung, Veränderung. Im Bereich der Wirtschaft wurde der Begriff durch Alois Schumpeter eingeführt, der unter Innovation einen Akt der „schöpferischen Zerstörung“ versteht. Inzwischen wird Innovation auch als ein eher evolutionärer Prozess verstanden, der neben den Neuerungen Grundprinzipien beibehält. Damit wird Gemeinwesendiakonie in seiner Tragweite treffend charakterisiert. Zum einen behält Gemeinwesendiakonie Grundprinzipien der beteiligten (diakonischen) Organisation bei.¹⁶¹ Kirchengemeinde und diakonische Einrichtungen werden eben nicht zu einer Art säkularer zivilgesellschaftlicher NGO umgewandelt. Dies würde nicht ihrem (christlichen) Profil entsprechen. Gleichzeitig werden aber bestehende Strukturen neu bestimmt.

Im Gegensatz zum Bereich der Ökonomie stellt Gemeinwesendiakonie eine Sozialinnovation dar. Hier stehen gesellschaftliche Probleme im Fokus, für deren Lösung verbesserte Leistungen angeboten werden. Verbessert im ökonomischen Sinne sind nicht nur die Leistungen für die Leistungsempfänger, sondern auch die Effizienz der Organisationen. Kooperation wird hier ganz bewusst im Sinne von Netzwerken verstanden, weil hier Lösungen erreicht werden können, die eine einzelne Organisation nicht leisten könnte. Deshalb widerspricht die Kooperation auch nicht zwingend den eingeführten marktwirtschaftlichen Prinzipien im Sozialbereich. Grundlegende Parameter einer Sozialinnovation sind eine gemeinsame Fachlichkeit, hier die Sozialraumorientierung, eine neue Budgetlogik, Verlässlichkeit, Kommunikation und ein Rückhalt in den beteiligten Organisationen respektive politischer Entscheidungsträger.¹⁶²

¹⁵⁹ Der Begriff als solcher geht nach Krammer/Terler auf Norbert Thom (1980) zurück. Vgl. Krammer & Terler, 2020, S. 125. Inzwischen liegt eine ganze Reihe von Definitionen vor, die zwar unterschiedliche Aspekte betonen, die sich aber nicht ausschließen. Vgl. Eurich, Innovationen im Bereich des Sozial- und Gesundheitswesens, 2018, S. 8f.

¹⁶⁰ Vgl. zum Folgenden: Krammer & Terler, 2020, S. 123-128.

¹⁶¹ „In Innovationskooperationen verfolgen mehrere Partner/innen gemeinsame Ziele. In diesem Zusammenhang wurde der Begriff Open Innovation geprägt.“ Ebd. S. 127.

¹⁶² Hier werden bewusst diese Parameter gewählt, weil sie m. E. für das Konzept der Gemeinwesendiakonie hilfreich erscheinen.

Aufgrund dieser Komplexität ist Gemeinwesendiakonie als eine soziale Innovation zu bezeichnen. Soziale Innovationen werden aufgrund der oben genannten gesellschaftlichen Veränderungen vorgenommen, die neue Bearbeitungsformen verlangen. Die Gemeinwesendiakonie hat auch deshalb „nur“ das Potenzial, weil sie noch keine Anerkennung und Verbreitung gefunden hat. Gleichwohl wird mit dieser Perspektive die Hoffnung derjenigen skizziert, die mit Stroh das Konzept der Gemeinwesendiakonie unterstützen – so auch dieser Beitrag. Denn das Konzept der Gemeinwesendiakonie im genannten Sinne beinhaltet zwei zentrale Aspekte „für Innovationen in sozialen Dienstleistungen [...]: zum einen die Qualität der Dienstleistung, zum anderen die Innovationskultur.“¹⁶³ Die gewachsenen Strukturen, Standards und Traditionen werden nicht einfach ignoriert, sondern im Gegenteil ausdrücklich anerkannt. Gleichzeitig aber wird ein neuer kontextueller Rahmen erstellt.

Eurich hat die mit Innovationen verbundenen Aufgaben auf neun verschiedenen Ebenen zusammengestellt. In ihrer wechselseitigen Bedingtheit zeigen sie die Herausforderungen, die mit dem Konzept der Gemeinwesendiakonie sowohl für die organisierte Diakonie als auch für die Kirchengemeinden als auch deren potentielle Partnerorganisationen verbunden sind. Diese Herausforderungen sollen im Folgenden dargestellt werden, um die Veränderungen, die hierfür nötig sind, und die Schwierigkeiten, vor denen Diakonie und Kirchengemeinden stehen, verständlich zu machen.¹⁶⁴

1. In Bezug auf die Nutzer erfolgen Anpassungen, die auf den Möglichkeiten der Organisationen auf der einen Seite und den Bedarfen und den Potenzialen der Nutzer basieren. Auf diese Weise kann auch dem Sinn des Teilhabegesetzes besser entsprochen werden.
2. Auf der Qualitätsebene wird die Forderung von Freiwilligen einer Würdigung ihres Engagements auf Augenhöhe mit den Hauptamtlichen eingelöst. Hier erfolgt eine Abstimmung zwischen den beteiligten Organisationen, den jeweiligen Zuständigkeiten von Professionellen, Freiwilligen, Nutzern und Angehörigen. Dies wiederum zeitigt Rückwirkungen auf die Kriterien von Qualitätsstandards.
3. Es verändern sich mit den Innovationen auch die Rolle und damit auch die Arbeitsweisen von Professionellen. Im Rahmen von Gemeinwesendiakonie begleiten Professionelle z. B. in erheblich umfänglicherem Ausmaß die Freiwilligen, die in dem gleichen Projekt engagiert sind, von der Einarbeitung, über Fortbildung und evtl. Supervision bis hin zur Vertretung bei geplanten Maßnahmen und neuen Projekten.
4. Auf der organisationalen Ebene kann ein gemeinwesendiakonisches Angebot auf (neue) Bedürfnisse, die weder eine diakonische (oder nicht-kirchliche soziale) Einrichtung noch die

¹⁶³ Eurich, Innovationen im Bereich des Sozial- und Gesundheitswesens, 2018, S. 11.

¹⁶⁴ Vgl. zum Folgenden a.a.O, S. 15-17.

Kirchengemeinde jeweils allein befriedigen konnte, reagieren. Dadurch können auch neue Lösungen auf einen bestehenden Bedarf gefunden werden.

5. Gemeinwesendiakonie lebt von der Kooperation von Organisationen durch Schaffung von Netzwerken, die wiederum in einer Rückwirkung zu Veränderungen in der Konzeption bis hin zur Finanzierung führen.
6. Durch Kooperationen können auch neue Finanzierungswege (z. B. Crowd-Funding, Stiftungen) erschlossen werden, die anderen Regularien mit weniger Limitierungen folgen.
7. Oftmals ändern sich auch die Regularien bis hin zu Arbeitsverträgen. Beispielsweise vergeben Kostenträger ihre Aufträge nicht mehr an den günstigsten Leistungsträger, sondern stellen ein Globalbudget zur Verfügung, mit dem die sozialen Leistungen von Kooperationspartnern im Rahmen der Sozialraumorientierung finanziell abgesichert werden.
8. Das Teilhabegesetz zieht zahlreiche Neuerungen in der Steuerung des sozialen Systems nach sich. Das Konzept der Sozialraumorientierung stellt eine solche neue Form der Steuerung des sozialen Systems dar (cf. oben Kap. 1.1).
9. Durch solche Kooperationen können Ziele realisiert werden, die bisher strukturbedingt vernachlässigt wurden, z. B. Teilhabe, Inklusion, Partizipation oder Vorstellungen von Diversität.

All dies stellt die beteiligten Organisationen auf der Steuerungsebene vor enorme Herausforderungen. Gerade weil Konkretionen von Gemeinwesendiakonie auch einen Aufbruch aus Routinen erschließen und mit einer – mitunter kritischen – Überprüfung des eigenen Profils einhergehen, stoßen solche Neuerungen auch auf Widerstände, weil sich damit Arbeitsweisen, Aufgaben und Abläufe erheblich verändern. Dies geht mit Befürchtungen einher bis dahin, dass z. B. durch das veränderte Engagement so manche bisher von Hauptamtlichen geleistete Arbeit künftig von Freiwilligen erledigt werden soll. Die Befürchtung bezieht sich nicht nur auf den Verlust von Arbeitsplätzen, sondern auch auf den Verlust der Qualität der bisher erbrachten Leistung. Insofern stehen auch schnell den Ängsten der einen die Sorgen vor Überforderung der anderen gegenüber. Hier ist die Einbindung der Betroffenen mit viel Sensibilität gefragt. Dies muss mit konkreten Fortbildungsangeboten, klaren Zuständigkeiten und präzisen neuen Aufgabenbeschreibungen einhergehen. Fehlerfreundlichkeit kann z. B. durch (Team-)Supervisionen¹⁶⁵ signalisiert werden.

Die Herausforderungen, die damit verbundenen Aufgaben und die anstehenden Veränderungen in der Steuerung sozialer Dienste zeigen, dass eine stärkere Zusammenarbeit mit Freiwilligen im Sinne des „neuen“ Ehrenamtes nur durch ein systematisches Ehrenamtsmanagement zu bewältigen sind. Andererseits besteht damit die Hoffnung, durch den

¹⁶⁵ In sozialen Einrichtungen sind bisher – zu wenige – Fallsupervisionen üblich. Hier wurden in der Vergangenheit eher Einsparungen vorgenommen. Für die Notwendigkeit von Teamsupervisionen und deren Finanzierung muss auf der Führungsebene oftmals erst eine Sensibilität geschaffen werden.

Aufbau neuer Strukturen und Netzwerke ein langfristiges Bestehen zunächst von Freiwilligen ins Leben gerufenen Initiativen und Projekten zu sichern.

4. Zusammenfassung

Gemeinwesendiakonie als lokale soziale Infrastrukturmaßnahme schreibt der Kirchengemeinde und diakonischen Einrichtungen eine zivilgesellschaftliche Bedeutung zu und greift dabei auf das Bibelzitat aus Jeremia 29,1, „Suchet der Stadt Bestes“ zurück, das wie ein Motto in der gemeinwesendiakonischen Diskussion immer wieder als Grundlage verwendet wird.

In ihrer Komplexität ist sie als eine Sozialinnovation anzusehen. Der zentrale Auftrag ist, Teilhabe und Inklusion von benachteiligten und ausgegrenzten Menschen zu ermöglichen. Dies gelingt zum einen nur durch eine Kooperation von sozialen Vereinen, Initiativen und Organisationen. Eine Öffnung der Kirchengemeinde über die traditionelle Milieuerengung hinaus und einer sozialen bzw. diakonischen Einrichtung über ihren sozialstaatlichen Auftrag hinaus ist dieser Sozialinnovation inhärent. Zum anderen gehört dazu eine systematische Zusammenarbeit mit Freiwilligen. Darin greift sie auf die Erkenntnisse zum Strukturwandel des Ehrenamtes zurück. Deshalb ist für eine Kooperation mit Freiwilligen ein gemeinsames Freiwilligenmanagement unerlässlich. Die fachlich-konzeptionelle Grundlage bildet die Sozialraumorientierung mit ihren fünf Prinzipien.

Im Zuge der Erhebungen der FWS wurde für die Kirche schon 2013 als Konsequenz formuliert, dass die Zusammenarbeit von Hauptberuflichen und Ehrenamtlichen in der Kirche in veränderten Formen erfolgen muss. Freiwilligenmanagement und Freiwilligenkoordination wurden hier als wesentliche Elemente benannt.¹⁶⁶ Klar war auch schon für Coenen-Marx, dass ein strategisches Freiwilligenmanagement eine Organisationsentwicklung erfordert. Denn damit werden auch die jeweiligen Rollenprofile mit ihren Aufgaben und Zuständigkeiten bewusster formuliert und in der Kirchengemeinde transparent gemacht. Diese Forderung ist noch immer aktuell, zumal sich an dem realen Hintergrund, dass diese Erkenntnis in weiten Teilen von Kirchengemeinden und Diakonie noch nicht angekommen ist, bis heute nur wenig geändert hat. Coenen-Marx hatte die Erkenntnis vor allem in Bezug auf die Kirchengemeinden formuliert. Hier war schon klar, dass diese Aufgabe realistischerweise nur von einem Team von Kirchenvorstehern wahrgenommen werden. Insofern letztlich unklar ist, wer hierfür der Initiator ist und wer diesen Prozess der Organisationsentwicklung begleitet, wird diese Forderung kaum in den Kirchengemeinden umgesetzt.

Es ist auch deshalb eine Organisationsentwicklungsmaßnahme nötig, weil eine Kirchengemeinde sich über ihr Kirchengemeindeverständnis verständigen muss. So ist es

¹⁶⁶ Vgl. Coenen-Marx, *Evangelisch Kirche sein - ehrenamtlich, engagiert und der eigenen Berufung bewusst*, 2013.

denkbar, dass eine Kirchengemeinde ein strategisches Freiwilligenmanagement implementiert, aber gleichzeitig der traditionellen Milieuerengung verhaftet bleibt. Tendenziell wird sie dann eher eine diakonische Kirche nur für die eigene Klientel bleiben. Eine solche Gemeinde wird sich dann eher im Sinne eines Vereins organisieren und gestalten. Soziologisch betrachtet bleibt sie dann in unserer pluralen Gesellschaft ein Verein unter vielen. So bleibt auch weiterhin die Gefahr bestehen, dass Menschen im Sinne des „neuen“ Ehrenamtes sich auch gegen ein Engagement in der Kirchengemeinde entscheiden.

Ein Engagement gemeinsam mit anderen Organisationen als „Kirche mit anderen“ entspricht ihrem Auftrag der *Missio Dei*, hinaus in die Welt zu gehen, und dem kirchentheoretischen Verständnis einer aufsuchenden Kirche.

Literatur

- Bartelsheimer, P., Berisch, B., Daßler, H., Dobslaw, G., Henke, J., & Schäfers, M. (2021). *Teilhabe - eine Begriffsbestimmung*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Bartelsheimer, P., Berisch, B., Daßler, H., Dobslaw, G., Henke, J., & Schäfers, M. (21. 05 2021). *Teilhabeforschung*.
https://www.teilhabe-forschung.org/fileadmin/bibliothek/Aktionsbuendnis_Teilhabeforschung_Gruendungserklaerung.pdf.
- Behr, K., Liebig, R., & Rauschenbach, T. (2000). *Strukturwandel des Ehrenamtes*. Weinheim: Juventa.
- Borck, S., & Homann, A. (2016). Aufbrüche nach 1989 – Hoffnungen und Fragen. In: S. Borck, A. Giebel, & A. Homann, *Wechselwirkungen im Gemeinwesen* (S. 24-47). Berlin: Wichern-Verlag.
- Borck, S., Giebel, A., & Homann, A. (2013). EKD. Von www.ekd.de/eafa/sorgende_gemeinde_werden.html .
- Bude, H., & Willisch, A. (2008). *Exklusion - Die Debatte über die "Überflüssigen"*. Frankfurt / Main: Suhrkamp.
- Coenen-Marx, C. (2013). *Evangelisch Kirche sein - ehrenamtlich, engagiert und der eigenen Berufung bewusst*. Evangelischer Pressedienst (epd), 4 - 7.
- Coenen-Marx, C. (2016). *Von Werkheft Sorgende Gemeinde werden*: www.ekd.de/eafa/download/Werkheft_einzelseiten.pdf abgerufen
- Degen, J. (2014). *Diakonie, Religion und Soziales*. Münster: LIT-Verlag.

- Deutschland, E. K. (2006). Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland. (2007). Diakonie. Von Texte: https://www.diakonie.de/fileadmin/user_upload/Diakonie/PDFs/Diakonie-Texte_PDF/Texte-2007-12-Handlungsoption-Gemeinwesendiakonie.pdf.
- Diekbreder, f., & Diekbreder-Vedder, S. (2020). "Uns wird der Arsch nicht mehr hinterhergetragen" – Behinderte Menschen und die Umsetzung des BTHG in Deutschland. In: R. Fürst, & W. Hinte, Sozialraumorientierung 4.0 (S. 52-65). Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG Facultas.
- Eurich, J. (2013). Theologische Reflexion ökonomischer Grundlagen des Diakonie-Managements: das Akteursmodell des Homo oeconomicus. In: J. Eurich, & W. Maaser, Diakonie in der Ökonomie (S. 231-236). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Eurich, J. (2016). Community Organizing als Ansatz zur politischen Mitgestaltung der Zivilgesellschaft. In: J. Eurich, & H. Schmidt, Diakonik (S. 229-231). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eurich, J. (2016). Diakone und Diakoninnen als Bindeglieder zwischen Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen. In: J. Eurich, & H. Schmidt, Diakonik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Eurich, J. (2018). Innovationen im Bereich des Sozial- und Gesundheitswesens. In: J. Eurich, M. Glatz-Schmallegger, & A. Parpan-Blaser, Gestaltung von Innovationen in Organisationen des Sozialwesens (S. 7-30). Wiesbaden: VS Verlag.
- Eurich, J. (2020). Teilhabe - sozialetisch betrachtet. In: F. Brunn, & S. Keller, Teilhabe und Zusammenhalt (S. 19-34). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Fürst, R., & Hinte, W. (2019). Sozialraumorientierung- ein Studienbuch zu fachlichen, institutionellen und finanziellen Aspekten. Wien: UTB.
- Fürst, R., & Hinte, W. (2020). Sozialraumorientierung 4.0. Wien: Facultas Verlags- und Buchhandelsgesellschaft.
- Götzelmann, A., Drescher-Pfeiffer, K.-H., & Schwartz, W. (2006). Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert. Zur Bedeutung seelsorglicher Aufgaben für die diakonische Praxis. Heidelberg: Universitätsverlag Winter GmbH.
- Gerstlauer, H., & Schulz, C. (2013). Schräge Träume und Ideen. In: A. Noller, E. Eidt, & H. Schmidt, Diakonat – theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.

- Hödl, D., Eidt, E., Noller, A., Schmidt, H., & Schulz, C. (2015). *Diakonat - Theoriekonzepte und Praxisentwicklung*. Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Habeck, S. (2015). *Freiwilligenmanagement. Exploration eines erwachsenenpädagogischen Berufsfeldes*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Hackler, D. (2013). Grußwort des Bundesfamilienministeriums. In: Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik e. V, *Sorgende Gemeinschaften* (S. 6-8). Frankfurt.
- Hanusa, B. (2011²). Warum Freiwilligenmanagement für kirchliche Organisationen eine Thema sein sollte. In: B. Hanusa, G. Hess, & P.-S. Roß, *Engagiert in der Kirche* (S. 47 - 65). Stuttgart: Verlag der Evangelischen Gesellschaft.
- Hauschildt, E. (2017). Neue Muster im Zusammenspiel der Ämter Dienste und Engagierten. In: C. Coenen-Marx, & B. Hofmann, *Symphonie, Drama, Powerplay* (S. 154-158). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Hauschildt, E., & Pohl-Patalong, U. (2013). *Kirche*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Hermelink, J. (2011). *Kirchliche Organisation und das Jenseits des Glaubens*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Herrmann, V., & Horstmann, M. (2010). *Wichern drei*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Hinte, W. (2006). Geschichte, Quellen und Prinzipien des Fachkonzepts "Sozialraumorientierung". In: W. Budde, F. Früchtel, & W. Hinte, *Sozialraumorientierung* (S. 7-26). Wiesbaden: VS-Verlag.
- Hinte, W. (2010). Von der Gemeinwesenarbeit zur Sozialraumorientierung. In: V. Herrmann, & M. Horstmann, *Wichern drei - gemeinwesendiakonische Impulse* (S. 25-30). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.
- Hinte, W. (2019³). Das Fachkonzept "Sozialraumorientierung" - Grundlage und Herausforderung für professionelles Handeln. In: R. Fürst, & W. Hinte, *Sozialraumorientierung - ein Studienbuch zu fachlichen, institutionellen und finanziellen Aspekten* (S. 13). Wien: UTB.
- Hinte, W. (2020). Original und Karaoke - was kennzeichnet das Fachkonzept Sozialraumorientierung? In: R. Fürst, & W. Hinte, *Sozialraumorientierung 4.0* (S. 11-29). Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG Facultas.
- Hoburg, R. (2015). Das Amt "dazwischen"... In: R. Hoburg, *Theologische Existenz heute* (S. 152-168). Hannover: MediaLit Verlag.
- Hofmann, B. (2016). Zivilgesellschaftliches Engagement von Diakonie und Kirche. In: J. Eurich, & H. Schmidt, *Diakonik* (S. 220-243). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Huber, W. (1999). *Kirche in der Zeitenwende*. Güterslo: Gütersloher Verlagshaus.
- Kötter. (2016). *Kirche mit anderen für andere - Über das Potenzial der Kirche in der Entwicklung von Sozial- und Wirtschaftsräumen*. In: S. Borck, A. Giebel, & A. Homann, *Wechselwirkungen im Gemeinwesen* (S. 79-87). Berlin: Wichern-Verlag.
- Kötter, R. (2015). *Das Land ist hell und weit*. Berlin: EB Verlag.
- Karl, F., Aner, K., Bettmer, F., & Obermann, E. (2008). *Perspektiven einer neuen Engagementkultur*. Wiesbaden: VS Verlag.
- Kehnscherper, J. (2016). *Die dreifache Gefangenschaft von Diakonie, Kirchengemeinde und Komune*. In: S. Borck, A. Giebel, & A. Homann, *Wechselwirkungen im Gemeinwesen* (S. 249-260). Berlin: Wichern-Verlag.
- Kirchenamt der EKD. (2006). *Kirche der Freiheit - Perspektiven für die evangelische Kirche im 21. Jh.* Hannover.
- Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. (2006). *Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der EKD*. Hannover.
- Kleemann, F. (2005). *Die Wirklichkeit der Teleheimarbeit. Eine Arbeitssoziologische Untersuchung*. Berlin: Edition Sigma.
- Klie, T. (2017). *Caring Community - Verständnis und Voraussetzungen moderner lokaler Gemeinschaftlichkeit*. In: C. Coenen-Marx, & B. Hofmann, *Symphonie, Drama, Powerplay* (S. 119-130). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Krammer, I., & Terler, M. (2020). *Weniger ist mehr: Innovation durch Kooperation in der Grazer Kinder- und Jugendhilfe*. In: R. Fürst, & W. Hinte, *Sozialraumorientierung 4.0* (S. 123-137). Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG Facultas.
- Kratzer, N. (2017). *Entgrenzung*. In: H. Hirsch-Kreinsen, & H. Minssen, *Lexikon der Arbeits- und Industriesoziologie* (S. 116-119). Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Lévinas, E. (2017). *Die Spur des Anderen*. Freiburg: Alber-Verlag.
- Noller, A. (2013). *Der Diakonat – historische und gegenwärtige Herausforderungen*. In: A. Noller, E. Eidt, & H. Schmidt, *Diakonat - theologische und sozialwissenschaftliche Perspektiven auf ein kirchliches Amt* (S. 42-84). Stuttgart: Kohlhammer Verlag.
- Nussbaum, M. (2018). *Die Grenzen der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Nussbaum, M. (2018). *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Frankfurt: Suhrkamp.

- Pohl-Patalong, U. (2016). Die Zukunft der städtischen Gemeinde - Perspektiven für die Kirche. In: S. Borck, A. Giebel, & A. Homann, Wechselwirkungen im Gemeinwesen (S. 152-172). Berlin: Wichern-Verlag.
- Rüegger, H., & Sigrist, C. (2011). Einführung in die Diakoniewissenschaft. Zürich: Theologischer Verlag.
- Reckwitz, A. (2019). Neue Mittelklasse, alte Mittelklasse, prekäre Klasse. In: A. Reckwitz, Das Ende der Illusionen (S. 63-133). Frankfurt: Suhrkamp.
- Reckwitz, A. (2020). Das hybride Subjekt. Frankfurt: Suhrkamp.
- Reckwitz, A. (2021). Subjekt. Bielefeld: transskript Verlag.
- Redmann, B. (2012). Erfolgreich führen im Ehrenamt. Wiesbaden: VS Verlag.
- Roß, P.-S. (2011²). Warum freiwilliges Engagement (wieder) ein Thema ist. In: B. Hanusa, G. Hess, & P.-S. Roß, Engagiert in der Kirche. Stuttgart: Verlag der evangelischen Gesellschaft GmbH.
- Rosenkranz, D., & Weber, A. (2012²). Freiwilligenarbeit. Einführung in das Management von Ehrenamtlichen in der sozialen Arbeit. Bensheim. Bensheim: Beltz/Juventa Verlag.
- Schäfer, G. (2012). Kirche und Diakonie, Bestandsaufnahme und Perspektiven. In: H. Schmidt, & K. Hildemann, Nächstenliebe und Organisation (S. 125 - 132). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Sen, A. (1998). Ökonomie für den Menschen. München: dtv.
- Simonson, J., Kelle, N., Kausmann, C., & Tesch-Römer, C. (2021). Freiwilliges Engagement in Deutschland - Der Deutsche Freiwilligensurvey 2019. Berlin: Deutsches Zentrum für Altersfragen (DZA).
- Sommer-Loeffen, K. (2009). Systematische Ehrenamtsarbeit. Eine Praxishilfe für Kirche und Diakonie. Düsseldorf: Medienverband der EKIR gGmbH.
- Stiefvater, H., Haubenreisser, K., & Oertel, A. (2014). Von der Sonderwelt in Quartier - Organisations- und Konzeptentwicklung (in) der Evangelischen Stiftung Alsterdorf. In: R. Fürst, & W. Hinte, Sozialraumorientierung 4.0 (S. 101-122). Wien: Facultas Verlags- und Buchhandels AG.
- Strohm, T. (2010). Wichern III - auf dem Weg zu einer neuen Kultur des Sozialen. In: V. Hermann, & M. Horstmann, Wichern drei - gemeinwesendiakonische Impulse (S. 17-24). Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag.

- Wegner, G. (2016). Erneuerte Solidarität - Kirche im Gemeinwesen. In: G. Wegener, Religiöse Kommunikation und Soziales Engagement (S. 67-100). Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Weigel, H.-G. (2013). Einleitung. In: Institut für Sozialarbeit und Sozialpädagogik, Sorgende Gemeinschaften. Frankfurt/M.
- Wolf, A., & Zimmer, A. (2012). Lokale Engagementförderung. Wiesbaden: VS Verlag.

Werteorientierung als diakonische Profilbildung?

Zur Reichweite von „Werten“ für die Gestaltung von Diakonizität

Holger Böckel

1. Werteorientierung im Unternehmen

„Werte“ bzw. „Values“ sollen eine angestrebte oder erwünschte Unternehmensausrichtung unterstreichen. Daher erschienen sie lange zur Formulierung von „Leitbildern“ unerlässlich. Darüber hinaus sollen sie den „Purpose“, mithin Zweck und Nutzen einer Unternehmung für Kundinnen und Kunden verdeutlichen, und zwar, nimmt man Mitarbeitende hinzu, in interner wie externer Perspektive.

Dieses privatwirtschaftliche Paradigma wurde auch für Unternehmen der Sozialwirtschaft angewendet. Winfried Zapp und Michael Wittland zählen eine „Werteorientierung“ zu den Grundlagen betriebswirtschaftlichen Handelns im Kontext von normativem Management insbesondere in den Bereichen Health Care- und Krankenhaus und deren strategischen Entwicklung.

Da Eigeninteresse und ethische Bindung zusammen maßgeblich sind, wollen sie herkömmliche betriebswirtschaftlich-wertorientierte Konzeptionen im Sinne einer nachhaltigen Wertsteigerung über den Bereich der Bemessung durch monetäre Kennzahlen öffnen hin zu nicht wirtschaftlichen Rahmendaten, wengleich dies zu institutionsbezogenen Spannungsfeldern führt¹.

Dieser Fokus auf dem normativen Management steht unverkennbar im Kontext von strategischem und operativem Management nach dem St. Galler Managementmodell (SGMM). Unternehmensverfassung, aber auch die Unternehmenspolitik als aktives Management der normativen Ebene, sowie die Unternehmenskultur als gewachsene Normen in der professionellen Organisation sind allesamt Aspekte der Gestaltung unter Rückgriff auf zentrale „Werte und Normen“. Die Unternehmenskultur beschreibt insbesondere dasjenige „Normen- und Wertegerüst“, welches das Verhalten von Mitarbeitenden auf allen Ebenen prägen soll². „Werte und Normen“ stellen schließlich auch ein „wichtiges Fundament für wirtschaftliche Transaktionen dar“³, wobei sich marktwirtschaftliche Mechanismen und ethische „Gebote“ sowohl ergänzen als auch gegenseitig ersetzen können. Daher plädieren die Autoren sowohl für eine regelutilitaristische Verankerung von Werten und Normen als auch für ihre prägende Kraft im Blick auf „individualethische“ Entscheidungen⁴.

¹ Zapp/Wittland, 70f.

² A.a.O., 100ff, 112.

³ A.a.O., 47.

⁴ A.a.O., 49, 53.

In manchen Ansätzen der Unternehmensethik stehen Werte ganz in diesem Sinne schließlich an der Schnittstelle zwischen normengeleiteter Unternehmensführung (Governance) einerseits und „Tugenden“ der handlungsorientierten Implementierung andererseits⁵. Im Unterschied zur eher an Rechtsförmigkeit orientierten Compliance-Programmen signalisieren sie „Verhaltenspräferenzen einer Unternehmung und sind ein Selektionskriterium für Entscheidungsoptionen“. Dabei kann man zwischen „Leistungswerten“, „Kommunikationswerten“, „Kooperationswerten“ und „Moralischen Werten“ unterscheiden⁶. Insbesondere „Moralische Werte“ prägen die Kultur des Unternehmens. Sie können als „informale Institutionen“ verstanden werden, welche die „formalen Institutionen, die zur Steuerung von wirtschaftlichen Transaktionen notwendig sind“, positiv beeinflussen, m.a.W. wirken sie sich transaktionskostenmindernd aus⁷.

Auch Martin Büscher u.a. knüpfen an das St. Galler Managementmodell (SGMM) an, diesmal jedoch im Blick auf diakonische Unternehmen. So beschreiben auch hier „langfristig bindende Festlegungen und Wertvorstellungen“ eine „normativen Sinnhorizont“, in dem es um die „Grundfragen der Existenzberechtigung, der Definition, Gestaltung und Qualität der Wertschöpfung sowie der grundlegenden Beziehungsgestaltung einer Organisation zur Umwelt“ gehe⁸. In einem weiteren Verständnis geht es bei „ideellen“ (im Unterschied zu materiellen) Werten um das normative Selbstverständnis der Organisation, ihre Wertschöpfung und deren Einbindung in den gesellschaftlichen Kontext⁹. Hier ist zu beobachten, dass der ursprünglich aus dem wirtschaftlichen Kontext stammende Werte-Begriff nicht nur als eine Art moralisches Additiv aufgefasst wird, das die wirtschaftliche Rationalität und ihre unerwünschten Auswüchse gleichsam korrigiert. I.e.S. moralische Werte erscheinen in der Perspektive des multirationalen Ansatzes des SGMM nicht nur als „normativer Bezugsrahmen“ des Unternehmens, wie dies eingangs beschrieben wurde. Auch wird ihr Funktionsbezug im Blick auf die Entscheidungen einzelner verlassen. Vielmehr bilden sie jetzt selbst einen Teil der Wertschöpfung, d.h. der Nutzenstiftung, die eine Organisation als „soziotechnisches System“ für andere Systeme erbringt. Auch moralische bzw. ideelle und nicht nur materielle Werte gehören damit zur Wertschöpfung der Unternehmung. Obwohl dies zum systemtheoretischen Ansatz Luhmann'scher Prägung durchaus, wie die Autoren einräumen, in Spannung steht, werden Unternehmen in dieser Perspektive „durch Werte konstituiert und wirken auf diese selbstreflexiv zurück“, denn „alle Vorgänge eines Unternehmens haben eine normativ leitende Dimension“¹⁰. Beim Versuch, eine „wertegeleitete Unternehmensführung“ in einem i.w.S. systemtheoretischen Ansatz anhand der angeführten Klassifikationen nach Wieland auch für diakonische Organisationen zugrunde zu legen, kommt allerdings noch eine weitere, sehr grundlegende Problematik hinzu, die in der

⁵ Wieland, 77ff.

⁶ A.a.O., 100.

⁷ A.a.O., 110f.

⁸ Rüegg-Stürm/Grand, 175f.

⁹ Büscher, u.a., 22f.

¹⁰ A.a.O., 25.

angeführten empirischen Studie kaum berücksichtigt wird, und dies hat mit der o.a. systemtheoretischen „Spannung“ in einem engeren Sinne zu tun. Denn unabhängig von der Tragfähigkeit des Modells einer wertegeleiteten Unternehmensführung für die Steuerung von Organisationen generell geht es in diakonischen Organisationen ja nicht nur um beliebige Non-For-Profit-Unternehmen der Sozialwirtschaft. Vielmehr verstehen sich diese von ihrem Auftrag her im Kontext von Kirche, systemtheoretisch mithin in einem gesellschaftlichen Funktionsbereich, der als Religion beschrieben werden kann. Die empirische Erhebung einer individuell oder überindividuell normierenden Orientierung an „Werten“ muss daher noch einmal zum gesellschaftlichen Funktionsbereich der Religion überhaupt ins Verhältnis gesetzt werden. Dies ist jedoch nicht trivial, wenn man nicht den Fehler unternimmt, Religion bzw. Kirche auf die Funktion einer Moralagentur bzw. der Generierung von Werten zu reduzieren – oder aber die Orientierung an vermeintlich „christlichen“ Werten mit der christlichen Religion gleichzusetzen.

Die Frage nach der Tragfähigkeit von Wertorientierung als Ansatz diakonischer Profilbildung ist daher nur zu klären, wenn die mögliche Funktion von Werten im Blick auf eine Organisation reflektiert wird, die sich im Kontext der christlichen Religion versteht. Eine solche Reflexion schließt ihre mögliche Dysfunktionalität mit ein, oder sie kann, im Sinne einer Mittelposition, darin bestehen, die Reichweite von „Werten“ zur diakonischen Profilbildung auszuloten. Hierzu muss zunächst das Verhältnis von Wertorientierung zur (christlichen) Religion betrachtet werden.

2. Wertorientierung und Religion

Zunächst soll der eigentümlichen Selbstverständlichkeit nachgegangen werden, mit der die Rede von den Werten im Kontext von normativen Vorstellungen wie etwa im Kontext der Beschreibung von Leitbildern oder der Unternehmenskultur in Unternehmen allgemein, der Sozialwirtschaft im Besonderen und hiervon ausgehend auch im Kontext diakonischer Unternehmen offenbar geschieht. Werte bieten demnach einen Artikulationsraum, in dem es möglich wird, trotz individuell unterschiedlicher Präferenzen das gemeinsame und Grundlegende zu thematisieren. Die Wirkung, die man sich von ihnen verspricht, kann als intern im Sinne der Integration und extern im Sinne der Anpassung an Umweltbedingungen, d.h. zugleich öffnend und abgrenzend verstanden werden. Dies gilt in erster Linie für individuelle Akteure, insbesondere für die neuen Mitglieder einer Organisation. Demnach würde durch sie zentrale Funktionen der Unternehmenskultur nach Edgar Schein erfüllt. Er versteht Unternehmenskultur als „ein Muster gemeinsamer Grundprämissen, das (eine) Gruppe bei der Bewältigung ihrer Probleme externer Anpassung und interner Integration erlernt hat, das sich bewährt hat und somit als bindend gilt; und

das daher an neue Mitglieder als rational und emotional korrekter Ansatz für den Umgang mit Problemen weitergegeben wird“¹¹.

Es liegt auf der Hand, dass sie mit dieser Integrationsfunktion zumindest implizit die Stelle einer Weltanschauung einnehmen, welche einstmals durch die Religion im Blick auf andere gesellschaftliche Subsysteme besetzt war. Und in der Tat ist es auch in der Praxis diakonischer Unternehmen zu beobachten, dass man geradezu inflationär von Werten spricht, wo man zumindest der eigenen Tradition zufolge doch eine Orientierung an christlich-religiösen Vorstellungen vermutet hätte. Insofern wäre die Rede von den Werten auch hier ein – wenn auch besonders auffälliger – Hinweis auf die Säkularisierung, die auch vor diakonischen bzw. kirchlichen Einrichtungen nicht Halt macht, genauer von der die in ihnen tätigen individuellen Akteure schon längst erfasst sind. Die dieser Realität (vergeblich) nachlaufende Diskussion um die Kirchenmitgliedschaft bzw. kirchlichen Loyalität einzelner Mitglieder dieser Organisationen ist hierfür ein untrügliches Zeichen.

Bevor wir auf die Probleme und Widersprüche dieses Vorgehens eingehen, soll diese eigentümliche Gemeinsamkeit zwischen Werteorientierung und bisheriger (christlicher) Religion und ihr scheinbar nahtloser Gebrauch noch näher analysiert werden.

Hans Joas subsumiert phänomenologisch Religion unter das übergreifende Phänomen der Wertebildung. Er ist dabei an der Frage interessiert, wie die Entstehung von Werten in Gesellschaften und bei Individuen überhaupt erklärt werden kann. Dafür identifiziert er, anschließend an die Handlungstheorie des amerikanischen Pragmatismus, die Prozesse von Selbstbindung und Selbsttranszendenz als wesentliche Faktoren¹². Im Unterschied zum Versuch einer materialen Werteethik wie ihn Max Scheler unternahm besitzen Werte demnach keine „Objektivität“. Sie entspringen vielmehr den individuellen Handlungssituationen und -perspektiven des einzelnen, der sich hierin selbst erfährt und in seiner Identität geprägt sieht. Menschen werden, im Anschluss an Charles Taylor, in bestimmten Situationen von Werten „ergriffen“, wobei objektive (entsprechend der Struktur der Situation) und vorreflexive (körperliche, gefühlsmäßige) Aspekte ebenso wie das Element einer artikulierenden Deutung zum Tragen kommen: Der einzelne sagt, er habe „Unrecht gespürt“ oder sich dem „Guten“ verpflichtet *geföhlt*. Wertungen werden als etwas objektiv Gegebenes wahrgenommen, das Bindung und Identifikation ermöglicht¹³. In diesen Artikulationsprozess fließen daher viertens kollektive Deutungsmuster der Kultur ein. Das Individuum bildet durch die Erfahrung dieser passiven und aktiven Elemente somit seine „moralische und biographische“ Identität¹⁴. Diesen Vorgang bezeichnet er mit Selbsttranszendenz und Selbstbindung. Werte werden dabei als bestimmende und ergreifende Kräfte erfahren, die das Selbst anziehen oder abstoßen. Solche Werterfahrungen können nun – als Form sozialer

¹¹ Schein, 83.

¹² Joas, Entstehung, 10.

¹³ A.a.O., 205.

¹⁴ A.a.O., 208ff.

Idealbildung – zum Ausgangspunkt von Religion werden, müssen es aber nicht. Religionen stellen für Joas insbesondere Repertoires der Artikulation insbesondere des Passiven und Unverfügbaren bereit. Sie sind institutionelle Antworten, die ihrerseits neue Erfahrungen der Ergriffenheit anstoßen, bieten sie doch rituelle Erinnerungen und kulturelle Deutungsmuster, mit einem „öffnenden Vertrauensvorschuss“ an die Welt heranzutreten. Erfahrungen der Selbsttranszendenz sind demnach auch nicht-religiös möglich. Menschen erleben sich in beiden Fällen an etwas gebunden, und dies wird als verpflichtend und *wertvoll* erfahren. Die Erfahrung des Ergriffenwerdens entfaltet dabei eine starke affektive Gewissheit und Bindungskraft, sie führen zur „Attribution der Qualität des Heiligen“¹⁵. Moral wird demnach – ähnlich wie Religion – durch Idealbildungen gewonnen. Dies beinhaltet auch im säkularen Kontext Formen der „Sakralisierung“, etwa der Person und ihrer Würde, des Volkes etc. Derlei Sakralisierungen können wiederum ebenfalls religiös und nichtreligiös sein. Religion kommt somit als eine spezifische Form von Wertbildung zum Stehen. Umgekehrt bedeutet dies für die Werteorientierung, dass sie die Funktion der Religion – Sakralisierung und Idealisierung übernimmt. Dies ist besonders im Falle einer durch Säkularität gekennzeichneten Moderne zu beachten. Wenngleich Joas die Säkularisierungsthese aus seiner grundsätzlich-begrifflichen Sicht heraus abweisen würde, muss doch das Zunehmende Fehlen von Religion und institutionalisierter Kirchlichkeit mit ihrem Deutungsrepertoire konstatiert werden¹⁶. Vor allem kann sie den vormodernen Anspruch allgemeiner Integration aller gesellschaftlichen Subsysteme nicht mehr einlösen. Dies betrifft insbesondere die konstitutive kommunitaristische Sozialgestalt von Religion, auf die der einzelne im Blick auf seine Wertebildung in jedem Fall angewiesen ist. Das dies nicht ohne weiteres durch das Individuum und seine Wertsetzungen ersetzt werden kann, muss Joas daher ebenso konstatieren wie er die Artikulationsleistung der Religion betont. Nichtreligiöse Wertbildungen erscheinen losgelöst von den „rationalisierenden Wirkungen der intersubjektiven Verarbeitung religiöser Erfahrung“, wie sie in den Deutungssystemen partikularer Religionen vorhanden sind¹⁷. Diese Funktion ist indes nicht ohne weiteres zu ersetzen.

Davon ausgehend kann man folgern, dass die Rede von den Werten eine spezifische Artikulationsleistung im säkularen Kontext darstellt, um Selbstbindung und Selbsttranszendenz zum Ausdruck zu bringen und hierüber eine kollektive Verständigung zu versuchen: Werteorientierung intendiert die ebenso affektive wie das Subjekt überschreitende Kraft moralischer Bindung. Dies gilt insbesondere angesichts des Ausfalls von Religion als gesellschaftlich integrierende Kraft. Allerdings muss man in Frage stellen, ob die Betonung von Wertebindungen komplexe Deutungssysteme wie diejenigen einer Religion, oder weiter gefasst einer Weltanschauung ohne weiteres ersetzen können - oder ob es nicht umgekehrt so ist, dass gerade

¹⁵ Joas, Macht des Heiligen, 434.

¹⁶ EKD, 6, 19ff.

¹⁷ Joas, Entstehung, 193.

die Rede von Werten eine weltanschauliche Kontextualisierung bedingt, wenn sie überindividuelle Relevanz gewinnen will.

Um dieser Frage nachzugehen, muss man drei Aspekte im Blick auf die Verwendung des Wertebegriffs kritisch beleuchten.

Erstens ist die Verwendung des Wertebegriffs im nichtökonomischen Bereich zu nennen.

Die Tendenz der Werte, an die Stelle von Religion zu treten, hatte bereits Martin Heidegger im Blick auf das 19. Jahrhundert konstatiert, wonach sich Werte „zum positivistischen Ersatz für das Metaphysische“ entwickelten¹⁸. Zugleich ist zu beachten, dass mit dem Aufkommen des Wertebegriffs im 19. Jahrhundert eine ursprünglich rein ökonomische Kategorie zunehmend in nichtökonomischen Bereichen Verwendung fand. In der Tat scheint zeitgleich mit der fortschreitenden Relativierung der gesellschaftlich integrierenden Funktion der Religion die Ökonomie die Rolle der Integration bzw. Dominanz anderer Subsysteme zu übernehmen. Wert ist diesem ökonomischen Paradigma zufolge zunächst eine Kategorie zur Bestimmung des Preises. Er bemisst sich nach der Bedeutung einer Sache für die Bedürfnisbefriedigung anderer. Der Tausch- und Handelswert schließt die Arbeit und ihren Wert ebenso mit ein wie den Mehrwert für den Produktionsmittelbesitzer. Daran schloss bekanntlich die marxistische Wertekritik an, welche in der andere Gesellschaftsbereiche vereinnahmenden Rede von Werten eine Verschleierung eben dieser Machtverhältnisse erblickte. Carl Schmitt wies darauf hin, dass der Wertbegriff zwar im Bereich der Tauschgerechtigkeit sinnvoll sei, nicht aber im Bereich anderer als ökonomischer Güter, Interessen, Ziele etc. Die Aufwertung des Wertes in seiner Verwendung im nichtökonomischen Bereich ist für ihn eine Selbsttäuschung, mithilfe derer man die „Nihilismuskrise“ des 19. Jahrhunderts überwinden zu meinen glaubte¹⁹.

Eberhard Jüngel entgegnet in dieser Perspektive der Übertragung des ökonomischen Wertebegriffs pointiert, dass Personen keinen Wert haben, sondern eine *Würde*²⁰.

Zweitens muss man mit Jüngel auf den Widerspruch hinweisen, der infolge der allgemeinen Verwendung des Wertebegriffs entsteht. Da die Wertsetzung (nach Max Weber) in rein subjektiver Freiheit des Individuums erfolgt, entsteht ein ständiger Kampf der Werte und der Weltanschauungen²¹.

Zudem drängen in unterschiedlichen Lebenssituationen verschiedene Werte zur Realisierung bzw. Aktualisierung und es kommt zum Wertekonflikt, weshalb die Versuche der Wertehierarchie im Sinne einer materialen Werteethik letztlich nicht überzeugen konnten. Infolgedessen treten Werte nicht selten mit einem rigorosen Anspruch auf und besitzen die Tendenz der Verdrängung anderer Werte. Es kommt zur einer „Tyrannei der Werte“²². Dies wird

¹⁸ Heidegger, 230.

¹⁹ Schmitt, 14f, 21.

²⁰ Jüngel, 98.

²¹ Ebd.

²² Jüngel mit N. Hartmann, 97.

umso problematischer, als die ursprünglich subjektive Setzung ja als eine allgemeine Wahrheit behauptet werden muss, soll es um verbindliche Grundwerte gehen.

P. Dabrock verweist auf ein pragmatisches Dilemma, das hierdurch bei der Entwicklung von Werten und Wertesystemen entsteht. Denn Wertekonsensfindungsprozesse sind angesichts zunehmender religiöser und weltanschaulicher Pluralität auch in diakonischen Organisationen keineswegs ein triviales Unterfangen. Werte können „Bei Zustimmung zwar Achtung, bei Ablehnung jedoch Missachtungstendenzen der Anderen freisetzen“. Will man bestimmte Wertebindungen nicht repressiv durchsetzen, muss man sich der mühsamen „Abarbeitung am Außerordentlichen und Fremden“ aussetzen, um auch nur annähernd verallgemeinerungsfähige Aussagen zu treffen, die nicht banal oder simplizistisch wirken. Auf diesem mühsamen Weg der „Transpartikularisierung“ erst kann man eine Verständigung mit anderen Traditionen und Kulturen ermöglichen, ohne das Eigene aufzugeben oder aber in eine repressive Durchsetzung eigener Wertsetzungen zu verfallen²³.

Bei der Entwicklung von Wertesystemen in Unternehmen, etwa im Zuge von Leitbildprozessen kann man in der Tat beobachten, dass der Schritt von subjektiver Setzung hin zur allgemeinen Verbindlichkeit nicht vollständig strukturiert und systematisch plausibilisiert werden kann, sondern wiederum selbst im Sinne einer mehr oder weniger kollektiven Setzung erfolgt. Auf der Ebene der an solchen Findungsprozessen beteiligten individuellen Akteure ist die jeweilige subjektive Setzung ja gerade nicht verallgemeinerbar und argumentationsfähig, sondern lediglich zustimmungs- oder ablehnungsfähig. Dies führt zu scheinbar unabschließbaren Wertediskussionen. Wertefindungen wiederum wirken zu einem gewissen Grad stets bleibend willkürlich. Auch ist die Laufzeit solcher Setzungen temporär eingeschränkt, da sie stets durch (tagesaktuell) spezifische Situationen mitbedingt ist. Es hätten durch dieselben Akteure mit gutem Recht auch andere Werte in einer anderen Hierarchie gesetzt werden können.

Drittens ist weder Religion im Allgemeinen mit einer Wertsetzung hinreichend beschreibbar, noch kann die christliche Grunderfahrung hierdurch erfasst werden.

Denn die christliche Wahrheitserfahrung besteht nach E. Jüngel nicht in einer Wertsetzung, sondern folgt aus der „Unterbrechung des Lebenszusammenhangs durch Gott.“ Dieser lässt sich in seiner Selbsthingabe, dem Kreuz Jesu Christi, „von dem durch die Möglichkeit des Nichtseins bedrohten Menschen unterbrechen... um mit ihm eine gemeinsame Geschichte zu haben.“ Der so in seinem Leben unterbrochene Mensch gerät buchstäblich außer sich und kann sich auf Gott verlassen²⁴. Damit ist aber auch das christliche Ethos mit der Orientierung an einer Wertethik nicht vereinbar. „Wertethisches Denken kann die Rechtfertigung des Sünders und also die von Schuld befreiende Wahrheit ... nicht denken“. Schuld bestehe so lange fort, als Werte bestehen und umgekehrt. Daher sind nicht nur Wahrheit und Liebe wertlos. Die christliche Wahrheit ist

²³ Dabrock, 207.

²⁴ Jüngel, 103f.

selbst eine *wertlose* Wahrheit²⁵. Das „Gesetz“ drückt demgegenüber, ähnlich wie die Tugendkataloge des Neuen Testaments, Selbstverständliches Sein-Sollendes aus, das aber tatsächlich nicht selbstverständlich ist. In der Perspektive des christlichen Glaubens wird der Mensch durch das Gesetz aber nicht besser oder gar gut. „Moralische Aufrüstung“ und moralische „Selbstverwirklichung“ können daran nichts ändern. Stattdessen kann die christliche Wahrheitserfahrung zu einer anderen Selbstverständlichkeit führen. Gutes Handeln ist in dieser Sicht „an der Güte seines Handelns, an seinem Wert, schlechthin uninteressiert“, da es selbst schöpferisches Handeln ist und neue Selbstverständlichkeiten schafft²⁶.

Dies hat nicht unerhebliche Folgen für die vermeintlich nahliegende diakonische Profilbildung mittels von Werten. Pragmatisch muss gefragt werden, ob Werte überhaupt zur Konsensbildung beitragen können, oder nicht im Gegenteil der Gefahr unterliegen, im Sinne einer Ideologisierung funktionalisiert zu werden. Im Lichte der Rechtfertigungsbotschaft ist eine auf moralische Leistung gegründete Identität jedoch – mit Eberhard Jüngel gesprochen – wertlos und weist im Blick auf die durch das Evangelium bestimmte Orientierungsaufgabe der Organisation in die falsche Richtung.

Schon im Sinne der Analysen Joas greift die Reduktion von Kirchen auf die Funktion einer „Moralagentur“ zu kurz, wenn sie nicht die eigenen Ideale, Rituale und Gemeinschaftsformen, mithin ihren religiösen Kern (und seine Überschreitung) in den gesellschaftlichen Prozess einbringen. Darüber hinaus muss man mit Eberhard Jüngel fragen, ob eine diakonische Unternehmung, die der christlichen Wahrheitserfahrung verpflichtet ist, diese in der Spannung von Gesetz und Evangelium nicht gerade mittels dem Versuch der Wertebindung als zentrales identitätsbildendes Moment unterläuft.

Die Wertebindung als wesentlicher Aspekt normativen Managements steht daher in der Gefahr, sich im Blick auf die theologischen wie ethischen Grundlagen diakonischer Unternehmen - kontraintuitiv - als dysfunktional auszuwirken. Diese Gefahr ist nicht von der Hand zu weisen und stets mit zu bedenken, wenn im Folgenden die relative Reichweite der Wertebindung für die Frage nach der Thematisierung von Diakonizität ausgelotet werden soll.

3. Zur relativen Reichweite der Wertebindung

Dass die Rede von den Werten in Leitbildern und normativen Setzungen auch diakonischer Unternehmen sich großer Beliebtheit erfreut, ist sicherlich auch darin begründet, dass so die religiöse Rede vermieden werden kann. Diese versteht sich im Zuge fortgeschrittener Säkularisierung keineswegs mehr von selbst und kann auch nicht mehr bei Mitarbeiterinnen und

²⁵ Jüngel 105, mit N. Hartmann.

²⁶ Jüngel, 108.

Mitarbeitern in diakonischen Unternehmen vorausgesetzt werden. Andererseits erwies sich die Rede von der Wertebindung im Blick auf die religiöse Wahrheit als unterbestimmt, wenn nicht sogar kontraproduktiv, da sie insbesondere die christliche Wahrheitserfahrung im Blick auf die Spannung von Gesetz und Evangelium verstellen kann. Schließlich ist festzuhalten, dass die Wertefindung schon rein pragmatisch in einen größeren weltanschaulichen Zusammenhang eingebettet sein muss bzw. diesen erfordert. Dies wird in der Praxis diakonischer Unternehmen immer dann deutlich, wenn man die durch die Werte markierte „Haltung“ – wie dies üblich ist – mit „Tugenden“ und, noch einen Schritt weiter, Verfahrensweisungen hinterlegen will. Dass der Wert „Respekt“ beispielsweise ein gegenüber weiblichen Kolleginnen diskriminierungsfreies Verhalten impliziert, ist nur vor einer inhaltlichen Näherbestimmung möglich, die diesen Wert in einen größeren Zusammenhang, in diesem Falle ein liberal-westliches Weltbild stellt und von diesem aus interpretiert. Im Kontext eines weltanschaulichen Zusammenhangs aus einem arabisch bzw. muslimisch geprägten Kulturkreis kann derselbe Wert, wie in der Praxis leicht erkennbar wird, völlig anders verstanden werden und in einem anderen Verhalten seinen Ausdruck finden.

In diesem Abschnitt soll daher der Versuch unternommen werden, die Rede von den Werten als „Kern“ diakonischer Profilbildung zu relativieren und ihnen gleichzeitig eine begrenzte Reichweite zuzuschreiben. Diese besteht zum einen in der höheren Anknüpfungsmöglichkeit im Blick auf säkulare, nichtreligiöse Begründungen und insbesondere auf ökonomische Deutungsmuster. Zum andern jedoch kann der Weg hinter die Werte zurück in den Diskurs um unterschiedliche weltanschauliche und religiöse Settings nicht vermieden oder überspielt werden. Diese der Wertebindung zugrunde liegende religiöse bzw. weltanschauliche Tiefendimension zeigt auf, dass Werte einen Verweischarakter auf verschüttete Religiosität haben können. Damit sind sie jedoch prinzipiell in der Lage, für eine weitergehende religiöse Deutung offen zu sein. Theologisch gesprochen kann die christliche Wahrheitserfahrung des Evangeliums gleichsam durch das Gesetz hindurch erschlossen werden.

Johannes Eurich versucht, statt den Wertebegriff im Sinne eines normativen Managements unreflektiert anzuwenden, die sozialwirtschaftliche Besonderheit diakonischer Unternehmen theologisch zu rekonstruieren. Anschlusspunkt hierfür bildet die Agenturtheorie der Neuen Institutionenökonomik. Allerdings stellt er diesen Anschluss mithilfe des zentralen Begriffs des Vertrauens her, welcher – in einem verkürzten Sinne – als *Wert* im angeführten Sinne verstanden werden kann.

Entgegen einer rein an ökonomischen Zielen ausgerichteten Steuerungslogik betont auch er die Einbettung diakonischer Unternehmen und ihre sozialwirtschaftliche Tätigkeit in die übergreifende Zweckbestimmung der freien Wohlfahrtspflege im Allgemeinen und der Umsetzung einer christlichen Orientierung im Besonderen. Sozialmarktbindung und die christliche

Verpflichtung für das Wohlergehen anderer bieten die beiden Pole dieser Spannung²⁷. Allerdings will er diese christliche Orientierung nicht im Sinne eines normativen Werte-Korrektivs, sondern als Deutungsoption im Blick auf den Dienstleistungsprozess selbst beschreiben.

Die Eigenart von Dienstleistungen besteht darin, dass sie nicht nur gemeinsam erstellt, sondern auch gleichzeitig „verbraucht“ werden. Produktion und Konsumtion geschehen im Unterschied zu einem Produkt gleichzeitig und das eigentliche Gut ist der *Effekt* der Dienstleistung²⁸. Das angeführte Vertrauen ist notwendige Grundlage der Dienstleistung und stellt darüber hinaus einen weiteren Effekt derselben dar. Vertrauen ist ein Kernelement des „Produkts“ einer Dienstleistung²⁹. Dies kann, wie der gegenteilige Effekt, der mit dem Misstrauen beschrieben wird, sowohl theologisch als auch ökonomisch gedeutet werden.

Die Agentur- bzw. Prinzipal-Agent-Theorie geht davon aus, dass ohne die Gestaltung von Rahmenbedingungen, mithin von institutionellen Anreizen, jeder Akteur durch opportunes, moralisch gesehen egoistisches Verhalten danach strebt, im Zusammenhang vertraglicher Bindungen zusätzliche, nicht vereinbarte Gewinne zu realisieren. Grundlage dafür ist die Einsicht, dass Verträge stets unvollständig sind, d.h. nie alle Bedingungen vollständig regeln und etwa durch Informationsasymmetrien u.v.a.m. unterlaufen werden können. Vertrauen wirkt dem entgegen, kann aber umgekehrt auch ausgenutzt oder zumindest enttäuscht werden. Personenbezogene Dienstleistungen, die in ihrem Kern wesentlich durch eine *Vertrauensbeziehung* geprägt sind, wie es etwa in der Beziehung zwischen Pflegenden und Patienten deutlich wird, stehen daher immer in der Gefahr, dass Vertrauen enttäuscht wird. Um das Vertrauensrisiko zu beschränken, ist Kontrolle notwendig, damit keine Folgekosten durch eine Ausnutzung des gewährten Vertrauens anfallen – Kosten, die für die Organisation ebenso wie für den Kunden entstehen. Glaubhafte moralische Bindung hingegen stellt gegenüber Gesetzen, Sanktionen, Kontrollen und Compliance-Systemen und anderen institutionalisierten Anreizen eine Möglichkeit dar, opportunes Verhalten zu begrenzen und Vertrauen als Grundlage der Dienstleistungsbeziehung wahrscheinlicher zu machen.

Besonders in der Perspektive lutherischer Theologie erscheint der Hang zum opportunen, mithin Vertrauen ausnutzenden Verhalten als Sünde im Sinne einer Grundkonstitution des Menschen. Das „Gesetz“ kann die Sünde dabei nur eindämmen, aber nie abschaffen – ähnlich wie in der *Agenturtheorie* Kontrolle und Anreizsysteme opportunistisches Verhalten bzw. den Vertrauensmissbrauch (die Defektion) nie verhindern können. Zusätzliche Mechanismen wie moralische Selbstbindung, Reputation etc. werden daher durch Leitbilder und Ethikkodizes etc. zu vermitteln versucht. Vertrauen ist allerdings in christlicher Hinsicht nicht nur als Aspekt der Weise seines Bezogenseins (*fides qua creditur*), sondern, damit untrennbar verbunden, auch als

²⁷ Eurich, 204f.

²⁸ A.a.O., 214.

²⁹ A.a.O., 2017.

wesentlicher Aspekt des Bezugs zum Gegenstand des Glaubens, nämlich Gott zu verstehen³⁰. Glaube erscheint als Vertrauen in Gottes Liebe, die sich in Christus offenbart.

Darüber hinaus trägt der Glaube dazu bei, „das Enttäuschungsrisiko des Vertrauensaktes zu tragen, weil er die Handelnden auf die Grundlage der bereits vollzogenen Versöhnung Gottes mit den Menschen verweist“³¹. Denn Glaube als Vertrauen in Gott ist ein Modus, der auch im Falle des Vertrauensmissbrauchs von Menschen, angesichts von Schuld, aber auch von Verstrickung und Unglück eine Grundsicherheit vermittelt, die dazu führt, Vertrauen trotz allem erneut zu investieren. Vertrauen erscheint so als christliche Grundhaltung, die auf Hoffnung angelegt ist. Vertrauen ist „das Sich-bestimmen-Lassen eines Menschen zur Hingabe an ein Gegenüber in der Hoffnung auf Gutes“³². Mit diesem Gegenüber kann aber sowohl ein Mensch als auch Gott gemeint sein, und dies gilt für Dienstleistungsgeber und auch für Dienstleistungsempfänger. Vertrauen ist somit eine ebenso unverfügbare wie unbegrenzte spirituelle Ressource³³. Dieser explizite Bezug ist nach Eurich nicht zwingend, aber auch nicht ausgeschlossen. In der Diakonie eröffne sich jedoch die „Gelegenheit und Aufgabe, ihre christliche Grundhaltung gegenüber einer pluralen Mitarbeiterschaft und Öffentlichkeit zu plausibilisieren“. Denn die Haltung des Vertrauens ist – bei aller Partikularität – auf Universalisierung angelegt. Sie schützt schließlich auch die Helfenden und eröffnet Hoffnungsperspektiven, da die Welt nicht dauerhaft auf „Unerlöstheit“ festgelegt sei³⁴.

Diese Überlegungen führen dazu, die Diakonizität eines Unternehmens nicht an seiner postulierten Werteorientierung festzumachen, sondern an der mit ihrer Dienstleistung vermittelten *christlichen Orientierung*. Christliche Organisationen orientieren in ihren Leistungsprozessen stets so, dass sie die Kommunikation des Evangeliums in einem bestimmten Kontext verorten. Im diakonischen Unternehmen ist dies das helfende Handeln, das als Dienstleistung auf einem (stark regulierten) Sozialmarkt angeboten wird³⁵. Die Erfahrung oder Artikulation von Werten müssen dann ebenfalls von dieser Orientierungsleistung her verstanden werden. Diese ist im Falle diakonischer Unternehmen durch die christliche Wahrheitserfahrung gegeben und an die Kontextualisierung der Dienstleistung durch diese Deutung gebunden.

Werte kommen damit als die nichtreligiöse Artikulation, mithin als Zuschreibung eines Bindungszusammenhangs zum Stehen, der in seiner Tiefenstruktur durch die christliche Religion geprägt ist – und der für eine zunehmende Anzahl von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern nicht mehr zugänglich bzw. verschüttet, in jedem Fall abhanden ist. Dieser Zusammenhang kann, wie es Johannes Eurich anhand des Vertrauens aufzeigte, im Blick auf die Dienstleistung wieder hergestellt und als Deutungsangebot thematisiert werden. Werte sind daher deutungsfähig, aber

³⁰ A.a.O., 218f.

³¹ A.a.O., 218.

³² Eurich mit W. Härle, 219.

³³ Böckel, 195f.

³⁴ Eurich, 222f.

³⁵ Böckel, 179ff.

auch im Blick auf einen größeren weltanschaulichen Hintergrund deutungsbedürftig. Dies wird schon anhand der Gewohnheit deutlich, von „christlichen“ Werten zu sprechen: Man meint damit die Werte, wie sie – intuitiv im Sinne eines nicht näher bestimmten bzw. bestimmbar Christentum – verstanden werden sollen. In ähnlicher Weise spricht man von humanistischen oder allgemein gültigen, menschlichen Werten etc., ohne die Problematik dieser Universalisierung zu reflektieren. Dies führt jedoch im Blick auf eine kulturell plurale Mitarbeiterschaft dazu, dass Werte nicht einfach einen Konsens herstellen, sondern näher erklärt werden müssen und sehr unterschiedlich verstanden werden. Deshalb werden sie in einem weiteren Schritt meistens durch Tugenden näher gekennzeichnet oder durch kasuistische Verhaltenscodizes hinterlegt. Der Wert Vertrauen beispielsweise bekommt die Tugenden Zuverlässigkeit, Zutrauen und Integrität zur Seite gestellt. Die Tugend „Zuverlässigkeit“ bedingt dann für das Führungshandeln beispielsweise: „Ich treffe verbindliche Vereinbarungen und halte diese ein. Ich lege notwendige Informationen transparent dar. Ich bin als Führungskraft berechenbar.“³⁶ An dieser Stelle wird jedoch ihre partikulare, implizite Bindung an bestimmte weltanschauliche Vorstellungen deutlich, welche, wie man einfach erkennen kann, vor dem Hintergrund einer anderen Kultur zu ganz anderen Items führen würde.

Aus der Sicht der christlichen Religion und ihrer Deutungsleistung kann man schließlich diese Mittelstellung des Wertebegriffs semiotisch einordnen. Hierzu beziehe ich mich auf die Kontextualisierung von Zeichen im Zuge des amerikanischen Pragmatismus nach C. Peirce, wonach Bedeutung sich vollends erst „drittheitlich“ erschließt. Wenn man die Dienstleistung in einem diakonischen Unternehmen vor dem Hintergrund der christlichen Wahrheitserfahrung beispielsweise als Zeichen für die Zuwendung Gottes auffasst, kann diese Bedeutung „erstheitlich“ als reine Möglichkeit, „zweitheitlich“ als relevant und „drittheitlich“ als plausibel erscheinen.

Im Blick auf das Vertrauen bedeutet dies *erstens*, dass die Dienstleistung Vertrauen als intuitives Gefühl hervorruft, sich auf die ihr zugrundeliegende Beziehung einzulassen (erstheitliche Kontextualisierung). *Zweitens* stellt sie davon ausgehend eine Beziehung her, die Vertrauen weiter stärkt (zweitheitliche Kontextualisierung). Dadurch begrenzt moralische Bindung den Vertrauensmissbrauch (der im Übrigen so aber auch kalkulierbar wird). Vertrauen wird „investiert“. Wird Vertrauen schließlich *drittens* infolge der mit ihr einhergehenden Orientierungsleistung drittheitlich als christlicher Glaube an Gott erschlossen (drittheitliche Kontextualisierung) kann dies helfen, Kontingenz im Blick auf die existenzielle Lebenssituation zu bewältigen, in deren Zusammenhang die Dienstleistung steht. Der Glaube stellt dann nichts anderes als die *vertrauensvolle Beziehung* zu Gott dar und darf daher auch nicht – zweitheitlich – auf die Vertrauensfähigkeit reduziert werden. Vertrauensfähigkeit (erstheitlich) verweist vielmehr auf Beziehungsfähigkeit (zweitheitlich). Die daraus entstehende Vertrauensbeziehung wiederum verweist als personaler Vertrauensakt auf das transzendente Gegenüber des Vertrauens (drittheitlicher

³⁶ AGAPLESION-Toolkit für Führungskräfte, Führungskompass (unveröffentlichtes Manuskript).

Objektbezug infolge drittheitlicher Interpretantenbildung). Nächstenliebe bzw. helfendes Handeln erscheint damit im Zuge des Vertrauens als Beziehungsqualität im *Kontext* der Gottesliebe oder ist für diese Deutung zumindest offen³⁷.

Die übliche Rede von den Werten im Sinne des angeführten normativen Managements kommt in dieser Sichtweise für sich betrachtet nicht über die zweitheitliche Betonung von Relevanz hinaus. Man weiß um die Relevanz eines Wertes, ohne sagen zu müssen oder zu können, warum dies so ist und was genau sich dahinter verbirgt. Dies ist im Blick auf pragmatische Handlungszusammenhänge ausreichend. Im Blick auf die Erschließung von Bedeutung ist jedoch die drittheitliche Entstehung von Plausibilität notwendig. Dies setzt den Kontext eines umfassenderen Zeichendeutungssystems voraus³⁸, wie es etwa in Religionen oder weltanschaulichen Zusammenhängen vorliegt und kann auf der Ebene der Werte nicht ohne weiteres geleistet werden. Aus der Sicht eines religiösen Deutungssystems wie dem des Christentums können Werte keine tieferliegende Bedeutung über die pragmatische Handlungsebene hinaus erschließen. Vielmehr versucht man, Werte durch Tugenden und Verhaltensanweisungen näher zu konturieren. Hierin liegt ihre Begrenzung und zugleich kann hierdurch positiv ihre Reichweite bestimmt werden.

Die von Jüngel zurecht angebrachte Kritik an der Verwendung des Wertebegriffs setzt stattdessen (zurecht) eine spezifische christliche Wahrheitserfahrung voraus, wodurch – paulinisch gesprochen – das Gesetz durch den Glauben an das Evangelium als Modus der Gottesbeziehung überboten wird. In diakonischen Unternehmen kann allerdings eine solche Glaubensbindung bei weitem nicht mehr bei allen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern vorausgesetzt werden. Nominal wird es sich hierbei wohl nur um eine Minderheit der Mitglieder einer solchen Organisation handeln. Für die unternehmenskulturelle Aufgabe der orientierenden Integration bleibt somit im Blick auf die Gesamtheit der Mitarbeitenden in dieser Perspektive nur eine zweitheitliche Reduktion der ursprünglich religiösen Deutung übrig, welche durch den Wertbegriff wie gesehen schon im religionsaffinen bzw. religionsersetzenden Ansatz geleistet wird. In diesem Sinne haben Werte und die aus ihnen abgeleiteten Verhaltensnormen als „Gesetz“ im lutherischen ersten Sinne seines Gebrauchs durchaus Sinn, wenngleich dieses Unterfangen ethisch nicht trivial ist. Zugleich kann sich eine solche Wertebindung, und das wäre im Falle diakonischer Unternehmen fatal, an die Stelle der christlichen Wahrheitserfahrung schieben. Hierin liegt, mit Jüngel gesprochen, ihre Gefahr einer moralischen Reduktion und Aufladung kirchlichen Handelns, die das Evangelium verstellt. Um der Aufgabe der Kommunikation des Evangeliums Willen, an welcher auch diakonische Unternehmen als christliche Organisationen partizipieren, müssen deshalb immer wieder Wege der drittheitlichen Deutung der Dienstleistung im Sinne der christlichen Wahrheitserfahrung aufgezeigt und

³⁷ Böckel, 199.

³⁸ A.a.O., 65ff.

angeboten werden. Diese – eigentliche – Orientierungsleistung ist nicht durch einen Wertebezug zu leisten, sondern kann diesen bestenfalls aufgreifen, um ihn zugleich zu überwinden.

Literatur

Böckel, Holger: Spiritualität und diakonischer Auftrag. Praktisch-theologische Grundlagen für christliche Organisationen, Berlin 2020.

Büscher, Martin, Jens Ranneberg, Dierk Starnitzke: Wertegeleitete Unternehmensführung. Empirie und Theorie diakonischer und privatwirtschaftlicher Unternehmen, Baden-Baden 2020.

Dabrock, Peter: „Es gibt kein richtiges Leben im falschen!“? Theologische Anmerkungen zur Erwartung gesellschaftlicher Wertebildung durch die Kirche. In: *Ethica* 3/16 (2008), S. 195-222.

EKD (Hg.): Wie hältst du's mit der Kirche? Zur Bedeutung der Kirche in der Gesellschaft. Erste Ergebnisse der 6. Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung, 2023.

Eurich, Johannes: Von der Wertekritik zur Agenturtheorie. Sozialwirtschaftliche Aspekte diakonischer Organisationen in theologischer Perspektive. In: Johannes Eurich, Wolfgang Maaser, *Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik*, Leipzig 2013, S. 203-222.

Heidegger, Martin: Nietzsches Wort „Gott ist tot“. In: ders., *Holzwege* (1950), S. 193-247.

Joas, Hans: *Die Entstehung der Werte*, Berlin (1999/2019).

Joas, Hans: *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*, Berlin 2017.

Jüngel, Eberhard: Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die „Tyrannei der Werte“. In: ders., *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens*, Tübingen (1990/2003), S. 90-109.

Rüegg-Stürm, Johannes/Grand, Simon: *Das St. Galler Management-Modell*, Stuttgart (2. Aufl. 2015).

Schein, Edgar: *Unternehmenskultur. Ein Handbuch für Führungskräfte*, Frankfurt a. M. 1995.

Schmitt, Carl: Die Tyrannei der Werte. In: S. Schelz (Hg.), *Die Tyrannei der Werte*, Hamburg 1979, S. 9-43.

Wieland, Josef: *Die Ethik der Governance*, Weimar 2007.

Zapp, Winfried/Wittland Michael: Normatives Management und strategische Entwicklung. Werteorientierung als Grundlage betriebswirtschaftlichen Handelns, Stuttgart 2022.

Diakonie für die plurale Gesellschaft

Grundsätzliche Überlegungen und praktische Erprobung

Klaus Bartl

Vorbemerkung

Die folgenden Ausführungen sind der Versuch, eine der Einsichten zu Papier zu bringen, die mir im Laufe von 20 Jahren Diakonienmanagement in systematisch-theologischer Reflexion gekommen und wichtig geworden sind. Die Überlegungen wurden von mir an verschiedenen Stellen in unterschiedlichen Kontexten und Formaten bereits vorgetragen.¹

1. „Why“

Im Jahr 2002 durfte ich in die Geschichte des „Hessischen Landesvereins für Innere Mission“ eintreten, der heute als „Mission Leben“ mit Sitz in Darmstadt firmiert. Diese Geschichte begann damit, dass Johann Hinrich Wichern am 17. Oktober 1849 in der Evangelischen Stadtkirche in Darmstadt die Predigt hielt. Sie hatte zwei Dinge zur Folge. Zum einen 54 Gulden in der Kollekte – der Grundstock für den Bau des ersten „Rettungshauses“ für Jugendliche in Alsbach-Hähnlein zwei Jahre später – und zum anderen die Gründung des Vereins für Innere Mission in Darmstadt.² Das ist der Ursprung des Hessischen Landesvereins für Innere Mission und damit auch der heutigen Mission Leben.

Aber Darmstadt war ja nur ein Ort unter vielen. Wicherns Reise- und Predigtstätigkeit in diesen Jahren glich ja geradezu der Wirkweise einer Sämaschine: (Fast) überall, wo er gewesen war, sprossen anschließend die Inneren Missionen wie Pilze aus dem Boden.³ Warum eigentlich?

In der Regel heißt die Antwort: die Not im Lande war groß, weder Staat noch Staatskirche nahm sicher dieser an, so dass Wicherns Aufruf zur „rettenden Tat“ in Kombination mit der neuen Rechtsform „Verein“, die im obrigkeitlichen Staat auf einmal so etwas wie bürgerschaftliches Engagement ermöglichte, überall zündete. Die offensichtliche Not der Einzelnen mobilisiert die tätige Hilfe der Christen, wenn man dazu aufruft und sie neu

¹ Zuletzt in der Facharbeitsgemeinschaft Theologie der Diakonie Hessen am 3. Juli 2023.

² Vgl. Wilhelm Röhrich, *Tätiges Christentum. Aus der Geschichte und Arbeit der Inneren Mission in Hessen, Darmstadt 1933*, 13.

³ Diese Wirkungsgeschichte wurde bereits so oft dargestellt und beschrieben, dass sie hier nicht noch einmal belegt oder gar beschrieben werden müsste.

organisiert. Das führte zu dieser großen Gründungswelle von Inneren Missionen, die Wichern zurecht den Titel eines Gründervaters der modernen Diakonie eintrug.

Diese Antwort ist sicher nicht verkehrt. Dennoch habe ich mich immer gefragt: Reicht sie aus? Denn woher kam eigentlich diese enorme Energie und Motivation, die durch Wichern freigesetzt und zur konkreten Aktion kanalisiert wurde? Was für ein Material hat sich denn da überall in solcher Menge angehäuften, dass es so schnell, so wirksam und zugleich so nachhaltig entzündet und angefacht werden konnte? Und welche Idee war es, die da zündete? Wirklich allein die generelle Empathie und Nächstenliebe der Christen mit den notleidenden Menschen, so dass es nur dieser immer richtigen Erinnerung und der Organisation bedurfte, um sie mit einer solchen Mächtigkeit zur „rettenden Tat“ werden zu lassen?

In jüngerer Zeit hat Simon Sinek mit seinem „golden circle“ prominent dargelegt, was generell *der* große Motivations- und auch Bindungsfaktor ist.⁴ Er nennt es das „Why“ im Unterschied zum „What“ oder dem „How“. Was Menschen mit Begeisterung bei einer Bewegung, bei einer Initiative, bei einer Firma mitmachen und dem Aufruf einer Führungsperson folgen lässt, ist nicht in erster Linie, was gemacht oder getan wird oder werden soll. Es ist auch nicht vor allem wie etwas gemacht oder getan wird oder werden soll. Entscheidend ist vielmehr, wozu etwas gemacht oder getan wird oder werden soll. Das Wozu, der große übergeordnete Sinn und Zweck,⁵ dem alles dient, was getan und wie es getan wird oder werden soll, macht den Unterschied. Was getan wird und wie es getan wird, mag auch seine Bedeutung haben, aber das Movers, die Zugkraft entsteht durch den großen Zweck, an dem zu partizipieren und den zu befördern auch mir ermöglicht wird.

Was Simon Sinek unter anderem bei Steve Jobs (Apple) und Martin Luther King illustriert, lässt sich m. E. auch bei Wichern finden. Es gibt auch bei ihm dieses „Why“, das den großen Unterschied ausmacht. Es ist nicht der Aufruf zur tätigen Hilfe an sich, der die große Bewegung der Inneren Missionen hervorruft und zum Start für die moderne Diakonie wird. Es ist dessen Verknüpfung mit einem großen „Why“, mit einem großen Sinn und Zweck, was die riesige Energie freisetzt und zur großen Welle macht.

2. Diakonie als Beitrag zur Rettung des Evangelischen deutschen Volkes

Wicherns Aufruf zur „rettenden Tat“ galt natürlich Einzelnen in ihrer leiblichen und seelischen Not. Das ganze Programm versprach aber etwas noch viel Größeres: Es versprach, ein

⁴ Simon Sinek, *Start with Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action*, 2009. Vgl. auch TED talk von Simon Sinek: https://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action.

⁵ Das „Why“ sollte m.E. nicht mit „Warum“ sondern mit „Wozu“ übersetzt werden. In klassischen Kategorien ausgedrückt hat das „Why“ bei Sinek nicht die Bedeutung von „Warum“ im Sinne der Wirkursache (*causa efficiens*), sondern die Bedeutung von „Wozu“ im Sinne der Zweckbestimmung (*causa finalis*).

wesentlicher Beitrag dazu zu sein, dass Deutschland nicht weiter in den Wirren der Revolution verfällt, sondern die Wiedererstarkung eines möglichst homogenen Evangelischen Deutschen Volkes gelingt. „Es gilt die Rettung der bürgerlichen Welt, um deßwillen wir treu zu unserem Vaterlande halten (...) – Vaterland und Kirche – sie können in diesen Stürmen untergehen, aber nur um herrlicher aufzustehn.“⁶

Im September 1848 auf dem berühmten ersten deutschen evangelischen Kirchentag in Wittenberg hat man Teil am Wendepunkt der Weltgeschichte. Ja man gestaltet ihn mit, indem Kirche und innere Missionen sich verbinden. „Es muss und wird zu Bewußtsein kommen, daß unsere evangelische Kirche eine Volkskirche werden muß und kann, indem sie das Volk durch das Evangelium in neuer Weise und Kraft zu erneuern und mit dem Lebensodem aus Gott zu durchringen hat.“ (44) Zunächst hatte das Versagen der Kirche selbst zur schrecklichen Revolution indirekt beigetragen. Jetzt eröffnet die Revolution aber neue Spielräume – insbes. die Möglichkeit der freien Assoziation (Rechtsform des Vereins) - , um auf eigenen Füßen⁷ als eine neue evangelische Volkskirche zu wirken. Verbunden mit den verfassten Kirchen arbeiten die inneren Missionen dafür, „daß die Staatsbürger, gleichwohl unter welcher Staatsform, mit christlichem Geist erfüllt werden“ (49) „Unser evangelisches Volk bedarf zu seiner Rettung der vollen Entfaltung der inneren Mission“ (49) Und Wichern ist gewiss, von der Geschichte Gottes ergriffen worden zu sein.⁸

Diese Koppelung mit diesem großen Zweck des Kampfes gegen den durch die Revolution schrecklich verstärkten Verfall und für die „Rettung der bürgerlichen Welt“ und der „Gewinnung des besten, des ewigen Vaterlandes“ (14), sorgte nicht nur für den Umschwung und die Begeisterung auf dem Kirchentag und den organisatorischen Zusammenschluss zu einer großen Bewegung, sondern – so die These – ist generell die wesentliche Ursache für den durchschlagenden Erfolg Wicherns und seiner Sämaschine sowohl vor als auch nach diesem kirchengeschichtlichen Wendepunkt.

Mit diesem großen „Why“, überzeugte und bewegte die moderne Diakonie zum Zeitpunkt ihrer Entstehung als Innere Mission.

⁶ Johann Hinrich Wichern, Die Revolution und die innere Mission, Fliegende Blätter Nr. 7, Ostern 1848, zitiert aus: Friedrich Oldenberg, Johann Hinrich Wichern. Sein Leben und Wirken. Nach seinem schriftlichen Nachlaß und den Mittheilungen der Familie, Zweiter Band Hamburg 1887, 14.

⁷ Wichern erwartete wohl das Ende der Staatskirche.

⁸ In seinem Brief vom 23. September 1848 schreibt er bezogen auf seine eigene Beteiligung an seine Frau: „... - wer kann dessen gedenken, ohne von der Macht der Geschichte Gottes ergriffen zu werden?“ aaO. 56.

3. Diakonie als Beitrag zu „guter Pluralität“

Ehe ich in die praktische Berufstätigkeit eintrat, bekam ich die Möglichkeit, eine mich beschäftigende systematisch-theologische Fragestellung im Rahmen einer Dissertation zu vertiefen.⁹ Es ging um die Auseinandersetzung mit der modernen, säkularen Welt und der modernen säkularen Existenz nach der Aufklärung. Geht beides zusammen – christlicher Glaube und Theologie einerseits, autonome Säkularität und eine offene, plurale Gesellschaft andererseits – und wenn ja, wie? Wenn sowohl Ethik und Moral als auch Gesellschaft und Staat auch ohne theologisch-religiöse Letztbegründung funktionieren – ja sogar viel besser funktionieren als die auf Religion fußenden Systeme – welches Verhältnis können und wollen dann Theologie (und auch Kirche und Diakonie) dazu haben? Kurz: wie sollen sich aus theologischen Gründen Theologie und Säkularität zueinander verhalten?

Die Antworten der beiden Theologen, die ich vor dem Hintergrund der Blumenbergschen Kritik an aller theologischen Delegitimierung der Neuzeit untersuchte,¹⁰ waren beide nicht befriedigend. Friedrich Gogarten stellte ein neues, ebenso radikales wie abstraktes Abhängigkeitsverhältnis der modernen, pluralen Welt her, indem er die Notwendigkeit eines komplementären Zugleichs des christlichen Glaubens postulierte, um das Umschlagen einer positiven Säkularisierung in einen negativen Säkularismus zu verhindern. Dietrich Bonhoeffers Überlegungen sind Ansätze in einer ganz anderen Gedankenwelt. Sie kommen zu keinem durchgearbeiteten systematisch-theologischen Ergebnis, tendieren allerdings ebenfalls eindeutig zu einer Abhängigkeitskonstruktion.

Auch wenn ich bei den untersuchten Theologen keine wirklich befriedigenden Antworten fand, so legte die Beschäftigung mit dieser Fragestellung für mich die Einsicht frei, dass die Moderne mit ihrer Entwicklung von Autonomie, Humanität, Pluralität und Demokratie an Stelle von Corpus Christianum und der Vorstellung einer christlich-religiös zu begründenden und damit doch irgendwie theokratischen Gesellschaft, auch theologisch grundsätzlich zu begrüßen ist. Nicht zuletzt befreit dieser Säkularisierungsvorgang Theologie und Kirche von falschen Herrschaftsansprüchen, die nicht ihnen zustehen, sondern allein Gott selbst zu überlassen sind.

Die Freilassung der Menschen in ihre Autonomie und das Zulassen von Ausdifferenzierung und Pluralität statt Zwangsherrschaft, die sich auf religiösen Wahrheitsanspruch gründet, ist theologisch nicht zu bekämpfen, sondern zu begrüßen. Denn erst die plurale Gesellschaft im Verbund mit einem säkularen Staat ohne absoluten Wahrheitsanspruch ermöglicht ein friedliches Zusammenleben. In Europa bedurfte es erst der leidvollen Erfahrung des Dreißigjährigen

⁹ Theologie und Säkularität: Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt, Frankfurt u.a., 1990 von Klaus Bartl (Autor).

¹⁰ Vgl. insbesondere Hans Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil, Frankfurt a. M. 1983 (1974).

Krieges, um mit dem Westfälischen Frieden von 1648 den ersten Lernschritt in diese Richtung zu gehen.

Theologie, Kirche und Diakonie haben dies zunächst als Kränkung verstanden und sich in der Regel gegen diese Entwicklung gestellt. Erst im Laufe der Zeit machte sich mehr und mehr die Erkenntnis breit, dass eine aus der pluralen Gesellschaft abgeleitete säkulare Herrschaft mit vorläufiger und relativer Macht an Stelle einer kirchlich-religiös begründeten Theokratie mit Absolutheitsanspruch auch der eigenen theologischen Überzeugung entspricht, dass allein Gott selbst und niemandem sonst – auch keiner Religion und keiner Kirche – absolute Wahrheits- und Herrschaftsansprüche zustehen.

Dass Theologie und Kirche nur eine Stimme unter vielen in dem Spiel der Kräfte einer offenen Gesellschaft sind, macht ihre Stimme und ihre Tatkraft aber nicht weniger wichtig. Im Gegenteil. Ihre große Aufgabe besteht m. E. darin, einen kräftigen Beitrag für eine offene, für eine gute plurale Gesellschaft in einem säkularen Staat zu leisten. Es gilt, die Errungenschaft der pluralen Gesellschaft im modernen, demokratischen Staat zu verteidigen und ständig weiter zu entwickeln. Gemäß einem berühmten Diktum von Ernst-Wolfgang Böckenförde lebt „der freiheitliche, säkularisierte Staat“, der eine plurale Gesellschaft ermöglicht, seinerseits „von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann“¹¹, nämlich von Werten, Normen, moralischer Substanz, inneren Antrieben und Bindungskräften, die andere vermitteln. Zu diesen anderen gehört ganz wesentlich auch die Diakonie.¹²

Das ist das „Why“, das große – oder zumindest ein großes – „Wozu“, das an die Stelle des großen „Why“ von Wichern tritt bzw. treten sollte.

Für Wichern könnte man sagen: Diakonie macht ihre gute soziale Arbeit für die Einzelnen in der Weise, dass zugleich das evangelische deutsche Volk gestärkt wird.

Stattdessen die These: Diakonie macht ihre gute soziale Arbeit für die Einzelnen in der Weise, dass zugleich die humane, plurale Gesellschaft gestärkt wird.

Oder kurz: Diakonie ist immer auch ein Beitrag zu guter Pluralität.

¹¹ Ernst-Wolfgang Böckenförde, Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, 1964, in: Heinz-Horst Schrey, Säkularisierung, Darmstadt 1981, 67-89, hier 87. Vgl. auch: Böckenförde-Diktum, Wikipedia, <https://de.wikipedia.org/wiki/Böckenförde-Diktum>.

¹² Böckenförde selbst hat seine Überlegungen analog zunächst auf Bürger bezogen und hier davon gesprochen, dass „die Christen diesen Staat in seiner Weltlichkeit nicht länger als etwas Fremdes, ihrem Glauben Feindliches erkennen, sondern als die Chance der Freiheit, die zu erhalten und zu realisieren auch ihre Aufgabe ist.“, aaO. 89.

4. „Gute Pluralität“

Unter Berücksichtigung des häufig mit pejorativer Absicht gebrauchten Wortes „xyz-ismus“ (z.B. Säkularismus im Unterschied zu Säkularisierung, Islamismus im Unterschied zu Islam) spreche ich lieber von Pluralität statt von Pluralismus.

Die Qualifizierung als „gute Pluralität“ soll ausdrücken, dass nicht die völlige Beliebigkeit des freien Spiels aller Kräfte gemeint ist, die schlussendlich dann doch allein auf das Recht des Stärkeren hinausläuft. Der Begriff soll gegen die Vorstellung, eines richtungslosen Pluralismus abgrenzen, der dem Krieg aller gegen alle das Wort zu reden droht, der dann nur durch Abfolgen von Herrschaften einzelner Partikulargruppen (Rassen, Ethnien, Dynastien, Volksgruppen, ...) mehr oder weniger lang „befriedet“ wird. „Gut“ soll anzeigen, dass eine Pluralität gemeint ist, die bei aller Vielfalt doch auch etwas unbedingt verbindet, nämlich die Idee einer universalen Humanität.

Was diese Humanität an Grundwerten und Grundrechten umfasst, ist nicht vorgegeben und kann auch nicht vorgegeben werden. Der materiale Inhalt einer solchen Humanität ist immer erst das Ergebnis eines nie endenden Aushandlungsprozesses der beteiligten Akteure und unterliegt selbst der Veränderung im Laufe der Geschichte.¹³ Gleichwohl hält alle Beteiligten im Rahmen der „guten“ Pluralität dieser – wenn man so will – Glaube an ein zu findendes Grundset von universalen Wertvorstellungen zusammen.

Ein Pluralitätskonzept, das dieser Idee von universaler Humanität als regulativem Prinzip verpflichtet ist, nenne ich „gute Pluralität“.

5. Der diakonische Beitrag zu „guter Pluralität“

Inwiefern trägt Diakonie etwas bei zu dieser guten Pluralität? Inwiefern kann sie etwas zu ihr beitragen? Mindestens die folgenden Punkte können genannt werden:

- durch empathische, effektiv organisierte soziale Taten, die auf Teilhabe der Einzelnen zielen – also z.B. insbesondere durch diakonisches Unternehmertum, wie es die Inneren Missionen begründeten und wie es heute im Zusammenspiel mit dem Sozialstaat praktiziert wird.
- durch Mitarbeit an der Pluralität im Diskurs um die Gestaltung der pluralen Gesellschaft, insbesondere um das Verständnis universalen humaner Werte (Menschenrechte) als regulatives Prinzip

¹³ Das gilt schon für die Entwicklung des Verständnisses von „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit“, das als Exklusivrecht für bestimmte Männer (vgl. Wahlrecht) seinen Ausgang nahm.

- durch Mitarbeit in der pluralen Gesellschaft beim Ringen um gesellschaftspolitische Lösungen
- durch weitgehenden Verzicht auf Selbstsorge, die das Interesse an Unterscheidbarkeit oder gar Exklusivität in den Werten oder (Liebes-) Taten in den Vordergrund stellt¹⁴
- durch Entwicklung und Ausrichtung der eigenen Positionen und Handlungsformate auf größtmögliche Unterstützungs- und Zustimmungsfähigkeit für andere gesellschaftliche Gruppen mit anderen Grundüberzeugungen
- durch theoretisches und praktisches Arbeiten wider die Rückkehr des Tribalismus oder die Bildung eines Neutribalismus,¹⁵ der die Lösungen, wenn nicht sogar das Heil, durch die Bildung von gegeneinander abgeschotteten und ausgerichteten, homogenen und exklusiven Identitäten versprechen.
- indem unter anderem konsequent auf Quartiersarbeit gesetzt wird.

Es wäre wünschenswert, ein theologisch begründetes Pluralitätskonzept für die Diakonie zu entwickeln, das hilfreich ist, deren Praxis zu gestalten. Dessen Möglichkeit und Fruchtbarkeit möchte ich exemplarisch an dem eigenen Versuch illustrieren, die Frage der Kirchenmitgliedschaft von Mitarbeitenden in der Diakonie entsprechend zu beantworten.

Dieser Einsatzpunkt zum Durchbuchstabieren der grundlegenden Überlegungen ist auch aus sachlichen Gründen und aus Gründen der Glaubwürdigkeit ein guter Anfangspunkt. Denn den eigenen Handlungen nach außen und erst recht den Erwartungen oder (politischen) Forderungen an Dritte hinsichtlich „guter Pluralität“ sollte erst einmal eine Selbstorganisation vorausgehen, die ihrerseits diesem Pluralitätskonzept entspricht.

6. Pluralität und Kirchenmitgliedschaft in der Diakonie

Es sei vorausgeschickt, dass sich die folgenden Ausführungen auf die Diakonie beziehen. Sie sind nach meinem Dafürhalten nicht ein zu eins auf die verfasste Kirche übertragbar. Dazu wären noch weitere Überlegungen notwendig, die hier nicht angestellt werden.

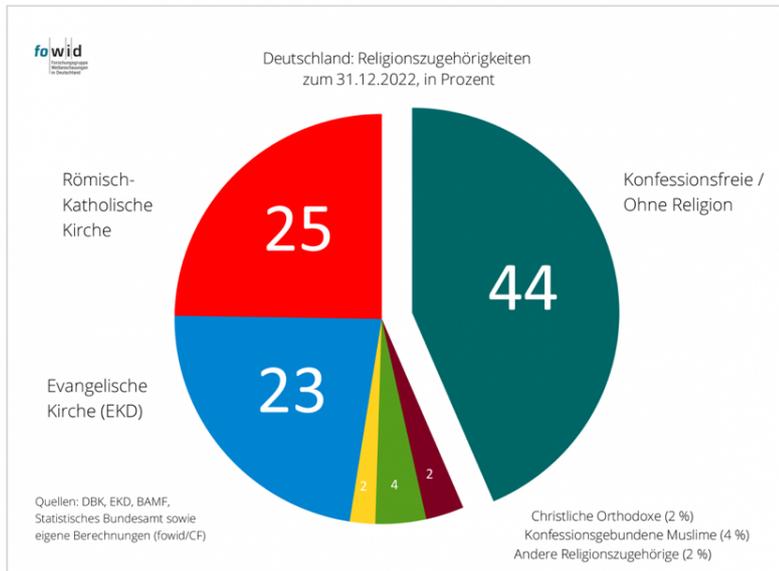
Die Ausführungen sind zugleich ein Bericht aus der Praxis, die das diakonische Unternehmen „Mission Leben“ mit Sitz in Darmstadt (ehemals „Hessischer Landesverein der Inneren Mission“) in den letzten zehn Jahren entwickelt hat.

¹⁴ In welcher Form wird die Debatte um das „Profil“ geführt. Ältere Diskussionen drehten sich um das „evangelische Proprium“. Manche wollen leider an das betriebswirtschaftliche Konzept des „Alleinstellungsmerkmals“ (USP – Unique Selling Proposition) anknüpfen.

¹⁵ Vgl. Wikipedia, Tribalismus: <https://de.wikipedia.org/wiki/Tribalismus>; Ich habe eine sehr hellsichtige Warnung Ralf Dahrendorf vor dessen Wiederkehr in Erinnerung – kann sie aber leider nicht mehr finden.

6.1 Die gesellschaftliche Herausforderung

Die Herausforderung der pluralen Gesellschaft lässt sich mit einem Blick auf die Religionszugehörigkeit in Deutschland illustrieren:



Allein wenn man die abgebildete Unterscheidung nach den großen, empirisch leicht erfassbaren Religionszugehörigkeiten betrachtet, zeigt sich eine große und gewichtige Vielfalt. Hinzu kommt, dass der Anteil der christlich gebundenen Menschen ständig weiter schrumpft. Er liegt inzwischen unter der Hälfte der Bevölkerung. Ende 2020 lag er mit 51 % noch knapp über der Hälfte.

Natürlich gibt es regionale Unterschiede. Das für Mission Leben besonders relevante Bundesland Hessen weicht aber kaum vom Bundesdurchschnitt ab (r.k.: 19,5%, ev. 29,3%, alle anderen: 51,2% Stand 31.12.2022).

Blickt man auf die Religionszugehörigkeit der Mitarbeiterschaft der Mission Leben in etwa zum gleichen Zeitpunkt, so verwundert es nicht, dass sie sich nicht grundsätzlich unterscheidet (r.k.: 26%, ev.: 37% alle anderen: 37%). Allerdings ist die Kirchenbindung etwas höher als in der Gesamtgesellschaft (63% gegenüber 50%).

Die Herausforderungen bestehen vor allem darin,

- den kirchlich-diakonischen Auftrag wahrzunehmen, ohne (fälschlicherweise) darauf zu setzen, dass man ihm automatisch dadurch gerecht wird, dass die Mitarbeitenden einer christlichen Kirche angehören
- diesen Auftrag in der und für die plurale Gesellschaft wahrzunehmen
- die Personal- und Organisationsentwicklung so zu organisieren, dass sie diese Ziele systematisch unterstützen

- Externe Vorgaben (insbes. die Loyalitätsrichtlinie) nicht blind befolgen, sondern kritisch prüfen

6.2 Umkehrung der Kirchenmitgliedschaftsregel

Im Kern geht es um zwei Änderungen im Verhältnis zu diakonischen Mitarbeitenden, die sich eng aufeinander beziehen. Sie drehen sich um die Kirchenmitgliedschaftsregel (6.2) und um die grundlegende Selbstverpflichtung („Bekenntnis“) (6.3). Ihnen liegt ein bestimmtes ekklesio-logisches Verständnis der Diakonie als selbständige kirchliche Organisation zugrunde (6.4).

Die traditionelle Regelung, wie sie auch in der nach wie vor geltenden EKD-Loyalitätsrichtlinie von 2016 kodifiziert ist, legt fest, dass grundsätzlich alle Mitarbeitende der Diakonie Mitglied einer christlichen Kirche sein sollen.¹⁶ Von dieser grundsätzlichen Anstellungsvoraussetzung werden dann verschiedene Ausnahmen gemacht.

Die Neuregelung dreht das Verhältnis um. Sie legt fest, dass für die Mitarbeit in der Diakonie in der Regel keine Kirchenmitgliedschaft als Voraussetzung gegeben sein muss. Von dieser Regel werden für bestimmte Positionen und Funktionen Ausnahmen gemacht. Es sind die Positionen, bei denen die Repräsentanz und die grundlegende systematische Steuerung der diakonischen Organisation als eine kirchliche sowie bestimmte theologische oder seelsorgerliche Aufgaben einen wesentlichen Bestandteil dieser Positionen und Funktion ausmachen.

In der Praxis werden diese Positionen und Funktionen vor allem anhand der Führungsebenen identifiziert (also z.B. oberstes Aufsichtsgremium, Vorstand, Geschäftsführung, oberster Führungskreis, etc.). Das oberste Aufsichtsgremium (z.B. Stiftungsrat) beschließt diese Festlegung und aktualisiert diese von Zeit zu Zeit.

In kirchenrechtlicher Hinsicht konnte sich die Mission Leben den Umstand zunutze machen, dass von der für die Mission Leben mit Sitz in Darmstadt maßgeblichen Evangelische Kirche in Hessen und Nassau die genannte EKD-Richtlinie nie in bindendes Recht umgesetzt wurde. Stattdessen war und ist ein entsprechender Abschnitt der Satzung des Dachverbandes Diakonie Hessen maßgebend, der bei etwas gutem Willen der vorgestellten neuen Regelung nicht widerspricht.¹⁷

¹⁶ „Die berufliche Mitarbeit in der evangelischen Kirche und ihrer Diakonie setzt grundsätzlich die Zugehörigkeit zu einer Gliedkirche der Evangelischen Kirche in Deutschland oder einer Kirche voraus, mit der die Evangelische Kirche in Deutschland in Kirchengemeinschaft verbunden ist.“ Richtlinie des Rates der EKD über kirchliche Anforderungen der beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und ihrer Diakonie Vom 9. Dezember 2016, §3 Abs. 1 Satz 2.

¹⁷ § 10 Konfessionelle Anforderungen, Satzung der Diakonie Hessen – Diakonisches Werk in Hessen und Nassau und Kurhessen-Waldeck e.V. vom 4. Juli 2013), zuletzt geändert am 9. November 2022; <https://kirchenrecht-ekhn.de/document/27329#s47000038>.

6.3 Wertekodex mit Einverständniserklärung

Die Umkehrung des Regel-Ausnahmeverhältnisses setzt zugleich voraus, dass alle Mitarbeitenden verbindlich erklären, die christlichen Glaubensgrundlagen der diakonischen Organisation zu respektieren und sich aktiv zu den daraus abgeleiteten menschlichen Werten und Verhaltensgrundsätzen zu bekennen.

Dazu wurde die Einverständniserklärung zu Werten und Verhaltensgrundsätzen der Mission Leben („Wertekodex“) entwickelt.¹⁸ Sie gilt für alle Mitarbeitende der Mission Leben. Sie stellt sicher, dass einerseits die dort genannten christlichen Glaubensgrundlagen der Mission Leben respektiert werden und dass andererseits die dort genannten menschlichen Werte und Verhaltensgrundsätze aus eigener Überzeugung geteilt werden.

Der sog. Wertekodex besteht buchstäblich aus zwei „Tafeln“:

<p>Christliche (Glaubens-) Grundsätze von ML</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Unsere Mission ▪ Unser Verständnis vom Menschen <p><i>Alle Mitarbeitenden der ML kennen und respektieren diese Glaubensgrundlagen.</i></p>	<p>Unsere humanen Werte</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Unsere Werte ▪ Grundsätze für unser Verhalten <p><i>Alle Mitarbeitenden der ML bejahen diese Werte als eine Richtschnur ihres eigenen Handelns.</i></p>
---	---

- Die linke formuliert fundamentale christlichen Glaubensgrundsätze
- die rechte humane Werte und Verhaltensgrundsätze.

Er endet mit folgender Einverständniserklärung:

Ich anerkenne, dass die unter 1. genannten Grundsätze die Grundsätze des diakonischen Unternehmens Mission Lebens sind. Ich respektiere sie und werde mich nicht gegen sie aussprechen.

Mit den unter 2. genannten Werten und Grundsätzen aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter erkläre ich mich ausdrücklich einverstanden. Ich bestätige, dass sie eine Richtlinie auch meines Handelns als Mitarbeiterin oder Mitarbeiter der Mission Leben darstellen.

Datum und Unterschrift der Mitarbeiterin / des Mitarbeiters

Diese Erklärung gehört zu den Einstellungsvoraussetzungen und wird Teil des Arbeitsvertrags.

Zur rechtlichen Abstützung wurden nicht nur die entsprechenden Beschlüsse im Aufsichtsgremium (Stiftungsrat) gefasst, sondern vor allem eine entsprechende

¹⁸ Verfügbar als Download: <https://www.mission-leben.de/mission-leben-darmstadt/leitsaetze-und-wertekodex/>.

Dienstvereinbarung mit der Unternehmens-Mitarbeitendenvertretung abgeschlossen. Diese Dienstvereinbarung war auch einer der ersten und wichtigsten Schritte bei der Entwicklung und Einführung der Neuregelung. Sie wurde im November 2015 unterzeichnet.

6.4 Glaubensgemeinschaft und Dienstgemeinschaft

Sinn und Zweck der Änderung der Mitgliedschaftsregel und der Einführung des „Wertekodex“ kann wie folgt zusammengefasst werden:

Mission Leben versteht sich als ein Diakonisches Unternehmen in der und für die plurale Gesellschaft. Sie möchte deshalb ihre christlichen Glaubensgrundlagen pflegen und für sie einstehen. Auf dieser Basis versteht sie sich aber nicht als exklusive Glaubensgemeinschaft, sondern innerhalb der missio Dei als eine Dienstgemeinschaft, die im Geist der Nächstenliebe mit gleichen menschlichen Werten ihren Auftrag für die plurale Gesellschaft wahrnimmt.

Ziele der Einführung des Wertekodex



1. Der Wertekodex und die Einverständniserklärung soll dazu führen, anstatt über eine Formalie (Kirchensteuerpflicht aufgrund der Steuermerkmale des Mitarbeitenden) über die **Inhalte, nämlich christliche Grundlagen und Werte zu reden**, die uns wichtig sind.
2. Der unwürdige, unchristliche Zwang und der Druck durch die bislang praktizierte **Befristungspraxis bei konfessionslosen Mitarbeitenden** soll beendet werden.
3. Der offensive und transparente **Zugang auf Personen mit anderen kulturellen und religiösen Hintergründen**, die wir gerade im Dienste unseres diakonischen Auftrags in multikulturellen und multireligiösen sozialen Lebensfeldern dringend brauchen soll geöffnet werden.
4. Die bisherige Regelung, die Mitgliedschaft zu einer christlichen Kirche (gemäß ACK-Klausel) als zwingende Voraussetzung für den Abschluss eines Arbeitsvertrages zu fordern, wird nach unserer Ansicht weder dem kirchlichen Auftrag eines diakonischen Unternehmens in der pluralistischen Gesellschaft gerecht, noch ist sie zur Bewältigung der Herausforderungen bei der Personalgewinnung förderlich.
5. **Unterstützung einer Wertegemeinschaft auf christlicher Grundlage**, die darauf beruht, dass alle Mitarbeitenden die christlichen Grundlagen und Glaubensüberzeugungen unseres diakonischen Unternehmens respektieren und sich aktiv zu den daraus abgeleiteten menschlichen Werten und Verhaltensgrundsätzen bekennen.

3

Quelle: Präsentationsfolie
der Sitzung des
Stiftungsrats am
22.11.2017

Deshalb hat Mission Leben für ihre Mitarbeitenden die Einverständniserklärung entwickelt, die hilft, beides sicherzustellen: Sowohl das Sich-Kümmern um die christlichen Glaubensgrundlagen der eigenen diakonischen Organisation als auch die Integration all derer, die unsere menschlichen Werte teilen, auch wenn sie nicht einer christlichen Glaubensgemeinschaft angehören.

Aus ekklesiologischer Perspektive liegt dem die Annahme oder These zugrunde, dass es sich bei einer eigenständigen diakonischen Organisation – in unserem Fall das diakonische Unternehmen Mission Leben – um eine eigene, sich von der verfassten Kirche unterscheidende,

Form von Kirche handelt. Sie gehört zur (unsichtbaren) Kirche Jesu Christi, ist aber nicht eine Unterabteilung der verfassten Kirche. In diesem Sinne ist m.E. auch die Formel „Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche“ zu verstehen, indem „Kirche“ nicht eine konkrete Kirchenorganisation meint – schon gar nicht die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD, die eher ein Dachverband von verfassten Kirchen und nicht selbst eine verfasste Kirche darstellt – sondern die (unsichtbare) Kirche Jesu Christi.¹⁹ Um nicht in einen ekklesiologischen Doketismus abzugleiten, bedarf es gleichwohl der Bezugnahme der Diakonie auf eine konkrete verfasste Kirche. Diese Bezugnahme ist aber – zugegeben, ein schmaler Grat – aus theologisch-kirchlicher Sicht nicht als Unterordnung, sondern als Nebenordnung zu begreifen.²⁰

Die eigenständig organisierte Diakonie hat als eine Gestalt der Kirche Jesu Christi ihren Schwerpunkt bei der Partizipation an der *missio Dei* nicht auf dem Thema christlicher Glauben und dessen Vermittlung, sondern auf dem Thema handelnde Liebe. Sie ist – so der Vorschlag – nicht wie für die verfasste Kirche traditionell üblich als Gemeinschaft der Glaubenden zu begreifen, sondern besser als eine Werte- bzw. Dienstgemeinschaft, die der *missio Dei* verpflichtet ist.

Die Kirchlichkeit der diakonischen Organisation wird durch ihre Gründung auf christliche Glaubensüberzeugungen und deren aktive Pflege, durch permanente theologische Reflexion des diakonischen Handelns und Mitsteuerung der diakonischen Organisation sowie durch die verbindliche Verankerung des Bezugs zu einer konkreten verfassten Kirche gestützt. Sie wird dadurch gesichert, dass diese Komponenten als essentieller Aufgaben in ihr verankert ist (Satzung, Kirchenmitgliedschaftserfordernis in bestimmten Positionen, theologische Reflexion der Organisationsführung, institutionell verbindlicher Bezug zu einer verfassten Kirche).

Es handelt sich um eine Revision der Dienstgemeinschaft, die sich nicht auf die kirchenrechtliche Prägung stützt, sondern an das im ökumenischen Kontext entwickelte Konzept der „*missio Dei*“ und der „Sendung der Kirche“. „Der kirchlich-diakonische Dienst ist von der ‚Sendung‘ der Kirche her zu verstehen, die in der „*missio Dei*“ gründet. Kirche vollzieht ihre Sendung durch lobpreisendes Handeln (...) und durch diakonisches Handeln“²¹.

¹⁹ Insofern sind auch Formulierungen wie „die Kirche und ihre Diakonie“ oder „Die Diakonie ist der soziale Dienst der evangelischen Kirchen“ (Infoportal Diakonie Deutschland, <https://www.diakonie.de/auf-einen-blick/>) aus meiner Sicht zumindest irreführend.

²⁰ Diese ekklesiologische Nebenordnung von Diakonie und verfasster Kirche widerspricht nicht einer staatskirchenrechtlichen Betrachtung, die eine diakonische Organisation nur dann als eine Gestalt von Kirche erkennt und anerkennt, wenn diese rechtlich einer bestimmten verfassten Kirche förmlich zugeordnet ist – also aus staatskirchenrechtlicher Sicht eine Unterordnung der Diakonie unter die verfasste Kirche.

²¹ Auf dem Weg zu einer „Dienstgemeinschaft mit Anderen“, Frankfurt 2010, 12. Vgl. zur Verwendung des *Missio-Die*-Begriffs auch: Peter Scherle, Aus der Fülle leben. Mission weiter gedacht, in: Birgit Grosche und Peter Scherle, in göttlicher Mission? Zur Diskussion um die (Neu-)Orientierung der Kirche, Wuppertal 2007, 11-43.

Die Zugehörigkeit zu dieser Gestalt von auf das Liebeshandeln konzentrierter Kirche entsteht aber nicht dadurch, dass man dieselben Glaubensüberzeugungen, idealiter dasselbe Glaubensbekenntnis teilt. Sie entsteht vielmehr dadurch, dass alle ein gemeinsames Verständnis von Liebe teilen, das in einem Wertekodex ausgedrückt wird, und alle deren christlichen Glaubensgrundlagen respektieren.

Der ekklesiologische Vorschlag lautet also, die Diakonie nicht als Glaubensgemeinschaft, sondern als eine auf christlichen Glaubensgrundlagen sich aufbauende Dienstgemeinschaft der Liebe zu begreifen, die dem kirchlichen Sendungsauftrag der *missio Dei* folgt. Die damit verbundene Steigerung der Komplexität zu einer Art Zweistöckigkeit dürfte nicht mehr unterschritten werden.²²

6.5 Kirchliches Sonder-Arbeitsrecht für die Diakonie?

Die Teilhabe der Diakonie am Selbstbestimmungsrecht der verfassten Kirche ermöglicht es ihr, das kirchliche Sonder-Arbeitsrecht anzuwenden. Die verfasste Kirche verlangt von ihr diese Anwendung, wenn denn die Diakonie von ihr die staatskirchenrechtliche Anerkennung als eine der Kirche zugehörige Organisation erhalten möchte. Ist es aber aus theologischen Gründen überhaupt notwendig oder zumindest sinnvoll, das Privileg eines solchen eigenen Sonderarbeitsrechts in Anspruch nehmen zu wollen?

Ohne auf das Thema jetzt im Einzelnen einzugehen, scheint mir die Antwort doch nur ein klares „Nein“ sein zu können. Ein eigenes Arbeitsrecht wäre m.E. nur sinnvoll und zu rechtfertigen, wenn die Diakonie spezifisch diakonische Ansprüche an Regelungen im Arbeitsverhältnis im normalen weltlichen Arbeitsrecht nicht unterbringen oder vereinbaren könnten, so dass deshalb das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen in dieser Weise in Anspruch genommen werden müsste.

Diese Situation scheint mir aber nicht gegeben zu sein. Das weltliche Arbeitsrecht und insbesondere der sogenannte „zweite Weg“ einer fairen Aushandlung zwischen Arbeitgeberinnen und Arbeitnehmern bietet hinreichende Möglichkeiten, so dass es keines weiteren „dritten Weges“ bedarf. Die Diakonie kann m.E. alles, was sie für Ihre Dienst- und Wertegemeinschaft

²² Stephan Kiepe-Fahrenholz, *Alle gehören dazu. Grundlegung und Zielsetzung diakonischen Handelns*, Berlin 2023, schlägt umgekehrt vor, unter Zugrundelegung von CA 7 mit seinen klassisch-reformatorischen *notae ecclesiae* der reinen Predigt des Evangeliums und der rechten Sakramentsverwaltung radikal zu vereinfachen: „Kirche ist nicht Diakonie“ (34) und „Diakonie ist nicht Kirche“ (44) und zitiert zustimmend Günter Thomas: „Weder Andachtsräume noch christliche Leitbilder, weder ausgewiesene Kirchenmitgliedschaft noch Wertelyrik machen die christliche Diakonie zum Zeugnis der Kirche“, Günter Thomas, *Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche*, Leipzig 2020, 204. Ich bin mir unsicher, ob man den Knoten der Geschichte so auseinandergehen lassen soll oder ob nicht der Ansatz bei der *Missio Dei* fruchtbarer werden kann.

an Rechtsverbindlichkeit braucht, im Rahmen dessen, was das normale Arbeitsrecht an Möglichkeiten bietet, vereinbaren und verbindlich machen – insbesondere als Tendenzbetrieb.

Das gilt für dienstliche Verhaltensweisen, für die Kirchenmitgliedschaftserfordernis und für die Mittel in Tarifverhandlungen. Für alle drei Bereiche braucht die Diakonie keine Sonderregelungen. Sollte sie der Meinung sein, dass zugunsten der Klienten das Streikrecht grundsätzlich ausgeschlossen sein sollte, so müsste sie diese Regelung nicht nur für sich, sondern für alle Akteure in diesem Felde fordern.

Im Grunde wird das kirchliche Arbeitsrecht als *nota ecclesiae*, als Merkmal der Kirchlichkeit, missbraucht. Der Sonderweg schadet sowohl Kirche als auch Diakonie, denn er untergräbt die Glaubwürdigkeit des Arbeitgeber-Arbeitnehmerinnenverhältnisses, weil er als das entlarvt wird, was er ist: ein vor Streik schützendes Privileg, das einen echten Wettbewerbsvorteil bietet.

Die Diakonie als eine auf christlichen Glaubensgrundlagen sich aufbauende Dienst- und Wertegemeinschaft braucht kein Sonderarbeitsrecht.²³ Das würde sie glaubwürdiger machen und ihr ihr Leben enorm erleichtern. Sie sollte darauf verzichten.

6.6 Dienstgemeinschaft, Wertegemeinschaft und Humanität

Diese „Zweistöckigkeit“ enthält die ausgeführten zwei Unterscheidungen: Die Unterscheidung zwischen Dienstgemeinschaft (bzw. Wertegemeinschaft) und Glaubensgemeinschaft und die Unterscheidung zwischen Christlichem Glauben und humanen Werten, die aus christlichen Glaubensgrundlagen gewonnen werden.



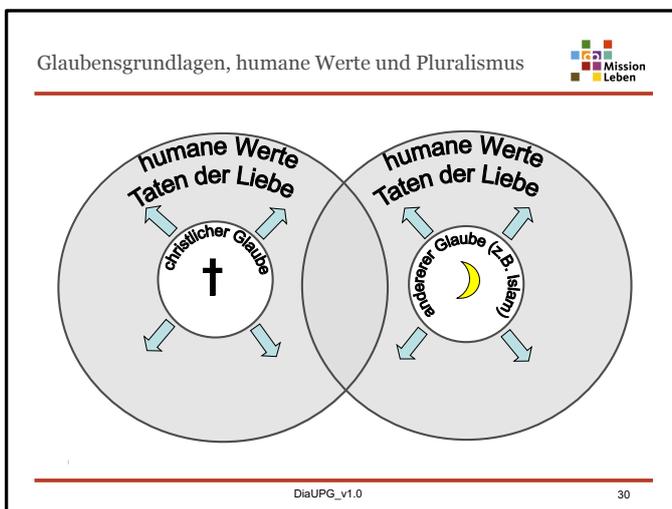
Der große Vorteil dieser „Zweistöckigkeit“ besteht darin, dass damit eine grundsätzlich sachgerechte Verhältnisbestimmung zu allen anderen, sich dem Geist der Liebe verschreibenden Menschen und Organisationen möglich ist. Denn die Werte die in dieser Dienstgemeinschaft als Richtschnur für die Taten der Liebe ausgegeben werden, wollen gerade keine exklusiv christlichen Werte sein. Im Gegenteil, sie wollen humane Werte sein, denen auch andere aus anderen

²³ Darüber, ob die verfasste Kirche verstanden als Gemeinschaft der Glaubenden ein solches Sonderarbeitsrecht braucht – vielleicht weil es in dieser Gemeinschaft keinen Streik und auch keine Interessensvertretung durch Nicht-Kirchenmitglieder geben darf – muss eigens nachgedacht werden.

Glaubens- oder Weltanschauungsgründen zustimmen können sollen. Es geht nicht um exklusiv christliche Taten der Liebe, sondern um die humane Tat der Liebe.

Dieses Konzept der christlich gegründeten Werteorientierung passt zu der tagtäglichen Erfahrung, dass in der humanitären Arbeit die Überlappung in der Werteorientierung – von der Handlungspraxis ganz zu schweigen – zwischen Organisationen und Personen mit unterschiedlichen religiösen oder weltanschaulichen Fundierungen sehr hoch ist (vgl. z.B. Caritas, Rotes Kreuz und Roter Halbmond). Und es passt auch dazu, wie fruchtlos und kontraproduktiv es ist, wenn man versucht, in dem werteorientierten Handeln selbst seine eigene Identität, das Eigentliche des Christlichen (Propriums-Diskussion) als exklusiv gegenüber den anderen herauszuarbeiten, weil es dieses Bemühen obsolet macht.²⁴

Im Rahmen der Führungskräfteentwicklung hat Mission Leben dies unter dem Titel „Diakonische Kultur in der pluralen Gesellschaft“ so formuliert und illustriert:



- a) Wir unterscheiden unsere christlichen Glaubensgrundsätze von den menschlichen Werten, der Humanität, die wir daraus ableiten.
- b) Wir glauben, dass andere Menschen mit anderen Glaubensgrundsätzen zu denselben menschlichen Werten, derselben Vorstellung von Humanität kommen können wie wir.
- c) Deshalb ist unsere Arbeit nicht automatisch besser als die Arbeit anderer. Das kann der Fall sein, muss es aber nicht. Denn es kann sehr wohl sein – und kommt auch wirklich vor! – dass auch andere, die nicht auf christlicher Grundlage arbeiten, hervorragende humane Arbeit leisten. Auch aus einer anderen Glaubensüberzeugung (Islam, Humanismus, Buddhismus, Anthroposophie, ...) kann die gleiche humane Werteorientierung entstehen und wunderbare soziale Arbeit hervor geben.
- d) Uns sind alle als Mitarbeitende willkommen, die unsere menschlichen Werte aus eigener Überzeugung teilen und unsere Glaubensgrundsätze respektieren (Wertekodex)

²⁴ Diesen Aspekt haben nachdrücklich herausgearbeitet: Heinz Rügger und Christoph Sigrist, Diakonie - eine Einführung: Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011, vgl. insbes. 5.3 Das Profilierungsproblem der Diakonie, ebd.130.145.

An dem, was wir tun und wie wir es tun, können und brauchen wir also nicht etwas zu finden und zu leisten, dass allein nur wir als Diakonie und sonst niemand tut. Solch ein Alleinstellungsmerkmal gibt es nicht. Es muss auch – Gott sei dank! – von uns nicht krampfhaft hergestellt werden. Es reicht, wenn wir das Gute möglichst gut tun – den Auftrag, selbst etwas ganz Besonderes sein zu sollen, uns von allen anderen abheben zu sollen, ist gerade nicht unser christlicher Auftrag. Ob sich andere dann stark davon unterscheiden, das wird sich jeweils zeigen.

Diese Vorstellung einer verbindenden Humanität abgesetzt von unterschiedlichen Begründungs- und Herleitungszusammenhängen ist aber nicht als gegeben oder als einseitig setzbar zu verstehen. Sie erfüllt ihre Aufgabe als einigendes Band vielmehr als ein regulatives Prinzip. Das heißt, Ausgangspunkt ist die grundsätzliche Überzeugung, dass es so etwas wie eine alle Menschen verbindende Humanität geben kann. Sie konkret zu finden und zu bestimmen ist jedoch eine nie endende Daueraufgabe aller Akteure, die darum miteinander streiten und ringen. Diakonie bringt sich in diesen Diskurs ein – nicht um exklusiv christliche Werte durchzusetzen, sondern um auf Basis der eigenen Glaubensüberzeugungen an der Herausarbeitung der humanen Werte mitzuwirken. Im Grunde ist es in der Struktur – und auch sachlich sehr nahe – nichts anderes als die Idee der universalen Menschenrechte.²⁵ Das schließt auch die Gefahr der Zerstörung dieser (regulativen) Idee von Universalität sowie ihre Degradierung zum Instrument zur Durchsetzung von Partikularinteressen durch kolonialistisch Handhabung oder Interpretation ein.

6.7 Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter

Die beste biblische Begründung und Illustration für das dargelegte Grundverständnis von Diakonie liefert das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Lukas 10,25-37). Es sind die folgenden beiden Pointen: Die herausragende Relevanz der von Selbstsorge befreiten Liebestat und die Unabhängigkeit dieser Liebestat von ihrer religiösen Begründung oder Motivation.

Die erste Pointe von dem Gleichnis beschreibt, wie wichtig für den christlichen Glauben der Einsatz für das weltliche Wohlergehen ist. Der religiöse Kult, die fromme Andacht kann, ja muss warten, wenn jetzt Not am Mann ist und ganz praktisch geholfen werden muss. Keine Selbstsorge, den Gottesdienst sausen lassen, stattdessen die Not sehen und das Notwendige tun. So sieht das Vorbild für die Christen aus. Diakonie fußt auf dem christlichen Glauben, dass Gott Liebe ist. Die Selbstsorge hat ein Ende, also: Liebe Deine Nächsten, hilf, dass es ihnen gut, dass es ihnen besser geht! Das ist die erste Pointe vom Gleichnis vom Barmherzigen Samariter.

Das Gleichnis hat aber noch eine zweite Pointe. Das Gleichnis fordert nicht nur Wachheit für die Not und Entschlossenheit der notwendigen Tat. Das Gleichnis streicht auch heraus: Weder

²⁵ Vielleicht ist es sogar besser, noch mehr mit Menschenrechten als mit Werten zu argumentieren.

die Güte der Tat und das, worin sie genau besteht, noch die Motivation zu ihr an dem hängen, was der Mensch, der sie tat, geglaubt hat. Die spezifische religiöse Einstellung, Motivation oder Begründung spielen keine Rolle. Es wird ja herausgestellt: ausgerechnet der Mann mit der „falschen“ Glaubensüberzeugung tut etwas und tut das Richtige. Der Mann mit dem „falschen“ Glauben, der Samariter, ist das Vorbild für die gute Tat. Man kann – und muss es meiner Ansicht nach – so interpretieren, dass es eine universale menschliche Nächstenliebe gibt, deren inhaltliche Qualifizierung und deren Zugang zu ihr nicht exklusiv an eine bestimmte Glaubensgrundlage, Religion oder Weltanschauung gebunden ist. Anders gesagt: Es geht um universale Humanität, nicht um christliche Exklusivität. Oder: Es gibt nur Nächstenliebe, nicht exklusiv christliche Nächstenliebe.

6.8. Praktische Konsequenzen (diakonische Führung)

Dieses Verständnis von Diakonie als einer auf christlichen Glaubensüberzeugungen aufruhenden und gespeisten Werte- und Dienstgemeinschaft im Unterschied zu einer Gemeinschaft der Glaubenden hat Konsequenzen für die Selbstorganisation der Diakonie als einer eigenständigen Organisation. Es macht diese Selbstorganisation zudem deutlich anspruchsvoller. Gleichzeitig macht dieses Verständnis das Agieren in der pluralen Gesellschaft in sich stimmig und beseitigt praktische Widersprüche – und macht dadurch manches auch deutlich einfacher und überzeugender.

Als wesentliche Elemente für die gesteigerten Anforderungen an die Selbstorganisation seien genannt:

- Festlegung, welche Positionen und Funktionen die Ausnahme der Kirchenmitgliedschaftsbindung angewendet werden soll
- Einarbeitung in den Prozess der Gewinnung und später der Führung von Mitarbeitenden
- Integration und Vermittlung dieses Verständnisses in das Mitarbeitenden-Fortbildungsprogramm
- Verankerung dieses Verständnisses insbesondere bei den Führungskräften z.B. als einen grundlegenden Bestandteil eines Führungskräfteentwicklungsprogramms
- Übernahme von Verantwortung für die Vermittlung von wesentlichen Kenntnissen über die christlichen Glaubensgrundlagen (statt irrtümlicher Annahme, sowohl diese Kenntnisse als auch eine damit verbundene Einstellung der Nächstenliebe sei durch die – häufig nicht vorhandene! – Kirchenmitgliedschaft automatisch gegeben)
- ständige Selbstreflexion und Weiterentwicklung dieses Konzepts in der praktischen Anwendung

Die Beseitigung von (Selbst-) Widersprüchen und die damit verbundenen Erleichterungen beziehen sich vor allem darauf, dass nunmehr eine Praxis etabliert und gepflegt wird, die sich auf eigenen Überzeugungen gründet, die klar, offen und ehrlich kommuniziert werden können. Die Loslösung eines falschen Ideals der homogenen Glaubensgemeinschaft, das vielleicht in die Vorstellung eines Corpus Christianum oder eines „evangelischen Deutschlands“ gepasst hat, und dessen Ersetzung durch das differenziertere Modell der christlich gegründeten Wertegemeinschaft befreit von dem Vorwurf und dem oft selbst empfundenen Makel, sich gegen die eigene Überzeugung notgedrungen den Anforderungen des Personalmarkts gebeugt zu haben. Jetzt wird genau umgekehrt ein Schuh daraus: Mit diesem differenzierten Ansatz geraten wir nicht in Widerspruch zu unserem Auftrag, sondern im Gegenteil: Genau so folgen wir der *missio dei* in der und für die plurale Gesellschaft.

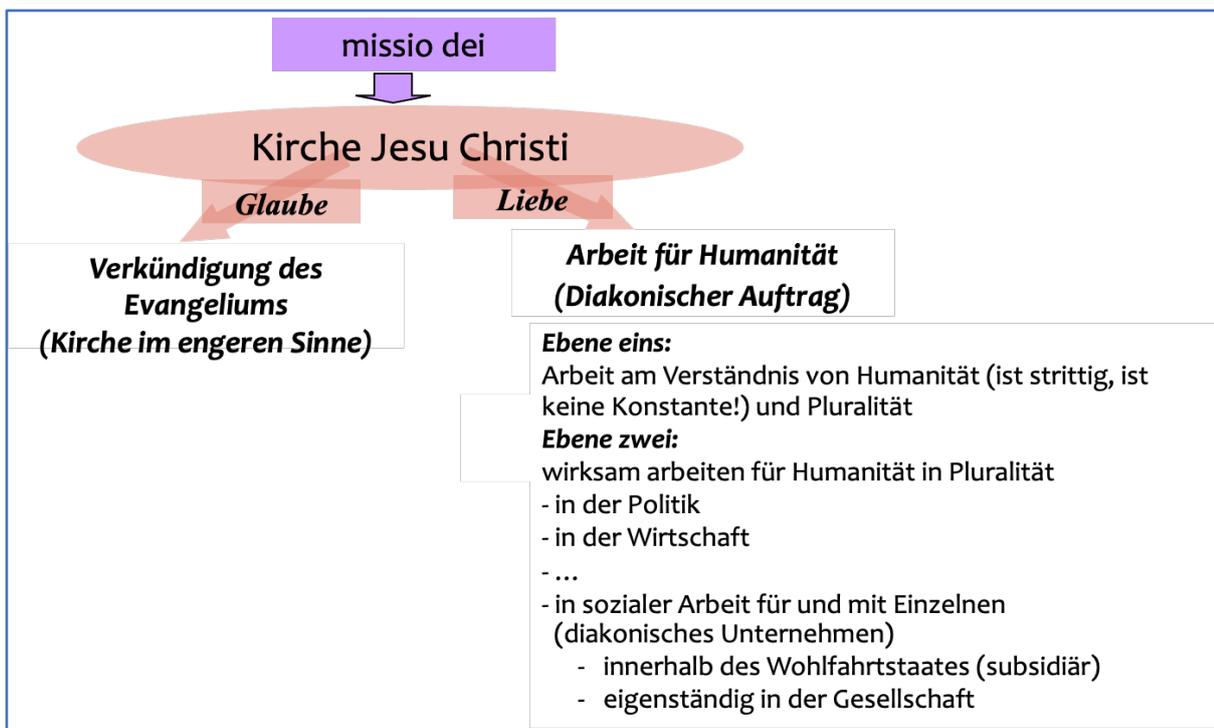
Genauso wichtig wie die Befreiung von diesem Vorwurf ist auch die Befreiung von dem hypertrophen Anspruch, *per se* eine exklusive Qualität des diakonischen Handelns im Unterschied zu allen anderen Akteuren auf dem Feld der Nächstenliebe leisten zu wollen. Das schließt die Befreiung von der Vorstellung ein, dies würde durch die auf der durch Kirchenmitgliedschaft gestützten Gläubigkeit des gesamten Personals gewährleistet.

Eine plakative Darstellung in 7 Leitsätzen für die Führungskräfte der Mission Leben lautet so:

- *Gib Gelegenheit, mit dem Evangelium in Kontakt zu kommen und geistliche Erfahrungen zu machen (Gottesdienste, Andachten, ...)*
- *Stelle sicher, dass immer wieder kritisch reflektiert und in den Diskurs gebracht wird, ob wir mit den Werten, die wir verfolgen und den Dingen, die wir tun, unseren christlichen Wurzeln und Grundlagen entsprechen.*
- *Unterscheide stets die humanen Werte, die wir auf der Grundlage unseres christlichen Menschenbildes vertreten, von eben diesen christlichen Grundlagen.*
- *Heiße alle willkommen, die unsere humanen Werte teilen und unterstützen (und unsere Glaubensgrundlagen respektieren).*
- *Suche nicht das, was uns von anderen unterscheidet, und meine nicht, besser sein zu müssen, sondern suche einfach das Gute – das mag sich dann unterscheiden, oder auch nicht (darauf kommt es nicht an)*
- *Sei sensibel für unsere Werte-Orientierung, so dass wir nicht unbesehen alles machen, was andere von uns wollen (und ggf. auch dafür bezahlen)*
- *Freue Dich, denn in der Diakonie kannst Du was zur Besserung beitragen, aber weder Du selbst noch deine Tat muss perfekt sein.*

7. Diakonisches Pluralitätskonzept

Die dargestellten grundsätzlichen Überlegungen und deren praktische Erprobung sind noch kein durchgearbeitetes Pluralitätskonzept. Vielleicht können sie aber zur Entwicklung eines derartigen diakonischen Pluralitätskonzepts hilfreich sein. Dazu abschließend der folgende Versuch einer illustrierten Zusammenfassung in Thesen.



- Die Diakonie steht im Dienst der Missio Dei als eine eigene Sozialgestalt der (unsichtbaren) Kirche Jesu Christi.
 - Ekklesiologisch ist sie der als Glaubensgemeinschaft verstandenen verfassten Kirche nebengeordnet.
 - Diese Nebenordnung wird durch die staatskirchenrechtliche Betrachtung nicht aufgehoben, die die Anerkennung der Diakonie als Kirche vom Akt der Zuordnung durch die verfasste Kirche abhängig macht.
 - Sie steht mit einer konkreten verfassten Kirche in verbindlicher Beziehung.
- Die Diakonie unterscheidet grundlegend zwischen
 - christlichen Glaubensgrundsätzen (Glauben) und
 - universalen, humanen Werte (Liebe).
- Die Diakonie ist keine Glaubensgemeinschaft, sondern eine Dienst- und Wertegemeinschaft.

- Diakonie ist eine Dienst- und Wertegemeinschaft der Liebe, die im christlichen Glauben ihren Quellgrund hat.
 - Die inhaltliche Bestimmung dieser Dienst- und Wertegemeinschaft ist eine permanente Aufgabe der Führung und des inneren Diskurses.
 - Diese Liebe wird nicht als exklusiv christlich begriffen sondern als universal zugänglich.
 - Die Diakonie will keine christliche Spezialliebe begründen, die allein durch christlichen Glaubensgrund auszuüben und zu konkretisieren wäre.



- Das übergeordnete „Wozu“ der Diakonie ist eine „gute Pluralität“.
- „Gute Pluralität“ meint eine Gesellschaft mit unterschiedlichen Religionen, Glaubens- und Weltanschauungs- und sonstigen Systemen (Wahrheitsansprüchen, Letztbegründungen), die sich zu universalen Werten/Humanität als regulativem Prinzip bekennt.
- Die gute Pluralität ist eine Pluralität, die anerkennt und begrüßt, dass es unterschiedliche Begründungen und Zugänge zu universalen Werten/Humanität geben kann und gibt.
- Für die Diakonie ist die Verbindung zu ihrem eigenen Quellgrund existentiell notwendig. Deshalb:
 - Für die diakonische Organisation ist trotz theologischer Nebenordnung eine verbindliche Beziehung und eine staatskirchenrechtliche Zuordnung zu einer verfassten Kirche hilfreich.
 - Für manche leitende Positionen in der Diakonie ist die Identifikation mit diesem Quellgrund notwendig und eine Kirchenmitgliedschaft deshalb hilfreich.
 - Die diakonische Organisation hat selbst die Aufgabe, die Verbindung zur ihrem Quellgrund zu pflegen und für ein Minimum von dessen Kenntnis bei allen Mitarbeitenden zu sorgen.

- Die Diakonie sorgt sich nicht um sich selbst und ihr eigenes Profil, sondern folgt der missio Dei, indem sie:
 - Intern und extern mit Hilfe ihrer Argumente darum ringt, welche Werte denn allgemein und in konkreten Situationen universal gelten sollen, und
 - aus Eigenmotivation und -begründung entsprechend dieser humanen Werte handelt und ihre Praxis gestaltet.

Literatur

- Bartl, Klaus: Theologie und Säkularität: Die theologischen Ansätze Friedrich Gogartens und Dietrich Bonhoeffers zur Analyse und Reflexion der säkularisierten Welt, Frankfurt u.a., 1990.
- Blumenberg, Hans: Säkularisierung und Selbstbehauptung. Erweiterte und überarbeitete Neuauflage von „Die Legitimität der Neuzeit“, erster und zweiter Teil, Frankfurt a. M. 1983 (1974).
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang: Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation, 1964, in: Heinz-Horst Schrey, Säkularisierung, Darmstadt 1981, 67-89, hier 87. Vgl. auch: Böckenförd-Diktum, Wikipedia, <https://de.wikipedia.org/wiki/Böckenförd-Diktum>.
- Kiepe-Fahrenholz, Stephan: Alle gehören dazu. Grundlegung und Zielsetzung diakonischen Handelns, Berlin 2023.
- Oldenberg, Friedrich: Johann Hinrich Wichern. Sein Leben und Wirken. Nach seinem schriftlichen Nachlaß und den Mittheilungen der Familie, Zweiter Band Hamburg 1887.
- Röhrich, Wilhelm: Tätiges Christentum. Aus der Geschichte und Arbeit der Inneren Mission in Hessen, Darmstadt 1933.
- Rüegger, Heinz/Sigrist, Christoph: Diakonie - eine Einführung: Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011.
- Scherle, Peter: Aus der Fülle leben. Mission weiter gedacht, in: Birgit Grosche und Peter Scherle, in göttlicher Mission? Zur Diskussion um die (Neu-)Orientierung der Kirche, Wuppertal 2007, 11-43.
- Sinek, Simon: Start with Why: How Great Leaders Inspire Everyone to Take Action, 2009.
- Sine Simon: TED talk,
https://www.ted.com/talks/simon_sinek_how_great_leaders_inspire_action.
- Thomas, Günter: Im Weltabenteuer Gottes leben. Impulse zur Verantwortung für die Kirche, Leipzig 2020.
- Wikipedia, Tribalismus: <https://de.wikipedia.org/wiki/Tribalismus>

**2. Vorträge auf der diakoniewissenschaftlichen Netzwerktagung
zum 80. Geburtstag von Prof. Heinz Schmidt**

Diakonische Bildung in caritativen Unternehmen

Werner Schwart^z

Auf den Tag genau 174 ³/₄ Jahre ist es her, seit Johann Hinrich Wichern am 22. September 1848 auf dem Wittenberger Kirchentag seine Stegreifrede hielt. Er wollte die evangelische Kirche aufrütteln, die konkret erfahrbare Not des Volkes nicht zu vergessen, sondern sie wahrzunehmen als Aufforderung zu helfender Tat. Diakonische Aktivitäten hatten zwar in der Folge der Erweckungsbewegung schon Jahrzehnte zuvor die unter dem Einfluss des Pietismus entstandenen Einrichtungen im ausgehenden 17. und dann im 18. Jahrhundert fortgesetzt. Doch Wicherns Aufruf „Die Liebe gehört mir wie der Glaube“ hat der Diakonie Nachdruck und Profil verliehen. Eine Vielfalt diakonischer Einrichtungen entstand. Bildung gehörte von Anfang an zu ihren Aufgaben und Merkmalen.

Ich lade Sie in diesem Vortrag ein zu einem Blick in die Diakoniegeschichte, genauer die Diakonissengeschichte (1) und auf die Veränderungen, die die Diakonie seither erfahren hat (2), und möchte dann beschreiben, wie die diakonische Bildung auf diese Veränderungen reagiert hat (3), vor welchen Herausforderungen sie heute steht (4) und wie sie darauf reagieren kann (5).¹

1. Ein Blick in die Geschichte: Diakonie als Bildungsbewegung

Ein Blick in die Geschichte zeigt: Diakonie war von Anfang an auch eine *Bildungsbewegung*. Am Beispiel der Diakonissen-Mutterhäuser beschrieben: Sie haben Mädchen und junge Frauen angesprochen, um sie zu Kranken- oder Kinderpflegerinnen auszubilden und dann auszusenden. Sie sollten in den Notlagen der Bevölkerung helfen, die als Folge der napoleonischen Befreiungskriege, der Landreformen und der rasanten Industrialisierung entstanden und massiv sichtbar geworden waren. Mädchen und jungen Frauen, die ins Mutterhaus eintraten, in der

¹ Vortrag im Rahmen des Netzwerktreffens Diakoniewissenschaft 2023, 22.-23.06.2023 in Heidelberg, Kooperation des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg, des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD Hannover und der Dozentur für Diakoniewissenschaft der Theologischen Fakultät der Universität Bern. Das Symposium ehrte Prof. Dr. Heinz Schmidt, früherer Direktor des DWI, zu seinem 80. Geburtstag. Die Vortragsform ist beibehalten.

Der Vortrag nach fast acht Jahren im Ruhestand blickt zurück auf die Arbeit in einem mittelgroßen diakonischen Unternehmen der Kaiserswerther Diakonissen-Tradition, in der Diakonissenanstalt Speyer-Mannheim. Einbezogen sind die Kontakte mit diakonischen Einrichtungen, die ebenfalls auf die Mutterhaus-Tradition zurückgehen, und die nachfolgende ehrenamtliche Tätigkeit in den Diakoniewerken Schwäbisch Hall und Neuendettelsau, nun dem größeren Unternehmen Diakoneo. Diese Erfahrungen sind auf dem Hintergrund der diakoniewissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahre reflektiert. Die Prägung durch die genannten Erfahrungen relativieren sowohl Reichweite als auch Allgemeingültigkeit. Mit anderen Worten: Der Horizont dieser Überlegungen ist beschränkt.

Mehrzahl aus bäuerlichen oder Handwerker-Familien stammend, wurde neben einer *hauswirtschaftlichen Anleitung*, bezogen auf die Frauenrolle in Küche und Haus mit Putzen, Kochen, Wäscheversorgung, Tischkultur, Gästebewirtung, eine am *bürgerlichen Ideal orientierte Ausbildung* zuteil. Die angehenden Schwestern wurden angeleitet, Briefe zu schreiben, sie wurden in die deutsche Literatur eingeführt und lernten Gedichte auswendig.²

Den Mutterhäusern, geprägt eben von der Erweckungsbewegung, ging es auch um die Ausbildung einer *persönlichen Frömmigkeit* bei den Schwestern. Der Kleine und Große Diakonische Kurs vermittelte und vertiefte Kenntnisse der Bibel, der Geschichte der Diakonie, insbesondere der Diakonissengeschichte des eigenen Mutterhauses, und des Gesangbuchs. Schwestern wurden angehalten zu regelmäßigem Bibellesen – nahezu jedes Haus hatte über Jahrzehnte hin eigene Bibellesepläne. Rüstzeiten, zu denen Schwestern eingeladen wurden, dienten der Vertiefung dieser Kenntnisse, durchaus aber auch der Kontrolle, ob die Schwestern die Bibellese ernstnahmen. Man erwartete von den Schwestern, dass sie eine Fülle von Liedern des Gesangbuchs auswendiglernten und die Schwesternbriefe gewissenhaft lasen, mit denen die Hausleitung Kontakt zu den außerhalb tätigen Schwestern hielt. Diese Briefe der Vorsteher und Oberinnen waren über Jahrzehnte hin durch intensive, oft auch sehr seelsorgliche Bibelauslegung geprägt.³ Die Schwestern sollten zu einer Frömmigkeit erzogen werden, die ihre Motivation zu helfen fördert und ihr ganzes Leben prägt.

Dass damit ein *missionarischer Impetus* einherging, ist nicht zu verkennen. Die Diakonie im 19. Jahrhundert nahm ja die Entkirchlichung der Gesellschaft als eines der Probleme wahr, an denen ihre Zeit litt. Anders als die Kirche, die sich in den bestehenden Herrschaftsverhältnissen

² In den ersten drei Auflagen des Diakonissen-Lesebuchs, 1927 für den Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser herausgegeben, widmete sich das letzte Viertel des Buchs dem Kapitel „Deutsches Leben in Geschichte und Dichtung“, Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, Hg., Diakonissen-Lesebuch, Berlin 1927, ²1929. Erst die vierte Auflage, dann unter dem Titel Diakonissenbuch, Düsseldorf-Kaiserswerth 1935, ließ dieses Kapitel weg. Die beiden Versionen zu vergleichen wäre eine eigene Aufgabe: 1927 hießen die Kapitel: Das Ganze der Diakonie – Pflegediakonie – Erziehungsdiakonie – Kirchenkunde – Kirchengeschichte – Innere und Äußere Mission – Deutsches Leben in Geschichte und Dichtung, 1934 dann: Aus der Geschichte der christlichen Liebestätigkeit – Arbeitsgebiete und gegenwärtiger Stand der weiblichen Diakonie – Grundsätzliches zur weiblichen Diakonie – em Kaiserswerther Verband verwandte und ähnliche Verbände. Die erste Fassung scheint mir eher an den bis dahin tradierten Aus- und Fortbildungsinhalten der Mutterhäuser orientiert, die zweite Fassung an dem Anliegen einer Systematisierung. Die jeweilige Füllung der einzelnen Abschnitte ist eigens zu beachten.

³ Die Briefe von *Karl Philipp Hoffmann*, Stadtpfarrer in Speyer, daneben zwölf Jahre lang Geistlicher des Mutterhauses dort, bevor er 1871 an das Stuttgarter Mutterhaus wechselte (weil die Speyerer Gemeinde zu dem alten rationalistischen Gesangbuch von 1823 zurückkehren wollte, dessen Theologie er für überwunden ansah) können etwa dafür stehen, unter dem Titel „Schwesternbriefe“ in vier Bändchen veröffentlicht, bald auch als „Hoffmannstropfen“ bekannt. Mit theologischer Akribie legte er biblische Texte aus und zeigte mit hoher seelsorglicher Sensibilität auf, welche lebenspraktischen Hinweise sich daraus für Schwestern, die ihrem Herrn folgen wollen, für ihr Alltagsleben ergeben, etwa zum Umgang mit denjenigen, für die man arbeitete, Kinder, kranke Menschen und Menschen mit Behinderungen, oder zum Umgang untereinander in der Schwesternschaft. Bis 1897 wirkte er in der Rosenbergstraße in Stuttgart, er starb 1912. Er war, wie seine Lebensbeschreibung überschrieben ist, wahrhaft „Ein Diakonissenvater“. Vgl. Carl Hoffmann, Schwesternbriefe, Hg. Friedrich Krieg, Bd. 1 Das Diakonissenkleid, Bd. 2 Ringet darnach ..., Bd. 3 Habt Salz bei euch ..., Bd. 4 Die vier Temperamente, Kaiserslautern 1916 -1924.

eingerrichtet hatte, wollten sie durch aktives Eingreifen mit den Einrichtungen, die sie gründeten, und mit den Menschen, die in ihnen arbeiteten, an einer Besserung der Verhältnisse und einer Behebung der massiven sozialen Not arbeiten.⁴ Es ging ihnen um *Innere Mission*, um effektive, die Not lindernde Hilfen für einzelne, Familien und Gemeinschaften und darum, Menschen an den Glauben heranzuführen. In beidem ging es ihnen um die Heilung der gesamten Gesellschaft, die ihnen ebenso dringlich erschienen wie die *Äußere Mission*.

Bald schon erhielten die Schwestern in den Mutterhäusern eine zunehmend differenzierte, in ihrer Professionalität gesteigerte *Ausbildung im pflegerischen Bereich*, in der Krankenpflege, der Kinderkrankenpflege, der Altenpflege, der Armenpflege, der Arbeit mit Kindern, der Fürsorge für Menschen mit Behinderung, mit Suchtproblemen und Gefährdungen. Hausinterne Lehrpläne und Examina wurden zu Vorstufen der später staatlich reglementierten Ausbildungs- und Prüfungsordnungen.

Wenigstens vier Dimensionen der Bildung lassen sich also auf diesem Hintergrund über die Jahrzehnte hinweg wahrnehmen, von 1836, als Theodor und Friederike, später Karoline Fliedner die Diakonissenausbildung in Kaiserswerth begannen, bis in die 1960er Jahre, in denen sich die Blütezeit in nahezu allen Diakonissenhäusern ihrem Ende zuneigte.

Die Bildungsbemühungen der Diakonissenhäuser richteten sich (a) auf Fähigkeiten der *Haushaltsführung*. Sie richteten sich (b) auf eine Verbesserung, eine Vervollständigung der *Allgemeinbildung*, mit Abstrichen orientiert an Bildungsidealen des Bürgertums. Die Bildungsanstrengungen der Mutterhäuser richteten sich (c) auf die Förderung der *Frömmigkeit* der Schwestern, durchaus mit dem Ziel, die Motivation der Schwestern zu ihrer beruflichen Arbeit durch die Beheimatung in christlicher Frömmigkeit zu stärken und zugleich durch eine gewisse einheitliche Prägung „eine Gesinnungsgemeinschaft unter den Schwestern zu schaffen“⁵, die sich dann als „Glaubens-, Arbeits- und Lebensgemeinschaft“ darstellen konnte⁶. Schließlich richteten sich die Bildungsbemühungen der Mutterhäuser (d) zunehmend, dem Ausbau der Tätigkeitsfelder folgend, auf Stärkung der *Fachlichkeit und Professionalität* bei der Ausübung der pflegerischen oder sozialen Tätigkeiten, zu denen das Mutterhaus sie sandte.⁷

⁴ Die Gründerväter und -mütter der diakonischen Einrichtungen des 19. Jahrhunderts sahen ihrer bürgerlichen oder großbürgerlichen Herkunft entsprechend der Gesellschaft, das Volk, auch durch die entstehende Arbeiterbewegung und den aufkommenden Kommunismus bedroht, Bewegungen, denen sie gegensteuern wollten.

⁵ So Hans Lauerer, Rektor der Ev.-luth. Diakonissenanstalt Neuendettelsau in den 1930er Jahren, s. Norbert Friedrich, Kaiserswerther Unternehmenskultur – historische Perspektiven, Vortrag bei den Regionalkonferenzen des Kaiserswerther Verbands deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, Frühjahr 2014, Manuskript, S. 5.

⁶ Bereits in den Grundordnungen des KWV von 1917 und 1929 ist die *Glaubens-, Arbeits- und Lebensgemeinschaft* formuliert; für die Diakonievermag dies der eigentliche Ursprung der Rede von der *Dienstgemeinschaft* sein, die heute im Bereich der Diakonie als arbeitsrechtliche Kategorie gilt.

⁷ Vgl. zu dieser Thematik auch Werner Schwartz, Traditionsgebundene Wertebildung. Geschichte und Gegenwart der Diakonissen Speyer-Mannheim, in Rebekka A. Klein, Björn Görder, Hg., Werte und Normen im beruflichen Alltag. Bedingungen für ihr Entstehen und Durchsetzung, Münster 2011, 159-178.

Eine kleine Nachbemerkung zur Diakonissengeschichte:

In der Mehrzahl der Diakonissen-Mutterhäuser Kaiserswerther Prägung hat sich allerdings über die Jahrzehnte der Tätigkeit von Diakonissen hin eine Haltung ausgebildet, die das diakonische Handeln im Alltag in den Mittelpunkt stellt. An diesen „alltäglichen“ Diakoniebegriff könnten die aus der Kaiserswerther Tradition hervorgegangenen diakonischen Unternehmen anknüpfen. Diakonissen waren ja engagierte, stellvertretend für andere tätige Christenmenschen, die ihren Glauben in der Tat lebten. Sicher konnten sie, manche besser, andere weniger elaboriert auch über ihren Glauben Auskunft geben. Sie taten dies begleitend zu ihrer sozialen Arbeit, wie die Andachten etwa zeigen, die sie im Tageslauf in den Krankenzimmern gehalten haben, oder die Vermittlung biblischer Überlieferung in den Kindergärten und Mädchenstunden. Ihr Einsatz galt jedoch primär der Tat. Dort, im Alltag des beruflichen Lebens zeigte sich Diakonie.⁸

Das Diakonische lag also in der Diakonissengeschichte schon nicht allein in der dem christlichen Liebeshandeln zugrundeliegenden Motivation, in dem Geist christlicher Nächstenliebe, sondern ebenso und mit gleicher Gültigkeit in der Tat der Nächstenliebe, in diakonischem Tun. Diakonie ist beides, Glauben und Tun. Diakonie geschieht im Alltag, dort bewährt sie sich. Oder eben mit den Worten Wicherns: „Der Glaube gehört mir wie die Liebe.“

Dies stimmt mit zentralen Inhalten von diakonischen Spitzentexten der biblischen Überlieferung, etwa dem Nächstenliebe-Gebot, der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter und dem Gleichnis vom großen Weltgericht, zusammen, die ja das helfende Tun von Menschen in den Mittelpunkt stellen, nicht die glaubensmäßige Motivation dazu.

2. Veränderungen: Professionalisierung, Ökonomisierung, Säkularisierung, Pluralisierung und Diversität

Wie vielfach beschrieben⁹, sind es vor allem drei Entwicklungen, die die Diakonie in den letzten Jahrzehnten nachhaltig verändert haben: die zunehmende Bedeutung der Fachlichkeit, die rasch angewachsene Ökonomisierung des sozialen Sektors und die sich beschleunigende

⁸ Vgl. dazu Werner Schwartz, Diakonie geschieht im Alltag – Unsere Kaiserswerther Unternehmenskultur. Eine Reihe griffiger und angriffiger Thesen zur Diskussion verabschiedeten Thesen im Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, in Alexander Dietz, Veronika Drews-, Galle, Hendrik Höver, Dietmar Kauderer, Hg., Corporate Governance in der Diakonie. Beiträge zur diakonischen Aufsichtspraxis und Kultur, Münster 2015, 111-123, und die vom Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser zur Kaiserswerther Unternehmenskultur verabschiedeten zwölf Thesen www.kaiserswerther-verband.de/kaiserswerther-unternehmenskultur (Beschluss der Mitgliederversammlung des Kaiserwerther Verbands deutscher Diakonissen-Mutterhäuser vom 18.09.2013, abgerufen 15.06.2023).

⁹ Etwa Traugott Jähnichen, Im Spannungsfeld von Professionalisierung, Ökonomisierung und religiöser Pluralisierung – Konflikte um die evangelische Identität der Diakonie, in: Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, Katrin Schneiders, Hg., Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016, 46-64.

Säkularisierung der Gesellschaft und, damit einhergehend, die Pluralisierung der Lebenswelten und die zunehmende Diversität unter den Mitarbeitenden.

(a) *Professionalisierung*. In den 1960er Jahren änderten sich die Rahmenbedingungen diakonischer Tätigkeit grundlegend.¹⁰ Die soziale Arbeit wurde weitgehend öffentlich refinanziert. Die konfessionellen Wohlfahrtsorganisationen behielten zwar wie andere freie Träger Vorrang in der Übernahme von Aufgabenfeldern, der Druck auf fachliche Qualität der Arbeit nahm jedoch zu. Die Einrichtungen reagierten darauf. Sie verlegten im Bildungsbereich das Gewicht auf fachliche Qualifikation. In den folgenden Jahren wurden einige der Ausbildungsstätten zu Fachhochschulen. Die religiöse Prägung der Arbeit trat darüber eher zurück.

(b) *Ökonomisierung*. In den 1990er Jahren wurde das Kostendeckungsprinzip abgelöst durch eine Wettbewerbssituation zwischen gemeinnützigen und privaten Anbietern von Gesundheits- und Sozialleistungen. Die Diakonie kam unter ökonomischen Druck, der die Kreativität im Blick auf eine wirtschaftliche Leistungserbringung beförderte, aber auch Sparmaßnahmen nach sich zog, zu Zusammenschlüssen führte und zum Outsourcen von Servicebereichen, damit Leistungen kostengünstiger erbracht werden können. Mit der Verknappung der Ressourcen und der Konzentration auf effiziente ökonomische Orientierung drohten traditionelle Elemente einer durch den christlichen Glauben geprägten Identität der Einrichtungen in den Hintergrund zu treten.

(c) *Säkularisierung, Pluralisierung, Diversität*. In den letzten Jahrzehnten haben die westlichen Gesellschaften einen deutlichen Säkularisierungsschub erlebt. Die Bedeutung der Religion im gesellschaftlichen, öffentlichen und privaten Leben hat abgenommen. Die religiöse Prägung in Familien und unter jungen Menschen findet nur in deutlich abgeschwächter Form statt. Zunächst war das Phänomen der Säkularisierung nach der Wiedervereinigung Deutschlands als Problem vor allem für die Diakonie im Osten zutage getreten. Inzwischen sind allerdings insgesamt weniger als die Hälfte der Menschen in Deutschland Mitglieder einer christlichen Kirche. Die

¹⁰ Für die Diakonissen-Mutterhäuser gilt: Die patriarchalisch-(oder matriarchalisch-)autoritären Strukturen der Gründerzeit und vieler nachfolgender Jahrzehnte, in den Diakonissenhäusern in mancher Hinsicht bis in die 1960er Jahre und darüber hinaus, haben sich überlebt. Längst schiebt sich eine hauswirtschaftliche Erziehung junger Frauen nicht mehr. Eine umfassende Bildung gehört nicht mehr zu den Ausbildungszielen von spezifizierten Unternehmen. Die Frömmigkeit, die Spiritualität einzelner soll mittlerweile respektiert, nicht unternehmenskonform geprägt oder umgeprägt werden. Die Berufsrollen definieren sich heute anders als damals nahezu ausschließlich von der Fachlichkeit her, wenn man einmal absieht von der für jede soziale Aktivität erforderlichen Sozialität und entsprechenden Kompetenzen. Bald schon war es in den entstehenden diakonischen Einrichtungen der Diakonissentradition notwendig, die Schwestern in den Arbeitsfeldern, in denen sie tätig waren, ausdrücklich fachlich zu qualifizieren. Die einfache Anleitung durch Mitlaufen mit erfahrenen Schwestern alleine genügte nicht, um den Anforderungen etwa der Pflege- und Erziehungsarbeit gerecht zu werden. Die Erwartungen der Gesellschaft etwa an eine gute Pflege und Kinderbetreuung stiegen. Der Konkurrenzdruck anderer Einrichtungen, die in denselben Feldern tätig waren, machte sich bemerkbar. Und die Schwestern selbst spürten in ihrer alltäglichen Arbeit, dass eine stärkere fachliche Qualifikation für sie hilfreich wäre. Darauf mussten sich die diakonischen Einrichtungen mit verbesserter Ausbildung und gesteigerten Fortbildungsaktivitäten einstellen.

religiöse Lage ist pluralistisch geworden. Die Diakonie muss sich auf die Situation einer hohen Diversität sowohl der Mitarbeitenden als auch der Klientinnen und Klienten einstellen.¹¹

Diese Veränderungen haben die diakonischen Unternehmen in den vergangenen Jahrzehnten vor große Herausforderungen gestellt. Im Großen und Ganzen haben sie darin die Wandlungsfähigkeit bewiesen, die ihnen von ihrer Gründungszeit an eigen war. (a) Die Professionalisierung wurde und wird mit großem Aufwand kontinuierlich vorangetrieben. Es entwickelten sich Unternehmen, die in der Ausgestaltung ihrer Arbeit nicht zurückbleiben hinter ihren Wettbewerbern, in vielen Fällen sich sogar an die Spitze der Innovationen gestellt haben. (b) Sie haben ihre ökonomischen Potentiale innerhalb kurzer Zeit voll entfaltet. Der Wille, zu überleben und am Markt der Gesundheits- und Sozialleistungen zu bestehen, hat enorme Anstrengungen freigesetzt, das eigene Handeln auf Wirtschaftlichkeit zu überprüfen und mit betriebswirtschaftlicher Expertise (und hohem Aufwand) zu steuern. (c) Die zunehmende Säkularisierung und die Entwicklung zu einer pluralistischen Gesellschaft mit hoher Diversität ist in den caritativen Unternehmen sowohl auf der Seite der Nutzerinnen und Nutzer ihrer Einrichtungen als auch auf Seiten der Mitarbeitenden angekommen.

3. Reaktionen auf Säkularisierung, Pluralisierung, Diversität

Auf Professionalität haben sich die Unternehmen also eingestellt und eine hohe Fachlichkeit entwickelt. Ebenso haben sie sich mit der Ökonomisierung des sozialen Bereichs zurechtgefunden und die Wirtschaftlichkeit ihrer Unternehmensbereiche weitgehend optimiert.

Mittlerweile ist der Umgang mit den Herausforderungen der Säkularisierung, Pluralisierung und Diversität die Baustelle, an der diakonische Unternehmen arbeiten und zu arbeiten haben. Geht es hier doch darum, die eigene diakonische Identität zu klären und zu sichern. Es geht um Fragen der Herkunft und Prägung, um die Frage nach dem Besonderen, dem Diakonischen, dem diakonischen Profil in caritativen Unternehmen, um die Rolle der christlichen Überlieferung und ihrer Werte im Unternehmen, um die Frage der Unternehmenskultur und der Einbindung insbesondere der Mitarbeitenden in diese Unternehmenskultur. Schließlich geht es um die Frage der Offenheit gegenüber anderen Positionen und die mögliche Einbeziehung Andersdenkender und Andersgläubender in die Arbeit des diakonischen Unternehmens, um den Stellenwert von Diversität im Unternehmen. Als Randfrage geht es vielleicht noch um die Rolle der diakonischen Gemeinschaften, die es traditionell gerade in diakonischen Unternehmen gibt oder noch gibt, die aus der Tradition von Diakonissen- oder Diakonenhäusern kommen.

Ein weites Feld von Themen, die sich hier auf tun. Mit unterschiedlichen Ansätzen und Methoden haben konfessionelle Sozialunternehmen in den vergangenen drei Jahrzehnten auf

¹¹ Zum Vorangehenden vgl. z.B. Traugott Jähnichen, Im Spannungsfeld von Professionalisierung, Ökonomisierung und religiöser Pluralisierung, s. Anm. 11.

diese Herausforderungen zu reagieren versucht. Einige Tendenzen zeigen sich in der Diakonischen Bildung der letzten Jahrzehnte.

3.1 Konzentration auf Gemeinschaften und gemeinschaftsnahe Mitarbeitende

Zunächst überwog die Fortführung und zaghafte Weiterentwicklung bisheriger Angebote diakonischer Bildung. In manchen Häusern suchte man die Angebote der bestehenden *diakonischen Gemeinschaften* einladend zu präsentieren, in ihrer Attraktivität zu steigern und zu vermehren. Den Gemeinschaften tat dies gut, mancherorts stabilisierten sie sich. Vereinzelt konnten auch neue Mitglieder für die Gemeinschaften gewonnen werden, aber längst nicht in dem erhofften Ausmaß. Daneben wurden zusätzliche *Fortbildungsangebote mit diakonischer Thematik* für alle Mitarbeitenden unabhängig von der Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft verstärkt. Sie fanden in der Regel auch Resonanz, überwiegend unter den Mitarbeitenden, die sich ohnehin in größerer Nähe zur diakonischen Ausrichtung des Hauses befanden. Doch der erwartete Erfolg einer stärkeren kirchlich-diakonischen Prägung der Mitarbeitendenschaft insgesamt stellte sich nicht nachhaltig ein.

Einen Spezialfall der Konzentration auf Gemeinschaften stellt der Ausbau *doppelter Qualifikationsstrukturen* dar. In der Tradition der Brüderhäuser wurden im 19. Jh. schon *Diakone* und später auch *Diakoninnen* mit doppelter, sozial-pflegerischer und theologischer Qualifikation ausgebildet. Die Diskussion um den *Diakonat* auf EKD-Ebene hat u.a. dazu geführt, dass einzelne diakonische Häuser in Abstimmung mit den jeweiligen Landeskirchen Diakonats-Ausbildungsgänge etabliert haben. Dort werden Mitarbeitende in berufsbegleitenden Kursen zu Fachleuten auch für diakonisch-theologische Fragen ausgebildet, die dann im Unternehmen die diakonische Profilierung der Arbeit verstärken sollen. Die Ausbildung wird in Vollzeit oder berufsbegleitend angeboten und umfasst in ihrem diakonischen Teil nach EKD-Standard mindestens 1200 Unterrichtsstunden im Zeitraum von zumeist drei Jahren.¹²

In ihrem Umfang eingeschränktere Ausbildungen ähnlicher Ausrichtung treten daneben.

Eine (neue) *Diakonissenausbildung* ist in den Mutterhäusern eingerichtet worden, die nach dem Abschluss des traditionellen Lebensmodells der Diakonisse diesen Titel äquivok auf „neue Diakonissen“ übertragen haben und Frauen überwiegend mittleren Alters mit haupt- oder ehrenamtlicher Tätigkeit in Diakonie oder Kirche zur Beschäftigung mit theologisch-diakonischen Fragen anleiten und in eine diakonische Gemeinschaft einladen. Die Weiterbildung umfasst i.d.R. 650 Unterrichtsstunden und die Mitarbeit in Projekten. Sie kann mit der

¹² Die Kurse orientieren sich im Wesentlichen an den Richtlinien des Verbands evangelischer Diakone, Diakoninnen und Diakonatsgemeinschaften in Deutschland (VEDD). Vgl. etwa die berufsbegleitende Weiterbildung Diakonieseminar - Diakonin/Diakon von Diakoneo. Vgl. dazu auch Werner M. Ruschke, Wozu braucht ein diakonisches Unternehmen doppelt qualifizierte Diakone/innen und kirchliche Amtsträger/innen? In Werner Ruschke, Spannungsfelder heutiger Diakonie, Stuttgart 2007, 56-65.

Einsegnung in die (neue) Diakonissenschaft abgeschlossen werden.¹³ Ähnlich ist das *Diakonikum* als ein Zertifikatskurs für professionell in Kirche oder Diakonie Tätige mit 650 Unterrichtsstunden konzipiert und soll der Vergewisserung des eigenen Standorts im kirchlich-diakonischen Kontext dienen.

Mitarbeitende im Diakoniat werden in einem Kurs von 15 Tagen, verteilt auf ein oder zwei Jahre, mit Grundthemen des christlichen Glaubens und des diakonischen Dienstes vertraut gemacht und mit dem Amt der Diakonie im jeweiligen Haus betraut.¹⁴ Ähnlich richten sich die *Basiskurse Diakonie* mit 120 Unterrichtsstunden an Haupt- und Ehrenamtliche innerhalb und außerhalb der Unternehmen, auch in Kirchengemeinden, und zielen auf eine exemplarische praxisorientierte Bearbeitung diakonisch-theologischer Themen unter Einbezug persönlicher Fragen.

Diese Fort- und Weiterbildungsgänge werden durch (teilweise) Freistellungen und Mitfinanzierung durch die Unternehmen gefördert. Ziel ist es in der Regel, Mitarbeitende im Unternehmen zu gewinnen, die mit der diakonischen Thematik vertraut sind und das diakonische Profil des Hauses stärken.¹⁵

3.2 Formulierung von Leitbildern

Etwa zeitgleich begannen in den 1990er Jahren diakonische Unternehmen moderne Managementmethoden anzuwenden. Diakonische Unternehmen verlangten überlegte Gestaltung. Konzepte eines Diakonie-Management wurden entwickelt.¹⁶ Dazu gehörte in einer ersten Welle die Entwicklung von *Leitbildern*.¹⁷ In ausführlichen Diskursprozessen wurde jeweils ein Leitbild entwickelt, das ein gemeinsames Selbstverständnis formulieren, die Werte und Ziele des Unternehmens beschreiben und so seine (diakonische) Identität sichern sollte.¹⁸

¹³ So in einigen Diakonissenhäusern der Kaiserswerther Tradition, beginnend in Skandinavien, später auch in Nordamerika, in Deutschland zunächst eher in Häusern im Norden und Westen des Landes.

¹⁴ Beispiele dafür etwa in den Bayerischen Diakonissenhäusern Augsburg und Neuendettelsau.

¹⁵ Angaben zu diesen Fortbildungen auf der Website www.kaiserswerther-verband.de/diakonische-bildung. – Zur Rolle der Gemeinschaften in diakonischen Unternehmen vgl. etwa auch Heidi Albrecht, Frieder Grau, Daniela Krause-Wack, Hg., *Diakonische Unternehmen und Gemeinschaften – Partner für gelingende Diakonie*, Leipzig 2019, darin u.a. die Aufsätze von Ulrich Lilie, *Diakonie braucht diakonische Gemeinschaften – wozu und wofür?*, 97-105, Andreas Kalkowski, *Diakonische Gemeinschaften im Unternehmen. Ein Ort für Mitarbeitende im Unternehmen*, 165-173, Mathias Hartmann, *Diakonische Gemeinschaften und Unternehmen im 21. Jahrhundert*, 276-285, Johanna Will-Armstrong, *Was zu tun ist: Kooperation von diakonischen Gemeinschaften und Unternehmen*, 286-293.

¹⁶ Vgl. Alfred Jäger, *Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*, Gütersloh 1998.

¹⁷ Norbert Wohlfahrt beschreibt die Leitbilder, die nun entstehen, als „Versuch der normativen Verstärkung der ideellen Identität des (verbandlichen) Handelns“, Verstaatlichte Subsidiarität. Sozialstaatslogiken und die widersprüchliche Modernisierung christlicher Wohlfahrtspflege, in Sigrid Graumann, Lars Klinnert, Hg., *Hilfekultur(en) im Wandel. Historische und gegenwärtige Transformationsprozesse organisierter Nächstenliebe*, Göttingen 2023, 345-358, 356.

¹⁸ Am Beispiel der Diakonissenanstalt Speyer erläutert, das Leitbild stammt aus dem Jahr 2000: Ausgehend von der Geschichte des Hauses wurde die christliche Prägung der Arbeit beschrieben: „Diakonie ist praktizierte

Im Zusammenhang der Thematik diakonischer Bildung ist weniger die inhaltliche Aussage eines derartigen Leitbildes von Bedeutung als vielmehr der Prozess seiner Entstehung, in dem Mitarbeitende, vornehmlich leitende Mitarbeitende und Mitglieder der Mitarbeitervertretungen, an der Formulierung des Leitbildes beteiligt sind, und nachfolgend die Vermittlung an die große Zahl der Mitarbeitenden im Unternehmen und an die, die in den Folgejahren neu in das Unternehmen kommen.

3.3 Konzentration auf Fachlichkeit, Empathie und Ethik

Die Antwort in den Mitarbeiterschaften auf die Leitbildprozesse war i.d.R. in zweifacher Hinsicht positiv, einmal im Blick auf die nüchternen und einleuchtenden Beschreibungen zu Organisation, Qualität, Wirtschaftlichkeit und Ökologieorientierung, zum anderen auf die zurückhaltenden und formelhaften Beschreibungen der Christlichkeit diakonischer Arbeit. Das eine konnte die ungefähre Richtung der weiteren Unternehmensentwicklung angeben, das andere konnte man einfach als wenig bedrängenden Ausdruck des Herkommens und der Prägung der Einrichtung hinnehmen.¹⁹

Die Umsetzung in Bildungsangebote orientierte sich forthin an den Aussagen der Leitbilder. Waren Nächstenliebe und der Dienst am Nächsten diakonischer Auftrag, so folgten dem Bildungsangebot, die einerseits gute Fachlichkeit zum Thema hatten, ergänzt andererseits durch Angebote, die zu Achtsamkeit und Empathie anleiteten.

Ergänzend kamen Anleitungen zur *ethischen Orientierung* hinzu, insbesondere auch sehr praxisbezogen zur ethischen Fallbesprechung. *Gottesdienste und Andachten* dienten weiter als Angebote, das christliche Profil zu zeigen, wurden aber in der Regel unaufdringlich, gelegentlich

christliche Nächstenliebe. Sie ist Lebens- und Wesensäußerung der evangelischen Kirche.“ Unter der Überschrift „Unser Selbstverständnis. Christliche Motivation als Basis unseres Handelns“ wurde ansatzweise präzisiert: „Diakonie folgt dem Vorbild Jesu und seinem Auftrag. Diakonie heißt dienen, heißt Christsein im Persönlichen und in der Öffentlichkeit. Dazu tragen auch unsere Gottesdienste bei.“ Bibelzitate finden sich in solchen Leitbildern, etwa „Gehe hin und tue desgleichen“, Lukas 10,37 oder „Dienet einander, ein jeder mit der Gabe, die er empfangen hat“ 1. Petrus 4,10. Die Aufgabe wird beschrieben: „Diakonie als Dienst am Nächsten ist unser Auftrag“ und unter dem Titel „Gottes Liebe sichtbar werden lassen“ erläutert: „Wir wollen unseren Dienst am Menschen im Sinne des christlichen Glaubens ausüben und durch diese Arbeit Gottes Liebe sichtbar werden lassen.“ Es folgen Hinweise darauf, dass „die Menschen im Mittelpunkt unserer Arbeit“ stehen und die Mitarbeitenden „eine diakonische Dienstgemeinschaft“ bilden. Danach folgen dann Aussagen zur Führung, zur Organisation, zur Qualität, zur Wirtschaftlichkeit, zum Ökologiebewusstsein, zur Teilhabe an der Gesellschaft und zu Erwartung an die Mitarbeitenden. Diakonissen Speyer-Mannheim, Hg., Leitbild, 2000 und folgende Jahre.

¹⁹ Zu Recht wird mittlerweile jedoch kritisch darauf hingewiesen, dass viele, insbesondere die theologisierenden Formulierungen allenfalls eine Orientierung auf theoretischer Ebene anbieten, keineswegs aber die Praxis gelebter Diakonie im Unternehmen beschreiben. Vgl. Johannes Eurich, Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf das Selbstverständnis der Diakonie, in: Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, Katrin Schneiders, Hg., Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016, 88-98, 93f.

auch eher verschämt und etwas versteckt präsentiert. Sie fungierten weithin als Marker des diakonischen Profils einer Einrichtung, oft auch ohne deutlichen Bezug zur übrigen Arbeit, und konnten so in den Verdacht geraten, eine reine Alibifunktion zu übernehmen. Ausdrücklich theologische Inhalte traten vorübergehend deutlich zurück.²⁰

3.4 Glaubenskurse und diakonische Sprachfähigkeit

Die Entwicklung, dass inhaltlich-theologische Themen bei der Bildungsarbeit der diakonischen Unternehmen nur noch eine untergeordnete Rolle spielen, führte zu spürbaren Reaktionen. Rückfragen kamen, ob da nicht ein Defizit vorläge. Sie wurden von den diakonischen Gemeinschaften gestellt und von Kirchenvertretern in den Aufsichtsgremien oder aus der Verbandsdiakonie, gelegentlich auch vom theologischen Personal in den Einrichtungen. Je stärker die Säkularisierungstendenzen in der Gesellschaft wahrgenommen wurden, die abnehmende religiöse Bildung und die ansteigende Zahl nicht kirchengebundener Mitarbeitender in den diakonischen Unternehmen, desto dringlicher wurde die Frage erhoben.

Angestoßen wurde ein Angebot von *Glaubenskursen* oder einzelnen Fortbildungsveranstaltungen dezidiert christlichen Inhalts, die Kenntnis über den christlichen Glauben vermitteln und den Mitarbeitenden Gelegenheit bieten sollen, zu entdecken, wie christlicher Glaube im persönlichen Bereich Stabilität vermitteln und die Motivation zu diakonischem Handeln stärken kann. Als Ziel wird häufig formuliert, die *Sprachfähigkeit von Mitarbeitenden* solle gestärkt werden, damit sie gegenüber Klienten und der Öffentlichkeit Auskunft geben könnten über Glauben und Religion und über die christliche Prägung der Diakonie, ihrer Einrichtungen und ihrer Arbeit.

Die Kurse finden überschaubar großen Zuspruch, vor allem wiederum von kirchennahen und religiös suchenden Mitarbeitenden. Sie werden andererseits gelegentlich kritisch hinterfragt, etwa ob diakonische Unternehmen eine derartige Aufgabe der religiösen Bildung der Mitarbeitenden übernehmen sollten, die vorderhand doch Aufgabe der Kirche wäre.

3.5 Vielgestaltigkeit diakonischer Bildungsangebote

Mittlerweile zeigt sich weiterhin eine Vielgestaltigkeit bei den diakonischen Bildungsangeboten im Bereich caritativer Unternehmen, die dichter und weniger dicht auf die Themenfelder um die

²⁰ Hierzu insbesondere Veronika Drews/Beate Hofmann, Diakonische Bildung, in: Thorsten Moos, Hg., Diakonische Bildung, Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis, Stuttgart 2018, 200-212, 202f.

Stichworte Diakonie, Spiritualität, christlicher Glaube, Bibel, Religion, Religionen bezogen sind. Sie stehen neben Angeboten zur Persönlichkeitsbildung²¹, zur Gesundheitsförderung²² oder zur Führungsqualifikation²³. Sie umfassen Einführungs- und Basistage für neue Mitarbeitende, inzwischen auch Oasentage, Pilgerseminare, Mediationswochenenden und Bibeltage, die Anleitung zur Andachtsgestaltung oder eben den Diakonischen Grundkurs und den Kurs zur Vorbereitung auf den Diakonat²⁴.

Diese auf diakonische Themen bezogenen Angebote machen in der Regel deutlich weniger als ein Fünftel der Fortbildungsangebote aus. In Zeiten schwieriger finanzieller Rahmenbedingungen sozialer Arbeit ist dies aber immerhin ein beträchtlicher Aufwand, den die Unternehmen für diakonische Bildung betreiben.

Diese Vielfalt von diakonischen Bildungsangeboten korrespondieren der Vielfalt von internen und externen Bedürfnissen und Erwartungen, die in diakonischen Unternehmen virulent sind. Mitarbeitende erwarten Hilfestellungen bei der Bewältigung ihres Alltags, u.a. auch zu ihrem Umgang mit religiösen Bedürfnissen ihrer Klienten. Mitarbeitende begegnen in ihrem Arbeitsfeld Elementen einer religiösen Kultur, die ihnen bisher fremd waren, und erwarten Verstehenshilfe – oder sie erwarten, von dieser Thematik doch verschont zu bleiben. Mitarbeitende sehen sich herausgefordert, die christliche Prägung des Hauses zu vertreten, und finden sich selbst doch kaum darin zurecht. Mitarbeitende möchten ihre persönlichen Wertvorstellungen klären, um sie im Berufsfeld und den dort anstehenden Entscheidungen vertreten zu können. Mitarbeitende möchten die Spannung auflösen können zwischen dem ökonomischen Druck mit der Verknappung der Ressourcen, die durch den von der Politik gewollten Wettbewerb im sozialen Sektor entstanden ist, und dem hohen Anspruch einer von Zuwendung geprägten Arbeit mit ihren Klienten. Das Management in diakonischen Häusern erwartet eine deutliche Positionierung als ein diakonisches Haus im Wettbewerbsumfeld, damit es seinen Markenkern erkenntlich darstellt und daraus einen Vorteil ziehen kann. Es erwartet, dass Mitarbeitende diese Positionierung klar vertreten können. Kirchliche Vertreter erwarten, dass in einer Zeit schwindender Kirchlichkeit die Diakonie mit ihrer großen Zahl von Mitarbeitenden die Möglichkeit nutzt, sie oder wenigstens eine spürbare Zahl von ihnen für den christlichen Glauben

²¹ Im aktuellen Programm von Diakoneo etwa: Körpersprache - überzeugend auftreten und das Gegenüber lesen; Professionell, klar und sicher Präsentieren; Konstruktiver Umgang mit Kritik und Feedback; Nein-Sagen lernen – gesunde Grenzen setzen; Potentialentfaltung durch Positive Psychologie; Selbstmanagement - mit Überforderung umgehen können; Kommunikation auf Augenhöhe ...

²² Bei Diakoneo etwa: Yoga-Seminar; Gesunder Schlaf – die Grundlage für Gesundheit und Leistungsfähigkeit; Umgang mit Mobbing; Schnupperkurs Qi Gong; Gelassen und sicher im Alltag – Mental und körperlich entspannen; Laufseminar; Zeit für mich – Die Kunst der (Lebens-)Kraft; Rücken fit mit Nordic Walking; Alte Hausmittel neu entdecken; Achtsamkeitstraining. ...

²³ Bei Diakoneo etwa: Qualitätsverständnis in Veränderung; Mitarbeiter halten und motivieren; Wertvolle Mitarbeiter- und Teamentwicklung; Mit Veränderungsfreude in den Change; Agil führen; Mitarbeiterjahresgespräch; Was tun, wenn's knallt? – Konflikte wertschätzend führen; Resilienz und gesunde Führung; Führen mit Persönlichkeit ...

²⁴ So u.a. im aktuellen Fortbildungsprogramm 2023 von Diakoneo.

zu gewinnen.²⁵ Eine Fülle von Erwartungen, keinesfalls abschließend aufgezählt, die sich in der Vielfalt von Themen und Konzepten Diakonischer Bildung spiegelt.

4. Die (neue) Frage nach dem Träger der diakonischen Identität

Neue Managementmodelle, genauer das St. Galler Management-Modell der dritten (2002) und dann der vierten (2017) Generation,²⁶ und organisationstheoretische Untersuchungen und Theorien²⁷ schlagen für die Verortung des Diakonischen, des diakonischen Profils in einem caritativen Unternehmen andere Wege vor. Sie sehen nicht länger in erster Linie die Mitarbeitenden verantwortlich für die Darstellung des diakonischen Profils, so dass es an den einzelnen Mitarbeitenden, ihrem christlichen Glauben und ihrer Haltung allein hängt, ob ein Unternehmen als diakonisch erkannt werden kann. Vielmehr verankern sie die diakonische Identität in der *Organisation* selbst. Die Organisation, ihre Struktur, ihre Kultur, ihre Geschichte ist Trägerin der Identität.

Dies trifft mit der Beobachtung zusammen, dass es in der Außenwahrnehmung der Nutzerinnen und Nutzer diakonischer Einrichtungen nicht in erster Linie die individuelle Überzeugung der Mitarbeitenden, sondern die in der Organisation wahrnehmbare Grundhaltung, die gemeinsamen Ziele, die tragenden Prinzipien, die erfahrbare Zuwendung, der „Geist des Hauses“ sind, die die diakonische Identität der Einrichtung erfahrbar machen. An die Stelle der Überzeugung der einzelnen tritt die Summe des Handelns in der Organisation.

Dies wahrzunehmen, entlastet zunächst die Mitarbeitenden. Nicht sie müssen mit ihren Überzeugungen und ihrer individuellen Glaubenshaltung für die Christlichkeit der Diakonie einstehen. Dies macht es möglich, nun auch eine sehr breite Diversität, eine glaubensmäßige und weltanschauliche Vielfalt unter den Mitarbeitenden zuzulassen und das Unternehmen dennoch unter dem Label Diakonie einzuordnen.²⁸ Die Aufgabe, die diakonische Identität der Arbeit darzustellen, liegt beim Unternehmen. Das Unternehmen muss eine Unternehmenskultur darstellen, an der seine Christlichkeit kenntlich wird.

²⁵ Abseits von allen rechtlichen Fragen von Loyalitätsrichtlinien in der Diakonie ist dies so etwas wie die abgewandelte Wiederkehr der Vorstellung, die Diakonie diene der Mission.

²⁶ Zu den St. Galler Management-Modellen, bezogen auf den Kontext der Diakonie, vgl. Hanns-Stephan Haas, *Theologie und Ökonomie. Management-Modelle, Theologische-ökonomische Grundlegung, Diskurspartnerschaft*, Stuttgart 2010, 31-120.

²⁷ Vgl. etwa Beate Hofmann, *Diakonische Identitätsfindung in einer religiös pluralen Gesellschaft - unternehmenskulturelle Perspektiven*, in Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, Kartrin Schneiders, Hg., *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Stuttgart 2016, 99-110, auch Traugott Jähnichen, *Im Spannungsfeld von Professionalisierung, Ökonomisierung und religiöser Pluralisierung* (Anm. xxx), 61-64.

²⁸ Gerade in Ostdeutschland kommt diese Verschiebung im Ausweis des Diakonischen in der Diakonie zustatten, wo ja in der Regel die Mehrzahl der Mitarbeitenden keinen christlichen Hintergrund haben.

Dazu dienen zunächst die aus der Geschichte der einzelnen Häuser überkommenen *Artefakte* dieser Kultur: die Gebäude und Räume, die Rituale im Lebenslauf und im Kirchenjahr, Einführungen, Jubiläen und Verabschiedungen, Andachten und die Festkultur, die Symbole, Werte und Grundannahmen, nicht zuletzt die zahlreichen Geschichten, sowohl aus der Gründungsgeschichte der Häuser und der Diakonie insgesamt wie aus der biblischen Tradition²⁹, zudem besondere Angebote, vornehmlich gottesdienstliche und seelsorgliche Angebote.³⁰ All dies ist nicht gering zu schätzen, die Gebäude und Rituale, die Gottesdienste und Geschichten transportieren Elemente der Identität einer Einrichtung. Entscheidend ist das kollektive Selbstverständnis, das sich aus der Summe dieser Artefakte ergibt, die *Unternehmenskultur*, die sich darin ausdrückt.

Daneben haben *wichtige, einflussreiche Mitarbeitende* im Unternehmen, oft Führungskräfte und Schlüsselpersonen in den Teams³¹, eine bedeutende Rolle. Ihre Überzeugungen wirken auf andere Mitarbeitende und haben prägenden Einfluss auf die Kultur des gesamten Unternehmens.³²

Wenn sich die diakonische Identität eines Unternehmens derart darstellt, wenn sie nicht mehr allein von der formalen Zugehörigkeit von Mitarbeitenden zu einer christlichen Religionsgemeinschaft oder von ihrer persönlichen Glaubensüberzeugung abhängt, wenn also alle Mitarbeitenden per se als diakonische Mitarbeitende und diakonische Handelnde gelten, dann kann es nicht mehr um die einheitliche Prägung der Überzeugung aller Mitarbeitenden gehen, sondern um eine sich nicht auf die einzelnen Mitarbeitenden konzentrierende, sondern auf der

²⁹ Zur Bedeutung der Narration vgl. Werner Schwartz, *Diakonie geschieht im Alltag. Unsere Kaiserswerther Unternehmenskultur* (Anm. 7), 117, Anm. 7. Zur Praxis der Diakonissenanstalt Speyer vgl. Werner Schwartz, *Traditionsgebundene Wertebildung. Geschichte und Gegenwart der „Diakonissen Speyer-Mannheim“*, in Rebekka Klein, Björn Görder, Hg., *Werte und Normen im beruflichen Alltag. Bedingungen für ihre Entstehung und Durchsetzung*, Berlin 2011, 159-178, 173-178. Zur Bedeutung der Gebäude vgl. Matthias Benad, *Architektur, Ikonographie und Symbolik. Zur Pflege des kulturellen Erbes in der Diakonie*, in: Thorsten Moos, Hg., *Diakonische Kultur* (Anm. 17), 125-141. Zur Bedeutung der Erinnerung an die Geschichte insgesamt vgl. Norbert Friedrich, *Diakonische Erinnerungskultur*, in ebd., 142-152.

³⁰ Exemplarisch steht dafür die prominente Rolle der Seelsorge in den Einrichtungen oder das große Engagement bei der Begleitung Sterbender in den Hospizen.

³¹ Beate Hofmann nennt sie Ankerpersonen, so zusammenfassend bei Beate Hofmann, *Diakonische Identitätsfindung in einer religiös pluralen Gesellschaft* (s. Anm. xxx), auch Beate Hofmann, *Anker für diakonische Unternehmenskultur? Überlegungen zur Rolle diakonischer Gemeinschaften in diakonischen Unternehmen*, in Heidi Albrecht, Frieder Grau, Daniela Krause-Wack, Hg., *Diakonische Unternehmen und Gemeinschaften – Partner für gelingende Diakonie*, Leipzig 2019, 132-143, und Beate Hofmann, *Mitarbeitende im Diakoniat als Anker diakonischer Unternehmenskultur. Eine kritische Bestandsaufnahme*, in: Mathias Hartmann, Peter Schwarz, Hg., *Zukunftsperspektiven diakonischer Unternehmenskultur. Beauftragung von Mitarbeitern in der Diakonie mit dem Diakoniat*, Stuttgart 2019, 9-15. Zur Bedeutung doppelt qualifizierter Diakoninnen und Diakone vgl. auch Joachim L. Beck, *Diakoninnen und Diakone als „Kulturträger“*, in Thorsten Moos, Hg., *Diakonische Kultur* (Anm. 17), 226-244.

³² Vgl. z.B. Beate Hofmann, *Diakonische Identitätsfindung in einer religiös pluralen Gesellschaft – unternehmenskulturelle Perspektiven*, 102, 105-107, auch Beate Hofmann, *Unternehmenskultur*, in Thorsten Moos, Hg., *Diakonische Kultur* (Anm. 17), 93-99.

Ebene des Unternehmens verankerte Unternehmenskultur, die die Identität des Unternehmens sichert.

Es ist dann Leitungsaufgabe, diese Organisationskultur zu pflegen und weiterzuentwickeln. Gewiss liegt darin auch eine Bildungsaufgabe. Diakonische Bildung unterstützt dann den Prozess, in dem Mitarbeitende mit dieser Kultur vertraut gemacht werden und sich ihrer vergewissern. Es ist Aufgabe diakonischer Bildung, einen Raum bereitzustellen, dieser Kultur Ausdruck zu verleihen, sie fortzuführen und weiterzuentwickeln³³.

5. Elemente eines zukunftsfähigen Konzepts diakonischer Bildung

Auf diesem Hintergrund sehe ich die diakonische Bildung in caritativen Unternehmen künftig vor wenigstens fünf Aufgaben stehen:³⁴

5.1 Diakonische Bildung wird sich der kontinuierlichen Entwicklung der Unternehmenskultur widmen müssen.

Sie wird Veranstaltungen anbieten müssen, auf denen Mitarbeitende die *Unternehmenskultur* kennenlernen, den weltanschaulichen Grundlagen ihrer Organisation begegnen und sich mit ihnen auseinandersetzen können. Dies wird sich nicht auf die Vermittlung historischer oder theologischer Informationen beschränken können, sondern Mitarbeitende müssen Gelegenheiten finden, die Werte und Überzeugungen, die das Unternehmen und seine Kultur prägen, kennenzulernen, sie mit ihrer Weltsicht und ihren Überzeugungen abzugleichen und sich zu

³³ Die Thematik ist pointiert formuliert in den Thesen des Brüsseler Kreises, eingehend dargestellt und diskutiert in dem Band Hanns-Stephan Haas, Dierk Starnitzke, Hg., *Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen*, Stuttgart 2015, dort neben den einleitenden und abschließenden Kapiteln der Herausgeber insbesondere die Beiträge von Beate Hofmann, *Reflexion zu diakonischer Identitätsbildung*, 87-102, und von Alexander Kenneth Nagel, *Vielfalt gestalten, Begegnung wagen. Werbung für interreligiöse Praxis in christlichen Sozialunternehmen*, 149-168, und das Interview mit Gerhard Ulrich, *Vielfalt und Einheit – Freiheit und Bindung*, 117-130.

³⁴ Zum folgenden vergleiche auch Beate Hofmann, Martin Büscher, Hg., *Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen - Kontroversen – Potentiale*, Baden-Baden 2017, darin u.a. die Aufsätze Martin Büscher, *Multirationales Management in diakonischen Unternehmen. Hermeneutische Grundlegung eines diakoniewissenschaftlichen Paradigmas*, 19-46, Beate Hofmann, *Diakonisch Kirche sein im Resonanzraum des Evangeliums. Überlegungen zur „Kirchlichkeit“ der Diakonie aus systemischer, ekklesiologischer und juristischer Perspektive*, 155-172, Alexander Brink, *Die Zukunft der Diakonie. Auf dem Weg in eine Kooperationsökonomie*, 335-356.

Das Thema diakonischer Bildung ist umfassend und eingehend bereits in der 2011 publizierten Dissertation von Martin Horstmann (*Das Diakonische entdecken, Didaktische Zugänge zur Diakonie*, Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts, Bd. 46, Heidelberg 2011) analysiert und dargestellt worden. Die Fülle der dort gegebenen Einsichten und Anstöße sind nach wie vor für die Ausgestaltung diakonischer Bildung bedeutsam.

diesen Werten des Unternehmens zu positionieren. (Dies kann sowohl explizit thematisch in gesonderten Veranstaltungen als auch integriert in fachlichen Fortbildungsmaßnahmen behandelt werden).

Insbesondere neu ins Unternehmen eintretenden Mitarbeitenden wird nahe zur Einarbeitungsphase die Chance zur Begegnung mit der diakonischen Kultur des Unternehmens gegeben werden müssen, damit sie das Selbstverständnis des diakonischen Unternehmens kennenlernen, sich damit auseinandersetzen und an seiner Umsetzung in der beruflichen Alltagspraxis mitarbeiten können.

Und insbesondere Führungskräften müssen sich kontinuierlich mit der Unternehmenskultur des Hauses, ihrer Darstellung und nachhaltigen Ausgestaltung befassen und Gelegenheiten finden zu überprüfen, wie sich die Unternehmenskultur im gelebten Alltag widerspiegelt. Dazu braucht es den Austausch, auch über Hierarchieebenen hinweg.

5.2 Diakonische Bildung wird sich dem Thema Diversität widmen müssen.

Sie wird offene Gesprächssituationen schaffen müssen, in denen Mitarbeitende einander in der *Pluralität und Diversität* ihrer Weltsichten und Wertvorstellungen begegnen und sich austauschen können. Diakonische Bildung wird dabei bewusst die Vielfalt unter den Mitarbeitenden im Unternehmen wahrnehmen und wertschätzen und Mitarbeitenden die Erfahrung vermitteln, dass sie in ihrer Prägung im Unternehmen willkommen und wichtig sind. Diakonische Bildung arbeitet an einer Kultur der Diversität im Unternehmen und ist damit Teil eines Diversity Management.³⁵

Bleibende Aufgabe wird es sein, die Spannung zu bearbeiten zwischen der Diversität von Positionen der Mitarbeitenden und dem Ziel einer normativen Prägung der Organisation.

5.3 Diakonische Bildung wird sich den Fragen der Ethik widmen müssen.

³⁵ Theologisch mag man diese Ausweitung der Perspektive über den engeren Bereich christlichen Glaubens hinaus auf die Multiperspektivität unterschiedlicher Menschen und ihrer Prägung mit dem Hinweis auf die Gottesebenbildlichkeit des Menschen und seine unbedingte Annahme bei Gott begründen.

Vgl. dazu u.a. auch Hanns-Stephan Haas, Unternehmen für Menschen. Diakonische Grundlegung und Praxis herausforderungen. Diakonie - Bildung - Gestaltung - Organisation, Stuttgart 2012, 258-271 (Bildung als Aufgabe und Anliegen des Unternehmens für Menschen) und Johanna Will-Armstrong, Diakonische Bildung als Leitungsaufgabe in den v. Bodelschwingschen Stiftungen Bethel, in Rolf Arnold, Ulrich Erhardt, Eckart Stief, Hg., Glaube als Befreiungshilfe der Vernunft. FS für Wolfgang Doll zum 80. Geburtstag. Pädagogische Materialien der TU Kaiserslautern, Kaiserslautern 2021, 76.85. Eine „theologisch begründete, entschlossene und gelassene Selbsteinstellung der Diakonie auf die religiösen und kulturellen Pluralitäten“ reklamiert Christian Albrecht, Diakonie im Kontext religiöser und kultureller Vielfalt, in ders., Hg., Wozu ist die Diakonie fähig? Theologische Deutungen gegenwärtiger Herausforderungen, Tübingen 2016, 69-92.

Sie wird Angebote machen müssen, die sich ausdrücklich mit den *ethischen Fragen* befassen, die sich im Alltag der Tätigkeiten stellen, mit denen das Unternehmen und die Mitarbeitenden beschäftigt sind. Dazu zählen neben dem breiten Bereich der Fragen etwa von Leben, Krankheit und Tod, von Alter, Integration und Inklusion oder allgemein den Sinnfragen des Lebens ausdrücklich auch die Fragen, die sich aus der Wahrnehmung ergeben, dass in der eigenen beruflichen Arbeit die verfügbaren Mittel begrenzt sind.

In diesem Zusammenhang wird es insbesondere Raum geben müssen, die Frage einer (erforderlichen) Rationierung im Gesundheits- und Sozialbereich und ihrer (nötigen und möglichen) Grenzen im Blick auf moralische Normen und Fragen der Gerechtigkeit zu thematisieren. Die Spannung zwischen einerseits ökonomischen und andererseits medizinischen, pflegerischen, therapeutischen und pädagogischen Erfordernissen bedürfen gerade innerhalb diakonischer Unternehmen auf dem Hintergrund einer humanitären und durch christliche Ethik geprägten Kultur der Klärung.³⁶

Der reflektierte Umgang mit Werten gehört zum Selbstverständnis der Diakonie. Deshalb muss die eigene Praxis ethisch reflektiert werden, und es braucht den Raum, dass Mitarbeitende im Austausch über ethische Fragestellungen ihre jeweilige Position klären und mit den Werten des Unternehmens abstimmen können. Dies gilt sowohl für ethische Alltagsfragen wie auch für die Auseinandersetzung mit den jeweils brisanten ethischen Themen, die sich in diakonischen Einrichtungen stellen, derzeit etwa den Fragen um die Folgen einer Pränataldiagnostik oder um einen assistierten Suizid.

5.4 Diakonische Bildung wird sich der Theologie und Spiritualität widmen müssen.

³⁶ Wichtige Hinweise finden sich dazu bei Eva C. Winkler, *Time for a New Oath? The Role of the Individual Physician's Ethos and Institutional Ethics in the Face of Economization of the Health-Care System*, in Michael Welker, Eva Winkler, John Witte Jr., Stephen Pickard, Hg., *The Impact of Health Care on Character Formation, Ethical Education, and the Communication of Values in Late Modern Pluralistic Societies*, Leipzig 2023, 13-22. - Der Aufsatz thematisiert die genannte Fragestellung aus der Perspektive ärztlichen Personals. Er thematisiert die Diskrepanz zwischen ökonomischen Anforderungen im Gesundheits- (und Sozial-)System, die sich auf individueller wie organisatorischer Ebene ergeben, und den persönlichen und professionellen Moralvorstellungen und Normen, an die die im Prozess Beteiligten sich gebunden sehen. Aspekte des Patientenwohls, der ökonomischen Effizienz, der Kostenorientierung und Ergebnismaximierung, der Unter- und Überversorgung im Gesundheitssystem ebenso erörtert wie Fragen der Gerechtigkeit und der Verortung ethischer Verantwortlichkeit. Insbesondere geht es um die Frage, wieweit der Hippokratische Eid bzw. das Ärztliche Gelöbnis der Deklaration von Genf von 1948, die die Verantwortlichkeit bei den Ärzten verankert sehen, oder etwa der Klinik-Codes bzw. Ärzte Codex der Deutschen Gesellschaft für Innere Medizin (DGIM) „Medizin vor Ökonomie“ sich unter heutigen Bedingungen als ausreichend erweisen. Für dringlich angesehen wird eine in der Organisation verankerte institutionelle Ethik, die ökonomische wie humanitäre Aspekte reflektiert und deren Leitlinien von der Führungsebene der Organisation unterstützt werden.

Sie wird gut daran tun, weiterhin Angebote mit explizit *theologischem, spirituellem Profil* zu machen. Es braucht Gelegenheiten, bei denen Mitarbeitende sich über die eigene Spiritualität³⁷ und Frömmigkeit mit anderen austauschen und Anregungen zur Weiterentwicklung aufnehmen.

Gute und niedrigschwellige Ansatzpunkte bieten dazu die Beschäftigung mit der *Geschichte* des eigenen Hauses und den *Geschichten*, die es dazu gibt, und darüber hinaus insbesondere die Beschäftigung mit der biblischen Überlieferung, nicht nur mit diakonischen Spitzentexten, etwa dem Nächstenliebe-Gebot, der Beispielerzählung vom barmherzigen Samariter und dem Gleichnis vom großen Weltgericht,³⁸ wenn auch gerade diese Texte ja mit ihrem Rekurs darauf, dass helfendes Handeln allgemein menschlich ist, Anknüpfungspunkte bieten für das Gespräch von Menschen unterschiedlicher Haltung zu Frömmigkeit, Glauben und Religion.

Die Erfahrungen *im ostdeutschen Kontext*, wo nach der Expansion der Diakonie viele Mitarbeitende beschäftigt sind, die ohne Kontakt zu kirchlicher Prägung und biblischer Tradition aufgewachsen sind, zeigen, dass Interesse daran besteht, die hinter der diakonischen Kultur des Hauses liegende Überlieferung zu entdecken. Erforderlich ist es, dass Angebote einladend, offen, keinesfalls bedrängend gestaltet werden und der Alltag des Lebens und der Arbeit in den Blick kommt. Dann können diese Angebote auf Offenheit auch für religiöse Fragen und auf Neugierde treffen, und es kann gerade in der vorfindlichen Multiperspektivität und Interreligiosität ein spannender Austausch gelingen. Perspektiven christlicher Weltsicht sind dann Teil des Diskurses, und es kann sich zeigen, wie sie Bedeutung gewinnen können für Menschen, die am Diskurs teilnehmen, seien sie bisher schon durch christliche Frömmigkeit geprägt oder begegnen sie ihr erstmals im Kontext der Diakonie. Eine religiös und interreligiös offene Atmosphäre bietet gute Voraussetzungen dafür, dass Menschen eine Spiritualität entdecken, die sich für sie attraktiv und tragfähig erweisen kann.³⁹

³⁷ Der Begriff Spiritualität scheint gerade wegen seiner geringeren Bestimmtheit und seiner Offenheit über den Bereich christlicher Überlieferung hinaus den traditionellen Begriff der Frömmigkeit in der Diakonie abgelöst zu haben. Er reklamiert eine Anschlussfähigkeit an die größer gewordene Pluralität und Diversität individueller spiritueller Suchbewegungen und Erfahrungen. Vgl. etwa Beate Hofmann, Michael Schibilsky, Hg., *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*, Stuttgart 2001.

³⁸ Dazu etwa Herbert Haslinger, *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirchen*, Paderborn 2009, 237-273 und Heinz Rügger, Christoph Sigris, *Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns*, Zürich 2011, bes. 59-85.³⁹ So auch Beate Hofmann, *Diakonische Identitätsfindung in einer religiös pluralen Gesellschaft* (Anm. xxx), 109f. Johannes Eurich nimmt die Denkfigur der Transpartikularisierung, die Peter Dabrock für das Gespräch christlicher Ethik im pluralistischen ethischen Diskurs geprägt hat, auf und wendet sie auf den Prozess an, theologische Interpretamente in den Diskurs mit anderen Begründungszusammenhängen einzubringen, Johannes Eurich, *Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf das Selbstverständnis der Diakonie* (Anm. xxx), 95f. Umfassend, wenn auch in der Tendenz anders, vgl. dazu Uta Pohl-Patalong, *Evangelium kommunizieren in der Diakonie – plausibel und lebensrelevant*, Vortrag beim 2. Diakonischen Bildungskongress des Kaiserswerther Verbands deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, 31.03.2022, Manuskript.

³⁹ So auch Beate Hofmann, *Diakonische Identitätsfindung in einer religiös pluralen Gesellschaft* (Anm. xxx), 109f. Johannes Eurich nimmt die Denkfigur der Transpartikularisierung, die Peter Dabrock für das Gespräch christlicher Ethik im pluralistischen ethischen Diskurs geprägt hat, auf und wendet sie auf den Prozess an, theologische Interpretamente in den Diskurs mit anderen Begründungszusammenhängen einzubringen, Johannes Eurich, *Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf das Selbstverständnis der Diakonie* (Anm.

5.5 Ein Anliegen noch zum Schluss: Diakonische Bildung wird sich der biblischen Überlieferung in ihrer Breite widmen müssen.

Diakonische Unternehmen werden gut daran tun, Gelegenheiten anzubieten, den reichen Traditionsgehalt der *biblischen Überlieferung* in seiner ganzen Fülle zu thematisieren. Es geht viel verloren, wenn die Beschäftigung mit der Bibel auf die wenigen diakonischen Spitzentexte oder die schlanke Aussage, dass in der diakonischen Arbeit Gottes Liebe weitergegeben wird, reduziert bleibt. Die Bibel bietet die Zeiten überdauernde lebensdienliche Perspektiven an, etwa indem sie Gerechtigkeit thematisiert, ihr die Barmherzigkeit als notwendige Ergänzung zur Seite stellt und den Glauben als Grundlage für das Lebensverständnis anbietet. Sie stellt das alltägliche Handeln, Denken und Leben in den weiten Horizont von Gottes Geschichte mit dieser Welt. Mit der Zusage, dass Gott seinen Geist über diese Welt und über die Glaubenden ausgießt, öffnet sie einen Horizont, in dem das eigene Leben und Arbeiten einen Rahmen finden können, ein Sinnangebot, das einladend ist und allen Menschen offensteht. Darin kann auch eine Kultur des Helfens, wie sie sich in der Diakonie darstellt, ihren Horizont finden.⁴⁰

Es scheint mir lohnend, dass diakonische Unternehmen in der Darstellung ihrer diakonischen Kultur und, dieser zugeordnet, in der diakonischen Bildung nicht nur die kulturprotestantischen Reste verwalten und sich darauf zurückziehen, gelegentlich Gottesdienste und Andachten anzubieten, theologisches Personal, etwa in der Seelsorge, zu beschäftigen, sich auf die Ausgestaltung von Kapellen und die Förderung christlich motivierter Kunst zu konzentrieren. Vielmehr lohnt es sich für sie, im Anschluss an ihre eigene Geschichte die biblische Tradition in ihrer Vielfalt und alltagspraktischen Bedeutung fruchtbar zu machen und dazu Gelegenheiten bereitzustellen, dies zu entdecken.

Meines Erachtens könnte hier ein Ansatz für eine fruchtbare Diskussion entstehen zwischen den beiden Positionen, die sich derzeit eher polar entgegenstehen: der Betonung der Diversität einerseits, etwa in der Debatte um die Thesen des Brüsseler Kreises⁴¹, und der Betonung des missionarischen Mandats der Diakonie andererseits⁴². Hinter eine Diversität in der

xxx), 95f. Umfassend, wenn auch in der Tendenz anders, vgl. dazu Uta Pohl-Patalong, Evangelium kommunizieren in der Diakonie – plausibel und lebensrelevant, Vortrag beim 2. Diakonischen Bildungskongress des Kaiserswerther Verbands deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, 31.03.2022, Manuskript.

⁴⁰ Als starke und für die Zukunft von Kirche und Diakonie relevante Konzeptionen gelten für mich immer noch die theologischen Entwürfe von Jürgen Moltmann (u.a. *Theologie der Hoffnung*, München 1964; *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München 1980; *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes: Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen*, Neukirchen-Vluyn 1984), Dietrich Ritsch (u.a. *Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken*, München 1984; *Grundkurs christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Wörter*, 2006, ²2008) und Michael Welker (u.a. *Gottes Geist. Theologie des Geistes Gottes*, Neukirchen-Vluyn 1992; *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995; *Kirche im Pluralismus*, München 1995; *Gottes Offenbarung. Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2012; *Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes*, Leipzig 2021).

⁴¹ S.o. Anm. 30.

⁴² Vgl. insbesondere etwa Michael Herbst, Ulrich Laepple, Hg., *Das missionarische Mandat der Diakonie. Impulse Johann Hinrich Wicherns für eine evangelisch profilierte Diakonie im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2009

Mitarbeitendenschaft der Diakonie führt kein Weg zurück, falls sie nicht immer schon in mehr oder weniger großem Ausmaß gegeben war. Gleichwohl bleibt aus dem Bezug auf das christliche, evangelische Erbe der Diakonie der Impetus zur Offenheit gegenüber den lebensfördernden Perspektiven der biblischen Überlieferung.

Ob ich mit diesen Überlegungen ansatzweise berühre oder gar einhole, was der Jubilar am Ende eines Aufsatzes mit dem Titel „Diakonische Bildung und missionarischer Auftrag“ in seinen jungen Jahren, 2007, geschrieben hat: „Bildung ist gleichzeitig diakonisch und missionarisch, wenn sie Menschen von Anfang an Eigenverantwortung, Solidarität und das Lob des Schöpfers ermöglicht“⁴³? Ich bin mir nicht sicher. Aber ich wollte doch, wenn ich mit Johann Hinrich Wichern begonnen habe, mit Heinz Schmidt enden.

Literatur

- Albrecht, Heidi/Grau, Frieder/Krause-Wack, Daniela (Hg.): Diakonische Unternehmen und Gemeinschaften – Partner für gelingende Diakonie, Leipzig 2019.
- Benad, Matthias: Architektur, Ikonographie und Symbolik. Zur Pflege des kulturellen Erbes in der Diakonie, in: Thorsten Moos, Hg., Diakonische Kultur (Anm. 17), 125-141.
- Brink, Alexander: Die Zukunft der Diakonie. Auf dem Weg in eine Kooperationsökonomie, Baden-Baden 2017, 335-356.
- Drews, Veronika/Hofmann, Beate: Diakonische Bildung, in: Thorsten Moos, Hg., Diakonische Bildung. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis, Stuttgart 2018, 200-212.
- Eurich, Johannes: Die Auswirkung der religiösen Pluralisierung auf das Selbstverständnis der Diakonie, in: Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, Katrin Schneiders, (Hg.), Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände, Stuttgart 2016, 88-98.
- Friedrich, Norbert: Diakonische Erinnerungskultur, in: Thorsten Moos, Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis, Stuttgart 2018, 142-152.
- Friedrich, Norbert: Kaiserwerther Unternehmenskultur – historische Perspektiven, Vortrag bei den Regionalkonferenzen des Kaiserwerther Verbands deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, Frühjahr 2014, Manuskript.
- Graumann, Sigrid/Klennert, Lars (Hg.): Hilfekultur(en) im Wandel. Historische und gegenwärtige Transformationsprozesse organisierter Nächstenliebe, Göttingen 2023.
- Haas, Hanns-Stephan: Unternehmen für Menschen. Diakonische Grundlegung und Praxisherausforderungen. Diakonie - Bildung - Gestaltung - Organisation, Stuttgart 2012.

⁴³ Heinz Schmidt, Diakonische Bildung und missionarische Auftrag, in Hartmut Rupp, Christoph Th. Scheilke, Hg., Bildung und Gemeindeentwicklung. Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit, Stuttgart 2007, 192-202, 202.

- Haas, Hanns-Stephan/Starnitzke, Dierk (Hg.): *Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen*, Stuttgart 2015.
- Haslinger, Herbert: *Diakonie. Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirchen*, Paderborn 2009.
- Herbst, Michael/Laepple, Ulrich (Hg.): *Das missionarische Mandat der Diakonie. Impulse Johann Hinrich Wicherns für eine evangelisch profilierte Diakonie im 21. Jahrhundert*, Neukirchen-Vluyn 2009.
- Hofmann, Beate: *Diakonische Kirche sein im Resonanzraum des Evangeliums. Überlegungen zur „Kirchlichkeit“ der Diakonie aus systemischer, ekklesiologischer und juristischer Perspektive*, Stuttgart 2020.
- Hofmann, Beate: *Diakonische Identitätsfindung in einer religiös pluralen Gesellschaft - unternehmenskulturelle Perspektiven*, in: Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, Kartrin Schneiders, (Hg.), *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Stuttgart 2016, 99-110.
- Hofmann, Beate: *Diakonische Identitätsfindung in einer religiös pluralen Gesellschaft – unternehmenskulturelle Perspektiven*, 102/2016, 99-110.
- Hofmann, Beate: *Mitarbeitende im Diakoniat als Anker diakonischer Unternehmenskultur. Eine kritische Bestandsaufnahme*, in: Mathias Hartmann, Peter Schwarz, Hg., *Zukunftsperspektiven diakonischer Unternehmenskultur. Beauftragung von Mitarbeitern in der Diakonie mit dem Diakoniat*, Stuttgart 2019, 9-15.
- Hofmann, Beate: *Unternehmenskultur*, in: Thorsten Moos, Hg., *Diakonische Kultur (Anm. 17)*, 93-99.
- Hofmann, Beate/Büscher, Martin (Hg.): *Diakonische Unternehmen multirational führen. Grundlagen - Kontroversen – Potentiale*, Baden-Baden 2017.
- Hofmann, Beate/Schibilsky, Michael (Hg.): *Spiritualität in der Diakonie. Anstöße zur Erneuerung christlicher Kernkompetenz*, Stuttgart 2001.
- Horstmann, Martin: *Das Diakonische entdecken, Didaktische Zugänge zur Diakonie*, (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts 46), Heidelberg 2011.
- Jäger, Alfred: *Diakonie als christliches Unternehmen. Theologische Wirtschaftsethik im Kontext diakonischer Unternehmenspolitik*, Gütersloh 1998.
- Jähnichen, Traugott: *Im Spannungsfeld von Professionalisierung, Ökonomisierung und religiöser Pluralisierung – Konflikte um die evangelische Identität der Diakonie*, in: Traugott Jähnichen, Alexander-Kenneth Nagel, Kartrin Schneiders, (Hg.), *Religiöse Pluralisierung: Herausforderung für konfessionelle Wohlfahrtsverbände*, Stuttgart 2016, 46-64.
- Joachim L. Beck: *Diakoninnen und Diakone als „Kulturträger“*, in Thorsten Moos, Hg., *Diakonische Kultur (Anm. 17)*, 226-244.

- Klein, Rebekka/Görder, Björn (Hg.): Werte und Normen im beruflichen Alltag. Bedingungen für ihre Entstehung und Durchsetzung, Berlin 2011.
- Moltmann, Jürgen, u.a.: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes: Schritte zum Diakonatum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984.
- Moltmann, Jürgen, u.a.: Theologie der Hoffnung, München 1964; Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.
- Nagel, Alexander Kenneth: Vielfalt gestalten, Begegnung wagen. Werbung für interreligiöse Praxis in christlichen Sozialunternehmen, in: Hanns-Stephan Haas, Dierk Starnitzke (Hg.), Diversität und Identität. Konfessionsbindung und Überzeugungspluralismus in caritativen und diakonischen Unternehmen, Kohlhammer 2015.
- Pohl-Patalong, Uta: Evangelium kommunizieren in der Diakonie – plausibel und lebensrelevant, Vortrag beim 2. Diakonischen Bildungskongress des Kaiserswerther Verbands deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, 31.03.2022, Manuskript.
- Ritsch, Dietrich, u.a.: Grundkurs christliche Theologie. Diesseits und jenseits der Wörter, Göttingen 2006, 2008.
- Ritsch, Dietrich, u.a.: Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München 1984.
- Rüegger, Heinz/Sigrist, Christoph: Diakonie – eine Einführung. Zur theologischen Begründung helfenden Handelns, Zürich 2011.
- Ruschke, Werner: Spannungsfelder heutiger Diakonie, Stuttgart 2007.
- Schmidt, Heinz: Diakonische Bildung und missionarische Auftrag, in: Hartmut Rupp, Christoph Th. Scheilke, (Hg.), Bildung und Gemeindeentwicklung. Jahrbuch für kirchliche Bildungsarbeit, Stuttgart 2007, 192-202.
- Schwartz, Werner: Diakonie geschieht im Alltag – Unsere Kaiserswerther Unternehmenskultur. Eine Reihe griffiger und angriffiger Thesen zur Diskussion verabschiedeten Thesen im Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser, in: Alexander Dietz, Veronika Drews-. Galle, Hendrik Höver, Dietmar Kauderer, Hg., Corporate Governance in der Diakonie. Beiträge zur diakonischen Aufsichtspraxis und Kultur, Münster 2015, 111-123.
- Schwartz, Werner: Traditionsgebundene Wertebildung. Geschichte und Gegenwart der Diakonissen Speyer-Mannheim, in: Rebekka A. Klein, Björn Görder, Hg., Werte und Normen im beruflichen Alltag. Bedingungen für ihr Entstehung und Durchsetzung, Münster 2011, 159-178.
- Welker, Michael: Gottes Geist. Theologie des Geistes Gottes, Neukirchen-Vluyn 1992.
- Welker, Michael: Gottes Offenbarung. Christologie, Neukirchen-Vluyn 2012.
- Welker, Michael: Kirche im Pluralismus, München 1995.

- Welker, Michael: *Schöpfung und Wirklichkeit*, Neukirchen-Vluyn 1995.
- Welker, Michael: *Zum Bild Gottes. Eine Anthropologie des Geistes*, Leipzig 2021.
- Will-Armstrong, Johanna: *Diakonische Bildung als Leitungsaufgabe in den v. Bodenschwingschen Stiftungen Bethel*, in: Rolf Arnold, Ulrich Erhardt, Eckart Stief, Hg., *Glaube als Befreiungshilfe der Vernunft. FS für Wolfgang Doll zum 80. Geburtstag*. Pädagogische Materialien der TU Kaiserslautern, Kaiserslautern 2021,
- Winkler, Eva C.: *Time for a New Oath? The Role of the Individual Physician's Ethos and Institutional Ethics in the Face of Economization of the Health-Care System*, in Michael Welker, Eva Winkler, John Witte Jr., Stephen Pickard, Hg., *The Impact of Health Care on Character Formation, Ethical Education, and the Communication of Values in Late Modern Pluralistic Societies*, Leipzig 2023.

Aus der Fülle des Lebens schöpfen

Denkanstöße aus der Biografiearbeit für das sozial-diakonische Lernen

Teresa A. K. Kaya

Räume der Identitätsfindung in sozial-diakonischen Lernsettings

Folgendes Szenario: Zwei Männer sehen sich zufällig nach langer Zeit wieder – früher hatten sie einmal gemeinsam die Schule besucht. Gleich nach der lockeren Begrüßung startet ein Wettkampf: „Mein Haus, mein Auto, mein Boot“. Beide legen die Karten – in diesem Fall Fotos – auf den Tisch. Wer hat mehr Reichtümer angehäuft? Das ist die Frage, die im Mittelpunkt steht. Das Ende will ich Ihnen nicht vorenthalten: Es ist der vermeintlich früher schwächere Schüler, der inzwischen - zumindest finanziell - besser dasteht.

Vielleicht hat die Schilderung eine vage Erinnerung oder die konkrete Bilder vor dem inneren Auge wachgerufen: Die Sparkassen-Werbung aus den 1990er Jahren ist in vielen Köpfen auch 30 Jahre später noch so präsent wie damals. Die dramaturgisch gekonnt geskriptete Begegnung war einer der erfolgreichsten Spots aller Zeiten, machte eine damals noch unbekannte Werbeagentur über Nacht berühmt.¹ Reichtum *sells*.

Nun soll es aber um sozial-diakonisches Lernen und Biografiearbeit gehen. Reichtum, so meine ich, darf hierbei eine zentrale Rolle einnehmen – wenn auch anders, als das im genannten Beispiel der Fall ist. Denn Reichtum kann ebenso verstanden werden als Fülle, Breite im Sinne von Reichhaltigkeit.² In diesem Bedeutungszusammenhang sind wir z.B. voll von Glück, reich an Eindrücken, führen ein Leben in Fülle usw.

Etwa zur selben Zeit, in der der eben vorgestellte Spot seinen Erfolg feierte, ist die Hoch-Zeit der praktischen wie theoretischen Bestrebungen anzuberaumen, sozial-diakonisches Lernen als Konzept fest in der Struktur verschiedener Lernorte zu etablieren³. In der Denkschrift der EKD mit dem Titel „Herz und Mund und Tat“⁴ aus dem Jahr 1998 wird dem Thema diakonisches Lernen ein Unterkapitel gewidmet und darin sechs Motivationsgründe für die Etablierung sozial-diakonischer Lernsettings dargelegt.⁵ Neben der Betonung eines Ermöglichens sozialer Erfahrungen außerhalb eines beruflichen Expert*innensystems im Alltag, wird vor allem der

¹ Vgl. Jung von Matt, in: <https://werbeagentur.com/jung-von-matt> (Zugriff am 19.10.2023).

² Vgl. Duden, in: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Reichtum> (Zugriff am 13.10.2023).

³ Vgl. Gottfried Adam, Diakonisches Lernen anstoßen – Das Soziale lernen, in: Annabelle Pithan/Gottfried Adam/Roland Kollmann (Hg.), Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, Gütersloh 2002, 397-403: 398.

⁴ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), Herz und Mund und Tat und Leben. EKD-Denkschrift Nr. 143, 1998.

⁵ Vgl. Evangelische Kirche in Deutschland.

geistliche Lernaspekt betont. Zahlreiche Publikationen später halten Ellen Eidt und Claudia Schulz im Jahr 2015 den Wesenskern sozial-diakonischen Lernens in zwei Ebenen fest, nämlich „[d]ie des allgemeinen sozialen Lernens mit seinen personenbezogenen, fachlichen und ethischen Dimensionen einerseits und die Ebene der Deutung aus dem Glauben und mit Hilfe theologischer Wissenschaft andererseits.“⁶ Im diakonischen Lernsetting steht soziales Handeln im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben und einer entsprechenden Wertehaltung.⁷ Michael Fricke und Martin Dorner sprechen in ihrem im selben Jahr erschienenen „Werkbuch Diakonisches Lernen“ von den Zielen dieses Lernsettings als „der Erwerb von Wissen und von Erfahrungen mit diakonischem Handeln. ... Bildlich gesprochen: Diakonisches Lernen steht auf zwei Beinen. Der Schwerpunkt kann sich je nach Zielsetzung und Situation von einem Bein zum anderen verlagern.“⁸ Das immanente Credo: (Nächsten-)Liebe, so schon Erich Fromm, kann man lernen.⁹

Einen Aspekt will ich anhand des gekonnten Marketing-Beispiels anfangs hervorheben: Das, was im erwähnten Spot anspricht, das ist nicht (nur) der Wettbewerb um angehäuften materielle Güter. Was sich hier zwischen den beiden Kontrahenten abspielt, das ist eine Draufschau aufs Leben. Zwei Menschen begegnen sich, legen den Blick auf das Vergangene, ziehen Bilanz und sehen das Gegenüber und vermutlich auch sich selbst plötzlich mit anderen Augen. Dieses kurze Resümee, eine – zugegebenermaßen begrenzte – Sicht, die hier eingenommen wird, macht ein menschliches Grundbedürfnis deutlich: Wir wollen Sinn finden in unseren Lebenswegen, und in unseren Lebenserfahrungen. Insbesondere für Kinder und Jugendliche ist es „eine wichtige Lebensmaxime“, „den eigenen Erfahrungshorizont ständig zu erweitern“¹⁰. Es zählen eben nicht nur Zahlen, Daten und Fakten, die in einem klassischen Lebenslauf vermittelt werden. Vielmehr geht es bei der persönlichen Biografie darum, welche Bedeutung diese Ereignisse in unserem Leben einnehmen, welche Wirkung sie auf unseren weiteren Lebensweg haben, welchen Erfahrungsschatz wir sammeln. Biografiearbeit im professionellen Setting lädt dazu ein, sich der Biografie zu widmen – ressourcenorientiert und mit vielen kreativen Methoden.¹¹ Wäre es möglich, mit den beiden Männern im genannten Beispiel biografisch zu arbeiten, ginge es darum, Impulse zu geben, und Fragen zu stellen, wie

- An welche Urlaubsorte bist du mit deinem Auto gereist?

⁶ Ellen Eidt/Claudia Schulz (2015): Diakonische Bildung – aber wie? Aufgaben diakonischen Lernens in einer sich verändernden Gesellschaft, in: Pastoraltheologische Informationen, Nr. 35 (2015), 111-125: 112f.

⁷ Vgl. Comenius-Institut, in: https://comenius.de/produkt/a30113_diakonisch-soziales_lernen/ (Zugriff am 13.10.2023).

⁸ Michael Fricke/Martin Dorner, Werkbuch Diakonisches Lernen, Göttingen 2015, 15-16.

⁹ Vgl. Erich Fromm, Die Kunst des Liebens, Berlin 2005.

¹⁰ Marc Calmbach/Bodo Flaig/James Edwards/Heide Möller-Slawinski/Inga Borchard/Christoph Schleer, SINUS-Jugendstudie 2020. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Bonn 2020, 175.

¹¹ Vgl. Ingrid Miethe, Biografiearbeit, in: Sebastian Schinkel/Fanny Hösel/Sina-Mareen Köhler/Alexandra König/ Elisabeth Schilling/Julia Schreiber/Regina Soremski/Maren Zschach (Hg.), Zeit im Lebensverlauf. Ein Glossar, Bielefeld 2020, 81-85: 83f.

- Welche Räume in deinem Haus geben dir Kraft?
- Mit welchen Personen möchtest du in Zukunft in deinem Boot unterwegs sein?

Damit wären wir mittendrin, in den bedeutenden Momenten des Lebens, in der Vergangenheit, der Gegenwart und der Zukunft. Ein Dreiklang, der in der Biografiearbeit angeschlagen wird. Es geht weniger darum, ausschließlich nostalgieverliebt in der Vergangenheit zu schwelgen als vielmehr aus der Retrospektive Anschlusspunkte für die Gegenwart zu knüpfen und daraus tragfähige Visionen für die Zukunft zu entwickeln. Dadurch erleben sich die Menschen als Identitätsstifter*innen und finden Sinn in ihrem Leben.¹² Sie sind Konstrukteure ihrer Lebenswelt; eine Lebenswelt, in der die gesammelten Erlebnisse – der Reichtum an Erfahrungen – die Biografie mal mehr, mal weniger stark prägen.¹³

Die sozial-diakonische Lernerfahrung als biografisch bedeutsames Erlebnis

Sozial-diakonisches Lernen findet in einer für die Persönlichkeitsbildung zentralen Lebensphase statt. In der Regel nehmen Kinder und Jugendliche im Alter zwischen etwa 6 und 20 Jahren an sozial-diakonischen Lernsettings teil.¹⁴ Darunter fallen Aktionstage, Hospitationen und Praktika im Rahmen von freiwilligen oder obligatorischen Schulangeboten, als Teil des Konfirmand*innenunterrichts, aber auch das diakonische Jahr und das freiwillige soziale Jahr im Ausland.¹⁵ Gemeinsam haben die unterschiedlichen Formen sozial-diakonischen Lernens, dass sie ein intergeneratives Lernen in diakonischen Einrichtungen ermöglichen. Sozial-diakonisches Lernen ist dabei nicht (mehr) auf evangelische Kreise reduziert, sondern wird ebenso in nicht-christlichen Einrichtungen umgesetzt.¹⁶ So hat das Diakonische Werk Bayern zwischen 2010 und 2015 im interprofessionellen Team die Statuten für ihr Konzept des diakonischen Lernens an öffentlichen Schulen erarbeitet.¹⁷ Dort ist diakonisches Lernen inzwischen in den Lehrplänen des Religionsunterrichts fest etabliert.¹⁸ An insgesamt 151 Lernorten (zu Beginn im Jahr 2011 waren

¹² Vgl. Irma Jansen, Biografie im Kontext sozialwissenschaftlicher Forschung und im Handlungsfeld pädagogischer Biografiearbeit, in: Christina Hölzle/Irma Jansen (Hg.), Ressourcenorientierte Biografiearbeit. Grundlagen – Zielgruppen – Kreative Methoden, Wiesbaden 2011, 17-30: 21.

¹³ Vgl. Björn Kraus, Lebenswelt und Lebensweltorientierung. Eine begriffliche Revision als Angebot an eine systemisch-konstruktivistischen Sozialarbeitswissenschaft, in: Kontext. Zeitschrift für Systemische Therapie und Familientherapie, 37 (2006), 116-129: 11-12.

¹⁴ Vgl. Diakonie Deutschland, in: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial> (Zugriff am 19.10.2023).

¹⁵ Vgl. Gottfried Adam, Diakonisch-soziales Lernen. Eine Spurensuche zwischen Diakonie, Religionspädagogik und Gesellschaft, in: Verkündigung und Forschung, 52 (2007), 63-71: 64.

¹⁶ Vgl. Michael Fricke, Diakonisches Lernen an der öffentlichen Schule, in: Quatember, 76 (2012), 160-166: 161; vgl. Heinz Schmidt, Diakonisches Lernen – diakonische Bildung, in: Günter Ruddat/Gerhard K. Schäfer (Hg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 421-438: 427.

¹⁷ Vgl. Martin Dorner, in: <https://www.diakonisches-lernen.de/anderen-begegnen-anders-lernen/worum-es-geht/was-diakonisches-lernen-ist> (Zugriff am 20.10.2023).

¹⁸ Vgl. Martin Dorner/Roland Deinzer, Eine Brücke zwischen Schule und Lebenswirklichkeit – Einführung in Konzept und Praxis des Diakonischen Lernens, in: Michael Fricke /Lothar Kuld/Anne Sliwka (Hg.), Konzepte sozialer Bildung an der Schule. Compassion – Diakonisches Lernen – Service Learning, Münster 2018, 33-50:

es noch 40), die von Seniorenheimen über diakonische Tischgemeinschaften, Kleiderkammern, Tafeln, Tagescafés bis hin zu stationären Einrichtungen für Menschen mit psychischen Erkrankungen, Einrichtungen für Menschen mit einer Behinderung, Einrichtungen der Kinder- und Jugendhilfe und Angebote für Geflüchtete, Kindertagesstätten sowie ambulante Pflegedienste reichen.¹⁹ Aber auch außerhalb von diakonischen Räumlichkeiten kann sozial-diakonisches Lernen stattfinden, wie das Beispiel der „little homes“, einem Kooperationsprojekt zwischen Bayern und Niedersachsen, auf dem DEKT 2023 in Nürnberg gezeigt hat. Schüler*innen, Lehrkräfte, Mitglieder des Vereins little homes e.V. und weitere Verantwortliche realisierten ein Projekt diakonischen Lernens, das live mitverfolgt werden konnte. Beteiligten sprachen von Glücksgefühlen, wie der Braunschweiger Bote berichtete.²⁰ Sich freiwillig zu engagieren und den Mitmenschen zu helfen löst laut Studienlage Glück und Zufriedenheit aus, beides häufig genannte Kennzeichen für das persönliche Wohlbefinden, für eine hohe Lebensqualität, für ein Leben in Fülle.²¹

Die sozial-diakonische Lernerfahrung bietet als Schatz diakonischen Handlungswissens die Möglichkeit, sich und anderen (und darin potenziell Gott) in einem professionell begleiteten Setting (neu) zu begegnen. Sie nimmt ihren „zentralen Bezugspunkt in der Persönlichkeitsbildung“²² und reiht sich damit in allgemeine pädagogische Bestrebungen, wie beispielsweise der Bildungsidee Humboldts, ein.²³

Die Persönlichkeitsbildung lässt sich in unterschiedliche Lebensphasen und Entwicklungsaufgaben unterteilen und „auf dem zeitlichen Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verorten“²⁴. Insbesondere in der Adoleszenzphase sind zunächst der Erwerb von sozialen Kompetenzen sowie später die Berufswahl bestimmende Faktoren der Identitätsbildung. Fragen nach dem eigenen Platz in der Gesellschaft nehmen bereits im

41.

¹⁹ Vgl. A.a.O., 42-43; Vgl. Martin Dorner, Netzwerk Diakonisches Lernen in Bayern. Zielsetzung, Herausforderung und Entwicklung, o.O. 2023, 2.

²⁰ Vgl. Heiko Grüter-Tappe/Martin Dorner, Nächstenliebe mit Akkuschauber und Stichsäge – Helfen macht glücklich. Ergebnisse eines Projektes des diakonischen Lernens auf dem deutschen evangelischen Kirchentag in Nürnberg 2023, in: Braunschweiger Bote, 169 (2023), 55-57: 55.

²¹ Das „Erfüllt-Sein“ wird unter anderem mit der Einschätzung von Sinnhaftigkeit und Wert des Handelns erfragt. Ein hohes Wohlbefinden wirkt sich wiederum auf den Bildungserfolg aus, siehe beispielsweise https://www.schulaufsicht.de/fileadmin/Redaktion/Materialien/Publikationen/Broschuere_Wellbeing_2019.pdf; Vgl. Ricky N. Lawton/Iulian Gramatki/Will Watt/Daniel Fujiwara, Does Volunteering Make Us Happier, or Are Happier People More Likely to Volunteer? Addressing the Problem of Reverse Causality When Estimating the Wellbeing Impacts of Volunteering, in: Journal of Happiness Studies, 22 (2021), 599-624: 619; Vgl. Maximilian Priem/Jürgen Schupp/Theresa Iglauer, in: <https://www.bpb.de/kurz-knapp/zahlen-und-fakten/datenreport-2021/werte-und-einstellungen/330273/emotionales-glueck-und-erfuellt-sein/> (Zugriff am 31.10.2023).

²² Vgl. Gottfried Adam, 2007, 64.

²³ Vgl. Jürgen Budde/Nora Weuster, Persönlichkeitsbildung in der Schule. Potential oder Problemfall? in: Swantje Haderer/Klaus Moegling/Gabriel Hund-Göschel (Hg.), Was sind gute Schulen? Teil 3. Forschungsergebnisse, Immenhausen bei Kassel 2016, 78-92: 79.

²⁴ Vgl. Spektrum Lexikon der Psychologie, in: <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/persoenlichkeit/11379> (Zugriff am 16.10.2023).

Grundschulalter Raum ein und werden im Jugendlichenalter ab etwa 12 Jahren dringlicher.²⁵ Mit dem nahenden Schulabschluss vor Augen geht häufig der Erwartungsdruck einher, die berufliche Identität zu finden. Wenn in dieser Entwicklungsstufe sozial-diakonisches Lernen als biografisches Ereignis eingebunden wird, können wichtige, ja lebensweisende, Weichen gelegt werden.²⁶ Vor Ort Menschen zu begegnen mit einer konkreten Aufgabe und auftretende Hemmungen, wie etwa Berührungängste, zu überwinden, führt idealerweise dazu, sich selbstwirksam zu erleben.²⁷ Das schafft einerseits einen Orientierungsrahmen zum beruflichen Weg und bietet gleichzeitig auf anderen Ebenen identitätsstiftende Momente vor dem Hintergrund christlicher Sozialethik mit Raum für persönliche Erfahrungen mit wichtigen Lebensthemen wie Haltung, Werte, Religiosität u.v.m.

Die Ergebnisse der Begleitstudie zum „Projekt Soziales Lernen“, das zwischen 1996 und 1998 modellhafte Kooperationen landesweit in Baden-Württemberg für diakonische Praktika realisierte, machten schon damals deutlich, wie stark prägend die Erfahrungen für die Teilnehmenden waren.²⁸ Daneben kam heraus, dass eine professionelle Begleitung unerlässlich für eine nachhaltige Lernerfahrung ist. Die didaktische Anleitung von Begegnungen ist aus Sicht von Heiko Grüter-Tappe, Referent des Arbeitsbereiches Religionspädagogik und Medienpädagogik der ev.-luth. Landeskirche in Braunschweig für religionsbezogene Schulprojekte, essenziell.²⁹ Umfassende Strukturelemente sozial-diakonischer Bildungsprozesse führt Heinz Schmidt wie folgt aus:

- „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 etc.)
6. Auseinandersetzung mit Traditionen humaner Sinn- und Werteorientierung
7. Handlungsperspektiven für Lernende und Betroffene in unterschiedlichen Kontexten

²⁵ Vgl. Birgit Lattschar/Irmela Wiemann, Mädchen und Jungen entdecken ihre Geschichte. Grundlagen und Praxis der Biografiearbeit, Weinheim, Basel 2017, 52.

²⁶ Vgl. Huldreich David Toaspern, Diakonisches Lernen: Modelle für ein Praxislernen zwischen Schule und Diakonie, Göttingen 2007, 216.

²⁷ Von solchen Hemmungen berichtet beispielsweise Renate Zitt, die einen Praxiseinsatz von Studierenden mit Selbsterfahrung vorbereitete. Vgl. Heinz Schmidt/Renate Zitt, Fürs Leben lernen: Diakonisches Lernen – diakonische Bildung, in: Helmut Hanisch/Heinz Schmidt (Hg.), Diakonische Bildung. Theorie und Empirie (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts), Heidelberg 2004, 56-75: 56; Vgl. Heinz Schmidt, Diakonisches Lernen – diakonische Bildung, in: Günter Ruddat, Günter/Gerhard K. Schäfer (Hg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 421-438: 421.

²⁸ Vgl. Gottfried Adam, 2007, 66.

²⁹ Vgl. Heiko Grüter-Tappe, Heiko, Konzept für „Diakonisches Lernen“ innerhalb der ev.-luth. Landeskirche Braunschweig. Wolfenbüttel o.J., 1.

8. Präsentation und Kommunikation³⁰

Die Reflexion, also das Auseinandersetzen mit dem Erlebten aus unterschiedlichen Perspektiven, ist in allen Punkten relevant. Erst durch den reflexiven Rückbezug auf die eigene Person, gewinnt die Erfahrung persönliche Bedeutung. Die zugrundeliegende Frage, deren Antwortmöglichkeiten die sozial-diakonische Lernerfahrung zu einer biografisch relevanten werden lässt, darf den Fokus auf das Kind bzw. den Jugendlichen lenken: „Was hat das alles mit mir zu tun?“ oder anders formuliert: „Welche Bedeutung nehmen die Erfahrungen im sozial-diakonischen Lernsetting in meinem Leben ein und was bedeutet das für mich als Person?“

Biografiearbeit kann für diesen Schritt des reflexiven Rückbezugs der sozial-diakonischen Lernerfahrung auf die eigene Biografie – und hier nicht nur auf die Bildungsbiografie – zahlreiche kreative Methoden liefern und dadurch wichtige Perspektiven eröffnen.

Sozial-diakonische Lernerfahrungen mit Biografiearbeit gestalten

Die bewusste Auseinandersetzung mit einer Erfahrung, das heißt, die (Selbst-)Reflexion kann ebenso wichtig sein, wie das Erlebnis selbst. Zu unterscheiden ist in die Selbstreflexion, die man – mitunter angeregt durch Impuls(frag)en – mit sich allein ausmacht einerseits und in die gemeinsame Reflexion in Gruppen, die dynamisch angeleitet wird, andererseits.

Für die Schule als institutionellen Rahmen, in dem sozial-diakonische Lernerfahrungen verbindlich in den Lehrplan integriert sind, hat Heinz Schmidt eine unterrichtliche Reflexion der praktischen Erfahrungen als konstitutiv formuliert.³¹ Die Gestalt der Reflexion unterteilt er in einen unterrichtlichen und einen diakonischen Teil, der jeweils unterschiedliche Themenschwerpunkte, wie eine „Einführung in mehrere Praxisfelder und unterschiedliche Arten des Helfens“ oder auch „ethische Grundlagen“ und „rituellen Erfahrungen“³² einnimmt. Auch Noormann attestiert der schriftlichen und / oder mündlichen Reflexion der gesammelten Erlebnisse, sie sei wesentlicher Bestandteil des sozial-diakonischen Lernprozesses.³³ Das (Mit-)Teilen der einzeln oder gemeinsam gesammelten Erlebnisse braucht eigens dafür vorgesehene Phasen, die dann Teil des sozial-diakonischen Bildungsprozesses sind.

In der Biografiearbeit, was wortwörtlich übersetzt so viel wie Lebensbeschreibung bedeutet, ist die (Selbst-)Reflexion grundlegend. Ziel ist es, durch Nachdenken über die eigenen

³⁰ Vgl. Heinz Schmidt/Renate Zitt, 71.

³¹ Vgl. Heinz Schmidt, Gerechtigkeit und Liebe im Dienst der Versöhnung. Zum Ethos diakonischen Handelns und Lernens, in: Norbert Collmar/Christian Rose (Hg.), *das soziale Lernen – das soziale tun. Spurensuche zwischen Diakonie, Religionspädagogik und Sozialer Arbeit*, Neukirchen-Vluyn 2003, 27-38: 38.

³² Ebd.

³³ Vgl. Harry Noormann, Diakonische Bildung. Lernen am Ernstfall in Schule und Konfirmandenunterricht, in: *Loccumer Pelikan* 2 (2009), 53-57: 54.

Verhaltensweisen oder Eigenschaften die persönlichen Sichtweisen zu erweitern.³⁴ Biografiearbeit als „eine strukturierte Methode in der pädagogischen und psychosozialen Arbeit, die Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und alten Menschen ermöglicht, Ereignisse des Lebens ..., zu erinnern, zu dokumentieren, zu bewältigen und zu bewahren“³⁵ ist für diese Lernaufgabe prädestiniert.

Im Kindes- und Jugendalter ist das Interesse an Biografiearbeit unterschiedlich stark ausgeprägt.³⁶ Während Grundschul Kinder leicht für die Arbeit mit und an der eigenen Biografie zu begeistern sind, ist es für Jugendliche und junge Erwachsene schwieriger, da in der Pubertät und Jugendzeit der Fokus oftmals eher auf der Gegenwart und Zukunft liegt. Wie können Kinder und Jugendliche dazu motiviert werden, sich biografisch mit der sozial-diakonischen Lernerfahrung auseinanderzusetzen? Welche Anreize braucht es, damit sie sich biografisch mit der sozial-diakonischen Lernerfahrung auseinandersetzen wollen? Vorsicht ist geboten, wenn „mit Biografiearbeit ein pädagogischer Zweck verbunden“ wird, da sich „die Kinder ... nur noch begrenzt oder gar nicht darauf einlassen können.“³⁷ Mit einem partizipativen Ansatz, bei dem die Jugendlichen in die Planung der Biografiearbeit in der Gruppe einbezogen werden, sind die Chancen gut, dass diese angenommen wird.³⁸

Im sozial-diakonischen Lernsetting hat die schriftliche Dokumentation, zum Beispiel in Form von Lerntagebüchern, Tradition. Lebensbücher, Fundbücher oder Künstlerbücher finden in der Biografiearbeit ihren Einsatz – allesamt mehr oder weniger Erweiterungen bzw. Modifizierungen des Tagebuch-Formats. Darin finden Gedanken, Bilder, Assoziationen, Gedichte und Fotos ihren Platz und bleiben häufig für die Außenwelt verborgen. Die im sozial-diakonischen Lernsetting gesammelten Erfahrungen können hier, zum Beispiel mithilfe von thematischen Denkanstößen, kreativ festgehalten werden und die Ebene der reinen Informationssammlung bzw. des Wissensaufbaus erweitern.³⁹ Wenn der Phase der Selbstreflexion eine Phase zur gemeinsamen Reflexion anschließt, kann diese zu Zweit oder auch in einer Gruppe von Menschen stattfinden. Kommunikation, also zwischenmenschlicher Austausch mithilfe von Sprache und Zeichen, macht biografisch relevante Erlebnisse sichtbar, ansonsten bleiben sie privat und im Verborgenen. Dabei gilt das Prinzip der Biografiearbeit: Jede*r bestimmt selbst, ob etwas im Plenum preisgegeben wird und falls ja, wie tief die Erzählung geht.

³⁴ Vgl. Stangl Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik, in: <https://lexikon.stangl.eu/7084/selbstreflexion> (Zugriff am 20.10.2023); Vgl. Aylin Ispaylar, Selbstreflexion, in: Dieter Frey (Hg.), *Psychologie der Werte*, Berlin, Heidelberg 2015, 177-186: 178.

³⁵ Vgl. Birgit Lattschar/Irmela Wiemann, 14.

³⁶ Vgl. a.a.O., 52-53.

³⁷ A.a.O., 78.

³⁸ Vgl. a.a.O., 54-55.

³⁹ Einen umfassenden Einblick in die Lebensbucharbeit mit Kindern geben Birgit Lattschar und Irmela Wiemann in ihrer Publikation „Mädchen und Jungen entdecken ihre Geschichte. Grundlagen und Praxis der Biografiearbeit“ in Kap. 2.

Biografisches Lernen in sozialen Begegnungsräumen

In der oben zitierten Begriffsbestimmung von Biografiearbeit fehlte ein Satzteil, ohne Auslassung lautet die Passage wie folgt: Biografiearbeit „ist eine strukturierte Methode in der pädagogischen und psychosozialen Arbeit, die Kindern, Jugendlichen, Erwachsenen und alten Menschen ermöglicht, Ereignisse des Lebens *zusammen mit einer Person ihres Vertrauens* [Hervorhebung T.K.], zu erinnern, zu dokumentieren, zu bewältigen und zu bewahren.“⁴⁰ In der Biografiearbeit geht es darum, den Menschen mit seiner Biografie in den Mittelpunkt zu stellen. Dafür braucht es in der eng verstandenen Definition ein Gegenüber, jemanden, die oder der zuhört, hinsieht, aufnimmt und in Resonanz geht. Neben der Begegnung mit sich und dem eigenen Leben ist damit die Begegnung mit anderen und mit deren individuellen Sichtweisen zentral. In Martin Bubers Worten: „Der Mensch wird am Du zum Ich“⁴¹. In sozial-diakonischen Lernerfahrungen geschieht das Spiegeln der eigenen Person an anderen gleich auf mehreren Ebenen:

- In der Begegnung mit den Menschen, die Hilfe erfahren,
- in der Begegnung mit Anleiter*innen aus der Praxis
- in der Begegnung mit den Peers
- in der Begegnung mit Koordinator*innen, wie Lehrkräfte etc.

Durch die Begegnung mit anderen erfährt das Kind oder der Jugendliche wiederum mehr über sich selbst. Wenn Menschen sich begegnen (wollen) braucht es Kommunikation. Sprache ist eines der Kommunikationsmittel, die es vermögen, ein Zugehörigkeitsgefühl zu erzeugen und Menschen miteinander in Verbindung zu bringen.⁴² Das Potenzial biografischer Dialoge wurde für die Soziale Arbeit, der Grundannahme „in dem Maße ..., in dem wir Menschen Ereignisse erzählend sortieren und anderen kommunizieren, konstruieren und rekonstruieren wir ‚Lebenssinn‘“⁴³ folgend, erkannt. Die Kraft des Erzählens möchte ich hervorheben. Denn hierin ergibt sich zwischen Biografiearbeit und Diakonie eine wichtige gemeinsame Ressource. In der Diakonie haben Erzählungen eine lange Tradition, wie Margit Herfarth festhält: „Der Mensch denkt in Geschichten und erinnert in Geschichten wesentliche Erfahrungen.“⁴⁴ Sie sieht es als „eine diakonische Aufgabe, sich der Macht des Erzählens (wieder) bewusst zu werden, alte Geschichten zu erinnern und neue zu finden.“⁴⁵

Das Format Erzählcafé ist in der Biografiearbeit ein beliebter Rahmen, um Menschen zum Erzählen – und Zuhören – zusammen zu bringen. Erzählcafés etablierten sich im deutschsprachigen Raum bereits in den 1970er bzw. 1980er Jahren als Angebot der

⁴⁰ Birgit Lattschar/Irmela Wiemann, 14.

⁴¹ Martin Buber, Ich und Du. Gütersloh 1999, 34.

⁴² Vgl. Heiko Hausendorf, Zugehörigkeit durch Sprache. Eine linguistische Studie am Beispiel der deutschen Wiedervereinigung. Tübingen 2000, 507.

⁴³ Herringer 2020, S. 11,

⁴⁴ Herfarth 2020, S. 277.

⁴⁵ Herfarth 2020, S. 278.

Gemeinwesenarbeit mit dem Ziel, bei informeller Atmosphäre einen regen Austausch zu ermöglichen.⁴⁶ In der klassischen Form kann ein*e Referent*in bzw. ein*e Expert*in zum Thema geladen werden, die / der Einblicke in die eigene Biografie in Bezug auf das Thema gibt. Anschließend entstehen Erzählgruppen, zum Beispiel an kleineren Tischen.⁴⁷ Wichtig ist es, die Referent*innen auf das Erzählcafé vorzubereiten, um die Aufmerksamkeitsspanne der Kinder und Jugendlichen nicht zu überreizen. Bisher finden Erzählcafés in der Praxis in der Regel zwar eher für und mit Älteren statt. Kindern und Jugendlichen bieten sie jedoch konkrete Erzählansätze, die zudem intergenerativ und partizipativ genutzt werden können. Intergenerative Erzählcafés zielen darauf, verschiedene Generationen „auf Augenhöhe“ zusammenbringen und damit gemeinsames Lernen zu befördern. Denkbar im sozial-diakonischen Lernsetting wären beispielsweise Erzählcafés mit Mitarbeiter*innen der Diakonie und den Schüler*innen gemeinsam oder auch Erzählcafés unter den Schüler*innen mit thematischer Rahmung, etwa mit dem diakonischen Handeln zugrundeliegenden christlichen Wertbezügen, z.B. „dem Nächsten helfen, den Nächsten lieben“.

Das sozial-diakonische Lernsetting als Ort religiöser Erfahrungen

Im Werbeclip spielte im Gespräch zwischen den Hauptdarstellern Religion und Religiosität keine Rolle.⁴⁸ Werbung hat jedoch mehr mit Religion zu tun, als man auf den ersten Blick vermuten würde. Manche sehen gar in der Werbung selbst ein Religionssubstitut.⁴⁹ Das lässt sich sicher diskutieren, einig ist man sich jedoch weitgehend, dass sie als Spiegel der Gesellschaft interpretiert werden kann. Als solcher „bildet [sie, also die Werbung, T.K.] unsere Lebenswelten nicht nur ab, sie gestaltet sie auch in ganz wesentlichem Maße...“⁵⁰ Die Lebenswelt von Kindern und Jugendlichen wiederum ist ganz wesentlich von Werbung geprägt, Kanal Nummer eins beim Medienkonsum ist das klassische Fernsehen. Bei Eltern liegt der Fernsehkonsum mit durchschnittlich 101 Minuten pro Tag an erster Stelle der Mediennutzung. Dasselbe Bild zeichnet sich für Kinder und Jugendliche ab mit 67 Minuten Fernsehzeit pro Tag.⁵¹ Unter der zusätzlichen

⁴⁶ Mieth 2017, S. 105f; Dressel/Kohn/Schnelle 2023, S. 13.

⁴⁷ Mieth 2017, S. 107.

⁴⁸ Generell finden sich in den audiovisuellen Medienprodukten der Populärkultur hauptsächlich ironisch gebrochene Bezüge zu religiösen Motiven, wie beispielsweise im überaus erfolgreichen Blockbuster „Bruce allmächtig“ mit Jim Carrey und Morgan Freeman aus dem Jahr 2003 oder im Musikclip MONTERO (Call me by your name) von Lil Nas X aus dem Jahr 2021. Erst in jüngerer Zeit hat sich mit der Serie „The Chosen“, in der das Leben und Wirken von Jesus nachgezeichnet wird, ein christliches Format auf dem populärkulturellen Markt behauptet und zunächst mit über 2 Mio. Followern auf YouTube, dann durch den Ankauf von Streamingdiensten wie Netflix und Amazon Prime Eingang in die Massenmedien gefunden.

⁴⁹ Vgl. Uwe Böhm/Gerd Buschmann, Religion in der Werbung und Werbung als Religion. Teil 1, in: Medienimpulse, 09 (2001), 61-64, 61.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl. Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest, KIM-Studie 2022. Kindheit, Internet, Medien. Stuttgart 2022, 72.

Berücksichtigung der Tatsache, dass täglich 288 Minuten Werbung allein im privaten Rundfunk⁵² gezeigt werden dürfen, heißt das, dass Kinder und Jugendliche in dieser Zeit bis zu 13,4 Minuten sehen.⁵³ Die Botschaft der Werbekampagnen der hauptsächlich gewinnorientierten Unternehmen, ist eindeutig, wenn auch mitunter subtil verpackt: Das Anhäufen von Konsumgütern (Reichtum) gilt als Garant für ein Leben in Fülle.

Gleichzeitig wachsen viele Kinder und Jugendliche vor dem Hintergrund eindeutiger Abwärtstrends im Blick auf die Mitgliedszahlen der EKD im Familiensystem nicht mehr religiös – in diesem Fall christlich – geprägt auf. Und selbst, wenn sie in einer Familie aufwachsen, die offiziell der EKD angehört: Nur für 24 % der evangelischen Kinder und Jugendliche ist der Glaube wichtig, lediglich 13 % geben an, mindestens einmal pro Woche zu beten.⁵⁴ Einen Grund für die geschwächte Kirchenbindung sieht der Religionssoziologe Detlev Pollack darin, „dass nur noch sehr, sehr wenige Menschen überhaupt persönliche Erfahrungen mit den Kirchen machen“⁵⁵. Die Diakonie, die als soziale Arbeit der Kirchen oder auch Wohlfahrtsorganisation der Kirche bezeichnet wird und eine hohe Zustimmungsquote in der Gesellschaft zu verzeichnen hat, kann eine wichtige Quelle für solche persönlichen Erfahrungen sein.⁵⁶ Das Diakonische, das per se religiös qua christlicher Wurzel und Profil ist, trägt als Lernsetting das Potenzial eines Raumes für religiös erlebte Erfahrungen in sich.⁵⁷ Im oben genannten Positionspapier der EKD heißt es: „Immer dort, wo Christen ihren Mitmenschen in Not zur Seite stehen, wo Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der diakonischen Arbeit der Kirche engagiert ihren Dienst tun, Mitmenschen beraten, Hilfesuchende aufnehmen, ihnen zuhören, sie begleiten, ihnen zu essen geben, Bedürftige pflegen, kann etwas aufscheinen von der Liebe Gottes zu den Menschen.“⁵⁸ Können Kinder und Jugendliche in sozial-diakonischen Lernumgebungen Gott begegnen, also Gotteserfahrungen machen? An den sozial-diakonischen Lernorten erleben Kinder und Jugendliche einerseits praktisch, was in der Nachfolge Jesu geschehende tätige Nächstenliebe im Alltag sozialer Dienstleistungen bedeutet. Andererseits kommen sie mit Äußerungen christlich-evangelischer Religion, z.B. beim Rezipieren von diakonischen Leitbildern, bei der Teilnahme an Andachten, beim Betreten von sakralen Räumen, u.v.m. in

⁵² ÖR haben striktere Vorgaben zur Werbesendezeit, wie z.B. zeitliche Beschränkungen (Werktags Werbeblöcke erst nach 20:00 Uhr etc.); Vgl. § 16 I, VI RStV.

⁵³ Exklusive weitere Werbezeiten durch Nutzung anderer Medien und Kanäle, wie Social Media und YouTube.

⁵⁴ Vgl. Mathias Albert/Klaus Hurrelmann/Gudrun Quenzel, 18. Shell Jugendstudie. Jugend 2019: eine Generation meldet sich zu Wort. Weinheim, Basel 2019, 26.

⁵⁵ Vgl. BR24, in: <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/religionsmonitor-2023-bedeutung-der-kirchen-schwindet,TQ4aIcd> (Zugriff am: 25.10.2023).

⁵⁶ Vgl. Petra-Angela Ahrens, Nah dran? Diakonie aus Sicht der Bevölkerung – Trends und neue Perspektiven aus einer bundesweiten Repräsentativbefragung, in: SI Kompakt, 01 (2019), 1-15: 11, 13.

⁵⁷ Wichtig zu reflektieren ist an der Stelle die Frage, an welchen Stellen religiöse Kultur an den diakonischen Lernorten im Alltag gelebt wird. Siehe hierzu: Teresa A. K. Kaya, Diakonie und Soziale Arbeit im Dialog - Perspektiven auf die Bedeutung von Religion, Glaube und Spiritualität, in: Walburga Hoff/Stefanie Duttweiler (Hg.), Zum Ort der Religion in der Sozialen Arbeit. Orientierungen und Verhältnisbestimmungen, Weinheim, Basel Veröffentlichung vorauss. 2004.

⁵⁸ Evangelische Kirche in Deutschland.

Kontakt. Dort finden sie Impulse, die zu einer Sprachfähigkeit über das Religiöse beitragen. Was ein Kind unter Gott versteht, erschließt sich ihm durch die erlernte Bedeutung des Wortes „Gott“, das heißt, „über die Sätze, die es hört von Menschen, vorzugsweise von bedeutenden Erwachsenen, in welchen das Wort ‚Gott‘ verwendet wird“⁵⁹. Wenn ein Kind oder ein*e Jugendliche*r im Rahmen des sozial-diakonischen Lernsettings beispielsweise ein Gebet hört, es etwa mitspricht und Gott adressiert kann dieses Erlebnis zum Anlass genommen werden, es anschließend gemeinsam zu reflektieren. In der Biografiearbeit können religiös erlebte Lebensereignisse mithilfe einer gezielten Einnahme der Perspektive auf die so genannte Mythobiografie betrachtet werden. In der Mythobiografie geht es um Fragen nach dem Platz von Religion und Religiösem im Leben, um Weltanschauungen und sich darauf ergebende Werte. Neben dieser Vorgehensweise einer gezielten Einnahme von Perspektiven lässt sich eine insgesamt „religiöse Biografiearbeit“⁶⁰ ansetzen. Dann stehen religiöse Gesichtspunkte nicht mehr nur in der Mythobiografie im Fokus, sondern beispielsweise wird in der Sozialbiografie nach der Spiritualität der Bezugspersonen, wie der Tante bzw. des Großvaters oder in der Genderbiografie nach der Rolle der Geschlechtsidentität in kirchlichen Kontexten gefragt.⁶¹ Damit werden (Kommunikations-)Räume geöffnet, in denen der „Eintritt Gottes in die Geschichte des Menschen“⁶² auf individueller Ebene, in diesem Fall in die Lebensgeschichte der Kinder und Jugendlichen, ermöglicht – nicht erzwungen!⁶³ – wird.

Resümee oder Mit sozial-diakonischen Lernerfahrungen den „Lebensschatz Biografie“ auffüllen

Biografiearbeit kann für sozial-diakonisches Lernen auf mehreren Ebenen wichtige Denkanstöße liefern. Sozial-diakonische Lernerlebnisse leisten als Teil der (Bildungs-)biografie einen wichtigen Beitrag zur Persönlichkeitsentwicklung von Kindern und Jugendlichen. Damit eröffnet das Konzept die Möglichkeit, im besten Falle nachhaltig für die Biografie relevante Erlebnisse zu sammeln.

Des Weiteren können im sozial-diakonischen Lernprozess Methoden aus der Biografiearbeit Eingang finden, um diese Erlebnisse angeleitet zu reflektieren und zu verankern.

⁵⁹ Kurt Schori, Gottesbild und Gotteserfahrung. Zur Praxis der empirischen Gottesbildforschung bei kleineren Kindern, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 02 (2004), 164-174: 167.

⁶⁰ Vgl. Hubert Klingenberg, Biografiearbeit in der Seelsorge. Anlässe, Übungen, Impulse, München 2015, 22.

⁶¹ Vgl. A.a.O., 25.

⁶² Berthod Wald, in: <https://josef-pieper-arbeitsstelle.de/wp-content/uploads/2020/09/Sakralitat.pdf> (Zugriff am 26.10.2023).

⁶³ Die Prinzipien der Biografiearbeit gebieten u.a. die Freiwilligkeit der bzw. die Bestimmung der Tiefe durch die Teilnehmer*innen; Vgl. Hubert Klingenberg/Erika Ramsauer, Biografiearbeit als Schatzsuche. Grundlagen und Methoden, München 2017, 79f.

Von offenen Räumen für biografischen Dialog, bspw. mithilfe von Erzählcafés, können nicht nur die Kinder und Jugendlichen profitieren, sondern alle am Prozess Beteiligten. In diesen intergenerativen Begegnungsräumen ist Platz für die Begegnung mit anderen und mit sich. In diesen Begegnungen entfaltet sich das Potenzial genuin als religiös erlebter Erfahrungen. Dafür braucht es (Erzähl-)räume. Verschiedene Perspektiven von Biografiearbeit, neben der Bildungsbiografie z.B. die Mythobiografie, können fruchtbar gemacht werden, genauso wie eine allgemeine „religiöse Biografiearbeit“.

Biografiearbeit im Rahmen sozial-diakonischer Lernsettings kann den Reichtum an individuellen wie kollektiven (Lebens-)erfahrungen und deren Wert für die Gemeinschaft im Sinne der christlichen Selbst- und Nächstenliebe sichtbar machen.

Literatur

- Adam, Gottfried: Diakonisches Lernen anstoßen – Das Soziale lernen, in: Annabelle Pithan/Gottfried Adam/Roland Kollmann (Hg.), Handbuch Integrative Religionspädagogik. Reflexionen und Impulse für Gesellschaft, Schule und Gemeinde, Gütersloh 2002, 397-403.
- Adam, Gottfried: Diakonisch-soziales Lernen. Eine Spurensuche zwischen Diakonie, Religionspädagogik und Gesellschaft, in: Verkündigung und Forschung, 52 (2007), 63-71.
- Ahrens, Petra-Angela: Nah dran? Diakonie aus Sicht der Bevölkerung – Trends und neue Perspektiven aus einer bundesweiten Repräsentativbefragung, in: SI Kompakt, 01 (2019), 1-15.
- Albert, Mathias/Hurrelmann, Klaus/Quenzel, Gudrun: 18. Shell Jugendstudie. Jugend 2019: eine Generation meldet sich zu Wort. Weinheim, Basel 2019.
- Böhm, Uwe/Buschmann, Gerd: Religion in der Werbung und Werbung als Religion. Teil 1, in: Medienimpulse, 09 (2001), 61-64.
- BR24, in: <https://www.br.de/nachrichten/deutschland-welt/religionsmonitor-2023-bedeutung-der-kirchen-schwindet,TQ4aIcd> (Zugriff am: 25.10.2023).
- Buber, Martin: Ich und Du. Gütersloh 1999.
- Budde, Jürgen/Weuster Nora: Persönlichkeitsbildung in der Schule. Potential oder Problemfall? in: Swantje Haderer/Klaus Moegling/Gabriel Hund-Göschel (Hg.), Was sind gute Schulen? Teil 3. Forschungsergebnisse, Immenhausen bei Kassel 2016, 78-92.
- Calmbach, Marc/Flaig, Bodo/Edwards, James/Möller-Slawinski, Heide/Borchard, Inga/Schleer, Christoph: SINUS-Jugendstudie 2020. Lebenswelten von Jugendlichen im Alter von 14 bis 17 Jahren in Deutschland, Bonn 2020.
- Comenius-Institut, in: https://comenius.de/produkt/a30113_diakonisch-soziales_lernen/ (Zugriff am 13.10.2023).

- Diakonie Deutschland, in: <https://www.diakonie.de/unterrichtsmaterial> (Zugriff am 19.10.2023).
- Dorner, Martin: Was diakonisches Lernen ist? in: <https://www.diakonisches-lernen.de/anderen-begeggen-anders-lernen/worum-es-geht/was-diakonisches-lernen-ist> (Zugriff am 20.10.2023).
- Dorner, Martin/Deinzer, Roland: Eine Brücke zwischen Schule und Lebenswirklichkeit – Einführung in Konzept und Praxis des Diakonischen Lernens, in: Michael Fricke /Lothar Kuld/Anne Sliwka (Hg.), *Konzepte sozialer Bildung an der Schule. Compassion – Diakonisches Lernen – Service Learning*. 33-50. Münster 2018, 33-50.
- Dorner, Martin: *Netzwerk Diakonisches Lernen in Bayern. Zielsetzung, Herausforderung und Entwicklung*, o.O. 2023.
- Duden, in: <https://www.duden.de/rechtschreibung/Reichtum> (Zugriff am 13.10.2023).
- Eidt, Ellen/Schulz, Claudia: Diakonische Bildung – aber wie? Aufgaben diakonischen Lernens in einer sich verändernden Gesellschaft, in: *Pastoraltheologische Informationen*, Nr. 35 (2015), 111-125.
- Evangelische Kirche in Deutschland (EKD), *Herz und Mund und Tat und Leben*. EKD-Denkschrift Nr. 143, 1998.
- Fricke, Michael/Dorner, Martin: *Werkbuch Diakonisches Lernen*, Göttingen 2015.
- Fricke, Michael: Diakonisches Lernen an der öffentlichen Schule, in: *Quatember*, 76 (2012), 160-166: 161; vgl. Heinz Schmidt, *Diakonisches Lernen – diakonische Bildung*, in: Günter Ruddat/Gerhard K. Schäfer (Hg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 421-438.
- Fromm, Erich: *Die Kunst des Liebens*, Berlin 2005.
- Grüter-Tappe, Heiko/Dorner, Martin: Nächstenliebe mit Akkuschrauber und Stichsäge – Helfen macht glücklich. Ergebnisse eines Projektes des diakonischen Lernens auf dem deutschen evangelischen Kirchentag in Nürnberg 2023, in: *Braunschweiger Bote*, 169 (2023), 55-57.
- Grüter-Tappe, Heiko: *Konzept für „Diakonisches Lernen“ innerhalb der ev. –luth. Landeskirche Braunschweig*. Wolfenbüttel o.J.
- Hausendorf, Heiko: *Zugehörigkeit durch Sprache. Eine linguistische Studie am Beispiel der deutschen Wiedervereinigung*. Tübingen 2000.
<https://josef-pieper-arbeitsstelle.de/wp-content/uploads/2020/09/Sakralitat.pdf> (Zugriff am 26.10.2023).
- Ispaylar, Aylin: *Selbstreflektion*, in: Dieter Frey (Hg.), *Psychologie der Werte*, Berlin, Heidelberg 2015, 177-186.
- Jansen, Irma: *Biografie im Kontext sozialwissenschaftlicher Forschung und im Handlungsfeld pädagogischer Biografiearbeit*, in: Christina Hölzle/Irma Jansen (Hg.), *Ressourcenorientierte Biografiearbeit. Grundlagen – Zielgruppen – Kreative Methoden*, Wiesbaden 2011, 17-30.
- Jung von, Matt: in: <https://werbeagentur.com/jung-von-matt> (Zugriff am 19.10.2023).

- Klingenberger, Hubert/Ramsauer, Erika: Biografiearbeit als Schatzsuche. Grundlagen und Methoden, München 2017.
- Klingenberger, Hubert: Biografiearbeit in der Seelsorge. Anlässe, Übungen, Impulse, München 2015.
- Kraus, Björn: Lebenswelt und Lebensweltorientierung. Eine begriffliche Revision als Angebot an eine systemisch-konstruktivistischen Sozialarbeitswissenschaft, in: Kontext. Zeitschrift für Systemische Therapie und Familientherapie, 37 (2006), 116-129.
- Lattschar, Birgit/Wiemann, Irmela: Mädchen und Jungen entdecken ihre Geschichte. Grundlagen und Praxis der Biografiearbeit, Weinheim, Basel 2017.
- Medienpädagogischer Forschungsverbund Südwest, KIM-Studie 2022. Kindheit, Internet, Medien. Stuttgart 2022.
- Mieth, Ingrid: Biografiearbeit, in: Sebastian Schinkel/Fanny Hösel/Sina-Mareen Köhler/Alexandra König/ Elisabeth Schilling/Julia Schreiber/Regina Soremski/Maren Zschach (Hg.), Zeit im Lebensverlauf. Ein Glossar, Bielefeld 2020, 81-85.
- Noormann, Harry: Diakonische Bildung. Lernen am Ernstfall in Schule und Konfirmandenunterricht, in: Loccumer Pelikan 2 (2009), 53-57.
- Schmidt, Heinz/Zitt Renate: Fürs Leben lernen: Diakonisches Lernen – diakonische Bildung, in: Helmut Hanisch/Heinz Schmidt (Hg.), Diakonische Bildung. Theorie und Empirie (Veröffentlichungen des Diakoniewissenschaftlichen Instituts), Heidelberg 2004, 56-75.
- Schmidt, Heinz: Diakonisches Lernen – diakonische Bildung, in: Günter Ruddat, Günter/Gerhard K. Schäfer (Hg.), Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 421-438.
- Schmidt, Heinz: Gerechtigkeit und Liebe im Dienst der Versöhnung. Zum Ethos diakonischen Handelns und Lernens, in: Norbert Collmar/Christian Rose (Hg.), das soziale lernen – das soziale tun. Spurensuche zwischen Diakonie, Religionspädagogik und Sozialer Arbeit, Neukirchen-Vluyn 2003, 27-38.
- Schori, Kurt: Gottesbild und Gottese Erfahrung. Zur Praxis der empirischen Gottesbildforschung bei kleineren Kindern, in: Zeitschrift für Pädagogik und Theologie, 02 (2004), 164-174.
- Spektrum Lexikon der Psychologie, in: <https://www.spektrum.de/lexikon/psychologie/persoenlichkeit/11379> (Zugriff am 16.10.2023).
- Stangl Online Lexikon für Psychologie und Pädagogik, in: <https://lexikon.stangl.eu/7084/selbstreflexion> (Zugriff am 20.10.2023).

„Dis/ability studies und dis/ability history als Perspektiven diakonischer Bildung“

Heidrun Dierk

1. Einleitung

Als im vergangenen Jahr von Prof. Eurich die Anfrage kam, ob ich im Rahmen dieses Symposiums, das gleichzeitig als Jubiläums-Veranstaltung angesichts des 80. Geburtstags von Heinz Schmidt fungiert, einen Vortrag halten könnte bzw. möchte, habe ich gern zugesagt. Schließlich kennen der Jubilar und ich uns schon 28 Jahre – damals begann die Zusammenarbeit beim Kursbuch Religion. Inzwischen sind wir uns nicht nur wissenschaftlich, sondern auch freundschaftlich verbunden. Habilitation und kirchliche Trauung sind als ausgewählte Stichworte zu nennen.

Das für den Vortrag vorgegebene Themenfeld „Diakonisch Menschen bilden“ ist – ich gebe es zu – nicht unbedingt mein Arbeitsbereich, bin ich doch eher in den Feldern der Christentumsgeschichte und der Religionsdidaktik unterwegs. Gerade letztere verbindet mich allerdings sehr mit dem Jubilar, und daher ist der Horizont meines Vortrags zwar diakonische Bildung, allerdings schwerpunktmäßig in schulischen Kontexten.

Bei der Recherche nach inhaltlichen Bestimmungen diakonischer Bildung wurde rasch deutlich, dass diese in vielfältiger Weise definiert werden kann, eine Fülle von Handlungsfeldern tangiert und eine Vielzahl an Forschungsperspektiven eröffnet, sodass ich – zumindest kurz – die Orientierung aus den Augen verloren habe.

Schließlich bin ich auf einige grundlegende Aspekte gestoßen, die eine Verbindung zwischen diakonischer Bildung und meinem kulturwissenschaftlich ausgerichteten Forschungsfeld „dis/ability studies und dis/ability history“ herzustellen vermögen.

Bildung als „reflexive Bestimmung und Entwicklung des Selbst- und Weltverhältnisses“¹ zielt auf die „Persönlichkeit, die Entwicklung von Urteilskraft und die Auseinandersetzung mit den unterschiedlichen Erscheinungsformen der Kultur“². In Aufnahme dieser grundlegenden Einsichten möchte ich mich an den weiten Begriff diakonischer Bildung von Veronika Drews-Galle und Beate Hofmann anschließen: „Diakonische Bildung ist zu verstehen als Prozess der Auseinandersetzung mit den normativen Grundlagen diakonischen Handelns.“³

¹ Peter Bubmann, Erinnerungskultur, Ritual und ästhetische Bildung, in: ders./Hans Dickel (Hg.), *Ästhetische Bildung in der Erinnerungskultur*, Bielefeld 2014, 11-28, hier 16.

² Georg Zenkert, Orientierung in der Bildungskrise, in: Martin Hailer u.a. (Hg.), *Bildung – Religion – Säkularität*, Heidelberg 2013, 91-105, hier 104.

³ Veronika Drews-Galle / Beate Hofmann, 4.3 Diakonische Bildung, in: Thorsten Moos (Hg.), *Diakonische Johannes Eurich/Lisanne Teuchert (Hg.), Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre 2022/2023 (DWI Jahrbuch 48)*, Heidelberg 2023. (CC BY-SA 4.0)
DOI: <https://doi.org/10.11588/dwjb.2023.48.101961>

In dieser Definition ist mir der Begriff der Norm bzw. Normativität wichtig. Er bezieht sich nach meinem Verständnis nicht nur auf explizite, also theologische oder christlich-ethische Normen, sondern auch auf implizite Normen, beispielsweise kulturelle Wertvorstellungen, die das eigene Vorverständnis prägen. Ich verweise an dieser Stelle nur an die Anliegen der dis/ability studies, die sich genau mit diesen Wertvorstellungen auseinandersetzt. Dazu gleich mehr.

Zunächst ist noch davon zu sprechen, dass man unter diakonischer Bildung im Kontext Schule – den ich qua Funktion als Professorin an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg primär im Blick habe – vornehmlich das diakonisch-soziale Lernen meint, das an vielen Schulen in Form von Diakonie- oder Compassion-Praktika erprobt und evaluiert wird. Diakonisches Lernen hat viele Facetten und vereint unterschiedliche Zielperspektiven. Es ermöglicht aus meiner Sicht Lernenden vor allem, Erfahrungen mit einem wesentlichen Kennzeichen des Christentums zu machen und sich damit ein Stück Welt zu erschließen, d.h. sich zu bilden. Diakonisches Lernen in schulischen Bildungsprozessen zielt auf ein Sich-Einlassen auf fremde Lebenswirklichkeiten vor allem von Menschen, die in unterschiedlicher Weise auf Unterstützung angewiesen sind, und fordert insofern die eigene Grundhaltung zum Leben und die eigenen Normvorstellungen in Bezug auf das, was Menschsein ausmacht, heraus. So verstandene diakonische Bildung ist viel mehr als funktionales Lernen, sie zielt auf eine „Kultur des Mitgefühls, der Barmherzigkeit und der Hilfsbereitschaft.“⁴

Wird ein soziales Praktikum im Raum Schule angeboten, sind eine didaktisch reflektierte Vor- und Nachbereitung zwingend erforderlich, um die außerschulischen Erlebnisse und Erfahrungen einordnen und beurteilen zu können. Nur auf diese Weise kann der Lernprozess nachhaltig wirken. Darauf hat insbesondere Rainer Merkel verwiesen, der zunächst eine theoretische Annäherung fordert, um das Handeln in der Praxis vorzubereiten, um schließlich die neuen und veränderten Wahrnehmungen zu thematisieren.⁵

Da die Erfahrungen des Praktikums die Themenfelder „Helfen – Hilfsbedürftigkeit – Krankheit / Behinderung – Alter etc.“ tangieren, bieten Zugänge über die dis/ability studies und die dis/ability history eine ausgezeichnete didaktische Chance, eigene Voreinstellungen zu benennen und zu überprüfen. Diese kulturwissenschaftlich ausgerichteten Forschungsansätze ermöglichen einen Perspektivenwechsel auf das Phänomen „Behinderung“. Man kann ihn im Sinne einer konstruktivistisch ausgerichteten Religionsdidaktik durchaus als „Perturbation“ verstehen, da der andere Blick auf Behinderung unsere Vorstellungen von Normalität irritiert,

Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis. Stuttgart 2018, 200-212, hier 210.

⁴ Kirchenamt der EKD (Hg.), Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2003, 63.

⁵ Rainer Merkel, Auf einem Bein kann man nicht stehen! Diakonisches Lernen durch Praxiserfahrung und Unterricht. Ausschnitte einer Unterrichtseinheit für die Sekundarstufe II, in: Loccumer Pelikan 2/09, 85-93, hier 85f.

hinterfragt und (wünschenswerter Weise) verändert. Gleichzeitig kann die Auseinandersetzung als subjektiv relevant eingestuft und so Motivation geschaffen werden.

Konkret bedeutet dies, dass eine theoriegeleitete Einführung in diakonische Praktika die Bearbeitung des Phänomens „dis/ability“ anregt und anleitet, die anschließend im praktischen Vollzug fortgesetzt werden kann.

2. Basics in Sachen dis/ability studies und dis/ability history

2.1 Dis/ability studies

Ich versuche, mich an dieser Stelle kurz zu fassen, zumal ich vielen von Ihnen hier nichts Neues biete. Anne Waldschmidt und Michael Schillmeier haben die unterschiedlichen Theorieansätze in den dis/ability studies prägnant beschrieben, sie können hier nicht intensiver verfolgt werden.⁶ Für unseren Zusammenhang bedeutsam sind die unterschiedlichen Modelle von Behinderung, die gleichsam die „Kernaspekte“ der zugrunde liegenden Theorien formulieren.⁷

Im Wesentlichen gibt es drei Modelle von Behinderung, die zu unterscheiden sind, aber auch miteinander in Beziehung stehen.

Das individuelle oder medizinische Modell fokussiert auf die individuelle Abweichung einer Person von gesetzten Normalitäten.⁸ Es spielt vor allem in den Rehabilitationswissenschaften wie Heilpädagogik und Sonderpädagogik eine Rolle, um Lösungsstrategien zur Eindämmung persönlicher Einschränkungen zu erreichen. Demgegenüber unterscheidet das soziale Modell zwischen „impairment“ als persönlicher und körperlich bedingter Beeinträchtigung und „Behinderung“ als gesellschaftlich verursachtem Phänomen. Forderungen nach so genannter Barrierefreiheit spiegeln vornehmlich diesen Ansatz. Das soziale Modell hat seinen Ursprung in Betroffenenbewegungen, darin liegt seine Stärke. Eine wesentliche Kritik besteht darin, dass dieses Modell die physische Bedingtheit des impairment zu vernachlässigen droht.⁹

Einen anderen Blickwinkel nimmt das kulturelle Modell ein, das Behinderung „als spezifische Form der Problematisierung körperlicher Differenz betrachtet.“¹⁰ Marianne Hirschberg formuliert das Anliegen so: „Behinderung und Nichtbehinderung werden in Abhängigkeit von vorherrschenden symbolischen Ordnungen und institutionellen Praktiken untersucht, die Normalität hervorbringen. Entlang kultureller Ordnungen und Praktiken werde das behinderte

⁶ Siehe dazu: Anne Waldschmidt / Michael Schillmeier, Theorieansätze in den Disability Studies, in: Anne Waldschmidt (Hg.), Handbuch Disability Studies, Wiesbaden 2022, 73-91.

⁷ Marianne Hirschberg, Modelle von Behinderung in den Disability Studies, in: Anne Waldschmidt (Hg.), Handbuch Disability Studies, Wiesbaden 2022, 93-108, hier 94.

⁸ Hirschberg 95.

⁹ Vgl. dazu Paul van Trigt, Ordering Disability. How can Modernity Theory Inform Disability History? In: HCM 7/2019, 423-442, hier 433-435 (digital verfügbar unter: https://brill.com/view/journals/hcm/7/1/article-p423_19.xml?language=en, Abruf: 12.09.2023).

¹⁰ Hirschberg 101.

Selbst in Abgrenzung von dem Anderen konstruiert. Darüber hinaus ermöglicht es das kulturelle Modell, den Fokus von den behinderten Menschen auf Gesellschaft und Kultur zu verschieben.“¹¹

Dis/ability ist zu verstehen als eine Analysekategorie neben anderen Differenzkategorien, die auf biblische Texte, pädagogische Settings usw. angewandt werden kann, um aufzuzeigen, welche Vorstellungen mit dem Begriff „Behinderung“ im jeweiligen Kontext verknüpft sind. Ein wesentlicher Aspekt der Konstruktion von „Behinderung“ ist der so genannte „ableism“, verstanden als „gesellschaftliche Annahmen und Praktiken, mit denen unterschiedliche und ungleiche Behandlung von Menschen mit offensichtlichen oder angenommenen Unterschieden begründet wird, indem bestimmte Arten von Selbst und Körper als perfekt, arttypisch und für das Menschsein zentral gesetzt werden. Im Gegenzug werden Menschen mit ‚abweichenden‘ Arten von Selbst und Körper als weniger wert betrachtet.“¹² Vor dem Hintergrund solcher als essentiell angesehener Fähigkeiten liegt es auf der Hand, dass ableism „in markanter Weise an der Konstruktion von Behinderung beteiligt“ ist und so zur „Grundlage für die Ungleichbehandlung von Menschen“ wird.¹³

Im Rahmen diakonischer Bildung macht die dis/ability-Kategorie unsere verborgenen ableistischen Einstellungen über „normales“ Menschsein sichtbar und verweist darauf, dass wir geneigt sind, Menschen mit Beeinträchtigungen als Personen zu deuten, die hilfsbedürftig, unselbstständig, bedauernswert etc. sind. Bestehende Berührungängste haben vermutlich hier ihren Ursprung.

2.2 Dis/ability history

Ein Forschungsfeld, das sich im Kontext der dis/ability Studies zunehmend entwickelt, ist die dis/ability history, deren Zugänge zur Christentumsgeschichte mich als Kirchenhistorikerin besonders interessieren. Theologiegeschichtlich relevant erweist sich die dis/ability history im Hinblick auf die unterschiedlichen Deutungsmodelle von Krankheit und Behinderung¹⁴ vor allem in der Vormoderne und eröffnet so Einblicke in die Normalitäts- und Normvorstellungen der jeweiligen Zeit, sodass sich das Geschichtsbild erweitert.

Sozialgeschichtlich lässt sich nach Möglichkeiten forschen, wie man in der Vergangenheit mit Beeinträchtigung gelebt hat bzw. umgegangen ist. Dabei hilft die historische Distanz, sich dem

¹¹ Hirschberg 101.

¹² Marianne Hirschberg / Swantje Köbsell, Disability Studies in Education: Normalität/en im inklusiven Unterricht und im Bildungsbereich hinterfragen, in: Andreas Köpfer u.a. (Hg.), Handbuch Inklusion international. Globale, nationale und lokale Perspektiven auf Inklusiver Bildung. Opladen u.a. 2016, 127-146, hier 134.

¹³ Hirschberg / Köbsell, 135.

¹⁴ In dieser Epoche wird zwischen Krankheit und Behinderung kaum unterschieden.

Thema unbefangener und relativ frei von ethisch-normativen Setzungen zu nähern. Dis/ability history ergänzt gleichsam die dis/ability studies um die diachrone Dimension und deckt unsere Vorstellungen von „Behinderung“ als zeitbedingt auf.

Gerade für das Mittelalter und die frühe Neuzeit zeigen sich die Handlungsstrategien Inklusion und Exklusion als parallel und zuweilen überlagernd, was auf einen pragmatischen und situationsbezogenen Umgang mit Beeinträchtigung verweist. So konnte das Kloster ein Ort sein, an den Familien ihre behinderten Angehörigen „abzuschieben“ versuchten. Waren beeinträchtigte Menschen im Kloster, so band man sie in den Tagesablauf ein, soweit es ging, d.h. im Rahmen ihrer Möglichkeiten. Ebenso pragmatisch war der Umgang mit „behinderten“ Bettlern in den Städten des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit: hier wurde genau geschaut, wer infolge körperlicher Gebrechen zu versorgen war und wenn man davon ausschloss, weil sie oder er als durchaus arbeitsfähig angesehen wurde. Auch unser Bild von den armen Behinderten (im Sinne materieller Armut und sozialer Ausgrenzung) ist zu differenzieren, wie wir gleich an ausgewählten Beispielen sehen werden.

3. Ausgewählte Beispiele

An drei Beispielen möchte ich Erkenntnisinteresse und -gewinn der dis/ability history aufzeigen.

3.1 Sankt Martin und der Bettler¹⁵

Sozialgeschichtlich gibt es enge Verbindungen zwischen dis/ability, Armut und Bettelei, auch wenn es hier zu differenzieren gilt. Armut und Bettelei gehören zur mittelalterlichen Alltagswirklichkeit. Im Zusammenhang des Almosenwesens ist darauf verwiesen worden, dass „Fürsorge“ für die Armen als verdienstliches christliches Werk galt und damit eine „gute Gelegenheit“ bot, etwas für das eigene Seelenheil zu tun. Die Kirche fungierte gleichsam als Vermittlerin zwischen Reich und Arm, man könnte für alle Beteiligten von einer win-win-Situation sprechen. Im ausgehenden Mittelalter und verstärkt in der frühen Neuzeit durch die Umbrüche in Folge der Reformation wurde diese Konstruktion brüchig.¹⁶ Darauf hat vor allem Irina Metzler hingewiesen. Sie hat am Beispiel bildlicher Darstellungen von Behinderten bzw.

¹⁵ Die im Folgenden beschriebenen Bilder und Deutungen habe ich im Rahmen eines kirchenhistorischen Forschungsseminars vorgestellt. Die entsprechende Publikation im Sammelband „Norm und Positionalität. Fachkulturelle Verortungen der Kirchengeschichte“ wird voraussichtlich noch dieses Jahr (2023) in der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft erscheinen.

¹⁶ Wenn wir von Bettlern sprechen, so ist von einer sehr heterogenen Gruppe auszugehen, wie die städtischen Bettelordnungen nahelegen. Zu dieser „Randgruppe“ gehörten die sogenannten Hausarmen, die infolge von Unfall, Krankheit u.Ä. ihren Lebensunterhalt nicht (mehr) verdienen konnten, die vielfältigen Bettelorden und solche Bettler, die von Stadt zu Stadt zogen, d.h. ortsfremde Bettler.

Bettlern im Umfeld der Ikonografie zum Heiligen Martin herausgearbeitet, wie sich im Verlauf des Mittelalters der soziale Status dieser Gruppe verändert hat.¹⁷ Zu beachten ist dabei, dass ihre historische Analyse nur unter der Bedingung, dass dis/ability ein soziales Konstrukt ist, kein unveränderlicher Naturzustand, ertragreich ist.

Schaut man sich frühe Bilder zum Heiligen Martin an, so sieht man in der Regel Martin und den Bettler auf Augenhöhe, der Bettler zeigt seinen Status nur durch etwas spärlichere Bekleidung, sodass die Mantelteilung Sinn macht.

Ein instruktives Beispiel ist das Fuldaer Sakramentar¹⁸. Linkerhand sehen wir die Mantelspende, rechts den Traum Martins als Pendant / Deutung: Der Bettler repräsentiert – siehe die Werke der Barmherzigkeit – Christus. Von daher ist die Mildtätigkeit christliche Pflicht, auf die der Arme einen Anspruch hat. Martin und der Bettler sind gleich groß, Martin ist am

Heiligenschein zu erkennen.



Das ca. 100 Jahre später (1090) entstandene Relief der Mantelspende aus dem Kreuzgang der Abbatte Saint-Pierre in Moissac zeigt gleichsam die Kooperation der beiden Protagonisten: zwischen Martin und dem Bettler, der faktisch Martin überragt, ist der Mantel lässig aufgespannt.¹⁹

¹⁷ Metzler, Irina, *Disability in the Middle Ages and Cultural History*, in *WERKSTATTGESCHICHTE* 65/2015, 55-65; Metzler, Irina, *Bildliche Darstellungen des (nicht)behinderten Bettlers im Martinswunder aus der Perspektive mittelalterlicher Mentalitäten*, in: Ochsner, Beate / Grebe, Anna (Hg.), *Andere Bilder. Zur Produktion von Behinderung in der visuellen Kultur*, Bielefeld 2013, 93-115; Irina Metzler, *Behindert Menschen im Mittelalter: Momente der Alltagsgeschichte zwischen Bedürftigkeit und Misstrauen*, in: Cordula Nolte (Hg.), *Phänomene der „Behinderung“ im Alltag. Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne*, Affalterbach 2013, 79-98.

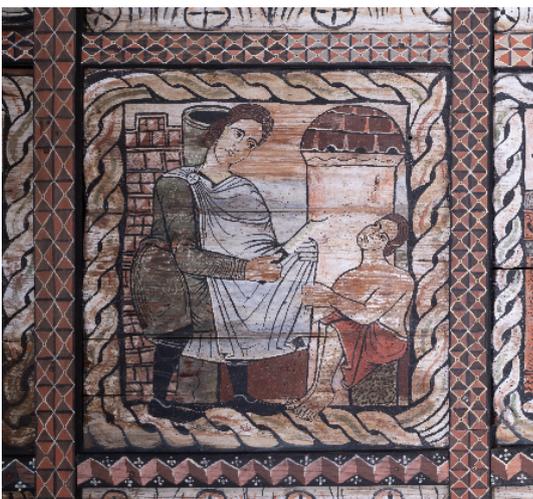
¹⁸ *Bildrechte über: SUB Göttingen*, 2 Cod. Ms. theol. 231 Cim., fol. 113r.

¹⁹ Foto: Kunsthistorisches Institut in Florenz – Max-Planck-Institut; Fotograf: Roberto Sigismondi.



Nach Metzler zeigen diese frühmittelalterlichen Darstellungen eine indiskriminierende Haltung gegenüber dem Bettler, was sich theologisch gut begründen lässt (egalitäre Almosen, Pflicht der Reichen zum Lastenausgleich, sodass die Hierarchie der Gesellschaft nicht angetastet wird²⁰). Im 12./13. Jahrhundert wird der Bettler zunehmend ausgemergelt, um seine Bedürftigkeit herauszustellen, vielleicht auch eine demütige Haltung.

Gut sichtbar wird dies am Ausschnitt der Deckenbemalung in der Kirche Sankt Martin in Zillis (Graubünden), aus der Zeit 1130/1140.²¹ Der Heilige und der Bettler begegnen sich nicht mehr auf Augenhöhe: der Heilige blickt von links oben nach rechts unten auf den Bettler herab (Leserichtung), auch die Gabe des Mantels erfolgt in einer herablassenden Geste.



²⁰ Bernhard Schneider, *Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters*, Freiburg/Br. 2017, 92-101.

²¹ ©2023 ARGE Restauratoren Kirche Zillis Franz + Rampa, Nutzungsrecht Stiftung Kirchendecke Zillis.

Ähnlich auch auf dem Fresko aus Assisi, auf dem der Bettler beinahe zur Randerscheinung wird, während Martin auf dem Pferd und der Mantel mehr als zwei Drittel des Bildes ausfüllen. Auch blickt der Heilige von weit oben auf den Bettler herab.²²



Durch derartige Darstellungen verliert der Bettler nach meiner Einschätzung ein Stück seiner Würde und wird stärker zum Objekt der Mildtätigkeit. Man kann die Darstellung auch als Aufforderung an die Betrachtenden deuten, sich der Bettler anzunehmen. Das könnte im Kontext des sich entwickelnden Kapitalismus in den Städten durchaus plausibel sein.

Einen gewissen Umschwung, der aus Sicht der dis/ability history bemerkenswert ist, verzeichnet das Spätmittelalter. Seit dem 14. Jahrhundert taucht der Bettler überwiegend als Krüppel auf, mit orthopädischem impairment, das auf den ersten Blick auffällt.

Die hölzerne Skulptur in Sankt Martin in Brunau (bei Salzwedel) ist ein eindrückliches Beispiel dafür.²³



²² https://it.m.wikipedia.org/wiki/File:Simone_Martini_033.jpg (Download: 11.09.2023).

²³ Copyright: Roland Rossner/Deutsche Stiftung Denkmalschutz.

Im Laufe des 15. Jahrhunderts werden Bettler und Krüppel gleichsam Synonyme, der Krüppel wird zugleich zum Kranken an sich.

Metzler entdeckt in dieser Darstellung einen grundlegenden mentalen Wandel. Im Spätmittelalter wird Armut zunehmend als gesellschaftliches Übel betrachtet, das zu bekämpfen ist. Zum Hintergrund gehört sicher die Erfahrung, dass zunehmend fahrende Bettler das städtische Fürsorgewesen belasteten, wovon die Bettelordnungen Zeugnis ablegen, ebenso wie der Liber Vagatorum. Die christliche Caritas wird zunehmend diskriminierend, indem sie nur den Bettlern Almosen zugesteht, die – infolge von „Behinderung“ – nicht in den Arbeitsprozess eingegliedert werden können. Die Darstellungen zu Sankt Martin sind somit einerseits Reflex auf die Veränderung sozialer Standpunkte und gleichzeitig Verstärkung dieser Position. Sie sind auch zu lesen als Hinweis, beim Almosengeben darauf zu schauen, ob der Empfänger diese Gabe verdient hat. So werden „Behinderung“ und moralische Qualität miteinander verknüpft.

Metzler selbst zieht Verbindungslinien zu heute, indem sie auf die Kontinuität zwischen der „mittelalterlichen Haltung zu Armut, Barmherzigkeit und Behinderung“ und unseren Diskursen über Sozialeistungen und HartzIV (jetzt: Bürgergeld)-Empfangende verweist.

Darin zeigt sich aus meiner Sicht eine Lernchance für Schülerinnen und Schüler. Arbeitsfähigkeit gilt als wesentlicher Maßstab der leistungsorientierten Gesellschaft. Dabei ist faktisch ableism am Werk, der über die Zuschreibung von Fähigkeit, Normalität und Abweichung durch Behinderung entscheidet. Die in unseren Köpfen oft verankerte Verknüpfung von Behinderung und Armut ist allerdings fluider als wir denken.

3.2 Wundergeschichten / Mirakelberichte

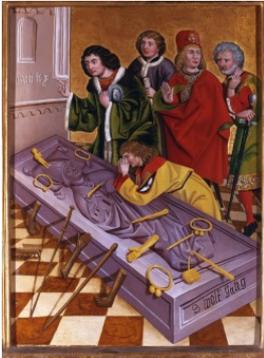
In Anschluss an Klaus-Peter Horn²⁴ möchte ich am Beispiel eines Mirakelberichts zeigen, dass diese Quellengattung Einblicke in den Leidensweg der Betroffenen gibt, d.h. Aussagen über das individuelle und medizinische Schicksal machen, aber auch Netzwerke der Unterstützung aufzeigen, mithin Inklusion und Exklusion.

Mirakelbücher sind eine vom Hochmittelalter bis ins 18. Jh. hinein anzutreffende Literaturgattung. In unserem Zusammenhang kommen die mittelalterlichen Beispiele in den Blick. Sie gehören mentalitätsgeschichtlich in den Kontext der Heiligenverehrung. Neben den hagiographischen Lebensbeschreibungen, wie sie exemplarisch in der *Legenda aurea* des Jakob de Voragine ihren Niederschlag gefunden haben, existieren mit den Mirakelbüchern Sammlungen von Wunderberichten, die zunächst im Zusammenhang der Reliquienverehrung an den

²⁴ Klaus-Peter Horn, Überleben in der Familie – Heilung durch Gott. Körperlich beeinträchtigte Menschen in den Mirakelberichten des 9. und 10. Jahrhunderts, in: Cordula Nolte (Hg.), *Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters*, Korb 2009, 303-316.

Grabstätten der Heiligen zu lokalisieren sind. Zuweilen ergänzen sich Heiligenvita und Mirakelsammlung in einem Konvolut.²⁵

Die Relevanz der Wunderheilungen zeigt das Motivbild der Grabstätte des Heiligen Wolfgang.²⁶ Die Motivgegenstände und die zurückgelassenen Hilfsmittel fungieren gleichsam als Beweis der Wunder und Legitimation der Wallfahrtsstätte.



In den Mirakelbüchern fungiert der bzw. die Heilige als Arzt/Ärztin, der/die eine ausweglose Krankheitssituation entscheidend wendet und Heilung herbeiführt. Hinsicht der beschriebenen Wunderheilungen/Mirakel ist zu betonen, dass es bei der historischen Analyse und Interpretation nicht um den Aufweis einer wie auch immer gearteten Faktizität der Mirakel gehen kann. Diese Frage stellte sich mittelalterlichen Menschen i.d.R. nicht in dieser Weise, da man mit „Wundern“ rechnete, vergleichbar den Rezipierenden der neutestamentlichen Wundergeschichten.

Hinsichtlich der Krankheitsbilder sind nur wenig konkrete Aussagen möglich. Zum einen deshalb, weil die Mirakelberichte die Beeinträchtigungen beinahe topisch an biblischen Vorbildern ausrichten: lahm, blind, taub, stumm, daneben unspezifische Schmerzen und Hautkrankheiten. Zweifellos sind die Heilungen Jesu in den Evangelien Vorbild für die Taten der Heiligen, die in seiner Nachfolge stehen. Zum anderen lassen sich die Krankheitsbilder aufgrund der Beschreibungen nicht medizinisch aufschlüsseln. So werden in den Heilungsgeschichten meistens die Ursachen, Symptome und Dauer der Krankheiten und Beeinträchtigungen – zuweilen sehr dramatisch – beschrieben, um auf diese Weise die Ausweglosigkeit der Kranken darzustellen.

Sozialgeschichtlich bzw. mikrohistorisch kann nach Krankheitsbildern und der Situation der Betroffenen gefragt werden. Häufig werden auch Einblicke ermöglicht, wie das soziale Umfeld auf die Beeinträchtigungen reagierte (unterstützend, ablehnend u.Ä.). Daraus ergeben sich Hinweise auf die Bedeutung der Beeinträchtigung im Alltag, auf mögliche Hilfsmittel zum Ausgleich von Behinderungen (Krücken, Blindenstöcke, Rutschemel, Trippen etc.). Vielfach wird auch von vorherigen (erfolglosen) medizinischen Maßnahmen berichtet, die oftmals auch

²⁵ Hans-Werner Goetz, Wunderberichte im 9. Jahrhundert. Ein Beitrag zum literarischen Genus der frühmittelalterlichen Mirakelsammlungen, in: Martin Heinzemann u.a. (Hg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen*. Stuttgart 2002, 180-226, hier 188-192.

²⁶ Copyright: Pfarrverband Menzing / München.

mit enormen finanziellen Belastungen verbunden waren. Auch Aussagen zum sozialen Status der Beeinträchtigten sind verschiedentlich möglich.

Da die Heilungen in verklärter und überhöhter Schilderung dargestellt werden, ermöglicht gerade diese Präsentation Einblicke in kulturelle Deutungsmuster von Behinderung, Krankheit und Gesundheit. Beeinträchtigungen werden in dieser Literaturgattung durchweg als Leiden betrachtet, die zu lindern sind. Gleichzeitig stellen sich die Betroffenen unter den Schutz des/der Heiligen bzw. Gottes, um Heilung zu erlangen. Die Mirakelberichte sind somit erbauliche / paränetische Erzählungen, die zum Glauben ermutigen wollen. Diese Intention zeigt sich insbesondere auch an den so genannten Strafwundern: Ungläubige werden mit Krankheiten und Gebrechen bestraft, erst Reue und Läuterung führen zur Gesundung. Solche Erzählungen sind Ausdruck der Vorstellung, dass dis/ability auch Sündenstrafe oder Ausdruck mangelnden Glaubens ist. Allerdings ist das im Mittelalter nicht die vorherrschende Deutung (Wheatley). Oft wird ganz pragmatisch geschrieben, dass Beeinträchtigung durch Unfall erfolgt ist oder einfach eingetreten ist.

Ein sehr ausdrucksstarkes Beispiel für diese Überlegungen bietet Kapitel 10 der Nikolaus-Vita.²⁷ Der Translationsbericht und die Mirakelsammlung stammen wohl aus dem 12. Jh. und wurden im Kloster S. Nicolo in Lido verfasst.

Der Bericht bietet konkrete Angaben zur betroffenen Frau: Französin aus Corbie, Deformation des Körpers von Geburt an, verheiratet und Mutter eines (vermutlich erwachsenen) Sohnes. Das verweist auf ein relativ „normales“ Leben, d.h. ihr beeinträchtigter Körper hat sie nicht von einer Ehe abgehalten oder ausgeschlossen. Ihr Aufbruch zur Pilgerreise nach Italien verdeutlicht ihren aktiven Wunsch, ihre Lebenssituation zu verändern. Offensichtlich ist sie beweglich, da sie zu Fuß unterwegs ist. Obwohl sie überfallen und der Ehemann ermordet wird, erreicht sie Venedig tatsächlich. Dort trifft sie der Ausbruch einer weiteren Krankheit, die sie ans Hospital fesselt.

Über die Art der Krankheit oder Kosten des Aufenthalts gibt es keine Angaben, lediglich darüber, dass sie weiter geschwächt wird durch das schlimme Leiden. Im Hospital kann sie keine Linderung erlangen, die Spitalpfleger wollen sie loswerden und bringen sie in die Kirche.

Das zeigt, dass medizinische Versorgung an ihre Grenzen stößt. Heilung kann nur durch den Heiligen bzw. durch Gott erfolgen. Vom Sohn ist nicht mehr die Rede. Ein „Betreten“ der Kirche ist infolge der Verkrümmung und der zusätzlichen Schwächung nur noch auf Händen und Knien rutschend möglich. Infolgedessen drückt die Frau sich in eine Ecke der Kirche, um sich zu verstecken. Die Beschreibung verweist auf eine gewisse Hilflosigkeit oder auch Angst, „unter die Räder“ der anderen Pilger zu kommen. Ein Mönch, der zudem Französisch spricht, nimmt sich ihrer an. Die Frau bittet ihn konkret um Unterstützung, was dieser aus Erbarmen auch tut.

²⁷ Die Zusammenfassung beruht auf Klaus Herbers, Klaus u.a. (Hg.), *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2005, 280-283.

Insgesamt wird sichtbar, dass die kranke Frau sozial weitgehend integriert ist und Unterstützung hat bzw. diese auch einfordert. Sie will aktiv ihr Schicksal wenden, indem sie die Pilgerreise – in diesem Fall eine außerordentlich weite Strecke – auf sich nimmt. Die „Realität“ dieses Settings ist schwer einzuschätzen, allerdings muss die Erzählung für das Publikum „annehmbar“ gewesen sein, d.h. nicht völlig ohne Realitätsbezug.

Zur Ursache der körperlichen Deformation wird der Hinweis „von Geburt an“ gegeben, d.h. weder (nachgeburtlicher) Unfall noch Krankheiten sind ursächlich für das Schicksal. Offensichtlich wird hier die Beeinträchtigung nicht als Sündenschuld betrachtet, sondern als Realität, die in der Natur vorkommt. Die leidende Frau erhofft sich vom hl. Nikolaus Heilung, von dessen „Ruhm“ sie gehört hatte. Im Text wird Nikolaus explizit als Arzt (*medicus*) beschrieben, der kein Geld nimmt, sondern aus Barmherzigkeit heilt. Das kann bedeuten, dass in „schlimmen“ Fällen von Krankheit und Beeinträchtigung nur göttliche Hilfe Wirkung zeigen kann, die allerdings nicht käuflich ist. Die Kranke ist gänzlich auf Gnade angewiesen.

Was könnten Schülerinnen und Schüler an diesen Beispielen aus der (Christentums-)Geschichte lernen? Zum einen wird erkennbar, dass Anstaltswesen bzw. Spezialeinrichtungen für Menschen mit körperlichen Beeinträchtigungen eine spätere Entwicklungsstufe des Umgangs mit dis/ability darstellt (Foucault). Das könnte nach meiner Einschätzung dafür sensibilisieren, den Sinn von Einrichtungen für Menschen mit Behinderungen zu überdenken und Bewusstsein für deren Wunsch nach eigenständigem Leben zu wecken.

Zum anderen ist deutlich, dass in den Mirakelberichten den Menschen mit Krankheiten und Behinderungen die Menschenwürde nicht abgesprochen wird, im Gegenteil. In der Regel ist in der Gesellschaft – im nahen wie im fernerem Umfeld – ein positives, solidarisches Verhalten erkennbar, d.h. Behinderung ist nicht ein individuelles Problem, sondern geht alle an, zumal in bäuerlichen Strukturen. Die Mirakelberichte zeigen eine Form von Inklusion, die beinahe (zumal unter den kontextuellen Bedingungen des Mittelalters) vorbildlich ist

3.3 Down-Syndrom im Mittelalter?

Meine beiden letzten Bilder sind theologisch herausfordernd. Es existieren mittelalterliche Bilder, auf denen Personen abgebildet sind, die nach heutigem – diagnostischen – Blick als Menschen mit Trisomie 21 eingeschätzt werden.



Das erste Bild, das ich Ihnen hier vorstellen möchte, ist vermutlich von einem Schüler des niederrheinisch/niederländischen Malers Jan Joest von Kalkar, vermutlich um 1515 entstanden.²⁸ Das Thema der nächtlichen Anbetung ist vermutlich von der Vision der Heiligen Birgitta von Schweden inspiriert: vom neugeborenen Jesuskind geht ein strahlendes Licht aus. Für unseren Zusammenhang von Interesse ist der Engel rechts von Maria, der für unseren Blick deutliche Zeichen des Downsyndroms aufweist: „Sein Kopf ist kugelrund, das Gesicht ist in der Mitte abgeflacht, Hautfalten umgeben wulstig die Augen, deren Lidspalten schmal und schräg nach oben gerichtet sind. Die Spitze der kleinen Nase weist ebenfalls nach oben, die Mundwinkel hängen nach unten.“²⁹ Die Hände mit kurzen Fingern hat er über der Brust gekreuzt. Ein Hirte rechts oberhalb des Engels weist ähnliche Züge auf, wenn auch in abgeschwächter Form.

Wenn man mit Levitas und Reid davon ausgeht, dass Renaissancemaler normalerweise Modelle aus ihrem direkten Umfeld wählten, kann man dies als Hinweis sehen, dass der Maler mit einer Person mit Trisomie 21 in Kontakt stand und diese „realistisch“ abgebildet hat.³⁰ Dass die Behinderung im Bild symbolisch zu verstehen ist – wie wir das beispielsweise für das Phänomen Blindheit kennen –, kann nach meinem Dafürhalten ausgeschlossen werden. Dann bleiben folgende Deutungsperspektiven: entweder der Maler hegte Sympathien für diese Person, ungeachtet der Behinderung, oder die Beeinträchtigung wurde nicht als solche wahrgenommen, oder beides. Das könnte für die soziale Stellung und die kulturelle Einordnung bedeuten, dass die abgebildete Person möglicherweise als etwas langsamer als andere wahrgenommen wurde,

²⁸ Das Bild ist im Open Access verfügbar über das Metropolitan Museum of Art: <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/436781> (Zugriff: 14.09.2023).

²⁹ Betty Johannsmeyer, Quasimodo hat Rücken. Ein diagnostischer Blick auf Werke der Kunstgeschichte, Berlin 2021, 140.

³⁰ Andrew S. Levitas / Cheryl S. Reid, An Angel with Down Syndrome in a Sixteenth Century Flemish Nativity Painting, in: American Journal of Medical Genetics 116/2003, 399-405, hier 403. Verfügbar unter: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/ajmg.a.10043>.

aber in der Familie aufgenommen blieb. Daraus ließe sich schließen, dass für die Umwelt das Down-Syndrom – für das es ja im 16. Jh. noch kein Konzept gab – entweder nicht als kognitive Beeinträchtigung erkannt wurde oder als nicht relevant eingestuft werden konnte.

Darauf macht auch Sarah Harms explizit aufmerksam, dass bei der Analyse mittelalterlicher Bilder, die „deformierte Körper“ zeigen, weder eine nachträgliche medizinische Diagnose angemessen ist³¹ noch von der „embodied difference“ automatisch auf das Phänomen „Behinderung“ geschlossen werden darf. Erst unsere Rezeption macht aus der Schädigung bzw. dem Stigma eine „Behinderung“.³²

Für das diakonische Lernen kann ein solches Bild die Diskussion darüber anregen, inwiefern eine Person mit – von uns wahrgenommenem Down-Syndrom – die besondere Wertschätzung des Malers erfahren hat, ob eine derartige Behinderung im Rahmen des „Normalen“ eingeordnet wurde u.Ä. Deutlich wird, dass wir unsere Konzepte von Behinderung implizit in die Bildanalyse hineinragen und möglicherweise an solch einem Engel Anstoß nehmen. Das gilt möglicherweise für dieses letzte Bild³³ in gesteigerter Weise.³⁴



Andrea Mantegna (um 1431-1506) gehört zu den bedeutendsten Malern der Frührenaissance in Oberitalien und wurde durch die Heirat mit einer Halbschwester des Künstlers Giovanni Bellini Mitglied einer der bedeutendsten Malerdynastien Venedigs, das er allerdings verließ, um in Mantua zu wirken. Das Bild Madonna mit Kind entstand um 1480/95, vermutlich in Padua, wo Mantegna in Dienste der Gonzaga trat.

Das Bild wirkt auf den ersten Blick ganz traditionell: Maria in rotem Kleid und blauem Umhang hält das in ein Tuch gehüllte Jesuskind auf dem Arm. Sie stützt es mit ihrer rechten

³¹ Sarah Harms, Auf der Suche nach Behinderung: Gedanken zur Wahrnehmung von deformierter Körperlichkeit in der bildlichen Überlieferung des Mittelalters, in: Gabriela Antunes / Björn Reich (Hg.), (De)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter, Göttingen 2012, 137-154, hier 145-147.

³² Harms 148.

³³ https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mantegna,_madonna_dell%27accademia_carrara_di_bergamo.jpg?uselang=en#/media/File:Mantegna,_madonna_dell'accademia_carrara_di_bergamo.jpg (Zugriff 14.09.2023).

³⁴ Vgl. dazu meinen Aufsatz „Humanität versus Ausgrenzung“ – Welchen Beitrag können dis/ability studies und dis/ability history für einen nicht-ausgrenzenden Religionsunterricht leisten? In: Sandra Anusiewicz-Baer u.a. (Hg.), Humanität als religionspädagogisches und -didaktisches Leitmotiv. Stuttgart 2023, 49-64, hier 54-60.

Hand von unten und der linken Hand von vorn ab, das Kind drückt seine Arme an ihren Hals und Nacken. Beide sind von einem Nimbus umgeben. Das Jesuskind trägt am rechten Handgelenk ein schmales Armband, möglicherweise aus roter Koralle. Bukvic und Elling beschreiben das Jesuskind in Anschluss an Cone mit „oblique eyes, possible epicantic folds [= „Mongolenfalten“, H.D.], a small nose, an open mouth, and an adenoidal expression“.³⁵ Sie erwägen, dass das Vorbild / Modell für diese Darstellung ein Sohn Mantegnas oder ein Kind der Familie Gonzaga gewesen sein könnte.³⁶ Angesichts der Tatsache, dass zu Zeiten Mantegnas Menschen mit (erkennbaren) kognitiven Einschränkungen in der Kunst nicht wohlwollend dargestellt wurden, gehen sie davon aus, dass Mantegna liebevoll auf diesen Menschen geblickt haben muss.³⁷ Das erscheint durchaus möglich, da es weitere Bilder von Mantegna gibt, auf denen das Jesuskind einen ähnlichen Gesichtsausdruck hat. Letztlich ist die Intention des Malers jedoch nicht zu eruieren und für unseren didaktischen Zusammenhang auch sekundär.³⁸

Ausgangspunkt meiner weiteren Überlegungen ist die Tatsache, dass die Jesusdarstellungen Mantegnas uns theologisch (und religionspädagogisch) in besonderer Weise herausfordern. Wir kennen weitere Jesusbilder, die unsere Sehgewohnheiten irritieren, so beispielsweise ein Jesuskind „of Colour“ (Befreiungstheologie, Schwarze Theologie) oder ein weibliches Jesuskind (Feministische Theologie). Diese Darstellungen kritisieren unsere Vorstellungen von Jesus, die geprägt sind von der abendländischen, patriarchalen Kultur: Jesus als Kind ist gesund, normal entwickelt, gutaussehend.

Was würde sich ändern, wenn wir uns Jesus mit Makeln und Einschränkungen vorstellen?

Die amerikanische Theologin Nancy Eiesland hat mit ihrem Buch „Der behinderte Gott“ eine Lanze dafür gebrochen, dass sich Menschen mit Einschränkungen im gekreuzigten und damit „behinderten“ Gott auch physisch spiegeln können.³⁹ Sie verarbeitet in ihren Publikationen ihre eigenen Exklusionserfahrungen im kirchlichen Raum aufgrund ihrer körperlichen Beeinträchtigungen und beschreibt die Entdeckung in ihrem Essay „Encountering the Disabled God“ als Offenbarung: „This was my epiphany. The resurrected Christ is a disabled God – one who understood the experience of the others in my Bible study in the rehab center, as well as my own. Encountering this disabled God became for me the source of a ‘liberation theology’ of disability. (...) Jesus Christ the disabled God repudiates the conception of disability as a

³⁵ N. Bukvic, J.W. Elling Genetics in the art and art in genetics, *Gene* (2014), <http://dx.doi.org/10.1016/j.gene.2014.07.073>, 2.

³⁶ Bukvic, Elling, 3.

³⁷ Bukvic, Elling, 2.

³⁸ Vgl. dazu auch John M. Starbuck, On the Antiquity of Trisomy 21: Moving Towards a Quantitative Diagnosis of Down Syndrome in Historic Material Culture, in: *Journal of Contemporary Anthropology*: Vol. 2 : Iss. 1, Article 2, 25-29. Digital verfügbar unter: <https://docs.lib.purdue.edu/jca/vol2/iss1/2> (Zugriff: 11. Januar 2023).

³⁹ Eine Kurzfassung ihrer theologischen Reflexionen bietet Eiesland in ihrem Aufsatz „Encountering the Disabled God, in: *PMLA* Mar., 2005, 584-586, digital verfügbar unter <https://www.jstor.org/stable/25486188> (Zugriff: 10. Januar 2023).

consequence of sin. Our bodies participate in the image of God, not in spite of our impairments and contingencies but through them.”⁴⁰

Das kann man durchaus kritisch sehen, denn für Eiesland spielt die körperliche Ähnlichkeit eine sehr große Rolle. Möglicherweise sind Menschen ohne größere Beeinträchtigungen jedoch gar nicht befugt, ein solches Urteil zu sprechen. Eine Studentin mit einer Hörbehinderung hat mir einmal sehr deutlich gesagt, dass ihr eine solche Theologie angesichts ihrer Betroffenenperspektive durchaus Mut macht.

Allerdings gibt es wesentliche Differenzen im Hinblick auf die Frage, ob wir uns Gott bzw. Christus als geistig behindert vorstellen können. Jos Welie⁴¹ schlägt (in Anschluss v.a. an Swinton) vor, dass wir uns von unseren gewohnten Gottesbildern verabschieden, die – auch geprägt durch unser Analogie-Denken – Gott als allmächtig und sich selbst genügend erscheinen lassen. Wenn Menschen mit Beeinträchtigungen dazu stehen (müssen), dass sie auf Zuwendung angewiesen sind, kann ein Gott, der Bedürftigkeit zulässt, und helfen, ihn und die Veränderungen, die Gott für die Welt will, neu zu sehen.⁴²

Andrea Mantegna eröffnet mit seinen Bildern einen liebenden Blick der Madonna auf ihr nicht perfektes Kind. Das ist Provokation, Irritation, Trost und Zuspruch zugleich. In seinen Bildern löst sich die Binarität von behindert – normal auf.

Welche Lernchancen können derartig irritierende Bildern Schülerinnen und Schüler eröffnen? Die Schülerinnen und Schüler können ihre eigenen theologischen Vorstellungen, ihr Gottes- und Jesusbild, das Behinderung vermutlich nicht einbezieht, überdenken und hinterfragen, inwiefern es für Menschen mit Behinderung exkludierend sein kann. Der Sohn Gottes bei Mantegna wird zur Chiffre für jegliches menschliche Schicksal und für die Angewiesenheit auf die Zuwendung durch die Umwelt. Das ist theologisch nicht unbedingt neu, fordert aber dennoch heraus, unbewussten Ableism aufzudecken und kritisch zu hinterfragen.

4. Ausblick

Damit möchte ich schließen. Ich habe als Kirchenhistorikerin versucht, eine Lanze für die Relevanz des Blickes in die Geschichte zu brechen. Die Differenzkategorie dis/ability erscheint diachronisch vielfältiger und weniger eindeutig als man zunächst denkt. Mit Schülerinnen und Schülern darüber ins Gespräch zu kommen, kann nach meiner Einschätzung für mehr Offenheit

⁴⁰ Vgl. Langfassung des Aufsatzes “Encountering the Disabled God”, verfügbar unter: <https://uccdm.org/385/encountering-the-disabled-god/> (Zugriff: 11. Januar 2023).

⁴¹ Jos V.M. Welie, Caring for Persons with Intellectual and Developmental Disabilities. Ethical and theological Perspectives, in: Journal of Religion & Society Supplement 12 (2015), 13-38, hier: 29. Digital verfügbar unter: <https://dspace2.creighton.edu/xmlui/bitstream/handle/10504/65677/2015-26.pdf?sequence=4&isAllowed=y> (Zugriff 10. Januar 2023).

⁴² Welie 30-33.

und Sensibilität im Umgang mit Menschen mit Beeinträchtigung anbahnen, zumal in der Vorbereitung auf ein Sozialpraktikum. Insofern lässt sich diakonische Bildung um Wissens- und Deutungsbestände der Tradition erweitern und Einblicke in die Geschichte können eine Begegnung auf Augenhöhe fördern. Zugleich sind die genannten Beispiele explizite Kritik am Defizitmodell des Helfens (Henning Luther).

So kann zugleich der kritische Blick auf die Gesellschaft als solche geschärft werden, die eine Teilhabe aller, d.h. Gerechtigkeit, zu wenig im Blick hat. Diakonische Bildung macht kritikfähig und hoffentlich handlungsfähig, an Veränderung und Verbesserung zu arbeiten.

Literatur

- Bubmann, Peter: Erinnerungskultur, Ritual und ästhetische Bildung, in: ders./Hans Dickel (Hg.), *Ästhetische Bildung in der Erinnerungskultur*, Bielefeld 2014, S. 11-28.
- Dierk, Heidrun: „Humanität versus Ausgrenzung“ – Welchen Beitrag können dis/ability studies und dis/ability history für einen nicht-ausgrenzenden Religionsunterricht leisten? In: Sandra Anusiewicz-Baer u.a. (Hg.), *Humanität als religionspädagogisches und -didaktisches Leitmotiv*. Stuttgart 2023, S. 49-64.
- Drews-Galle, Veronika/Hofmann, Beate: 4.3 Diakonische Bildung, in: Thorsten Moos (Hg.), *Diakonische Kultur. Begriff, Forschungsperspektiven, Praxis*. Stuttgart 2018, S. 200-212.
- Goetz, Hans-Werner: Wunderberichte im 9. Jahrhundert. Ein Beitrag zum literarischen Genus der frühmittelalterlichen Mirakelsammlungen, in: Martin Heinzelmann u.a. (Hg.), *Mirakel im Mittelalter. Konzeptionen – Erscheinungsformen – Deutungen*. Stuttgart 2002, S. 180-226.
- Harms, Sarah: Auf der Suche nach Behinderung: Gedanken zur Wahrnehmung von deformierter Körperlichkeit in der bildlichen Überlieferung des Mittelalters, in: Gabriela Antunes / Björn Reich (Hg.), *(De)formierte Körper. Die Wahrnehmung und das Andere im Mittelalter*, Göttingen 2012, S. 137-154.
- Herbers, Klaus u.a. (Hg.): *Mirakelberichte des frühen und hohen Mittelalters*, Darmstadt 2005.
- Hirschberg, Marianne: Modelle von Behinderung in den Disability Studies, in: Anne Waldschmidt (Hg.), *Handbuch Disability Studies*, Wiesbaden 2022, S. 93-108.
- Hirschberg, Marianne/ Köbsell, Swantje: Disability Studies in Education: Normalität/en im inklusiven Unterricht und im Bildungsbereich hinterfragen, in: Andreas Köpfer u.a. (Hg.), *Handbuch Inklusion international. Globale, nationale und lokale Perspektiven auf Inklusive Bildung*. Opladen u.a. 2016, S. 127-146.
- Horn, Klaus-Peter: Überleben in der Familie – Heilung durch Gott. Körperlich beeinträchtigte Menschen in den Mirakelberichten des 9. und 10. Jahrhunderts, in: Cordula Nolte (Hg.),

Homo debilis. Behinderte – Kranke – Versehrte in der Gesellschaft des Mittelalters, Korb 2009, S. 303-316.

Johannsmeyer, Betty: Quasimodo hat Rücken. Ein diagnostischer Blick auf Werke der Kunstgeschichte, Berlin 2021.

Kirchenamt der EKD (Hg.): Maße des Menschlichen. Evangelische Perspektiven zur Bildung in der Wissens- und Lerngesellschaft. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2003.

Merkel, Reiner: Auf einem Bein kann man nicht stehen! Diakonisches Lernen durch Praxiserfahrung und Unterricht. Ausschnitte einer Unterrichtseinheit für die Sekundarstufe II, in: Loccumer Pelikan 2/09, S. 85-93.

Metzler, Irina: Behindert Menschen im Mittelalter: Momente der Alltagsgeschichte zwischen Bedürftigkeit und Misstrauen, in: Cordula Nolte (Hg.), Phänomene der „Behinderung“ im Alltag. Bausteine zu einer Disability History der Vormoderne, Affalterbach 2013, S. 79-98.

Metzler, Irina: Bildliche Darstellungen des (nicht)behinderten Bettlers im Martinswunder aus der Perspektive mittelalterlicher Mentalitäten, in: Ochsner, Beate / Grebe, Anna (Hg.), Andere Bilder. Zur Produktion von Behinderung in der visuellen Kultur, Bielefeld 2013, S. 93-115.

Metzler, Irina: *Disability in the Middle Ages and Cultural History*, in WERKSTATTGESCHICHTE 65/2015, S. 55-65.

Schneider, Bernhard: Christliche Armenfürsorge. Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters, Freiburg/Br. 2017.

Starbuck, John M.: On the Antiquity of Trisomy 21: Moving Towards a Quantitative Diagnosis of Down Syndrome in Historic Material Culture, in: Journal of Contemporary Anthropology: Vol. 2: Iss. 1, Article 2, S. 25-29. Digital verfügbar unter: <https://docs.lib.purdue.edu/jca/vol2/iss1/2> (Zugriff: 11. Januar 2023).

van Trigt, Paul: Ordering Disability. How can Modernity Theory Inform Disability History? In: HCM 7/2019, S. 423-442, hier S. 433-435 (digital verfügbar unter: https://brill.com/view/journals/hcm/7/1/article-p423_19.xml?language=en, Abruf: 12.09.2023).

Waldschmidt, Anne/Schillmeier, Michael: Theorieansätze in den Disability Studies, in: Anne Waldschmidt (Hg.), Handbuch Disability Studies, Wiesbaden 2022, S. 73-91.

Welie, Jos V.M.: Caring for Persons with Intellectual and Developmental Disabilities. Ethical and theological Perspectives, in: Journal of Religion & Society Supplement 12 (2015), S. 13-38.

Zenkert, Georg: Orientierung in der Bildungskrise, in: Martin Hailer u.a. (Hg.), Bildung – Religion – Säkularität, Heidelberg 2013, S. 91-105.

3. Diakoniewissenschaftliche Dissertationen am DWI 2022/2023

Personalentwicklung in diakonischen Non-Profit-Organisationen

Grundlagen der Einführung von neuen Mitarbeitenden

Heiko Hirth

Sowohl die ökonomischen als auch die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für Non-Profit-Organisationen (NPO) befinden sich in einem rasanten Wandel. Dieser Wandel, welcher häufig mit dem Akronym der so genannten *VUCA-Umwelt*¹ beschrieben wird, erfordert eine schnelle Anpassung von NPO an neue Bedarfslagen innerhalb unserer Gesellschaft. Kennzeichnend für diesen Wandel sind eine steigende Veränderungsgeschwindigkeit (*volatility*), eine hohe Unsicherheit (*uncertainty*), eine zunehmende Komplexität (*complexity*) sowie eine Mehrdeutigkeit von Informationen (*ambiguity*). Damit diese sehr heterogenen Anforderungen gemeistert werden können, benötigen NPO qualifizierte und motivierte Mitarbeitende. Die Qualität sozialwirtschaftlicher Dienstleistungen hängt entscheidend von der Qualität des Personals ab. Dies ist umso bedeutsamer, da einerseits die Sozialwirtschaft als wachsende Branche eine steigende Anzahl von Fachkräften benötigt, andererseits vom zunehmenden Fachkräftemangel besonders betroffen ist. Um qualifizierte Mitarbeitende für die Organisation zu gewinnen, ihre Motivation langfristig hoch zu halten und die Mitarbeitenden an die Organisation zu binden, bedarf es einer strategisch ausgerichteten professionellen Personalentwicklung.

Der erste Baustein der Personalentwicklung stellt dabei der Einführungsprozess von neuen Mitarbeitenden dar. Bisher wurde das Thema Einführungsprozess von neuen Mitarbeitenden in NPO in der Fachliteratur kaum bearbeitet. Die Bedeutung und Gestaltung des Einführungsprozesses werden eher in der Praxis diskutiert, ohne dass bisher eine Theorie hierzu entwickelt worden ist, aus der sich fundierte Empfehlungen für die Praxis ableiten lassen. Es deutet somit vieles darauf hin, dass die Einführung von Mitarbeitenden in Theorie und Praxis bislang wenig Beachtung findet.

Diese Dissertation möchte dazu beitragen, ein umfassenderes Verständnis des Einführungsprozesses von neuen Mitarbeitenden in NPO aus deren subjektiver Sicht und aus der Perspektive von Teammitgliedern und personalverantwortlichen Personen zu erlangen.

Die Arbeit ist in zwei Hauptteile gegliedert. Zunächst erfolgt im ersten Teil die theoretische Analyse des aktuellen Forschungsstandes zum Einführungsprozess von neuen Mitarbeitenden in NPO und die Einordnung der Erkenntnisse in den interdisziplinären Kontext von Sozialer Arbeit, Sozialwirtschaft, Ökonomie und Diakoniewissenschaft. Hierzu befasst sich der Autor zur

¹ Vgl. Nathan Bennett/James Lemoine, What VUCA Really Means for You, in: Harvard Business Review 92 (2014), 27.

Verdeutlichung der Ausgangslage zunächst mit der näheren Betrachtung des Führungsbegriffes in Verbindung mit unterschiedlichen Ansätzen der Führungsforschung. Anschließend werden ethisch-moralische Aspekte der Personalentwicklung in NPO herausgearbeitet, die in direktem Zusammenhang mit den in einer Organisation vorherrschenden Menschenbildern stehen. In diakonischen Organisationen sind dies vor allem christliche Bilder des Menschen und das Verhaltensmodell des homo oeconomicus, die sich direkt auf die Personalführung und somit auch auf die Personalentwicklung auswirken. Hierbei ist insbesondere die Menschenwürde als zentrale Bezugsgröße des christlichen Menschenbildes zu nennen. Die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen Personalentwicklung, Organisationsentwicklung und Führung führt zur Frage, wie sich NPO in einer sich immer schneller verändernden Unternehmensumwelt steuern lassen und welche Möglichkeiten es gibt, mit Veränderungsimpulsen umzugehen. Das Konzept der Agilität² könnte hierzu ein hohes Potential bieten, um adäquate Lösungsansätze zu entwickeln. So ergibt sich die Frage, inwieweit dieses Konzept in all seiner Umstrittenheit dazu beitragen kann, die aktuellen Herausforderungen in NPO zu bewältigen und daraus möglicherweise auch Erkenntnisse zur Gestaltung des Einführungsprozesses abgeleitet werden können. Als Anwendungsfall der Personalentwicklung wird anschließend der Einführungsprozess als deren erster Baustein näher beleuchtet und auf die Dimensionen des evangelischen Führungsverständnisses nach Böckel³ übertragen.

Zum Abschluss des theoretischen Teils erfolgt die Formulierung der Kernthese für die empirische Untersuchung. Dabei konstatiert der Autor, dass zur Entwicklung eines hohen Commitments bereits der Einführungsprozess auf der Ebene der Organisationsentwicklung und damit auch der Personalentwicklung systematisch verankert sein sollte, jedoch immer mit der Möglichkeit einer flexiblen Gestaltung und Anpassung an die Bedürfnisse der neuen Mitarbeitenden verbunden sein muss. Grundlagen bilden dabei ein positives Menschenbild und methodische sowie intuitive Führungsressourcen. Möglicherweise kann sich eine agile Transformation des Einführungsprozesses als Erfolgsfaktor für NPO entwickeln.

Im zweiten Teil erfolgt eine qualitative Erhebung zur Gestaltung der Einführung neuer Mitarbeitender in NPO. Dazu werden Praxisbeispiele aus traditionell arbeitenden NPO mit hierarchisch gegliederter Aufbauorganisation, kollegial geführten NPO mit flachen Hierarchien und selbstorganisierten Teams sowie aus NPO, die sich aktuell im Transformationsprozess von der traditionell geführten hin zur kollegial geführten Organisation befinden, dargestellt und analysiert. Anhand von qualitativen Leitfadenterviews werden die zentralen Fragestellungen der Arbeit untersucht, ausgewertet und mit den theoretischen Erkenntnissen des ersten Teils verknüpft. Neben den Fragen nach Gestaltung und Ablauf geht der Interviewer insbesondere auf mögliche Erfolgsfaktoren, Hemmnisse, subjektive Bewertungen, Wirkungen, Auswirkungen

² Vgl. Frédéric Laloux, *Reinventing organizations*, München 2015.

³ Vgl. Holger Böckel, *Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses*, Berlin 2016.

von Elementen der kollegialen Führung und Weiterentwicklungsmöglichkeiten der Einführung ein. Die Ergebnisse der empirischen Erhebung werden mit den bislang vorliegenden theoretischen Erkenntnissen verknüpft, um daraus handlungsleitende Prinzipien im Sinne von Handlungsempfehlungen zur Planung, Organisation und Gestaltung des Einführungsprozesses für NPO abzuleiten. An dieser Stelle wird nochmals die Frage aufgegriffen, inwiefern das Konzept der Agilität für die Gestaltung der Einführung genutzt werden kann.

Im Schlusskapitel werden die Forschungsergebnisse und der wissenschaftliche Erkenntnisgewinn nochmals in komprimierter Form dargestellt. Abschließend erfolgt ein Ausblick auf weitere potentielle Fragestellungen und Forschungsansätze im Zusammenhang mit der Einführung von neuen Mitarbeitenden.

Durch die empirische Erhebung konnten Anhaltspunkte ermittelt werden, welche die bisher in der Fachliteratur vorherrschende Aufteilung des Einführungsprozesses in die fachliche Einführung, die soziale Integration sowie die wertorientierte Einführung um zwei weitere Dimensionen erweitern. Hierbei handelt es sich um die beiden Querschnittsdimensionen der *Netzwerkorientierung* und der *Personen- und Ressourcenorientierung*. Diese fünf Dimensionen werden durch das auf den vorliegenden Menschenbildern basierende Führungshandeln maßgeblich beeinflusst. Weiterhin konnten unterschiedliche externe und interne Veränderungsimpulse identifiziert werden, die sich ihrerseits wiederum auf die gesamte Einführung von Mitarbeitenden auswirken. Aus der empirischen Erhebung ergaben sich Hinweise, dass Elemente des Konzeptes der Agilität einen positiven Beitrag zum Einführungsprozess leisten können.

Anhand der gewonnenen Erkenntnisse konnten anschließend sowohl sechs allgemeine Handlungsempfehlungen zur Umsetzung der Dimensionen des Einführungsprozesses als auch vier spezifische Handlungsempfehlungen für traditionell geführte Teams abgeleitet werden. Die Erkenntnisse werden abschließend in einem Modell zu den *Grundlagen der Einführung* in komprimierter Form dargestellt.

Die Dissertation bietet einen vertiefenden Einblick in die Grundlagen der Einführung von neuen Mitarbeitenden in Non-Profit-Organisationen. Im Fokus stehen insbesondere die subjektiven Sichtweisen von neuen Mitarbeitenden, Teammitgliedern und personalverantwortlichen Personen, die ein grundlegendes Verständnis für die Gestaltung und den Ablauf der Einführung eröffnen. Die Forschungslücke in dem bisher sehr wenig beachteten Bereich der Einführung neuer Mitarbeitender konnte etwas verkleinert werden, jedoch ergeben sich daraus eine ganze Reihe weiterer Fragen und Forschungsbedarfe. So wären beispielsweise sicherlich auch Längsschnittstudien zu längerfristigen Auswirkungen der Einführung interessant oder auch ein *Vorher-Nachher-Vergleich* des Einführungsprozesses in Organisationen, die den Transformationsprozess von der traditionellen hin zur agilen, bzw. kollegial geführten Organisation vollzogen haben. Aus Sicht der Klient*innen wäre besonders interessant, wie sich

die Einführung neuer Mitarbeitender auf die Dienstleistungsqualität und auf deren Zufriedenheit auswirkt.

Literatur

Bennett, Nathan/Lemoine, James: What VUCA Really Means for You, in: Harvard Business Review 92 (2014), Bennett, Nathan and Lemoine, James, What VUCA Really Means for You (Jan/Feb 2014). SSRN: <https://ssrn.com/abstract=2389563>.

Böckel, Holger: Führen und Leiten. Dimensionen eines evangelischen Führungsverständnisses, Berlin 2016.

Laloux, Frédéric: Reinventing organizations, München 2015.

Diakonie und soziale Innovation

Chancen und Herausforderungen von sozialen Innovationen in der Sozialwirtschaft aus Perspektive des Social Franchising

Ulrike Neubauer

Abstract

Social Franchising Modelle sind in der Sozialwirtschaft bislang selten erforscht und noch weniger in Bezug auf soziale Innovationen. In ihrer Dissertation erforscht die Autorin dieses Neuland und generiert wichtige Erkenntnisse zur branchenübergreifenden Zusammenarbeit unterschiedlicher Akteure aus der Zivilgesellschaft, Sozialwirtschaft und Privatwirtschaft. Grundlegende Informationen für eine gelungene Kooperation werden anhand einer Fallstudie bereitgestellt. Anhand dieser Fallstudie wird beschrieben, auf welche Weise eine soziale Innovation erreicht wurde und welchen Einfluss die Skalierungsmethode Social Franchising bei einer Cross-Industry-Innovation hatte. Darüber hinaus entstand eine Rastermöglichkeit für innovative Lösungsmodelle für Nonprofit-Organisationen von der Entstehung bis zur Skalierung in einem Prozess der sozialen Innovation.

1. Einleitung

Die Gesellschaft befindet sich mit der „Technologisierung und Verwissenschaftlichung“¹ auf dem Weg von der Dienstleistungsgesellschaft hin zur Informations- und Wissensgesellschaft.² Demnach kommt es zu rasanten technologischen, ökologischen, politischen und sozialen Veränderungen.

Gerade im Blick auf die sozialen Herausforderungen in der Gesellschaft sind beispielsweise Änderungen im Umgang mit dem demographischen Wandel, Projekte zur Erreichung von Inklusionszielen und zur Bekämpfung von Armut notwendig. Gleichmaßen wachsen die Herausforderungen mit der Bedrohung durch den Klimawandel und seine Folgen, ebenso die Dynamik von kulturellen und gesellschaftlichen Veränderungen durch Migration und eine sich gleichzeitig entwickelnde kulturelle Vielfalt. Die damit verbundene Integration ist eine

¹ Kübler, Hans-Dieter (2011): Trends gegenwärtiger Gesellschaftsentwicklung. In: Hans-Dieter Kübler (Hg.): Interkulturelle Medienkommunikation: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 24.

² Vgl. Kübler, Hans-Dieter (2011): Trends gegenwärtiger Gesellschaftsentwicklung. In: Hans-Dieter Kübler (Hg.): Interkulturelle Medienkommunikation: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 23–64.

Möglichkeit, sie ist jedoch keine Kompensation für den Fach- und Arbeitskräftemangel insgesamt, welcher durch den Rückgang des Erwerbspersonenpotenzials aufgrund des demographischen Wandels herrscht. Die Bedarfe liegen demnach nicht nur bei technischen Innovationen, sondern insbesondere bei der Verbindung zu sozialen Innovationen. Somit werden Ideen zur Lösung von materiellen, psychischen, psychischen, kulturellen und geistigen Problemstellungen gesucht. Diese Lösungen sollen sowohl in einem angemessenen Verständnis zur Zivilgesellschaft selbst als auch in Instrumenten und Rechtsregelungen des Sozialstaates sowie in der Umsetzung in Organisationen liegen. Daraus folgt, dass der Staat, der Markt bzw. Organisationen und die Zivilgesellschaft aufgefordert sind, zum einen Antworten auf diese neuen Fragen in einer globalisierten Umgebung zu finden, zum anderen die damit verbundenen Konsequenzen für eine inklusive Gesellschaft, die Integration sowie die Inklusion zu meistern und innovative Lösungsansätze und Dienstleistungsmodelle für die regionale Versorgung zu realisieren.³

Da es Lösungen für diese gesellschaftlichen Problemlagen bedarf, sind Nonprofit-Organisationen mit ihren sozialen Zielsetzungen in der Verantwortung, sich diesen Herausforderungen anzunehmen. Auch können soziale Innovationen in der Sozialwirtschaft entstehen, um neue Wege zur Lösung von gesellschaftlichen Problemlagen zu beschreiten.

Aus diesem Kontext heraus ergeben sich die Forschungsfragen, wie soziale Innovationen entstehen und ob eine innovative Geschäftsidee aus Nonprofit-Organisationen zu einer sozialen Innovation führen und damit zu einer erfolgreichen Geschäftsstrategie werden kann.

Die Fragestellung knüpft an die Studie des ersten nationalen Forschungsverbundes zum Thema „Innovatives soziales Handeln Social Entrepreneurship“⁴ an, mit der eine Lücke im Forschungsstand geschlossen wird. Erstmals wurde die Wirkung von sozial engagierten Unternehmen, den Sozialunternehmern, in dem Zusammenspiel mit dem deutschen Sozialstaat untersucht. Um die Fragen auf ihre Relevanz und ihren Ertrag zu überprüfen, wird in der Dissertation eine empirische Erhebung anhand der Fallstudie „CAP ... der Lebensmittelpunkt“ durchgeführt. Die Fallstudie wurde mithilfe des Innovationsprozesses und Innovationsmanagements analysiert. Diese Analyse trägt dazu bei, den Begriff soziale Innovation besser in den Kontext einer wissenschaftlichen Arbeit einordnen zu können. Zudem wird in der Fallstudie überprüft, in welcher Form das Ergebnis aus der Analyse skaliert werden kann. Daran knüpfen sich weitere spezifische Fragen an, die anhand einer Fallstudie untersucht werden sollen. Wie kommt es zur Inspiration, zur Idee, zum Pilotprojekt, zur nachhaltigen Entwicklung, zur Skalierung und zur möglichen systemischen Veränderung, sodass von einer sozialen Innovation

³ Vgl. Schröer, Andreas (2018): Neue Lösungsansätze für gesellschaftliche Herausforderungen. Förderung sozialer Innovationen in Organisationen der Sozialen Arbeit. In: Sozial Extra 42 (1), S. 18–22.

⁴ Vgl. Stiftung Mercator (2010): Stiftung Mercator gründet ersten nationalen Forscherverbund zum Thema „Social Entrepreneurship“.

gesprochen werden kann und diese durch eine Cross-Industry-Innovation⁵ zu erreichen ist? Kann die Methode Cross-Industry-Innovation mit der Skalierungsform Social Franchising eine erfolgreiche Methode in der Sozialwirtschaft sein?

Wie lassen sich die Begriffe Social Franchising und Cross-Industry-Innovation im Zusammenhang mit sozialen Innovationen wissenschaftlich einordnen?

2. Vorgehensweise

Die Dissertation ist in die Teile der Theorieentwicklung und der Fallstudie gegliedert. Diese zusammenführend wird danach ein Resümee gezogen, in dem eine Annäherung an die Definition von sozialen Innovationen dargelegt wird. Der erste Teil folgt nach der Einleitung in die Theorieentwicklung und durchläuft verschiedene Schwerpunkte einer sozialen Innovation. Es umspannt den Rahmen der historischen Entwicklung und Betrachtung zu den einzelnen Forschungsständen. Hierbei wird der Prozessablauf einer sozialen Innovation genauer betrachtet. Die Autoren Robin Murray, Julie und Geoff Mulgan haben sich in ihrer Ausarbeitung intensiv mit den Wegen zur Gestaltung, Entwicklung und zum Wachstum der sozialen Innovation beschäftigt.⁶

Diese Ergebnisse legen den Grundstein für den hier angewandten Prozessablauf und werden ebenso in den empirischen Teil übernommen. Ein weiteres Kapitel befasst sich mit dem sozialen Unternehmertum, arbeitet die Potentiale sowie die Widerstände einer sozialen Innovation heraus und zeigt die verschiedenen Möglichkeiten für einen Skalierungsansatz. Das nächste Kapitel flankiert die Wirkungsorientierung, da gerade bei Innovationen viele Einflüsse von innen und außen auf Organisationen einströmen und deshalb einzuordnen sind. Das folgende Kapitel zeigt die Verbindung zwischen der Theorieentwicklung und der empirischen Untersuchung. Der empirische Teil beginnt mit der Konzeption und dem Aufbau der Untersuchung. Der Schwerpunkt liegt auf der Fallstudie und steht mit den vorangegangenen Kapiteln in Verbindung. Zunächst gilt es, die gesellschaftliche Problemstellung zum Zeitpunkt der Inspiration und Idee zu verstehen und entsprechend dem zeitlichen Umfeld aufzuzeigen. In diesem Zusammenhang gilt es, das Verständnis für und von sozialer Innovation aus Sicht der Stakeholder, insbesondere der Ideen- und Entwicklungsgeber darzulegen. Des Weiteren soll mittels Empirie das heutige Verhältnis des zu untersuchenden Falls analysiert werden. In diesem Verhältnis stehen sich Nonprofit-Organisationen und Forprofit-Organisationen gegenüber. Darüber hinaus erfolgt abschließend eine Bewertung aus Sicht der Nonprofit-Organisationen, insbesondere

⁵ Vgl. Gassmann, Oliver; Zeschky, Marco; Wolff, Timo; Stahl, Martin (2010): Crossing the Industry-Line: Breakthrough Innovation through Cross-Industry Alliances with „Non-Suppliers“. In: Long Range Planning 43 (5–6), S. 639–654.

⁶ Murray, Robin; Caulier-Grice, Julie; Mulgan, Geoff (Hg.) (2010): The open book of social innovation. London: National Endowment for Science, Technology and the Art; Young Foundation (Social innovator series: ways to design, develop and grow social innovation), S. 11.

dahingehend, welchen Einfluss das Social Franchising in der sozialen Innovation hatte und wie es wirkte. Es folgt abschließend eine Bewertung dieser Skalierungsmethode im Zusammenhang mit der Tauglichkeit und deren Umsetzung. Am Schluss finden die Rekapitulation, die Schlussbetrachtung und der Ausblick, auch im Hinblick auf die weiteren Forschungsbedarfe, statt.

Trotz intensiver wissenschaftlicher Diskurse und der wachsenden Bedeutung des Forschungsfelds konnte sich noch kein allgemeines Begriffsverständnis für soziale Innovation durchsetzen.⁷ Allgemein beschreibt der Begriff der sozialen Innovation „[...] soziale Neuerungen in Gruppen, Organisationen oder der Gesellschaft insgesamt, die neue Lösungen für soziale Probleme und Herausforderungen zum Ziel haben“.⁸ Aus dem Ökumenischen Kompendium ist diese eine kurze und prägnante Ausführung des Begriffs soziale Innovation mit dem Ziel des sozialen Wandels.⁹

Soziale Innovationsprozesse und die zugrundeliegenden Ressourcen, Fähigkeiten und Einschränkungen sind stark mit den Akteuren der verschiedenen Sektoren verbunden, dazu gehören insbesondere die Politik, der Markt, die Zivilgesellschaft und die Wissenschaft. Dies bedeutet z. B. eine neue Rolle von Politik und Regierung bei der Schaffung geeigneter Rahmenbedingungen und Unterstützungsstrukturen.

Um langfristig die Forschung auf dieses Gebiet ausweiten zu können, bedarf es einer weiteren Verstetigung des Definitionsbereichs.

Die in der Arbeit zu untersuchende Fallstudie bietet daher eine Chance, den Begriff, den Definitionsansatz und den Ablauf einer sozialen Innovation besser zu verstehen. Damit lassen sich gesellschaftliche Ausgangs- und Problemlage gut diagnostizieren, um inspirative Ideen zu entwickeln.

Für die Fallstudie wurde der Prozess einer sozialen Innovation visualisiert und in der nachfolgenden Abbildung strukturiert.

⁷ Vgl. Eurich, Johannes (2018): Innovationen im Bereich des Sozial- und Gesundheitswesens. In: Johannes Eurich/Markus Glatz-Schmallegger/Anne Parpan-Blaser (Hg.): Gestaltung von Innovationen in Organisationen des Sozialwesens. Rahmenbedingungen – Konzepte – Praxisbezüge. Wiesbaden: VS Springer, S. 7-29, S. 8ff.

⁸ Vgl. Schöttler, Roland (2021). In: Gerhard K. Schäfer und Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.): Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 493.

⁹ Vgl. Schöttler, Roland (2021). In: Gerhard K. Schäfer und Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.): Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, S. 493.

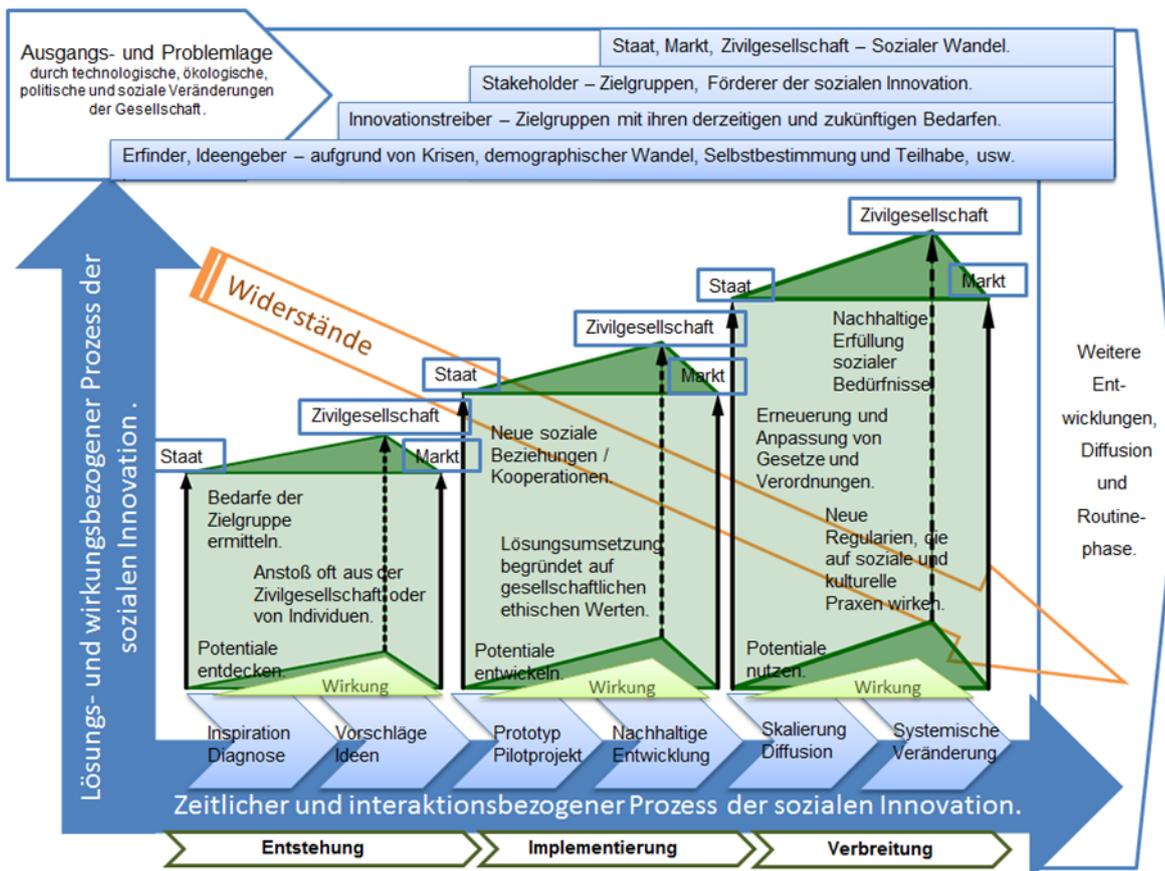


Abbildung xx: Aspekte der Definition von sozialer Innovation¹⁰.

Die Abbildung präsentiert den Versuch, die Zusammenhänge zwischen einem Innovationsprozess, dessen Teilprozessen sowie seinen räumlichen und zeitlichen Entwicklungen bezogen auf die Definition einer sozialen Innovation zu visualisieren. Der obere Bereich zeigt den Ausgangspunkt und die gesellschaftliche Problemlage inklusive einer Auswahl der beteiligten Akteure einer sozialen Innovation. Der Blickwinkel richtet sich sowohl auf den Prozess selbst als auch auf die Definitionsaspekte und die betroffenen Gremien oder Individuen im Zusammenhang mit den möglichen Veränderungen für den Staat, den Markt und die Zivilgesellschaft. Der Definitionskern steckt in den jeweiligen Prozessentwicklungsschritten und wird in den grünen dreidimensionalen Dreiecken dargestellt. Diese werden durch einen zeitlichen und interaktionsbezogenen Prozess begleitet. Jener beginnt in den dargestellten Phasen bei der Entstehung und endet bei der Verbreitung der sozialen Innovation. Diese Prozesse sind lösungs- und wirkungsorientiert mit ihren eigenen Potentialen, und zwar in jeder Phase inklusive des Einflusses auf den Staat, den Markt und die Zivilgesellschaft. Nach der Skalierung, Diffusion und der systemischen Veränderung wird eine soziale Innovation erst erkennbar sein. Dieser gesamte

¹⁰ Die Abbildung steht im gesellschaftlichen und politischen sowie den organisatorischen, finanziellen und fachlichen Kontext. Quelle: Neubauer, 2022, 170.

Entwicklungsprozess endet nicht in der letzten Phase des Innovationsprozesses, sondern kann in eine weitere Diffusion, in eine Weiterentwicklung, in eine Routinephase oder in Mischformen münden.

Die Abbildung stellt eine Hilfestellung für nachfolgenden Forschungsfall dar.

3. Ergebnisse

Die Zielsetzung ist die Untersuchung der Entstehungs- und Implementierungsphase einer sozialen Innovation. Unter der Berücksichtigung der in der Abbildung dargestellten Mindestanforderungen wurde die Fallstudie „CAP ... der Lebensmittelpunkt“¹¹ zur Untersuchung ausgewählt. Die CAP-Märkte werden in der Regel von örtlichen Integrationsunternehmen oder Werkstätten nach der Skalierungsform Social Franchising betrieben. Neben dem Verständnis von sozialer Innovation und dem damit verbundenen Prozessablauf stehen drei Betrachtungsebenen im Fokus des Forschungsfalles. Dies sind die existierenden Dokumente bzw. Publikationen, die Interviews und die Online-Umfrage.¹²

Die Interviews wurden als offene Interviews mit den einzelnen Innovationstreibern, CAP-Marktbetreibern und dem Ideengeber geführt. Die Ergebnisse sind ein Teil der qualitativen Analyse. Es folgen zwei Online-Umfragen. Die erste bezieht sich auf die Betreiber von CAP-Märkten in ganz Deutschland. Als zweite Umfrage gab es die Möglichkeit, anhand der CAP-Markt-Adressen die Quartiere der Gemeinden in Deutschland anzusprechen. Somit wurden 54 CAP-Betreiber und 88 Gemeinden aus ganz Deutschland ermittelt und angeschrieben. Bei den Betreibern handelt es sich um Nonprofit-Organisationen, die als Franchisenehmer auch mehrere CAP-Märkte betreiben. Diese Ergebnisse der Online-Umfrage sind ein Teil der quantitativen Kriterien in dieser Auswertung.

Die Fallstudie konnte mit den dargestellten Kriterien einer sozialen Innovation untersucht werden.

Die Ergebnisse beziehen sich:

- auf die Ausgangs- und Problemlage in der Fallstudie,
- die Definitionen und die Definitionsverbindungen zum Innovationsprozess und zu den Wirkungsansätzen,
- auf den Prozess der sozialen Innovation,
- auf die Kooperation und der Skalierungsform zwischen den Akteuren.

¹¹ Vgl. Block, Werner; Heckmann, Thomas (2022): „CAP... der Lebensmittelpunkt“. Mehr als 100 CAP-Märkte Deutschlandweit. Hg. v. gdw süd Genossenschaft der Werkstätten für behinderte Menschen Süd eG. Stuttgart. Online verfügbar unter <https://www.cap-markt.de/ueber-uns>, zuletzt geprüft am 01.06.2022.

Anhand der Fallstudie und der Rasterung der vier Kriterien können die Fragestellungen und die Anforderung analysiert und ausgewertet werden.

Ein Ziel der Untersuchung fokussierte auf den gesellschaftlichen und sozialen Aspekten. Das integrative Projekt „CAP ... der Lebensmittelpunkt“ wurde zum Modell und erfüllte als Lösung den Nachfragezweck und das Bedürfnis der Zivilgesellschaft und der Gemeinden vor Ort. Die Ergebnisse aus den Dokumenten, den Interviews, den Online-Umfragen konnten den Prozess einer sozialen Innovation in der Fallstudie von der Entstehung bis zur ersten Phase der Verbreitung analysieren. Die Ergebnisse in der Fallstudie zeigen ein neues Modell mit behinderten und nichtbehinderten Menschen im Lebensmitteleinzelhandel, welches in Gemeinden und Quartieren implementiert und skaliert werden konnte. Somit wurden die Inklusion und Hybridisierung des Modellprojektes deutlich. Die für dieses Modell notwendigen Standardisierungen für die Gruppe behinderter Menschen wurden von der zentralen Stelle des Franchisegebers und den zuständigen Integrationsämtern weiterentwickelt und in konzeptioneller Weise professionalisiert. Die Phasen des Pilotprojektes „CAP ... der Lebensmittelpunkt“ sind identisch mit dem Prozess einer sozialen Innovation und konnten über die Dauer von 20 Jahren nachvollzogen werden. Der erste CAP-Markt wurde 1999 in Herrenberg gegründet, bis heute gibt es über 130 CAP-Märkte, die zu einer festen Größe in der Inklusionsgeschichte behinderter Menschen in den ersten Arbeitsmarkt geworden sind. Etwa 650 Menschen mit Behinderung arbeiten zusammen mit ca. 550 weiteren Mitarbeitenden. Die Einnahmen werden aus dem lokalen Lebensmittelhandel generiert.

Bei der Verbreitung wurde die Fallstudie bis zur Skalierung durchgeführt, die Systemisierung kann nur in Ansätzen ausgearbeitet werden. Die Begründung liegt darin, dass die Untersuchung der systemischen Veränderung einer anderen Ausrichtung der Forschungsarbeit bedarf und auf einen größeren Forscherkreis ausgerichtet sein muss, um aus dem Blickwinkel der Meta-Ebene zu forschen, dies war in dieser Forschungsarbeit nicht möglich. Die Definitionsverbindung zur Wirkung von sozialer Innovation und Sozialunternehmen wurde auch bei den Online-Umfragen bei den Betreibern und den Gemeinden deutlich und in Teilen auch bei den qualitativen Interviews ausgewertet. Beide Umfragen ergaben im Ausmaß der Selbsteinschätzung ein gelungenes Modellprojekt für die jeweilige Zielsetzung, ebenso die positive Rückspiegelung aus den Gemeinden. Die Wahrnehmung des Inklusionsprojektes ist zwar gegeben, jedoch nicht ausschlaggebend für die Stakeholder. Die beeindruckenden Werte lagen in der Nachhaltigkeit der Anerkennung der CAP-Märkte, während die Ansätze der Wirkungsmessung nur in einzelnen Fällen stattfinden. Durch die Fallstudie entstand eine Rastermöglichkeit für innovative Lösungsmodelle für Nonprofit-Organisationen von der Entstehung bis zur Skalierung.

Die Resultate zeigen, wie das Potential des Pilotprojektes „CAP ... der Lebensmittelpunkt“ entdeckt, entwickelt und umgesetzt wurde. Der Anstoß kam vom Ideengeber, der aus seiner

Entwicklung und Erfahrung heraus bereit für das neue Modell im Lebensmitteleinzelhandel war. Die Bedarfe zu erkennen und Potentiale von behinderten Menschen weiterzuentwickeln, war ein Lösungsansatz, der mit Mut und Wertvorstellungen verbunden war. Dadurch entstanden nicht nur wirtschaftliche Verbindungen, sondern auch neue soziale Beziehungen sowie Kooperationen, die in die Skalierungsform Social Franchise mündeten. Durch die rechtlichen Veränderungen, wie beispielsweise die Novellierung des Schwerbehindertengesetzes, die Entwicklungen des Bundesteilhabegesetzes, die Basisgrundlage aus dem SGB IX und weitere konnten neue Regularien auf die soziale sowie kulturelle Praxis wirken und damit auf den gesamten Zeitraum der zuvor betrachteten Fallstudie.

4. Ausblick

Für weiterführende Forschungsarbeiten beinhaltet die vorliegende Arbeit bereits einen wesentlichen Aspekt. Soziale Innovationen können von Sozialunternehmen und Nonprofit-Organisationen (NPO) initiiert werden. Die Konzentration alleine auf NPOs aus dem Feld der diakonischen oder anderen Strukturen der Wohlfahrt kann in zukünftigen Studien durch Vergleiche mit Kooperationen unter Beteiligung von Unternehmen des Marktes (Forprofit-Organisationen) in anderen Handlungsfeldern ergänzt werden. So lassen sich Gemeinsamkeiten und Unterschiede empirisch analysieren und auswerten. Der Bezug zu weiteren Organisationspezifika und zur institutionellen Umgebung wird so hergestellt. Die Forschungsmöglichkeiten bezüglich einer sozialen Innovation in den nächsten Jahren sind nötig, um gesellschaftliche Probleme lösen und einen sozialen Wandel herbeiführen zu können. Im Fokus kann beispielsweise der Umgang mit unserer Umwelt und unseren Ressourcen liegen. Dies kann aus Sicht der Nonprofit-Organisationen die Umsetzung von Modellprojekten sein: wie z. B. eines für energetische Maßnahmen, welches gemeinsam mit den Gemeinden und Haushalten umgesetzt werden könnte. Gerade in diesem Bereich lassen sich ebenfalls Arbeitsplätze für bestimmte Zielgruppen organisieren.

Literatur

- Block, Werner/Heckmann, Thomas: „CAP...der Lebensmittelpunkt“. Mehr als 100 CAP-Märkte Deutschlandweit. Hg. V. gdw. Süd Genossenschaft der Werkstätten für behinderte Menschen Süd eG. Stuttgart. Online verfügbar unter <https://www.cap-markt.de/ueber-uns>, zuletzt geprüft am 01.06.2022.
- Eurich, Johannes: Innovationen im Bereich des Sozial- und Gesundheitswesens. In: Johannes Eurich/Markus Glatz-Schmallegger/Anne Parpan-Blaser (Hg.): Gestaltung von

Innovationen in Organisationen des Sozialwesens. Rahmenbedingungen – Konzepte – Praxisbezüge. Wiesbaden 2018: VS Springer, S. 7-29.

Gassmann, Oliver/Zeschky, Marco/Wolff, Timo/Stahl, Martin: Crossing the Industry-Line: Breakthrough Innovation through Cross-Industry Alliances with “Non-Suppliers”, in: Long Range Planning 43 (5-6), 2010, S. 639-654.

Kübler, Hans-Dieter: Trends gegenwärtiger Gesellschaftsentwicklung, in: Ders. (Hg.): Interkulturelle Medienkommunikation. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2011.

Murray, Robin/Caulier-Grice, Julie/Mulgan, Geoff (Hg.): The open book of social innovation. London National Endowment for Science, Technology, and the Art; Young Foundation (Social innovator series: ways to design, develop and social innovation), 2010.

Schöttler, Roland, in: Gerhard K. Schäfer und Andreas Lob-Hüdepohl (Hg.): Ökumenisches Kompendium Caritas und Diakonie. Göttingen, 2021, S. 492-500.

Schröer, Andreas: Neue Lösungsansätze für gesellschaftliche Herausforderungen. Förderung sozialer Innovationen in Organisationen der Sozialen Arbeit, in: Sozial Extra 42 (1), 2018, S. 18-22.

Stiftung Mercator: Stiftung Mercator gründet ersten nationalen Forscherverbund zum Thema „Social Entrepreneurship“, 2010.

Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche

Theologische Aspekte und Praxisanalysen zur Gemeinwesendiakonie

Daniel Wegner

1. Einleitung

»Zusammen ist man weniger allein« – so lautet der Titel eines bekannten französischen Dramas aus dem Jahr 2007. »Zusammen ist man weniger allein« könnte aber auch das Motto kirchlich-diakonischer Kooperationen lauten, wenn man die Reflexionen aus der Hamburger Initiative Q8 betrachtet: »2013 [startete] eine Q8-Intermediärin im Rahmen einer Kooperation mit der Heilands-Kirchengemeinde. Ziel ist die Kirche mittendrin: eine Kirchengemeinde, die einen nachhaltigen Beitrag zur Sicherung verlässlicher kultureller und sozialer Infrastrukturen leistet«¹ – oder wenn man die Erfahrungen aus dem DRIN-Projekt ernstnimmt: »Die Zusammenarbeit mit der Diakonie vor Ort, Quartiersmanagement ist exzellent. Von da aus – also da spricht überhaupt nichts gegen, sondern alles dafür, möglichst viel in der Zusammenarbeit zu machen« (Interview mit einem Pfarrer). Offensichtlich ist man nicht nur weniger allein, sondern man stellt zusammen etwas auf die Beine, was allein nicht möglich gewesen ist, indem die Ressourcen der doch recht unterschiedlichen Akteurinnen Kirche und Diakonie gebündelt werden. Denn wenngleich es vielfältige Verflechtungen zwischen beiden gibt und sie in der öffentlichen Wahrnehmung gerne in einem Zug genannt werden², so bewegen sich Kirche und Diakonie in weiten Teilen in unterschiedlichen Systemrationalitäten.³ Und nicht zuletzt infolge zunehmender Professionalisierung ist Diakonie längst als eigenständige Akteurin und schon lange nicht mehr ohne weiteres als Diakonie der Kirche zu begreifen.⁴ Entsprechend können gemeinsame Kooperationen als neue Verhältnisbestimmung verstanden werden von Kirche mit Diakonie bzw. Diakonie mit Kirche.

¹ Haubenreisser, K. & Oertel, A.: Q8 – Quartiere bewegen. In S. Borck, G. Astrid & A. Homann (Hg.), *Wechselwirkungen in Gemeinwesen: Kirchlich-diakonische Diskurse in Norddeutschland* (S. 278-290), Wichern 2016, 283.

² Vgl. Dietz, A.: *Sind diakonische Unternehmen Lebens- und Wesensäußerung der Kirche?* Epd-Dokumentation, 23. Art. 23, 2013, 9.

³ Vgl. Eurich, J.: *Gemeindediakonie. Theologische Anmerkungen zu einem weichen Begriff.* In: J. Eurich & D. Schweitzer (Hg.): *Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre. DWI Jahrbuch 2016/2017* (Bd. 45, S. 40-56), 2018, 54f.

⁴ Vgl. Fichtmüller, M.: *Diakonie ist Kirche: Zur Notwendigkeit der Genese einer Diakoniekirche*, Nomos, 2019, 153.

2. Zielsetzung und methodisches Vorgehen

Auf dem Hintergrund dieser Spannung zwischen Beispielen gelingender Zusammenarbeit einerseits und ernsthaften Herausforderungen andererseits werden in dieser Dissertation Kooperationen von organisierter Diakonie und verfasster Kirche untersucht. Dabei soll herausgefunden werden, welche Aspekte für deren Gelingen und Scheitern im Kontext von Armut und Gemeinwesendiakonie von Bedeutung sind. Dadurch sollen Wege aufgezeigt werden, wie die Zusammenarbeit zwischen diakonischen Einrichtungen und Kirchengemeinden sowie Dekanaten im Umgang mit Armut im Gemeinwesen ermöglicht wird. Dazu wird das Thema mithilfe von Literatur aus Theologie, Diakonie- und Sozialwissenschaft in die aktuelle wissenschaftliche Diskussion eingebettet. Auf dieser Grundlegung aufbauend werden die Erfahrungen aus gemeinwesendiakonischen Projekten mithilfe einer empirischen Untersuchung analysiert. Die Forschungsfrage lautet entsprechend: Welche Aspekte sind entscheidend für das Gelingen und Scheitern der Kooperationen zwischen organisierter Diakonie und verfasster Kirche im Kontext von Armutsbekämpfung und Gemeinwesendiakonie?

Die Basis empirische Untersuchung bilden das zyklische Vorgehen der Praxis-Matrix⁵ und die Grounded Theory⁶, die eine starke Theorie-Praxis-Verknüpfung ermöglichen und der Erforschung innovativer, nicht-linearer Prozesse innerhalb der Gemeinwesendiakonie dienen.⁷ Ausgehend von dem wahrgenommenen Phänomen – Kooperationen von organisierter Diakonie und verfasster Kirche im Kontext gemeinwesendiakonischen Handelns – werden die sechs Forschungsphasen entsprechend den vier Schritten diakoniewissenschaftlicher Forschung durchlaufen.⁸ Auf diesem forschungstheoretischen Hintergrund wurden zwei Praxisfelder untersucht, innerhalb derer kirchlich-diakonische Kooperationen eingegangen werden: (1) das diakonische Arbeitsfeld der Kirchenkreissozialarbeit (KKSA) in Niedersachsen und die Evaluation der DRIN-Projekte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) und der Diakonie Hessen. In einem Mixed Method Ansatz wurden beide Praxisfelder mithilfe von Dokumentenanalysen (123 Dokumente), quantitativen Online-Befragungen (126 ausgefüllte Fragebögen), Teilnehmender Beobachtung (27 Projektbesuche), qualitativer Interviews (74 Einzel- und Gruppeninterviews mit 107 Akteur:innen) sowie Kommunikativer Validierung (14 Expert:innen aus Wissenschaft und Forschungsfeld) beforcht. Die erhobenen Daten wurden mithilfe der Methodik des offenen, axialen und selektiven Codierens analysiert. Auf Basis der

⁵ Vgl. Karecki, M.: Teaching to change the world; Missiology at UNISA. In: W.A. Saayman & M. Karecki (Hg.): The making of an African person: Essays in honour of Willem A. Saayman (S. 132-143), South African Missiological Society, 2002, 138; Kritzinger, J.N.J. & Saayman, W.A.: David J. Bosch: Prophetic integrity, cruciform praxis, Cluster Pulications, 2011, 4.

⁶ Vgl. Glaser, B.G. & Strauss, A.L.: Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung, Huber 1996, 11.

⁷ Vgl. Horstmann, M. & Neuhausen, E.: Mutig mittendrin. Gemeinwesendiakonie in Deutschland, LIT 2010, 36.

⁸ Vgl. Eidt, E. & Eurich, J.: Theoretische Grundfragen und aktuelle Entwicklungen der Diakoniewissenschaft. In: J. Eurich & H. Schmidt (Hg.): Diakonik. Grundlagen – Konzeptionen – Diskurse (S. 347-362), 2016, 355ff.

theoretischen Grundlegung des ersten Teils der Dissertation wurde hieraus eine eigene gegenstandsverankerte Theorie zum Gelingen kirchlich-diakonischer Kooperationen generiert.

3. Erster Teil – Diakoniewissenschaftliche Grundlegung

Im ersten Teil der Arbeit wird der Begriff der Kooperationen in organisationssoziologischer und sozialarbeiterischer Perspektive in den Blick genommen. Anschließend folgt eine systematisch-theologische, praktisch-theologische und soziologische Analyse von Kirche und Diakonie sowie eine vergleichende Gegenüberstellung beider Akteurinnen. Daran knüpfen Auseinandersetzung mit der Gemeinwesendiakonie als Kontext der kirchlich-diakonischen Zusammenarbeit und der liquiden Moderne als Metaperspektive auf diese Kooperationen an. Zuletzt werden die Ergebnisse in einem Fazit hinsichtlich der Forschungsfrage gebündelt und in einem Modell zum Gelingen gemeinwesendiakonischer Kooperationen zwischen verfasster Kirche und organisierter Diakonie systematisiert.

In der Bündelung der Ergebnisse des ersten Teils hinsichtlich der Forschungsfrage zum Gelingen kirchlich-diakonischer Kooperationen in der Gemeinwesendiakonie können zum einen drei grundlegende Prinzipien festgestellt werden: (1) Kooperation als Organisationen, (2) Kooperation als Interaktionsgeschehen und (3) Kooperation als Prozesse mit alternierenden Phasen. Kooperationen werden gestaltet. Sie sind also als das Miteinander von Organisationen zu verstehen und entwickeln sich zugleich selbst als neue Organisationen. Kirchlich-diakonische Kooperationen werden maßgeblich durch das vielfältige Miteinander und die Vernetzungen unterschiedlicher Personen(gruppen) geprägt. Kooperationen entwickeln sich – sie vollziehen sich prozesshaft in alternierenden Phasen – der Initiierung, der Entstehung, dem Performen und der Evaluation. Auf diesen drei Grundprinzipien gelingender kirchlich-diakonischer Kooperationen in der Gemeinwesendiakonie aufbauend, konnten fünf spezifische Aspekte identifiziert werden: die Bedeutung (a) des Gemeinwesens, (b) des kooperativen Mehrwerts, (c) der beteiligten Personen, (d) von Partizipation sowie (e) des Selbstverständnisses. Um im Gemeinwesen wirken zu können, müssen Kirche und Diakonie das Gemeinwesen auf sich wirken lassen. Kirche und Diakonie verfügen über Potentiale für kooperativen Mehrwert, der sich sowohl in Bezug auf die einzelnen Partner:innen als auch gemeinwohlorientiert im Gemeinwesen zeigt. Kirchlich-diakonische Kooperationen beginnen mit Personen und müssen zu Strukturen führen. Nur im Miteinander mit Freiwilligen, Betroffenen und Bewohner*innen ist von gelingender gemeinwesendiakonischer Kooperation zu sprechen – dies stellt große Herausforderungen dar. Die Entwicklung eines geteilten gemeinwesendiakonischen Selbstverständnisses ist Voraussetzung und Ergebnis gelingender Kooperationen. Wenngleich alle Aspekte je für sich zu betrachten sind, ergibt sich erst in ihrer Zusammenschau und der Berücksichtigung ihrer gegenseitigen Wechselwirkungen ein Modell für kirchlich-diakonische

Kooperationen, das ihre spezifischen Charakteristika über rein unternehmerische ebenso wie rein sozialarbeiterische Kooperationen hinaus berücksichtigt. Es wird deutlich, dass während des gesamten Kooperationsprozesses stets organisationale wie interaktionale Aspekte existieren und ebenso durchgehend die fünf spezifischen Aspekte in organisationalen wie interaktionalen Ausprägungen zu berücksichtigen sind. Je nach Phase sind entweder organisationale oder interaktionale Prinzipien bedeutsamer und einzelne spezifische Aspekte stärker zu gewichten. Kooperationen sind demnach ständiger Veränderung und Schwerpunktverschiebung unterworfen. Im zweiten Schritt folgt eine empirische Untersuchung dieser Ergebnisse, um diese zu verifizieren, gegebenenfalls zu erweitern und kontextuelle Besonderheiten wahrzunehmen.

Organisational	Phase	Interaktional	
stark <-> schwach	Ausprägung	schwach <-> stark	
<p>Orga. Gemeinwesenbezüge</p> <p>Wahrn. Potentiale & Ziele</p> <p>Formale Schnittpunkte</p> <p>Einbindung in Ideen</p> <p>Klärung eigenes Profil</p> <p>!</p> <ul style="list-style-type: none"> • Auseinandersetzung eigene Orga. • Wahrnehmung andere Organisation (+) Organisationaler Vorerfahrungen 	<p>(1) Initiierung</p> <ul style="list-style-type: none"> - Ideen / Auslöser - Eruiieren - Klären eigenes Profil - gegenseitige Sichtbarwerdung <p>(+) längere Zeiträume (-) ungeklärtes Profil Kirchengemeinde</p>	<p>Pers. Gemeinwesenbezüge</p> <p>Pers. Interessen</p> <p>Initiator*innen</p> <p>Initiieren von BW/Betroffenen</p> <p>Klärung personale Profile</p> <ul style="list-style-type: none"> • Promotor*innen / Initiator*innen 	
<p>Sozialraumanalyse</p> <p>Orga. & GW-Ziele</p> <p>Machtpromotor*innen</p> <p>Partizipative Einbindung</p> <p>Verstehen & geteiltes Selbstv.</p> <p>!</p> <ul style="list-style-type: none"> • Organisationale Adäquanz • Stark informell • Leitungsebene 	<p>(2) Entstehen</p> <ul style="list-style-type: none"> - Aufbau & Konstituierung - Abwägen Nutzen & Gelingen Kooperation - Adäquanz (Differenzen & Gemeinsamkeiten) - Abklärungen Strukturen Ziele, & Selbstverständnis <p>(+) längere Zeiträume (+) Kooperationsfähigkeit (+) Entrepreneurship & Beauftragung Personen</p>	<p>Pers. Kontakte ins GW</p> <p>Soziale Potentiale</p> <p>Brückenbauende</p> <p>Bridging Kapital</p> <p>Personales Verstehen</p> <ul style="list-style-type: none"> • Hohe Bedeutung einzelner Personen • Pers. Vertrauen/Vorerfahrungen als Ausgleich orga. Differenzen 	
<p>Orga. Vernetzung im GW</p> <p>Strukturelle Mehrwerte</p> <p>Begleitung durch Leitung</p> <p>Entscheidungsstrukturen</p> <p>Anwendung & Reflexion</p> <p>!</p> <ul style="list-style-type: none"> • von Leitungs- zu Handlungsebene • von Personen zu formalen Strukturen • kooperative Organisationswerdung 	<p>(3) Performen</p> <ul style="list-style-type: none"> - Arbeitsphase - Verschiedene Ebenen - Programmatisches Umsetzen der Ziele - Krisen(management) <p>(+) Handlungsbezug (+) Initiativität / Improvisation (+) pers. Kontinuität (+) beiderseit. Lernprozess (-) keine geeigneten MA</p>	<p>Interakt. Bewohner*innen</p> <p>Soziale Mehrwerte</p> <p>Operat. Fachpromotor*innen</p> <p>Aktivierung & Empowering</p> <p>Pers. Reflexion</p> <p>!</p> <ul style="list-style-type: none"> • Interaktionen auf Handlungsebene • Bedeutung operat. Mitarbeitende • Interaktion über Koop. hinaus 	
<p>GW-Strukturentwicklung</p> <p>Strukt. Zielerreichung</p> <p>Innovator*innen</p> <p>Partizipative Strukturen</p> <p>Gemeinwesendiak. Profil</p> <p>!</p> <ul style="list-style-type: none"> • Etablierte Strukturen zur Fortsetzung / weitere Kooperationen statt nur personaler Vernetzung 	<p>(4) Evaluieren</p> <ul style="list-style-type: none"> - Evaluation Gelingen & Erfolg (Zielerreichung) - Nachhaltigkeit, Mehrwert & Verstetigung - Entwicklung von Zukunftsperspektiven <p>(+) längere Zeiträume (+) strategische Weiterentwicklung über Projektcharakter hinaus</p>	<p>Vernetzung mit Bewohn.</p> <p>Soziale Zielerreichung</p> <p>GW Brückenbauer*innen</p> <p>Selbstverantw. Interaktion</p> <p>Gemeinwesendiak. Profil</p> <ul style="list-style-type: none"> • Kooperation als etabliertes Interaktionsgeschehen aufgrund sozialen Charakters 	
<p>☐ Gemeinwesen</p> <p>☐ Mehrwert</p>	<p>☐ Personen</p> <p>☐ Partizipation</p>	<p>☐ Selbstverständnis</p> <p>☐ Orga/Interaktion</p>	<p>(+/-) Stärke/Schwäche</p> <p>! Kritischer Moment</p>

Abbildung 1: Modell zum Gelingen kirchlich-diakonischer Kooperationen

4. Zweiter Teil – Empirische Untersuchung

Im zweiten Teil, der empirischen Untersuchung, werden diese Ergebnisse zum einen deduktiv überprüft und zum anderen induktiv erweitert. Auf die Erläuterung des methodologischen und methodischen Rahmens der Untersuchung, folgt die quantitative und qualitative Auswertung der Forschungsprojekte. Daraufhin werden die Ergebnisse des Forschungsprozesse gebündelt und eine Theorie zu kirchlich-diakonischen Kooperationen in der Gemeinwesendiakonie generiert. Eine vertiefende Darstellung der Daten und Ergebnisse der empirischen Untersuchung findet sich darüber hinaus im Anhang der Arbeit.

In der Zusammenschau der empirischen Untersuchung wird deutlich, dass die Ergebnisse die Ausführungen der diakoniewissenschaftlichen Grundlegung größtenteils verifizieren. Gleichzeitig gehen sie deutlich über diese hinaus bzw. vertiefen sie punktuell. So muss das oben dargelegte Modell etwa um den Aspekt der Nachhaltigkeit ergänzt werden. Auf dem Hintergrund dieses Abgleichs wurde die Theoriegenerierung in Form gemeinwesendiakonisch-kooperativer Typenbildung möglich (vgl. Abb. 1).

Typ 1: Gemeinwesendiakonisches Selbstverständnis (organisational-gelingend)	Personales, organisationales oder gemeinsames Selbstverständnis aus theologischen und sozialarbeiterischen Begründungen als Voraussetzung für die Entstehung und das Gelingen kirchlich-diakonischer Kooperationen
Typ 2: Personenzentrierte Kooperationen (interaktional-gelingend und erfolgreich)	Hohe Bedeutung einzelner Personen mit starker Eigenmotivation und prägenden Persönlichkeiten, die brückenbauend das kooperative Gelingen und entrepreneurial den Erfolg konstituieren
Typ 3: Partizipative Zusammenarbeit (interaktional-erfolgreich)	Die Aktivierung und Beteiligung von Freiwilligen und Betroffenen [und Bewohner*innen] prägt die Kooperation interaktional, fördert ihren Erfolg und stellt gewohnte organisationale Strukturen von verfasster Kirche und organisierter Diakonie in Frage
Typ 4: Sozialunternehmerische Kooperative (organisational und interaktional- erfolgreich)	Starke Orientierung an gemeinwesen- und gemeinwohlbezogenen Mehrwerten in der zielorientierten Nutzung kooperativer Ressourcen mit sozialarbeiterischen und sozialunternehmerischen Tendenzen und Potentialen
Typ 5: Gemeinwesenorientierte	Intensive und strategische Auseinandersetzung mit dem Quartier durch Bedarfsermittlung und

Arbeitsgemeinschaft (organisational-erfolgreich)	Vernetzung mit anderen, auf deren Basis die weitere Ausrichtung der Kooperation entwickelt wird
Typ 6: Nachhaltige Allianz (organisational-erfolgreich und gelingend)	Zielgerichtete und reflexive Begleitung einer zunächst projektbezogenen Kooperation, die durch strukturelle und strategische Entwicklung verstetigt, erweitert oder multipliziert wird

Abbildung 1: Typen gelingender gemeinwesendiakonischer Kooperationen

In der empirischen Untersuchung konnten vielfältige gemeinwesendiakonische Kooperationen zwischen Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtung in der Einbindung in ihre jeweiligen Sozialräume sowie in kirchenleitende und verbandsdiakonische Strukturen untersucht werden. Dabei wurde deutlich, dass solche Kooperationen dort in großen Teilen entstehen, gelingen und erfolgreich sind, wo Gemeinwesendiakonie strategisch und projektbezogen gefördert wird. Gleichzeitig wurden multiple Herausforderungen und Schwierigkeiten aufgrund der organisationalen Unterschiede, aber auch im Gemeinwesenbezug und hinsichtlich interaktionaler Aspekte des personalen Miteinanders und der Partizipation von Betroffenen und Bewohner*innen explizit. Trotz ihrer Verschiedenheit konnten unterschiedliche Schnittmengen zwischen der Kirchenkreissozialarbeit als etabliertem gemeinwesendiakonischen Arbeitsfeld und dem Förderprogramm DRIN festgestellt werden, auf deren Grundlage sechs Typen gelingender kirchlich-diakonischer Kooperationen in der Gemeinwesendiakonie identifiziert und systematisiert werden konnten.

5. Fazit und Ausblick

Es ist festzuhalten, dass kirchlich-diakonische Kooperationen trotz ihrer unterschiedlichen Systemrationalitäten strukturell zu Armutsbekämpfung und Förderung von Teilhabe im Quartier beitragen. Dort, wo sie strategisch, reflexiv und strukturgenerierend vorgehen, entstehen in diesem Miteinander und unter Berücksichtigung gemeinwesendiakonischer Handlungsprinzipien neue, innovative und geteilte Organisationsformen. Kooperationen von verfasster Kirche und organisierter Diakonie in der Gemeinwesendiakonie sind als spezifische Form strategischer Zusammenarbeit zu verstehen, die theologische, sozialarbeiterische und organisationssoziologische Aspekte berücksichtigt. Ihr Gelingen kann als durchaus komplex und schwierig beschrieben werden, weil wesentliche Merkmale den gewohnten organisationalen Strukturen und Interaktionsgeschehen in Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen zum Teil entgegenstehen. Außerdem bestehen grundlegende Differenzen zwischen ihnen (untereinander) und ebenso in ihren Bezügen zum Gemeinwesen als Kooperationskontext, obwohl solche strategischen Partnerschaften theologischen wie sozialarbeiterischen

Grundannahmen und demnach einem gemeinwesendiakonischen Selbstverständnis entsprechen. Werden Kooperationen von Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen unter Berücksichtigung ihrer wesentlichen Prinzipien als Organisationen, Interaktionsgeschehen und Prozesse und ihrer spezifischen Aspekte Selbstverständnis, Personen, Partizipation, Mehrwert, Gemeinwesen und Nachhaltigkeit als transformierender Ansatz zwischen verfasster Kirche und organisierter Diakonie entsprechend kontextueller Merkmale und Besonderheiten gesteuert und umgesetzt, können sie selbst transformierend wirken als Mehrwert zum Wohl der einzelnen Organisationen – als Beitrag zur Bewältigung der kirchlichen wie diakonischen Krisen – sowie der Gesellschaft angesichts der Herausforderungen liquider Moderne. Dies geschieht strukturell in der sozialräumlichen Realisierung im Gemeinwesen und individuell in der Teilhabe der Bewohner:innen. Voraussetzung für das Gelingen dieser Kooperationen ist demnach die organisationale und interaktionale Transformation durch (a) Reflexion eigener Strukturen und Profile sowie das Einlassen (b) auf die Partnerin und (c) das Gemeinwesen. Dies zieht im Rahmen eines kooperativen Lernprozesses eine Veränderung der Selbstverständnisse, der Handlungs- und Ziellogiken, der Strukturen sowie des Personals nach sich. Aus solchen Transformationen als Voraussetzung für Kooperationen entwickeln sich schließlich Transformationen durch gelingende Kooperationen in der Bewältigung der eigenen Krisen und der Veränderung des Gemeinwesens als Mehrwert im Kontext von Armutsbekämpfung. Demnach sind gemeinwesendiakonische Kooperationen zwischen Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen als die Entstehung von etwas Neuem zu begreifen: (1) neuen Organisationsformen und (2) sozialer Innovation. Insofern sind diese Kooperationen als neue Form des Verhältnisses von verfasster Kirche und organisierter Diakonie und als neuer, agiler kirchlich-diakonischer Organisationstyp, ein kirchentheoretischer Paradigmenwechsel als Teil eines gemeinwesendiakonischen Strategiewechsels. Ein solcher Transformationsprozess entspricht dann dem theologischen Grundverständnis einer vom liebenden Gott in die Welt gesandten diakonischen Kirche mit anderen, die durch ihre Kommunikation des Evangeliums Gerechtigkeit und Teilhabe fördert. Kirchlich-diakonische Kooperationen in der Gemeinwesendiakonie sind somit Ausdruck des Schon-Jetzt und Noch-Nicht des sich realisierenden Reiches Gottes.

Kooperationen zwischen verfasster Kirche und organisierter Diakonie sind aufgrund ihrer organisationalen Gestalt auf steuerungslogische Adäquanz und betriebswirtschaftliche Effizienz angewiesen, gleichzeitig ist ihr Gelingen angesichts ihres sozialen Charakters und ihrer vielfältigen Interaktionsgeschehen durch soziales Miteinander gekennzeichnet, ein personales Zusammenpassen, das sich Funktions- und Steuerungslogiken (teilweise) entzieht. Dies entspricht theologisch einerseits dem menschlichen Bedürfnis nach und der Fähigkeit zu sozialem Miteinander als Beziehungswesen und andererseits der individuellen wie kollektiven rationalen Befähigung zu ordnen und zu verwalten. Damit entsprechen gemeinwesendiakonische

Kooperationen von Kirchengemeinden und diakonischen Einrichtungen ekklesiologisch dem Wesen und der Sendung zum Heil für die Welt, die stets die doppelte Ergänzungsbedürftigkeit – das Ergänzen-Können und Ergänzt-werden-Müssen – von Kirche, Christ*innen und anderen zu berücksichtigen hat. Auf diesem Hintergrund stellen kirchlich-diakonische Kooperationen im gemeinwesendiakonischen Paradigmenwechsel kirchentheoretisch und soziologisch eine sinnvolle Strategie im Umgang mit der Gestaltung von kirchlichen, diakonischen, gemeinwesenbezogenen und gesellschaftlichen Transformationsprozessen angesichts vielfältiger Krisen und Herausforderungen in liquider Moderne dar, die das Üben von Barmherzigkeit und das Einfordern von Gerechtigkeit als individueller und gesellschaftlicher Teilhabe ermöglicht. Ein Leib, viele Glieder, in dem die verfasste Kirche zu organisierter Diakonie sagt: »Ich brauche dich« – und diese antwortet: »Und ich dich auch«. Und beide gemeinsam weitere Akteur*innen, Bewohner*innen und Betroffene im Gemeinwesen einladen: »Euch brauchen wir auch – denn zusammen ist man weniger allein«.

Literatur

- Dietz, A.: Sind diakonische Unternehmen Lebens- und Wesensäußerung der Kirche? epd-Dokumentation, 23, Art. 23, 2013.
- Eidt, E./Eurich, J.: Theoretische Grundfragen und aktuelle Entwicklungen der Diakoniewissenschaft. In: J. Eurich & H. Schmidt (Hrsg.), Diakonik. Grundlagen—Konzeptionen—Diskurse. Göttingen 2016: V&R, S. 347–362.
- Eurich, J.: Gemeindediakonie. Theologische Anmerkungen zu einem weichen Begriff. In: J. Eurich & D. Schweitzer (Hrsg.), Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre. DWI Jahrbuch 2016/2017 (Bd. 45). Heidelberg 2018: o.V., S. 40–56.
- Fichtmüller, M.: Diakonie ist Kirche: Zur Notwendigkeit der Genese einer Diakoniekirche. Nomos 2019.
- Glaser, B. G., & Strauss, A. L.: Grounded theory: Strategien qualitativer Forschung. Huber, 1998.
- Haubenreisser, K., & Oertel, A.: Q8 – Quartiere bewegen. In: S. Borck, G. Astrid, & A. Homann (Hrsg.), Wechselwirkungen im Gemeinwesen: Kirchlich-diakonische Diskurse in Norddeutschland. Wichern 2016, S. 278-290.
- Horstmann, M., & Neuhausen, E.: Mutig mittendrin. Gemeinwesendiakonie in Deutschland. LIT 2010.
- Karecki, M.: Teaching to change the world: Missiology at UNISA. In W. A. Saayman & M. Karecki (Hrsg.), The making of an African person: Essays in honour of Willem A. Saayman. Southern African Missiological Society 2002, S. 132-143.
- Kritzinger, J. N. J., & Saayman, W. A.: David J. Bosch: Prophetic integrity, cruciform praxis. Cluster Publications 2011.

„Herausforderungen der kommunalen Altenpflege in Taiwan“

Eine Studie zur Zusammenarbeit christlicher Einrichtungen und kirchlicher Gemeinden mit staatlichen Stellen

Wu, Hsin-Ju

Da Taiwan zur überalternden Gesellschaft gehört, ist das Thema der Pflege der alten Menschen für die Politik und die ganze Gesellschaft eine zentrale Herausforderung geworden. Auf Grund der internationalen pflegerischen Leitsätze und Bedürfnisse¹ der alten Menschen in Taiwan verfolgt die Pflegepolitik in Taiwan zwei Hauptziele:

1. Aktive Alterung (Selbstbestimmt im Alter)
2. Altern vor Ort.

Ab dem Jahr 2007 hat der Staat ein eigenes Pflegesystem entwickelt, das den Namen LTC 1.0 (Abkürzung von Long-term Care Ten Years Plan 1.0) trägt. Doch die politischen Debatten und die mangelnden öffentlichen Ressourcen haben verhindert, dass LTC 1.0 in vollem Umfang durchgesetzt wurde (s. Kapitel 4). Ab 2016 hat nach dem Regierungswechsel die neue Regierung ein neues Pflegesystem unter dem Namen des LTC 2.0 (Abkürzung von Long-term Care Ten Years Plan 2.0 auf Deutsch: Der zehnjährige Plan 2.0 der Langzeitpflege: das kommunale Gesamtpflege- und Dienstsysteem) entworfen und unter großem Zeitdruck eingeführt. Der LTC 2.0 ist ein erneuertes kommunales Langzeitpflegesystem mit Wohlfahrtsmix. Es wurde dringend benötigt. Die Zentralregierung hat erkannt, dass sie viele Wohlfahrtsorganisationen und Institutionen im Gesundheitswesen braucht, um das Programm durchzuführen. Vor allem war die Regierung auf die Zusammenarbeit mit den Organisationen angewiesen, die schon mit kommunaler Pflegearbeit Erfahrungen haben. Hier spielt ein sozialraumorientiertes Pflegenetz eine zentrale Rolle, um eine pflegende Gemeinschaft (caring Community) aufzubauen. Der LTC 2.0 ist eine solide institutionelle Grundlage dafür. Da die christlichen Kirchen – obwohl sie nur 6,9% der Bevölkerung bilden – als erste Krankenhäuser und Sozialarbeit in Taiwan verwirklicht haben, konnten die Kirchen die politische Pflegepolitik mit beeinflussen². Und basierend auf dem

¹ Vgl. MOHW (Ministry of Health and Welfare), Report of the Senior Citizen Condition Survey 2017, Taipei. Verfügbar unter <https://dep.mohw.gov.tw/dos/lp-5095-113-xCat-y106.html>, 2018.

² Aus der missionarischen Geschichte in Taiwan ist die diakonische Arbeit von der missionarischen Berufung nicht zu trennen. Hier wird „Mission“ nicht als „Bekehrung im engen Sinn“ verstanden, sondern als „Gottes Sendung“, um durch die diakonische Arbeit in der nichtchristlichen Gesellschaft mitzuwirken, Gottes Reich auf der Erde zu verwirklichen. Die diakonische Arbeit wird nicht für die Bekehrung zum Christentum instrumentalisiert, sondern es geht darum, den Menschen „beizustehen“. „Das ändert nichts daran, dass helfendes Handeln seinen Sinn in sich selbst hat dass der Beistand der Menschen in Not und Hilfsbedürftigkeit eine Dimension des missionarischen Handelns ist“ (Huber, 2001).

Dies wird mit dem theologischen Ansatz „Missio dei“ und Moltmanns Gedanken: „Diakonie im Horizont des Reiches Gottes“ ausgelegt. Nähere theologische und kirchengeschichtliche Erläuterungen über die Johannes Eurich/Lisanne Teuchert (Hg.), Diakoniewissenschaft in Forschung und Lehre 2022/2023 (DWI Jahrbuch 48), Heidelberg 2023. (CC BY-SA 4.0)
DOI: <https://doi.org/10.11588/dwjb.2023.48.101965>

DNA der Gemeindediakonie, die aus der missionarischen Geschichte entstanden ist, haben die meisten Kirchengemeinden in Zusammenarbeit mit diakonischen Einrichtungen bereits verschiedene Arten von Sozialarbeit auf Kommunenebene durchgeführt. Dieses System der Gemeinwesendiakonie hat auch einen Beitrag zum LTC 2.0 geleistet. Da in den letzten Jahren immer mehr kommerzielle Institutionen in die Pflege einsteigen, geht es in Taiwan darum, das christliche Profil der kirchlichen Diakonie und Caritas aufzuzeigen. In Taiwan gibt es keine Diakoniewissenschaft. Daher erfüllt die vorliegende Dissertation eine wichtige Aufgabe, um das christliche Profil zu schärfen.

Daher werden in einem eigenen, dem 2. Kapitel, die biblischen, theologischen und spirituellen Grundlagen der Altenarbeit von Diakonie und Kirchengemeinden entfaltet. Das Beispiel des barmherzigen Samariters (Lk 10,25-37) und die Gerichtsrede Jesu (Mt 25,31-36) zeigen das Wesen christlicher Nächstenliebe und zugleich deren Universalisierung. Die Sorge für die Witwen in der Apostelgeschichte ist ein Bild für sozialraumorientierte diakonische Arbeit heute. Als theologische Grundlage für die kommunale Altenpflege werden Aspekte calvinistischer Theologie und der Theologie der *Missio Dei* dargelegt. Die Dissertation geht davon aus, dass die Spiritualität für ein selbstbestimmtes und gelingendes Altern hilfreich ist. Sie hat das auch an den drei christlichen Fallbeispielen in ihren Pflegesystemen aufgezeigt. So werden zentrale Aspekte der calvinistischen Spiritualität wie Gastfreundschaft und Sorge für den konkreten Menschen dargelegt. Als Fazit der biblischen, theologischen und spirituellen werden drei theologische- ethische Grundlinien für die Praxis der Gemeinwesendiakonie und des Sozialraums beschrieben:

1. Die Solidarität als Verantwortung und Sorge füreinander.
2. Die Subsidiarität, die davon ausgeht, dass der Staat die primäre Verantwortung der kleineren Gemeinschaften in ihrer Sorge für die Menschen unterstützen soll, anstatt ihnen die kleineren Gemeinschaften zu entmachten.
3. Stabilitas. Dieser Begriff aus der benediktinischen Spiritualität beschreibt die Idee des Alterns vor Ort, die heute gerade für die sozialraumorientierte Pflege von Bedeutung ist. Die Stabilitas betont auch die Nachhaltigkeit der Pflegearbeit.

Das 3. Kapitel beschreibt den demographischen Wandel und das soziale Umfeld in Taiwan. Dabei geht es um die Kultursensibilität in der Pflegepolitik. Die Pflegepolitik für die indigene Bevölkerung unterscheidet sich von der Pflegepolitik in der Han-chinesischen Tradition und Kultur. In diesem Kapitel wird auch die soziale Arbeit unterschiedlicher religiöser Gruppen beschrieben, die je auf ihre Weise auf die Herausforderungen der alternden Gesellschaft

wechselseitigen Wirkungen zwischen diakonischer Arbeit und „das neue missionarische Verständnis“ in Taiwan werden in Kapitel 2 und 3 ausführlich dargestellt.

antworten. Da geht es um drei unterschiedliche buddhistische Gruppen, die jeweils einen anderen Ansatz in ihrer Pflegearbeit setzen. Und es geht um die christliche Seniorenarbeit. Die christlichen Kirchen haben schon zu Beginn ihrer Missionstätigkeit Krankenhäuser, Schulen und soziale Einrichtungen gegründet. Daher sind sie auch die Vorreiter in der Pflege alter und hilfsbedürftiger Menschen. Dabei unterscheidet sich die diakonische Sozialarbeit der christlichen Kirchen in Taiwan von der Diakoniarbeit in Deutschland dadurch, dass die christlichen Dienstanbieter der Sozialarbeit in der Gemeinwesendiakonie, die kooperativen Netze zwischen den Kirchengemeinden und den diakonischen Organisationen schaffen Sie sind nicht nur an so große Institutionen wie die Diakonie oder Caritas in Deutschland gebunden. Zum DNA der kirchlichen Gemeinden gehört die diakonische Arbeit. Hier wird vor allem die diakonische Arbeit von PCT, der presbyterianischen Kirche in Taiwan beschrieben, die in Taiwan Vorreiter aller sozialen Arbeit war und ist. Die Arbeit für die Kranken und Alten war Teil der missionarischen Arbeit. Allerdings engagieren sich die Kirchen nicht in der Sozialarbeit, um zu missionieren und möglichst viele Menschen zu taufen. Vielmehr ist der Einsatz für die Kranken und Alten Ausdruck der christlichen Spiritualität und Theologie. Darin verwirklicht sich das Christentum. Doch der Dienst gilt allen Menschen. Die christliche Nächstenliebe ist universalistisch.

Im 4. Kapitel werden die sozialpolitischen Rahmenbedingungen für die Seniorenpflege in Taiwan dargestellt. Die Seniorenpolitik in Taiwan hat sich nach dem 2. Weltkrieg erst zögernd entwickelt. Zunächst kümmerte sich der Staat nur für die ca. zwei Millionen Soldaten und Soldatinnen, Beamten und Beamtinnen, die in Taiwan eingewandert sind. Auf Druck der Bevölkerung hat die Regierung dann ab 1981 zögernd angefangen, die Altenpolitik zu institutionalisieren. Doch erst ab 1997 wurde die Alten- und Pflegepolitik gerade auch im Blick auf die Langzeitpflege ernsthaft begonnen. Zwischen 2007 und 2016 wurde dann ein erster Plan für die Langzeitpflege entwickelt, mit dem Namen LTC 1.0. Doch die Praxis zeigte, dass dieser Plan nicht ausreichte. Erst als die bisherige Oppositionspartei DPP an die Regierung kam, wurde ein umfassender Langzeitpflegeplan LTC 2.0 entworfen. Er wird immer noch praktiziert, aber laufend wird er auch immer wieder verbessert. Dieser Plan wird in der Arbeit ausführlich dargestellt, mit den drei Stufen A (kommunales integrierendes Dienstleistungszentrum, das koordiniert und die Pflege in den andern Bereichen kontrolliert), B (Pflegerische Dienstleistungsanbieter, rehabilitative Maßnahmen) und C (Pflegestationen im Ortsteil, Fürsorgestationen). In diesem Kapitel werden auch die Stärken und Schwächen dieses Langzeitpflegeplans erörtert. Und es wird die Rolle der christlichen Einrichtungen und kirchlichen Gemeinden in LTC 2.0 dargestellt.

Das 5. Kapitel ist drei Fallstudien gewidmet, die durch Dokumentenanalyse und Leitfadeninterviews erarbeitet wurden. Die erste Fallstudie untersucht die Arbeit des Mennonite Christian Hospital (MCH). Es zeichnet sich vor allem durch die Arbeit unter der

indigenen Bevölkerung aus. Ihr Ziel ist es, dass die Kultur der indigenen Bevölkerung berücksichtigt wird, und die Pflegebedürftigen in der Provinz, in der die Ressourcen fehlen medizinisch, pflegerisch und präventiv mit unterschiedlichen kreativen Maßnahmen unterstützt werden, damit die Alten vor Ort bleiben können und die Angehörigen nach Möglichkeit selbst die Alten pflegen. Das MCH unterstützt die Angehörigen dabei, damit sie nicht überfordert werden.

Die zweite Fallstudie untersucht das Dienstzentrum für Altenpflege der Wohlfahrtsstiftung YMCA (Young Men's Christian Association) in Tainan. YMCA ist ursprünglich eine evangelische Organisation, die sich vor allem um die Jugendarbeit kümmert. Doch dann hat YMCA in Taiwan auch Einrichtungen für die Alten- und Pflegearbeit errichtet. Da YMCA von ihrem Schwerpunkt soziale Arbeit ist, geht es ihr vor allem um die „Inklusion von alten Menschen in die Gemeinde oder das Quartier“. Ihr geht es darum, dass die Menschen so lange wie möglich in der Gemeinde oder im Quartier selbständig leben können.

Die dritte Fallstudie untersucht die Arbeit des „Cardinal Tien Hospital (CTH). Das CTH ist ein katholisches Krankenhaus, das vom Erzbischof von Taipeh im Jahre 1960 gegründet worden ist. Die Vision des CTH ist: „Gott und die Menschen lieben, das Leben schätzen, durch medizinische Versorgung Gottes Liebe verbreiten und die Gesundheit fördern.“ Da CTH vor allem ein Krankenhaus ist, legt es großen Wert auf die Gesundheitsförderung und medizinische Pflege. Aber es arbeitet auch sehr eng mit den kirchlichen Gemeinden zusammen und unterstützt die Pflegearbeit der Gemeinden. Ihre Grundsätze sind: Ganzmenschliche Pflege: körperlich, geistig und seelisch. Ganzfamiliäre Pflege: Familienbezogenes Pflegesystem, um Familienangehörige zu unterstützen. Und Pflege über alle Phasen hinweg, von der Geburt bis zum Tod.

Im Anschluss an die drei Fallstudien werden jeweils die Stärken und Schwächen der drei Institutionen diskutiert.

Das 6. Kapitel zieht ein Fazit aus der gesamten Dissertation. Es beschreibt die Gemeinwesendiakonie als die Säule der sozialraumorientierten Alten- und Pflegearbeit. Dabei wird die Pflegearbeit in Taiwan mit der in Deutschland verglichen. Und es geht darum, von der Pflegearbeit in Taiwan, sowohl von der staatlichen Pflegepolitik als auch von der konkreten kirchlichen Pflegearbeit, Anregungen für die deutsche Pflegepolitik und Pflegearbeit zu geben. Dabei geht es um einen fruchtbaren Dialog. Die Kirchen in Taiwan können von der diakonischen Arbeit der christlichen Kirchen in Deutschland lernen, eine eigene Diakoniewissenschaft zu entwickeln und die Arbeit theologisch und spirituell zu reflektieren. Und in Taiwan gibt es die gleichen Zielkonflikte zwischen Professionalisierung, christlichem Profil und staatlichen Beauftragten wie bei Diakonie und Caritas in Deutschland. Doch in Taiwan gibt es keine Diakoniewissenschaft, die darüber ausreichend reflektiert. Da in Deutschland die kirchlichen Gemeinden bei der diakonischen

Arbeit eine Nebenrolle spielen, kann Deutschland von Taiwan lernen, die diakonische Arbeit in den kirchlichen Gemeinden neu zu verorten und die Rahmenbedingungen und Strukturen für die Gemeinwesendiakonie zu schaffen. Es geht um ein gutes Miteinander zwischen den diakonischen Einrichtungen und den Kirchengemeinden. Das könnte helfen, in den Gemeinden Ehrenamtliche Mitarbeiter zu gewinnen und sie in ihrer Arbeit zu unterstützen.

Der demographische Wandel ist eine globale Herausforderung. Die kommunale und sozialraumorientierte Pflege- und Altenarbeit ist die nachhaltige Lösung für die aktiv alternde Gesellschaft. Und es braucht eine solidarisch sorgende Gesellschaft, in der die Beteiligung und Befähigung Vorrang vor der Betreuung haben, in der die Selbstorganisation und die Hilfe zur Selbsthilfe gefördert werden, die Vielfältigkeit der alten Menschen berücksichtigt und die Solidarität zwischen den und innerhalb der Generationen gestärkt werden.

In dieser Post-Coronazeit mit ihrem Unsicherheitsklima hat es sich nachdrücklich gezeigt, dass ein zusammenhaltender Sozialraum und ein nahräumliches Pflegenetz eine stärkere Resilienz für die auftretenden Probleme entwickeln als die Einrichtungspflege. Kirche und Diakonie können mit ihrem christlichen Profil und mit ihrem positiven Menschenbild, das sie aus der Theologie und Spiritualität gewinnen, dazu beitragen, eine innovative und zukunftsfähige Pflege- und Altenpolitik entwickeln. Umgekehrt ist auch die Gemeinwesendiakonie eine Chance für die Kirche. Durch die Gemeinwesendiakonie kann die Kirche in einer säkularisierten Welt den christlichen Geist lebendig halten und die Welt mit dem Geist Jesu durchdringen. Und sie kann in der Welt von heute Gottes Sendung verwirklichen und so in dieser hoffnungsarmen Zeit zu einem Symbol der Hoffnung werden und Hoffnung ausstrahlen für die Menschen, die sich gerade in ihrer Hilfsbedürftigkeit nach Zuwendung und Getragensein von einer Gemeinschaft sehnen.

4. Diakoniewissenschaftliche Masterarbeiten am DWI 2022/2023

Diakonische Unternehmenskultur aus der Mitte Rolle, Ressourcen und Herausforderungen des mittleren Managements

Nadescha Arnold

Der wachsende Wettbewerbsdruck, die Konkurrenz unter den Anbietern, der Rückgang von Profilträgern und der Ausbau von Professionalisierung sind Beispiele, mit denen sich Diakonische Unternehmen auseinandersetzen müssen. Schnell stellt sich die Frage, ob das Diakonische Profil nicht nur ein leeres Markenversprechen ist und was sie von anderen Einrichtungen unterscheidet. Diakonische Unternehmen sind daher verstärkt auf der Suche nach ihren Wurzeln und ihrer Legitimation.

Die Unternehmenskultur und auch die Diakonische Unternehmenskultur ist nicht leicht zu definieren, Modelle von Edgar Schein und Beate Hofmann veranschaulichen dies. Dennoch ist die Kultur wichtig für ein Unternehmen. Manche sprechen hier von der Persönlichkeit des Unternehmens.

Nahezu unbestritten ist die Tatsache, dass Führungspersonen eine zentrale Rolle bei der Entwicklung und Gestaltung von (diakonischer) Unternehmenskultur inne haben. Sie sind Architekten und Vorbilder in dieser Sache.

In meiner Thesis nehme ich daher die Führungskräfte, und hier insbesondere die Führungskräfte des mittleren Managements in den Blick. Hinsichtlich der Aussage, „die Führungskräfte des mittleren Managements sind federführend in der Gestaltung von diakonischer Kultur“, beantworte ich Fragen zur Rolle des mittleren Managements, deren Ressourcen und den Herausforderungen, denen sie gegenüber stehen.

Um Antworten auf meine Fragen zu erhalten, habe ich vier Experteninterviews geführt.

Diakonische Unternehmenskultur ist Führungsaufgabe!

Zwar nicht federführend, aber doch maßgeblich sind hier die Führungskräfte des mittleren Managements in der Verantwortung, da sie als Bindeglied zwischen strategischer Spitze und operativer Umsetzung fungieren und die Managementsprache an die Basis übersetzen. Sie führen und agieren in alle Richtungen, repräsentieren, schaffen Transparenz und vermitteln. Die Vorstandsebene braucht seine mittleren Führungskräfte als wichtige Stellschrauben und als Multiplikatoren, um diakonische Unternehmenskultur bis zur Basis hin zu kommunizieren.

Aus meinen Experteninterviews war heraus zu hören, dass viele Ressourcen vorhanden sind. Es gibt Gottesdienste und Andachten, Räume zur Auseinandersetzung und Reflexion, Workshops, Führungsseminare und auch finanzielle und personelle Ressourcen. Je nach Geschäftsfeld der Einrichtung unterscheiden sich die vorhandenen und die fehlenden

Ressourcen. Dementsprechend sind auch Wünsche da. Hier kann ich die gleichen Stichworte nennen, wie soeben.

Wichtig war allerdings allen, dass die Christlichkeit nicht von der Wirtschaftlichkeit verdrängt werden darf und sich alle Führungsebenen im Unternehmen gleichermaßen für ein Diakonisches Unternehmensprofil einsetzen müssen. Keine Führungsebene kann dies alleine tun und jede Führungsebene muss mit Menschen besetzt sein, die der Diakonischen Unternehmenskultur wohlwollend und unterstützend gegenüber stehen. Nur so können Strukturen geschaffen und Spielräume genutzt werden.

Diakonische Unternehmenskultur ist also Aufgabe von allen Führungskräften gemeinsam und entwickelt sich vor allem in den folgenden 5 tragenden Punkten: 1. Konzept der Diakonizität, 2. Ankerpersonen, 3. Erfahrungsräume, 4. Diakonische Haltung und 5. Diakonische Beauftragungen.

Evolutionäre Organisationen – das Ende bürokratisch-hierarchischer Organisationsformen?

Marc Bohn

Die Masterthesis von Marc Bohn setzt sich mit folgender Fragestellung auseinander: „Sind evolutionäre Organisationen, mit flachen Hierarchien die Organisationen der Zukunft und lösen Sie die hierarchisch – bürokratischen Organisationsformen über langfristige Sicht ab?“

Zur Beantwortung der Fragestellung greift Bohn auf die Systemtheorie nach Luhmann, insbesondere die Theorie sozialer Systeme zurück und bedient sich dieser als „Analyseinstrument“. Im Vorfeld der Arbeit werden zentrale Begriffe konkretisiert und definiert und die Grundlagen des systemtheoretischen Organisationsverständnisses nach Niklas Luhmann dargestellt. Weiterführend führt er die Unterscheidung von drei Ebenen von Organisationen nach Stefan Kühl aus, ehe die verschiedenen Organisationsformen nach Frédéric Laloux im historischen Kontext darstellt werden. Hierbei wird ersichtlich, dass die Entwicklung unterschiedlicher Organisationsformen als Reaktion auf verändernde Umweltbedingungen verstanden und daraus abgeleitet werden kann. Anknüpfend folgt eine Begründung der Notwendigkeit von Wandlungsfähigkeit für Organisationen im heutigen Kontext, die wiederum auf Stefan Kühl zurückgreift. Im weiteren Verlauf der Arbeit konkretisiert Bohn die Charakteristika evolutionärer Organisationen unter Rückgriff auf die Darstellungen von Laloux, welche anschließend mit der Beschreibung der drei Dilemmata postbürokratischer Organisationen verknüpft wird. Darauf aufbauend erfolgt der Rückbezug zu Laloux, indem die parallele Existenz verschiedener Organisationsmodelle erläutert wird, ehe dann mit Österreich ein (ebenfalls an Laloux orientierter) Impuls zur Flexibilität von Führungsperspektiven aufgegriffen wird. Eine summierende Evaluation und ein kurzer Ausblick schließen die Arbeit ab.

Bohn bilanziert am Ende seiner Untersuchungen, „dass evolutionäre Organisationen die Organisationen der Zukunft sind und hierarchisch – bürokratische Organisationsformen über langfristige Sicht ablösen, wenn sie hochdynamischen Umweltturbulenzen ausgesetzt sind“ (S. 70f.). Weitere entscheidende Erkenntnisse der Arbeit spiegeln sich darin wider, dass alle Organisationsmodelle im Hinblick auf ihre Umwelt versuchen, der Umweltkomplexität zu begegnen, die-se zu reduzieren und damit gleichermaßen die eigene Komplexität steigern. Damit können alle vorläufig komplexitätsreduzierend erscheinenden Organisationen vielmehr als Komplexitätstreiber verstanden werden, welche durch kurzfristige Komplexitätsreduktion Komplexitätssteigerung erzeugen.

Unternehmensorganisation als Managementaufgabe

Zur Organisationsentwicklung im Nonprofit-Bereich

Mareike Ecker

Der Wandel der Werte, den man heute in der Gesellschaft bemerken kann, und die Globalisierung, die unterschiedliche Bereiche des Lebens beeinflusst, führen zur Veränderung von Strukturen, Prozessen und Aufgaben in allen Gebieten. Nonprofit-Organisationen sind davon gleichermaßen betroffen. Die Nonprofit-Organisationen, die aus unterschiedlicher Perspektive definiert werden, zielen grundsätzlich nicht auf eine Gewinnmaximierung ab. Im Rahmen dieser Untersuchung wird VUCA als die heutige Herausforderung der Nonprofit-Organisation dargestellt. VUCA ist ein englisches Akronym, das für die Begriffe Volatilität / Unbeständigkeit, Unsicherheit, Komplexität und Ambiguität / Mehrdeutigkeit steht. Wie können Nonprofit-Organisationen auf diese Veränderungen reagieren? Welches Managementkonzept können sie in dieser Situation verwenden, um handlungsfähig zu bleiben? Da in der Umwelt von VUCA nicht nur die Rahmenbedingungen und Voraussetzungen schwerer greifbar sind, sondern die Informationen auch auf mehreren Wegen interpretiert werden, wird mit Hilfe der Sekundäranalyse-Methode das agile Management als das Managementkonzept dargestellt, das die Nonprofit-Organisationen unterstützt, ihre Ziele in Zeiten des Umbruchs und der Unsicherheit erfolgreich zu erreichen. Denn mit der Agilität, die sich als Anpassungsfähigkeit oder auch auf die Veränderung schnell zu reagieren, definieren lässt, werden die Nonprofit-Organisationen fähig sein, sich auf die Veränderung einzustellen. Die Führung wird in diesem Sinne nicht als Macht verstanden, sondern als Rolle.

Dieses Verständnis von Führung bei agilem Management stützt sich auf die Prinzipien und Werte der Agilität, die innerhalb der Organisation die Zusammenarbeit zwischen Mitarbeitern ermöglichen. Dies ist ein entscheidender Faktor für die Erreichung der Ziele der Organisationen und ein Hinweis darauf, dass sich nur gemeinsam in einem kompetenten Team die Herausforderungen der VUCA-Welt erfolgreich meistern lassen.

Corporate Social Responsibility in der Praxis

Eine Untersuchung des Corporate Volunteering in Wirtschaftsunternehmen und Non-Profit Organisationen

Daniel Girolami

Die Arbeit: „Corporate Social Responsibility in der Praxis: Eine Untersuchung des Corporate Volunteering in Wirtschaftsunternehmen und Non-Profit Organisationen“ hat zum Gegenstand, das CV in Wirtschaftsunternehmen und NPOs zu untersuchen. Hierfür war es zunächst erforderlich, aufzuzeigen, welche Umstände dazu führen, CSR zu integrieren. Diesbezüglich wurden die politischen, ökonomischen, sozialen und gesetzlichen Rahmenbedingungen untersucht. Die politischen, ökologischen und sozialen Umstände bedürfen besonders zeitnaher Maßnahmen. Der gesellschaftliche Zusammenhalt ist ein Punkt, der durch das Engagement von Unternehmen gestärkt werden kann. CV ist ein Instrument des gesellschaftlichen Engagements von Unternehmen, das an Bedeutung gewinnt. Es war möglich, einen wachsenden Trend hin zu CV festzustellen. NPOs können von diesem wachsenden Trend profitieren, da CV-Maßnahmen im besonderen Maße durch NPOs oft erst sinnvoll stattfinden. Das Unternehmen stellt in diesem Sinne ‚den guten Bürger‘ dar, der sich um die Gemeinschaft sorgt und sich einbringt. CV-Aktivitäten sind bei verschiedenen Branchen und Größenklassen von Unternehmen vertreten. Kapitel 4 kann entnommen werden, dass jedoch überwiegend Unternehmen der Klasse von > 500 Mitarbeiter*innen CV-Maßnahmen betreiben. Rund 22 % der DAX 30 Unternehmen bieten Freistellungskontingente für ihre Mitarbeitenden an. Da CV als Teil des CC angesehen werden kann, ist CV ein Baustein einer Corporate Social Responsibility-Strategie. Beide Begriffe sind im deutschen Sprachraum nicht eindeutig voneinander zu unterscheiden. Unternehmen kommen dabei ihren philanthropischen und ethischen Anforderungen nach. Ziel der CV-Maßnahmen sind dabei folgende, in absteigender Reihenfolge: Kinder und Jugendliche, Menschen mit Fluchthintergrund, der Bereich Bildung, Menschen mit Behinderung, Menschen mit Migrationshintergrund usw. Die meistgenannten CV-Maßnahmen sind hierbei (in absteigender Reihenfolge): einzelne unternehmensspezifische Projekte, Social Days, Teilnahme an Formaten externer Organisationen, Entsendung (bspw. in NPOs, das sog. Secondment) usw., die geringste Ausprägung hat hierbei das digitale Volunteering. Das CV besitzt im besonderen Potenzial, für alle Beteiligte eine Win-win-Situation herzustellen. Beteiligte an CV sind vornehmlich die Mitarbeiter*innen eines Unternehmens, die betreffenden Unternehmen selbst, zumeist auch Mittlerorganisationen und die NPOs. Der NPO kann im Zuge der globalen Entwicklungen mehr Bedeutung zuwachsen. Gründe hierfür können u.a. ein sich

zurückziehender Staat oder prekäre soziale Umstände sein. NPOs kümmern sich in erster Linie um ihre Missionserfüllung in sozialer oder ökologischer Sicht. Daraus kann ein Mehr an Personal und Finanzierungsbedarfen entstehen. Durch den ansteigenden Trend an CV kann sich dies zumindest positiv auf diese Bedarfe auswirken.

Nutzen und Grenzen Agiler Arbeits- und Organisationsmethoden in diakonischen Einrichtungen

Wohlfahrtsunternehmen im Kontext des gesellschaftlichen und ökonomischen Wandels

Arne Haferkemper

Wie können wir die Herausforderungen in der Wohlfahrt angehen, Teams effektiver gestalten, die Menschen mit all ihren Fähigkeiten wahrnehmen und insgesamt die Attraktivität und Effektivität von diakonischen Einrichtungen steigern? Diesen und weiteren Fragen gehe ich in meiner Master-Thesis: „Nutzen und Grenzen Agiler Arbeits- und Organisationsmethoden in diakonischen Einrichtungen – Wohlfahrtsunternehmen im Kontext des gesellschaftlichen und ökonomischen Wandels“ nach. Dabei steht im Fokus, zu hinterfragen, welchen Stellenwert Einrichtungen dem Thema widmen sollten. Im Verlauf der Arbeit stellt sich ein herausragender Nutzen auf verschiedenen Ebenen, sowie hervorhebend organisationskulturelle Grenzen heraus.

Einleitend befasst sich die Arbeit mit dem Wandel, welchem Diakonische Einrichtungen seit dem 20. Jahrhundert ausgesetzt sind. Dabei stehen die veränderten ökonomischen Rahmenbedingungen neben Herausforderungen wie der Ökonomisierung, omnipräsent aber die der VUCA-Welt. Diese stellen offenkundig heraus, dass Eigenschaften wie Anpassungsfähigkeit der Organisation kein *“nice to have”* ist, sondern ganz im Gegenteil über die Zukunft der Einrichtungen entscheiden wird. Eine Antwort auf die Herausforderungen der VUCA-Welt ist Agilität. Agilität ist nicht das Kunstwort, welches bei Umstrukturierungsmaßnahmen auf den Charts großer Unternehmen steht, sondern eine Haltung, hinter der sich ein großer Fundus an Wissen und Chancen versteckt. Dabei sind die Möglichkeiten zur Umsetzung von Agilität so heterogen, wie diakonische Einrichtungen an sich. Agilität findet ihre Umsetzungen in Praktiken, die schnell und ohne hierarchische Genehmigung im Unternehmen implementiert werden können, in Arbeitsmethoden für verschiedenste Einsatzgebiete, wie u.a. Projektmanagement oder Produktentwicklung, aber auch in Organisationsmethoden, welche durch spezielle Organigramme vollumfänglich agile Werte in die Praxis übertragen. Im Kern wird durch Agilität Zutrauen gegenüber allen Mitarbeitenden und deren Fähigkeiten, sowie Selbstbestimmung wiederhergestellt, Hierarchien abgebaut, Verantwortung geteilt und Eigenverantwortlichkeit gesteigert. Dabei soll die Anpassungsfähigkeit der Organisation erhöht, die Veränderungsfähigkeit hergestellt, und die Innovationskraft gesteigert werden. Um diese Chancen zu hinterfragen, wird mit Hilfe eines Mixed-Methods Ansatz gearbeitet. Dieser Ansatz beinhaltet ein Agilitätsbarometer, bei dem sich 37 Führungskräfte diakonischer Einrichtungen beteiligt

haben und ihre Einstellung gegenüber, sowie die strategische Relevanz von Agilität geteilt haben. Ein anschließendes Interview mit Hans-Peter Daub, dem theologischen Vorstand der Dachstiftung Diakonie, einem kollegial geführten diakonischen Unternehmensverbund, rundet den Ansatz ab.

Als Ergebnis dieser Arbeit steht, dass diakonische Einrichtungen einen großen Nutzen durch agile Arbeits- und Organisationsmethoden erfahren, der sich in den Bereichen der Mitarbeitenden, der Führung, der Organisation und der Prozesse niederschlägt. Diakonische Einrichtungen sind durch den Nutzen von Agilität zukunftsfähiger, da sie schneller auf sich verändernde Bedingungen reagieren können, die Attraktivität für Klientinnen und Mitarbeitende wächst, Angebote sich selbstständiger weiterentwickeln und die Organisation durch die Mitarbeitenden weiterentwickelt wird. Dies sind nur einige der Argumente, die für eine höhere Zukunftsfähigkeit sprechen. Die Liste an Chancen, die sich durch Agile Organisationsmethoden ergeben, ist schier endlos. Was jedoch der dafür zu zahlende Preis ist, ist der Preis eines kulturellen Wandels und der Verlust von Habitus, an dem es frei gesprochen nicht lohnt festzuhalten. Grenzen erfahren diakonische Einrichtungen nicht konkret durch die Umstellung auf agile Arbeits- oder Organisationsmethoden, sondern in ihren Strukturen und den Rahmenbedingungen sozialer Dienstleistungen. Gerade die hierarchischen Strukturen und die damit verbundene Kultur, welche diakonische Einrichtungen mit sich bringen, sind für Wandlungsprozesse hin zur Agilität eine Herausforderung. Weitere Hürden zeigten sich in einem überwältigenden Anteil an Literatur, der Praxis im Bereich des Mitarbeitervertretungsrechtes, sowie gesetzlichen Rahmenbedingungen. Diese sind aber frei gesprochen vielmehr Herausforderungen in der Umsetzung, aber keineswegs ein Hinderungsgrund zur Agilen Transformation. Für die Zukunft ist zu erwarten, dass Diakonische Einrichtungen vermehrt agile Praktiken, Methoden und auch Organisationsmethoden nutzen werden.

Für weitere Informationen freuen sich ca. 80 Seiten auf interessierte Leser*innen.

Diversity Management als strategischer Verantwortungsmanagementansatz

Beitrag zur Legitimität kirchlicher Non-Profit-Organisationen

Constantin Katelu Kamba

Die technologische Entwicklung, die die Vernetzung unterschiedlicher Bereiche des Lebens in der Gesellschaft ermöglicht, das weltweite Migrationsphänomen und die Massenflucht, mit denen sich im beginnenden 21. Jahrhundert die Menschheit konfrontiert sieht, haben die Begegnung von Menschen mit unterschiedlichsten Eigenschaften, Prägungen und Verhaltensweisen zur Folge. Diese Begegnung bringt Chancen und Herausforderungen sowohl für einzelne Unternehmen, die damit konfrontiert sind, als auch für die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit mit sich. Da die Umwelt einen starken Einfluss auf die Gestaltung ihrer strategischen Ausrichtungen hat, versuchen Unternehmen, die Chancen dieser Begegnung zu nutzen und Antworten auf die Herausforderungen zu finden. Mit Hilfe einer Sekundäranalyse und der Neo-Institutionalismus-Theorie zielt die vorliegende Untersuchung in drei Teilen auf eine Darstellung des Diversity Managements als eines strategischen Verantwortungsmanagementansatzes ab, der die Relevanz von Vielfalt im Kontext der heutigen Gesellschaft zum Ausdruck bringt, und somit die Perspektiven für Gewinnungslegitimität kirchlicher NPOs aufzeigt. Unter dem strategischen Verantwortungsansatz des Diversity Managements versteht man also eine Konzeption der Unternehmensführung, die sich gleichzeitig durch die Verknüpfung des Diversity Managements mit den Organisationsstrategien, den Organisationszielen und der Organisationsumwelt mit der Wirkung des Diversity Managements auf die Organisation und seine Nebenwirkungen auf die Gesellschaft beschäftigt. Dabei werden zwei Perspektiven des Diversity Managements kombiniert: intern und externe. Somit bezieht sich Diversity Management gleichzeitig auf die gesellschaftliche und die organisationale Dimension des Unternehmens. Die kirchlichen Non-Profit-Organisationen, die sich wegen ihrer unternehmerischen Kultur, die sich auf das Gebot der Nächstenliebe stützt, als Sündenfälle von Non-Profit-Organisationen verstehen, scheinen heute Schwierigkeiten zu haben, ihre Legitimität in der Gesellschaft zu sichern. Denn wegen des Kirchenzugehörigkeitsprinzips einerseits und der kirchlichen Traditionen andererseits bleibt die Frage nach Vielfalt bei den kirchlichen Non-Profit-Organisationen und Einrichtungen auf der theoretischen Ebene. Ihre Umsetzung scheint in diesem Sinne schwierig zu sein. Deswegen plädiert die vorliegende Untersuchung für die Umsetzung des strategischen Verantwortungsansatzes des Diversity Managements in kirchliche Non-Profit-Organisationen. Durch diese Umsetzung wird das Engagement von Kirchen in

Deutschland und ihrer Einrichtungen für eine Gesellschaft, in der es keinen Raum für Diskriminierung gibt, aufgezeigt. Dadurch werden sie als Vorbild in der Gesellschaft betrachtet und so gewinnen sie ihre Legitimität.

Streik in Kirche und Diakonie

Eine theologische Untersuchung zum kirchlichen Arbeitsrecht

Kristian Körver

In der Bundesrepublik Deutschland kommt den Kirchen das Recht zu, eigene Rechtsnormen für die Regelung der Arbeitsvertragsverhältnisse in Kirche und Diakonie zu setzen. Sie regeln Arbeitsverhältnisse auf dem sogenannten *Dritten Weg* unter Rekurs auf den Begriff der *Dienstgemeinschaft*, der ein Streikrecht für ihre Arbeitnehmer:innen ausschließt. Dies führte in den letzten Jahren vermehrt zu kritischen Anfragen. Daneben mangelt es dem innerkirchlichen Streikverbot an einer theologischen Begründung. Die vorliegende Arbeit stellt sich der Aufgabe, den Streik und das Streikrecht theologisch zu untersuchen. Dazu wird zunächst das Phänomen Streik anhand ökonomischer, juristischer und soziologischer Definitionen beschrieben, um in einem zweiten Schritt *Streik in Kirche und Diakonie* theologisch zu bearbeiten. Dies geschieht methodisch anhand der existenzial-eschatologischen Sozialethik von Arthur Rich und der ekklesiologischen Grundlagen von Hans-Richard Reuter und vor allem von Peter Scherle: Unter Anwendung der präskriptiv-normativen Kriterien der *Humanität aus Glaube, Liebe und Hoffnung* wird das Streikrecht auf der Ebene von organisierter Kirche und Diakonie untersucht sowie in einer institutionellen Verklammerung mit der geglaubten Kirche verstanden. Dabei fließen organisations-theoretische und biblisch-theologische Einsichten ein. Der Vf. kommt zu dem Ergebnis, dass ein Streik in Kirche und Diakonie unter gewissen Bedingungen theologisch legitim ist und sogar der Kommunikation des Evangeliums dienen kann. Die diesem Befund entgegenstehende kirchliche Rechtssetzung könnte durch eine Novellierung des kirchlichen Arbeitsrechts angepasst werden ohne den *Dritten Weg* preiszugeben.

Brauchen die Franziskanerbrüder vom Heiligen Kreuz eine andere Arbeits- und Führungskultur?

Irina Langensiepen

Frau Langensiepen befasst sich in Ihrer Masterarbeit mit der Frage, ob die Franziskanerbrüder vom Heiligen Kreuz - eine deutsche Brüdergemeinschaft, die sozial-karitative Einrichtungen für alte und kranke, behinderte und arme Menschen betreibt - eine andere Arbeits- und Führungskultur brauchen. Inhaltlich geht es dabei um Veränderungen und Herausforderungen des Pflegesektors und in der Altenpflege vor dem Hintergrund steigender Qualitätsanforderungen und eines stark erweiterten administrativen Aufwandes und nicht zuletzt der Corona- Pandemie. Frau Langensiepen fokussiert ihre Untersuchung auf folgende drei Themen: (1) Die theoretische Einordnung von Digitalisierung als Treiber für den organisationalen Wandel, (2) die sogenannte VUCA-Welt (das englische Akronym VUCA steht für Volatilität, Unsicherheit, Komplexität und Ambiguität) als neue Möglichkeit, aber auch Herausforderung für Führung, und (3) die Frage, welche Konsequenzen sich daraus für das Führungsverständnis der Franziskaner vom Heiligen Kreuz ergeben. Frau Langensiepen beschreibt einen Transformationsprozess von den historisch gewachsenen Führungsprinzipien der Franziskanerbrüder vom Heiligen Kreuz bis heute. Ihre daraus resultierenden Antworten bestätigen die eingangs aufgestellten Annahmen: Die Franziskaner Brüder brauchen eine andere, neue Führungskultur, um Ihre Dienste auch in Zukunft erhalten zu können. Wer auf die komplexen Herausforderungen nicht „agil“ reagiert, „wird vom Markt verdrängt“ – so ihr Fazit. Als Voraussetzung für eine veränderte Arbeits- und Führungskultur bei den Franziskanerbrüdern vom Heiligen Kreuz sieht sie einen breit angelegten VUCA-Changeprozess und eine Nahbarkeit von Führung in der Organisation. Organisation muß Werte-orientiert und nah am Menschen sein, sozusagen ein „Place -to-be“.

Sie schlägt für als Entwicklungspfad das Modell der „fluiden Organisationsformen“ nach Baumann und Habersack vor und beschreibt das Modell und seine systemische Grundlage mit Blick auf die Franziskanerbrüder vom Heiligen Kreuz.“

Die Bedeutung des diakonischen Selbstverständnisses für die generalistische Pflegeausbildung

Analyse und Entwicklung einer Konzeption am Beispiel der Pflegeschulen des Diako in Augsburg

Benjamin Lorenz

Der vorgelegten Masterarbeit liegt die These zugrunde, dass ein in der Ausbildung zur Pflegefachkraft vermitteltes diakonisches Selbstverständnis für zukünftige Pflegefachkräfte grundlegend und für ihren weiteren Weg als Pflegekraft prägend sein kann. Daher untersucht die Arbeit die Bedeutung des diakonischen Selbstverständnisses der Pflegeschule und seines Trägers in der generalistischen Berufsausbildung von Pflegekräften. Die Relevanz des gewählten Themas beruht auf drei Punkten, die in der Arbeit erläutert werden:

1. Die generalistische Pflegeausbildung ermöglicht die bewusste Akzentsetzung eines schuleigenen Curriculums. Damit wird den Pflegeschulen die gewollte Ausbildung mit Schwerpunktsetzungen auferlegt. Der Lehrplan der generalistischen Ausbildung ist als Rahmenlehrplan für alle Pflegeschulen verbindlich. Es ist jedoch gewünscht, dass die Pflegeschulen Akzente setzen und ihrer individuellen Ausbildung eine „Note“ geben. Dies bietet für das diakonische Lernen eine große Chance.
2. Es liegen viele Untersuchungen vor, die das diakonische Profil von diakonisch/caritativen Unternehmungen, den Bedürfnissen der Beschäftigten und Leitungspersonen und den Zusammenhang von intrinsischer Motivation zur Arbeit bei einem diakonischen Träger analysieren. Die Auswirkung der Ausbildung ist jedoch wenig bis gar nicht untersucht, scheint jedoch wesentlich von Bedeutung zu sein, wenn es um Kenntnisvermittlung und Erleben von diakonischer Kultur geht (vgl. das im Zuge der Erhebung durchgeführte Experiment).
3. Im Gegensatz zu andern Ausbildungsberufen, wählen in der Pflege die Auszubildenden nicht nur ihren Arbeitsgeber für die praktische Ausbildung (Stammesrichtung), sondern auch die Pflegeschule für die Ausbildung. Mit wenigen Ausnahmen ist der Ausbildungsplatz nicht mit einem Schulplatz gekoppelt. Es stellt sich also die Frage, ob für ein diakonisches Unternehmen der Betrieb einer eigenen Pflegeschule einen Beitrag zur Vermittlung des diakonischen Selbstverständnisses bei den Auszubildenden leisten kann, der auch langfristige Bedeutung (z.B. Mitarbeitendenbindung) hat.

Aufbauend auf biblisch-theologische und kirchengeschichtliche Betrachtungen sowie soziologisch-ethische Überlegungen, die mittels eines systemischen Ansatzes dargestellt

werden, benennt die Arbeit neun Kriterien für ein diakonisches Selbstverständnis: Spiritualität, Existenzielle Kommunikation, Menschenbild und Würde, Gemeinschaft, Fehlerkultur, Fürsorge und Selbstsorge, praktizierte ethische Reflexion, Teilhabe, Umgang mit Konflikten und Gewalt. Die Kriterien werden im Rahmen einer quantitativen Erhebung operationalisiert und den Auszubildenden und den Dozierenden der Pflegeschule zur persönlichen Einschätzung vorgelegt. Zentrale Bedeutung nimmt bei der Erhebung der Forschungsaufbau eines Experimentes ein. Der in diesem Kontext durchgeführte „diakonische Einführungstag“ kann zumindest für die erhobene Stichprobe belegen, dass die performative Thematisierung und das aktive Miterleben von Elementen des diakonischen Selbstverständnisses einen wesentlichen Einfluss bei den Auszubildenden hat.

Um die Implementierung des Diakonischen Selbstverständnisses in der generalistischen Pflegeausbildung noch zu intensivieren und die nicht messbaren Inhalte bzw. von den Auszubildenden anders wahrgenommenen Inhalte (Fürsorge und Selbstsorge, praktizierte ethische Reflexion, Teilhabe, Umgang mit Konflikten und Gewalt) zukünftig besser zu vermitteln, macht die Arbeit im dritten Abschnitt einen Vorschlag für ein Angebot der Integration und Sprachförderung bei gleichzeitiger Neuausrichtung des der Evangelischen Diakonissenanstalt Augsburg (Diako) als Ort der Gemeinschaft in der Zukunft. Dabei bedient sie sich der Methode des 6-Phasen-Modells für soziale Innovationen. Die dargestellte Konzeption eines Angebotes basiert auf der Erkenntnis aus dem Experiment und dessen beeindruckende Wirkung bei den Auszubildenden sowie der Analyse der Ergebnisse aus der Erhebung (bes. Äußerungen zu Integration, Rassismus, Teilhabe). Indem ein Konzept zur berufssprachlichen Förderung mit integriertem Wohnangebot und Entwicklung einer „interkulturell-interreligiösen“ Wohn- und Lebensgemeinschaft auf Zeit auf dem Campus des Diako beschrieben wird, wird auf die in der quantitativen Erhebung benannten Desiderate der Integration, des Umgangs mit Rassismus und Vorurteilen, der interkulturellen und interreligiösen Dimension reagiert. Dieses Angebot verknüpft exemplarisch „diakonisch geprägte Pflegeausbildung“ mit den als wertvoll und erhaltenswert empfundenen Traditionen des Diako.

Stärkung der Selbstbestimmung und Teilhabemöglichkeiten demenziell erkrankter Menschen

Eine Studie zur personenzentrierten Demenzbetreuung

Jeonghyun Lee

Mit der anwachsend älteren Bevölkerung steigt auch die Zahl der Menschen mit der Diagnose Demenz rapid an, da es sich um eine im Alter erworbene Erkrankung handelt. Angesichts dieses demografischen Wandels und des damit einhergehenden Anstiegs der Anzahl von Demenzerkrankten stellt das Betreuungsanliegen nicht nur für die Betroffenen und ihre Angehörigen, sondern auch für die einzelnen Staaten und auf globaler Ebene eine Herausforderung dar.

Demenz geht nicht nur mit dem Leiden an der Krankheit einher, sondern auch mit der Bedrohung sozialer Ausgrenzung. Aufgrund der Beeinträchtigung ihrer körperlichen, kognitiven und alltäglichen Fähigkeiten werden die Betroffenen in der Gesellschaft übersehen und können nicht mehr die Menschenrechte genießen, die ihnen laut UN Behindertenrechtskonvention zustehen. Es ist ihr Recht, ihr selbstbestimmtes Leben gestalten zu können. Bei Menschen mit Demenz ist die Fähigkeit zur Selbstbestimmung oft eingeschränkter als bei Menschen ohne Demenz, aber so weit wie möglich sollten sie ihr Leben mit Unterstützung selbstbestimmt gestalten können. Unterstützung zur Durchführung dieser Lebensführung bedeutet, ihre Würde zu achten.

In dieser Arbeit wird der personenzentrierte Ansatz in der Demenzbetreuung als wichtig erachtet, um die Selbstbestimmung zu fördern und die Teilhabemöglichkeiten zu erhöhen. Selbstbestimmte Lebensführung kann durch einen positiven Umgang der Betreuenden gefördert werden. Die Grundlagen für eine personenzentrierte Betreuung müssen auch in Einrichtungen, in einer gemeinschaftlichen Fürsorgekultur und in der Sozialpolitik geschaffen werden. Die Umsetzung der personenzentrierten Demenzbetreuung kann auch im kirchlich-diakonischen Bereich sehr vielfältig sein, von der individuellen bis zur gesellschaftlichen Ebene, von der formellen bis zur informellen Unterstützung.

Langfristige Auswirkungen der Covid-19-Pandemie auf Kinder und Jugendliche in der Schule.

Wie kann Schulsozialarbeit unterstützen und wo stößt sie an ihre Grenzen?

Francesca Luther-Janßen

Als die ersten Infektionen mit Covid-19 im Dezember 2019 in Asien bekannt werden, ist noch nicht abzusehen, welche Folgen diese haben werden. Bis November 2022 sterben weltweit 6,6 Millionen Menschen in Verbindung mit der Viruserkrankung. In Deutschland gibt es die ersten Fälle Ende Januar 2020. Bereits Mitte März beschließen die Landesregierungen die Schließung von Schulen und Kitas. Das öffentliche Leben wird auf ein Minimum heruntergefahren. Das familiäre Leben beschränkt sich auf den engsten Kreis. Die Einschränkungen im Schulbetrieb bestehen bis April 2022. In den zwei Jahren der Pandemie erfolgt der Unterricht teilweise vollständig zuhause oder im Wechsel von Präsenzunterricht und Homeschooling. Deutschland ist nach Polen das Land mit den längsten Schulschließungen. An 74 Tagen waren die Schulen vollständig und an 109 Tagen teilweise geschlossen.

Studien¹ zeigen, dass sich die Maßnahmen zur Eindämmung der Covid-19-Pandemie in vielfacher Weise auf Kinder und Jugendliche auswirken. Die Schulschließungen und Kontaktbeschränkungen stehen im Widerspruch zu den Entwicklungsbedürfnissen von Kindern und Jugendlichen. Diese Maßnahmen führen zu Ängsten und Einsamkeit. Bei vielen Kindern und Jugendlichen äußert sich dies in psychischer Belastung. Sie benötigen den Kontakt zu Gleichaltrigen, um soziale Kompetenzen zu entwickeln und Selbstwirksamkeit zu spüren. Des Weiteren entwickelten sich in einigen Familien Spannungen, da Eltern entweder im Homeoffice arbeiteten oder existenzielle Ängste hatten, weil sie ihren Beruf nicht weiter ausüben konnten. Die Maßnahmen zur Eindämmung der Pandemie haben zudem soziale Ungleichheiten verstärkt. Kinder und Jugendliche, die zuhause nicht unterstützt werden konnten oder nicht über die nötige digitale Ausstattung verfügten, haben schneller den Anschluss verloren.

¹ Ravens-Sieberer, Ulrike u.a. (2021): Seelische Gesundheit und psychische Belastung von Kindern und Jugendlichen in der ersten Welle der COVID-19-Pandemie – Ergebnisse der COPSY-Studie, in: Bundesgesundheitsblatt, Gesundheitsforschung, Gesundheitsschutz, 64. Jg., Nr. 12, S. 1512-1521.

Wößmann, Ludger u.a. (2020): Bildung in der Coronakrise: Wie haben die Schulkinder die Zeit der Schulschließungen verbracht, und welche Bildungsmaßnahmen befürworten Deutsche? Ifo Schnelldienst, in: ifo Institut- Leibniz Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München, Nr. 73, S.25-39.

Wößmann, Ludger u.a. (2021): Bildung erneut im Lockdown: Wie verbrachten Schulkinder die Schulschließungen Anfang 2021? Ifo Schnelldienst, in: ifo Institut- Leibniz Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München, Nr. 74, S.36-52.

Kinder und Jugendliche sind in ihrer Leistungsfähigkeit eingeschränkt, wenn sie psychisch oder physisch belastet sind. Sie können dementsprechend nicht die schulischen Leistungen erbringen, die sie in einem gesunden Zustand erbringen könnten. Außerdem ist der Schulbesuch durch bestehende Ängste beeinträchtigt oder sogar gefährdet. Schulsozialarbeit kann Schüler*innen in der Bewältigung unterstützen und soziale Spannungen in der Schule abbauen. Schulsozialarbeit ist ein freiwilliges und niederschwelliges Angebot für Schüler*innen. Die Aufgaben von Schulsozialarbeiter*innen bestehen aus der Beratung von Eltern, Schüler*innen und Lehrkräften, aus der Prävention und Begleitung von Klassen und aus dem Aufbau von Netzwerken innerhalb und außerhalb der Schule. Schulsozialarbeiter*innen sind nicht an der Schule selbst angestellt, sondern bei einem öffentlichen Träger. Die Tätigkeit an der Schule wird finanziert durch das Land. Schulsozialarbeiter*innen sind neben den Lehrkräften meist die ersten Ansprechpartner*innen bei schulischen und psychischen Herausforderungen. Allerdings bleibt abzuwarten, wie sich die Bedarfslage von Kindern und Jugendlichen langfristig entwickelt. Nehmen psychische Erkrankungen bei Kindern und Jugendlichen zu und werden Maßnahmen zur Unterstützung nicht weiter ausgebaut, so werden Schulsozialarbeiter*innen an ihre Grenzen stoßen.

Literatur:

- Ravens-Sieberer, Ulrike u.a. (2021): Seelische Gesundheit und psychische Belastung von Kindern und Jugendlichen in der ersten Welle der COVID-19-Pandemie – Ergebnisse der Copsy-Studie, in: Bundesgesundheitsblatt, Gesundheitsforschung, Gesundheitsschutz, 64. Jg., Nr. 12, S. 1512-1521.
- Wößmann, Ludger u.a. (2020): Bildung in der Coronakrise: Wie haben die Schulkinder die Zeit der Schulschließungen verbracht, und welche Bildungsmaßnahmen befürworten Deutsche? Ifo Schnelldienst, in: ifo Institut- Leibniz Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München, Nr. 73, S.25-39.
- Wößmann, Ludger u.a. (2021): Bildung erneut im Lockdown: Wie verbrachten Schulkinder die Schulschließungen Anfang 2021? Ifo Schnelldienst, in: ifo Institut- Leibniz Institut für Wirtschaftsforschung an der Universität München, Nr. 74, S.36-52.

Das Artefakt Corporate Design in organisationskultureller Perspektive

Eine Untersuchung des Logos des Kinder- und Jugendhilfeträgers Postillion e.V.

Katja Miriam Schumann

Innerhalb der Arbeit wurde zunächst auf Organisationskultur näher eingegangen, da diese stets mitgedacht wurde. Dabei wurde die Struktur von Kultur betrachtet und in den verschiedenen Ebenen der Sichtbarkeit unterschieden. Während grundlegende Annahmen, sowie zu gewissen Teilen auch gewählte Überzeugungen und Werte, nur schwer beobachtbar sind, können Artefakte sichtbar von außen beschrieben werden. Das optische Auftreten, sprich das Corporate Design einer Organisation, zählt zu den Artefakten. Hierbei ist das Logo einer Organisation als die Keimzelle des Corporate Designs zu verstehen. Das Corporate Design entspricht neben Corporate Communication und Corporate Behaviour einer Säule der Corporate Identity und sollte die Organisation angemessen repräsentieren. Die Kultur ist Teil des Unternehmens und fließt in den Corporate Identity Prozess auf verschiedenen, vor allem unterschwellig, Ebenen mit ein. Die Organisationskultur gibt intern Stabilität und Ordnung und verfügt bereits über einen Unternehmensstil. Die Corporate Identity schafft die Grundlagen für ein ganz bestimmtes Image, das durch das Corporate Design sichtbar gemacht wird. Das Design einer Organisation hat somit einen hohen Stellenwert und beinhaltet mehr als die reine Optik. Im besten Falle werden bei den Adressaten Emotionen generiert und eine Bindung aufgebaut. Diese Vorteile sind im Profitbereich bekannt, doch auch Nonprofitorganisationen machen sich zunehmend Gedanken um ihr graphisches Auftreten. Der regional tätige Kinder- und Jugendhilfeträger Postillion e.V. mit über 750 Angestellten hat seit seiner Entstehung in den 1980ern ein Logo im Keith Haring Stil. Im Rahmen der Masterarbeit wurde eine Onlinebefragung unter allen Fachkräften durchgeführt. Ziel war ein Stimmungsbild zu erhalten, wie das derzeitige Logo von den Mitarbeitenden eingeschätzt wird. Zudem wurden Fragen im Hinblick auf die Organisationskultur gestellt. Insgesamt haben 184 Mitarbeitende des Postillions die Umfrage vollständig ausgefüllt, was rund einem Viertel der Mitarbeiterschaft entspricht. Die Altersstruktur, die Arbeitsbereiche sowie die Verteilung der Geschlechter sind dabei in ihrem Verhältnis aussagekräftig zu dem Gesamtgefüge der Organisation. Während die Wiedererkennung des vereinseigenen Logos hoch ist, halten viele Mitarbeitende das Logo als nicht repräsentativ für die Arbeit des Postillion e.V.s. Die These `Das Logo entspricht der Entstehungszeit des Vereins und wird heute als unmodern empfunden` hat sich bestätigt. Die

Entwicklung eines Leitsatzes wäre nun ein idealer Ausgangspunkt für eine Neugestaltung des Corporate Desings.

Psychische Gesundheit von Mitarbeiter*innen in Pflegeberufen Führungspersonen als Ressource

Svea Spiegler-Armbruster

Eine Vielzahl an Studien über Belastungen in Pflegeberufen zeigen auf, wie herausfordernd der Arbeitsalltag für Mitarbeiter*innen in Pflegeberufen ist – nicht nur im Hinblick auf die körperliche, sondern auch auf die psychische Gesundheit. Die Arbeit an der Belastungsgrenze von Pflegefachpersonen zeigt sich an den deutlich erhöhten Fehltagen dieser im Vergleich zu anderen Berufsgruppen. Dabei sind psychische Erkrankungen als eine der Hauptursachen für den Arbeitsausfall hervorzuheben. Die Masterarbeit unter dem oben genannten Titel befasst sich deshalb mit der Fragestellung: Wie können Führungspersonen die psychische Gesundheit von Pflegefachpersonen stärken und fördern?

Nach einer Einführung in die Grundlagen und das Verständnis zu Pflege und Pflegeberufen (Kapitel 1), setzt sich der Inhalt der Masterarbeit zunächst mit Gesundheit sowie der Entstehung und dem Erhalt dieser auseinander (Kapitel 2). Dazu wird das Modell der Salutogenese vorgestellt, in welchem Aaron Antonovsky einen neuen Blick auf Gesundheit erarbeitete und sein Modell der pathogenetisch orientierten Medizin als Erweiterung und Ergänzung gegenüberstellte. Ergänzend dazu wird das Systemische Anforderungs-Ressourcen-Modell mit Schwerpunkt auf die internen und externen Anforderungen sowie die externen Ressourcen eingeführt, welches Peter Becker in Auseinandersetzung mit dem Modell der Salutogenese entwickelte. In der Auseinandersetzung mit Gesundheitsförderung in Kapitel 3 wird aus Perspektive des Modells der Salutogenese geschlussfolgert, dass Pflegefachpersonen bei der erfolgreichen Bewältigung von Stressoren und Spannungszuständen unterstützt werden sollten, um die psychische Gesundheit dieser zu stärken und zu fördern.

Um zu verstehen, welche Momente im Arbeitsalltag einer Pflegefachperson als Stressor wirken oder zu Spannungszuständen führen können, wird in Kapitel 4 die Situation von Pflegefachpersonen dargestellt. Dazu werden Arbeitsbedingungen, Fallzahlen zur psychischen Gesundheit von Mitarbeiter*innen in Pflegeberufen sowie psychosoziale Risiken benannt. Abschließend werden die Ergebnisse einer Studie vorgestellt, die nach Arbeitsbedingungen fragt, zu denen ausgestiegene oder in Teilzeit beschäftigte Mitarbeiter*innen in Pflegeberufen ihre Arbeitsstunden erhöhen oder zurück in den Beruf kommen würden.

Kapitel 5 führt die vorherigen Kapitel zusammen und legt aufbauend auf dem Modell der Salutogenese dar, dass Führungspersonen das Gefühl der Kohärenz der Pflege-

fachpersonen stärken sollten, sodass diese Stressoren und Spannungszustände bewältigen können. Dabei wurde soziale Unterstützung als entscheidende (Widerstands-)Ressource herausgearbeitet, die in zweierlei Formen durch die Führungsperson zum Ausdruck kommen kann – als emotionale Unterstützung, durch welche die Führungsperson für die Pflegefachperson als direkte Ressource wirken kann, oder als instrumentelle Unterstützung, in welcher die Führungsperson als indirekte Ressource dient. Während die emotionale Unterstützung durch die Führungsperson durch das Gefühl der Kohärenz wirken kann, entsprechend des theoretischen Verständnisses des Modells der Salutogenese, wird die instrumentelle Unterstützung durch die Theorie des systemischen Anforderungs-Ressourcen-Modells gestützt. Das Systemische Anforderungs-Ressourcen-Modell kann, ergänzend zum Modell der Salutogenese, Antwort darauf geben, woran sich Führungspersonen bei der Stärkung und Förderung psychischer Gesundheit von Pflegefachpersonen orientieren können. In beiden Fällen kann eine Führungsperson durch ihre soziale Unterstützung als Ressource zur erfolgreichen Bewältigung von Stressoren für Pflegefachpersonen dienen und in diesem Sinne die psychische Gesundheit von Pflegefachpersonen stärken und fördern. Das Kapitel stellt abschließend exemplarisch soziale Unterstützung von Pflegefachpersonen durch Führungspersonen dar.

Die Genossenschaft als alternative Unternehmensform in einer sich transformierenden Sozialwirtschaft

Franziska Stockmayer

Träger sozialer Einrichtungen sehen sich mit einer facettenreichen Palette an Veränderungsbedarfen konfrontiert. Gründe hierfür sind die Änderungen der Vergabepraktiken, Strukturen und Abläufe auf staatlicher und europäischer Ebene sowie die demografische Entwicklung in Deutschland. Der Bedarf an Hilfeleistungen des Sozial- und Gesundheitssystems wird steigen und aufgrund des gesellschaftlichen Wandels wird eine Ausdifferenzierung notwendig sein. Individuelle Hilfen werden in Zukunft noch bedeutender und von den Betroffenen immer häufiger eingefordert. Es mehren sich die Gedanken um alternative, nachhaltigere Organisationsmodelle, welche sich an den demokratischen Werten eines Gemeinwesens orientieren. Die Genossenschaft basiert auf Werten wie Nachhaltigkeit, Demokratie und Solidarität und passt damit gut zu diesen Visionen.

Die Genossenschaft basiert auf den Grundprinzipien der Selbstverantwortung, Selbstverwaltung und Selbsthilfe und stellt damit eine Rechtsform dar, bei welcher jedes Mitglied eine Stimme erhält, unabhängig vom eingebrachten Kapital. Sie basiert auf individuellem Engagement und ermöglicht soziale, kulturelle und ökonomische Partizipation. Vor dem Hintergrund der gegenwärtigen Krisen und Problem-lagen wird die genossenschaftliche Rechtsform wieder zunehmend diskutiert. Der seither „angestaubte“ Eindruck von Genossenschaften wird zusehends von einem neuen innovativen Charakter abgelöst. Bei Genossenschaften geht es vorrangig darum, gemeinsam aktiv zu werden und die Selbsthilfe zur Lösung des Problems zu nutzen. Im Förderzweck liegt ein wichtiges Merkmal einer Genossenschaft. Nach § 1 Abs. 1 GenG ist der Hauptzweck einer Genossenschaft die Förderung der Mitglieder. Die Verpflichtung zur Förderung der Mitglieder meint die genossenschaftliche Ausrichtung an den Bedarfen der Mitglieder. Neben dem Förderprinzip sind die Grundsätze der Selbsthilfe, Selbstverwaltung, Selbstverantwortung sowie das Demokratieprinzip charakteristisch. Das zweite prägende Element von Genossenschaften ist das Agieren auf einem Markt. Genossenschaften sind in der Regel nicht von Kapital- oder Wachstumsinteressen dominiert, müssen jedoch auch ökonomisch handeln. Ihr ökonomisches Potenzial liegt vorrangig in der Bündelung von Kräften und in der Gemeinschaftsnutzung von Ressourcen.

In der Sozialwirtschaft sind Genossenschaften bisher eher selten zu finden. Die beiden geführten Interviews haben gezeigt, dass sich Sozialgenossenschaften bisher hauptsächlich aus Eigeninitiative von Betroffenen oder Mitarbeitenden im Sozialbereich gründen. Die

Praxis zeigt aber auch, dass Genossenschaften eine ideale Möglichkeit sind, um die Mitglieder bzw. die Betroffenen miteinzubeziehen. Stärken einer Sozialgenossenschaft sind vor allem der gemeinsame Wille und die kollektive Stärke. Ein Anliegen oder Ziel zu verfolgen, das auch andere haben, ist oftmals leichter zu erreichen, wenn man den Zusammenschluss mit Anderen sucht. Sozialgenossenschaften können Lösungsmöglichkeiten für viele Lebensbereiche und Personengruppen bieten. So können bspw. Familiengenossenschaften die Vereinbarkeit von Familie und Beruf unterstützen und Wohnungsgenossenschaften für bezahlbaren Wohnraum oder generationenübergreifendes, gemeinschaftliches Wohnen sorgen. Ein in letzter Zeit gegenwärtigeres Beispiel sind die entstehenden Dorfladengenossenschaften, welche für eine Nahraumversorgung und Erhalt der sozialen Infrastruktur sorgen. In den vergangenen Jahren sind zunehmend auch Seniorengenossenschaften entstanden. Das Angebot reicht von der Bereitstellung von bezahlbarem Wohnraum für ältere Menschen bis hin zu umfassenden Pflegeleistungen. Seniorengenossenschaften haben außerdem das Ziel, die Einbindung der älteren Menschen in das gesellschaftliche Leben zu gewähren. Allgemeines Ziel von Sozialgenossenschaften ist eine aktive Bürgergesellschaft und eine Bündelung der vorhandenen Kräfte. Die Ergebnisse der Interviews zeigen, dass es hierfür engagierte und motivierte Persönlichkeiten bedarf.

Insbesondere in Zeiten der sozialen, wirtschaftlichen und auch politischen Umbrüche, wie wir sie aktuell erfahren, können Genossenschaften mit ihrer flexiblen und individuellen Art Problemlösungen anbieten. Genossenschaften verbinden die Logik eines Wirtschaftsunternehmens mit Gemeinschafts- und Gemeinwohlinteressen und liefern innovative Antworten auf die sich verändernden Umweltbedingungen und neue gesellschaftliche und wirtschaftliche Herausforderungen. Sozialgenossenschaften haben Vor- und Nachteile zur Erbringung sozialer Dienstleistungen. In lokalem und regionalem Aktionsradius können sie die bestehenden Angebote ergänzen und mit Trägern der Sozialwirtschaft kooperieren. Daher kann die Genossenschaft innovativer und interessanter Impulsgeber für den sozialen Sektor sein. Zur Entfaltung des Potenzials sind aber einige Faktoren erforderlich, wie ein förderliches Umfeld, die Stärkung von Selbstorganisation sowie eine Integration in eine gestaltende Sozialpolitik. Darüber hinaus müssen Genossenschaften im sozialen Sektor noch deutlich an Bekanntheit gewinnen, um diese Vorteile und die Teilhabe der Menschen nicht nur in Einzelfällen zu ermöglichen. Das Potenzial von Genossenschaften im sozialen Sektor ist längst noch nicht ausgeschöpft. Sozialgenossenschaften spielen eine wichtige Rolle bei der Aktivierung des gesellschaftlichen Engagements und gegenseitigen Unterstützung. Sie können unterstützen beim Paradigmenwechsel vom Fürsorgegedanken hin zu einer Begleitung, die der Individualität der Menschen gerecht wird und diese befähigt, ihre eigenen Lebenskonzepte umzusetzen.

Gleichstellung und Chancengleichheit der Geschlechter - mit Blick auf die Diakonie Deutschland

David Wagner

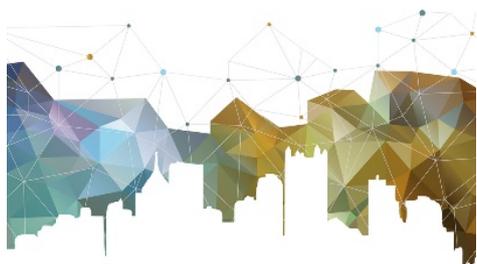
Diversität ist ein wichtiges und viel diskutiertes Thema in der heutigen Gesellschaft, dessen Stellenwert aufgrund von Megatrends wie Individualisierung oder Gender Shift weiter zunimmt. Grundsätzlich lassen sich verschiedene Dimensionen von Diversität unterscheiden. Geschlecht nimmt in der Diskussion jedoch einen zentralen Stellenwert ein und wird in dieser Arbeit in den Mittelpunkt gerückt. Beim Thema Geschlecht ist es zentral, zwischen einer biologisch-körperlichen Dimension (Geschlechtlichkeit) und einem gesellschaftlich-kulturellen Aspekt (Geschlechtsidentität) zu unterscheiden. Zudem sollte davon die sexuelle Orientierung abgegrenzt werden. Diese Dimensionen werden weiterhin in der Diskussion und teilweise auch bei der Erstellung von Diversitätskonzepten vermischt. Obwohl die Gleichstellung von Frau und Mann im Deutschen Grundgesetz festgeschrieben ist und die Bemühungen darum bereits Jahrzehnte zurückgehen, gibt es in Deutschland und auch in der Diakonie Deutschland weiterhin Handlungsbedarf. Dies erkannten auch die drei befragten Leitungspersonen. Sie nannten für weibliche, männliche und inter* Personen zahlreiche Themen, bei denen diese aufgrund ihrer Geschlechtlichkeit oder Geschlechtsidentität benachteiligt sind und werden. Bei weiblichen Personen stehen Themen wie die Aufstiegschancen in Führungspositionen, die Bezahlung sowie die Übernahme von Sorgeverantwortung im besonderen Fokus. Bei männlichen Personen werden als Themen die Geschlechterrolle, ebenfalls die Übernahme von Sorgeverantwortung und die Prägung bei der Berufswahl besonders hervorgehoben. Bei inter* Personen erlebten die befragten Personen die Gleichstellungsbemühungen also noch am Anfang stehend. Dies habe mit der Wahrnehmung des Themas und mit einer Unsicherheit damit zu tun. Insgesamt spielten stereotype Geschlechtsvorstellungen aller Geschlechtern eine zentrale Rolle. Damit zeigten die befragten Leitungspersonen eine hohe Sensibilität für das Thema der Gleichstellung der Geschlechter. Die aufgezählten Themen lassen sich zudem mit empirischen Daten und Erkenntnissen zur Förderung von Gleichstellung aus Wissenschaft und Forschung unterlegen. Dennoch wirkt die gesellschaftliche Entwicklung hin zu mehr Gleichberechtigung insgesamt träge. Dabei gibt es verschiedene vielversprechende Ansätze, welche zu mehr Gleichberechtigung beitragen könnten: (1) Geschlechter- und diversitätssensible Führungspersonen, (2) die Berufung einer für die Themen Gleichstellung und Diversität beauftragten Fachperson in der Organisation, (3) die Erhebung weiterführender Daten innerhalb der Organisation als auch in der Gesellschaft sowie (4) weitere Gesetze und Regulierungen zur Förderung von Gleichstellung.

5. Einblicke in neuere Publikationen

MIT GOTT IN DER STADT

Arne Bachmann

Rezension zu Harald Sommerfeld, *Mit Gott in der Stadt. Die Schönheit der urbanen Transformation* (Transformationsstudien Bd. 8), Marburg 2016, 681 Seiten. (Auch erschienen auf: <https://emergent-deutschland.de/blog/2016/04/13/rezension-mit-gott-in-der-stadt/>)



Harald Sommerfeld
Mit Gott in der Stadt
Die Schönheit der urbanen Transformation

Transformationsstudien Band 8

franke

Wie kann das Christentum in einer urbanen Umgebung aussehen? Vor welchen Herausforderungen steht es dabei? Wie kann man lokale Netzwerke zwischen Kirchen und partnerschaftliche Beziehungen zum Islam aufbauen? Welche Rolle kann das Christentum im Kontext urbaner Armut und Fragmentierung spielen? Diese Frage beantwortet Harald Sommerfeld in einem fast 700-Seiten starken Buch, das hier ausführlich besprochen werden soll.

Vor den Toren der Stadt habe Christus gelitten (Heb 13,11-14). Dort, so heißt es im Hebräerbrief, wo man den Müll und Abfall verbrennt, der bei den religiösen Feiern übrigbleibt. Deshalb, so lässt sich schlussfolgern, ist der bevorzugte Ort für Christen am Rand, an der Seite der Exkludierten. Doch leider heißt das dann in der Praxis scheinbar auch: das Christentum verortet sich besonders gerne außerhalb der Stadttore. Das Christentum gilt land-läufig als Religion der heiligen Berge, der bürgerlichen Vorstadtsiedlungen und die Kirche möge doch vor allem eins: im Dorfe bleiben.

Jedoch trägt der erste Eindruck. Zwar gab es immer eine christliche Stadtflucht in die Wüsten und ins Suburbane aber wesentliche christliche Erneuerungsbewegungen waren Stadtbewegungen. Das gilt für die Reformation genauso wie für den frühen Pietismus und nicht zuletzt für die Pfingstbewegung. Religiöse Erneuerungsbewegungen zeichneten sich zumeist dadurch aus, dass sie in die intellektuellen und kulturellen Zentren drangen und dabei neue Inhalte mit neuen spirituellen Praktiken, neuen Sozialformen und einer neuen Sozialkritik verbanden. Um dann in der Regel nach zwei bis drei Generationen wieder „stadtmüde“ wurden. So wird das Christentum immer wieder zu einer Insel der Seligen im Suburbanen und Dörflichen und zu einem Hort harmloser Mittelstandsreligiosität und zu einem Rückzugsort aus der Hektik eines komplexen Lebens.

Der Ansatz von Harald Sommerfeld ist ein anderer. Er möchte einen eigenen missiologischen Ansatz für ein erneuertes und erneuerndes Christentum im – primär – urbanen Kontext

ausarbeiten. Dazu legte er 2016 mit dem Buch „Mit Gott in der Stadt. Die Schönheit der urbanen Transformation“ vor, dass einen praktisch-theologischen Rundumschlag und eine Art sozialwissenschaftlicher Heuristik zu einem Sozialraumorientierten Christentum vor. Dieser ist auch eine Art Bilanz von 20 Jahren Aktivitäten in Berlin und darüber hinaus als Gemeindeberater im ganzen Land.

Man kann Harald Sommerfeld („Haso“) als einen Grenzgänger bezeichnen, der verschiedene Welten kennt, sich auf sie einlassen kann, den jeweiligen lokalen Dialekt versteht und der zwischen verschiedenen Menschen „übersetzt“. Er ist begeisterter Netzwerker, der seine Hauptaufgabe mal so beschrieb: „mit möglichst vielen Menschen Kaffeetrinken zu gehen und so Beziehungen zu knüpfen.“ Außerdem ist er ein öffentlicher Theologe und vielleicht auch so etwas wie ein praktisch engagierter Intellektueller. Als „Post-Charismatiker“ ist er tatsächlich mit der Gabe der „Zungenrede“ begabt: er spricht fließend verschiedene christliche „Theo-ekte“, kann auf Augenhöhe im akademischen Bereich mitdiskutieren, beweist kommunalpolitischen Sachverstand, kann mit Harz-IV-Empfängern sprechen und hat gute Kontakte zu Migrantengemeinden, die für den normalen deutschen Protestanten auf viele Weisen eine Herausforderung darstellen würde. Damit ist auch markiert: das Buch stammt aus einem Milieu, welches für evangelische Volkskirchen eher befremdlich anmutet und dennoch stecken hier auch Beobachtungen und Herausforderungen, die jenseits dieses Milieus relevant sein können.

So er auf stolzen 681 Seiten ein Buch vor, dass in 32 Kapiteln und 4 Exkursen fast schon vollumfänglich die Frage beantworten will, wie ein sozial engagiertes, urbanes Christentum aussehen kann. Dabei greift er auch auf soziologische, psychologische, phänomenologische, exegetische, kirchengeschichtliche, politikwissenschaftliche und sogar auf neurowissenschaftliche Erkenntnisse zurück. Diese werden nicht im strengen akademischen Sinne entfaltet und viel wäre hier im Einzelnen zu korrigieren und anzumerken. Dennoch kann das Buch als eine Art Sehhilfe, als Heuristik verstanden werden, welches praktische Anstöße geben will. Die Sozial- und Humanwissenschaftliche Forschung wird recht gut mit dem praktisch-theologischen Ansatz des Buches verschränkt und inmitten dieser Theorien finden sich immer wieder *best practice* Beispiele oder konkrete Geschichten.

Als erstes fällt auf, dass es sich um ein sehr klar gegliedertes, ästhetisch ansprechend aufgemachtes Buch mit Lehrbuchcharakter handelt. Am Ende jedes Kapitels gibt es eine knappe Kapitelzusammenfassung mit *bullet Points*, so dass man einfach die Zusammenfassungen lesen kann, um dann zu entscheiden, welche Kapitel man genauer lesen möchte. Außerdem gibt es weiterführende Fragen zur Diskussion und Literaturhinweise. Aufgelockert wird der Text durch Grafiken, (farbigen) Bildern, Schaubildern und Tabellen, so dass die Rede von der „Schönheit“ der „urbanen Transformation“ schon durch die Gestaltung plausibel gemacht wird.

Das Buch richtet sich insbesondere an Kirchen(-leitungen) und christliche Aktivisten, die zur urbanen Stadtteilarbeit ermutigt und befähigt werden sollen. So hat das Buch den Charakter einer

Ressourcen-Sammlung, die in verschiedenen Situationen konsultiert werden kann. Ein Lesen von Buchdeckel bis Buchdeckel ist nicht erforderlich. Doch ist das Buch auch interessant für alle, die sich mit Problemen wie Gentrifizierung, sozialer Verdrängung, postsozialistischen Mentalitäten und einer Theologie der Stadt beschäftigen möchten. Das Buch ist grob in zwei Teile gegliedert: einer „Sehhilfe“ mit stadtsoziologischen Grundlagen, die helfen möchten, das eigene Umfeld wahrzunehmen, und einer „Gehhilfe“, die sich mit praktisch theologischen Fragen von der urbanen Erneuerung bestehender Gemeinden, dem Aufbau von ökumenischen und interreligiösen Netzwerken, der urbanen Seelsorge, der Frage nach dem Ort von Mission und der Kooperation mit Migrantengemeinden beschäftigt.

Grundidee des Buches ist die urbane Transformation. Hier ist unschwer der Bezug zu den Transformationsstudien von Tobias Faix und Tobias Künkler zu sehen, die einen missionalen Ansatz zur Gemeindefarbeit mit sozialwissenschaftlicher Forschung verbinden. Ansatzpunkt der sogenannten missionalen Theologie ist es, Gottes Wirken auch jenseits der Kirchenmauern zu verorten und somit Kirche auf einen Dienst in der Welt hin zu orientieren. Somit geht es um eine urbane Mission der Kirche, diese bestünde nicht allein darin „das Evangelium zu predigen“. Vielmehr setzen sich Christen „für gerechte Löhne oder eine gesunde Umwelt ein, besuchen Kranke, pflegen Sterbende, helfen Kindern bei den Hausaufgaben, beteiligen sich an Stadtteilinitiativen, ziehen in soziale Brennpunkte, werden Teil einer Subkultur, legen Gemeinschaftsgärten an, unternehmen Ausflüge mit Jugendlichen aus sozialen Brennpunkten und unterstützen schwache Familien“ (S. 22f.) Hier wird der Schwerpunkt auf sozialdiakonische Arbeit und Gemeinwesenarbeit gelegt, die aber klassische Formen der Verkündigung nicht ausschließen soll. Doch ist weniger an eine „professionelle“ und „institutionelle“ Diakonie gedacht und mehr an persönliches Engagement von Laien in Zusammenarbeit mit bestehenden Initiativen. Dies ist einer der großen Stärken des missionalen Ansatzes: Christen werden nicht als „Boten Gottes“, sondern zuerst als „Lernende“ gesehen. Sie arbeiten mit anderen Akteuren zusammen und schließen sich gegebenenfalls Bestehenden an. Dabei wird in dem Buch auch vor einer typischen Fehlhaltung gewarnt: vor einem einseitigen Paternalismus, der sich herablässt zu anderen und diesen großzügig und souverän dienen will. Stattdessen hat das urbane Engagement einen „inkarnatorischen“ Grundzug: es ist zunächst und zumeist vor allem „Mitsein“ bevor es „Fürsein“ ist: es hat einen Zug zu einer absichtslosen, solidarischen Nähe aus dem sich dann Projekte für und mit anderen entwickeln können. Dieser Einsatz ist aber nie einseitig gedacht. Theologisch gesagt: die Gabe, die man selbst gibt, das eigene Engagement, ist stets nur Antwort auf die Gabe, die man (auch durch das Zusammensein mit anderen) empfangen hat. Man hört nie auf, primär der Empfangende zu sein. So ist eine zentrale Praxis des inkarnatorischen Ansatzes die Gastfreundschaft, die gemeinsame Mahlzeit, die Vernetzung auf Festen und Parties, das Beisammensein.

Neben den konkreten Inhalten, ist es vor allem eine bestimmte Haltung, die das Buch nahelegt: eine Haltung der Lernbereitschaft, der Offenheit, des Hinschauens. So geht es in einem Großteil des Buches darum, einen Ort wahrzunehmen. Dabei wird eine Typologie von Städten entfaltet, in der auch jeweils „typische“ Probleme der Städte angesprochen werden. Anhand von Oberhausen zeigt er die Probleme im Zuge eines *Strukturwandels* auf, anhand von Wittenberge und Pirmasens verdeutlicht er die Probleme *schrumpfender Städte* (Niedergang, Perspektivlosigkeit, Überalterung), Wolfsburg, Erlangen und Leipzig dienen als Beispiele für *wachsende Städte*, anhand von Gotha beschreibt er die spezifischen Probleme *postsozialistischer Städte* (biographische Entwertung, Überforderung, Entsolidarisierung, Zynismus). In jedem dieser Kontexte werden bestimmte idealtypische Herausforderungen für christliches Engagement und gelungene Projekte dargestellt. Außerdem gibt es Hinweise auf Formen von kontextueller Theologie vor Ort. An welchen Orten benötigt man eher eine Art der herausfordernden Kommunikation des Evangeliums, wo ist eine ermutigendere und zuversichtliche Ansprache gefragt? Das bleibt naturgemäß sehr idealtypisch, verdeutlicht aber in welche Richtung bewusste Kontextualisierung gehen kann.

Berlin dient als Beispiel einer *fragmentierten* Stadt. Es wird beschrieben wie der Bus der Linie M29 von Grunewald bis zum Herrmannplatz auf seiner Reise sehr verschiedene Welten durchquert. Dies dient als Aufhänger für die Thematisierung von urbaner Polarisierung. Hier werden insbesondere die Erfahrung der Armut, Entwurzelung und der Fragmentierung von Lebenszusammenhängen in den Blick genommen. Bei der Frage nach einem urbanen Christentum betont Sommerfeld immer wieder: man darf nicht kulturelle Fragen stellen ohne auch die sozialen (und damit: politischen) zu stellen. Es geht nicht um ein im Kern individualistisch-innerliches oder konservativ-moralisierendes Christentum, das sich lediglich in ein neues hippest, urbanes Gewand zwingt. Auch wenn das Buch nicht nur die soziale Frage stellen will, so nimmt es doch an zentralen Stellen darauf Bezug. Und das besonders, weil eine der Prämissen des Buches ist, dass Armut heute unsichtbar gemacht wird. Armut verschwindet aus dem Sichtfeld der Menschen, sie erscheint nicht mehr wie in Zeiten der industriellen Revolution direkt im Stadtbild, sondern ist subtilen Verdrängungsmechanismen ausgesetzt: prekär Beschäftigte, Hartz-IV-Bezieher und Menschen mit Migrationshintergrund werden an den Stadtrand gedrängt und leben dort in fragmentierten Zusammenhängen, wo eine Vernetzung im Sinne eines Auftretens als geschlossene Gruppe unmöglich scheint. Im Buch wird das zunächst anhand von sozialwissenschaftlichen Analysen vorgestellt. Es ist die Rede von drei Formen der Polarisierung: der Einkommenspolarisierung, der sozialräumlichen Polarisierung (Konzentration von Armut in bestimmten Stadtgebieten) und der Polarisierung der Lebensverhältnisse (in benachteiligten Quartieren gibt es schlechtere Schulen, Wohnungen und signifikant schlechtere ärztliche Versorgung). Doch beschränkt sich das Buch nicht auf diese soziologische Brille, sondern thematisiert das konkrete Erleben von Benachteiligten. Hier ist

besonders ein Kapitel über soziale Scham, Entwertung und sozialer Verbitterung interessant (Kapitel 26). Außerdem wird auf die traumatische Erfahrung durch urbane Verdrängung (Gentrifizierung) aufmerksam gemacht. Da ein Ausgangspunkt des Buches der konkrete Raumbezug des Einzelnen ist und dabei auch die „imaginäre“ (das heißt: die Bilder und Erlebnisse, die einen Ort mit der eigenen Identität verknüpfen) und symbolische Bindung zu einem Ort ernst genommen werden, wird hier besonders deutlich, welches Trauma mit Formen der Entwurzelung verbunden sein kann. Dort, wo der Mensch lediglich als rationales Wesen betrachtet wird (Homo Oeconomicus, rational-choice-Theorien) können solche „weiche Faktoren“ nicht in den Blick geraten.

Neben den sozialwissenschaftlichen Analysen kommen immer wieder die Stimmen einzelner Stadtbewohner vor. Vom typischen Berliner Yuppie, bis zum Migranten und Obdachlosen wurde einzelne Menschen über bestimmte urbane Erfahrungen befragt. Sommerfeld ließ sich beispielsweise von dem Obdachlosen Ronny einen Tag lang durch Halle führen, um zu verstehen, wie ein Obdachloser die Stadt wahrnimmt. Diese Geschichten wirken weder als bloße Illustration einer allgemeinen Wahrheit noch als Ersatz für empirische Forschung. Vielmehr wird anhand von (vielen) Einzelfällen demonstriert, wie eine „inkarnatorische“, eine lernende Haltung aussehen kann.

Im zweiten Teil geht es um konkrete praktisch-theologische Anstöße zu Stadtteil-Engagement.

Zunächst soll ein systemisches Denken in Bezug auf die Stadt zur Darstellung kommen. Lebendige Städte sind hochkomplexe, selbstorganisierte Systeme, in denen einfache Interventionen oft unvorhergesehene Effekte haben können. Deshalb wird gewarnt vor einfachen, naiven und unkritischen Formen des Engagements. Gleichzeitig wird aufgezeigt, wie eine christliche grundierte Hinwendung zur Stadt aussehen kann. Dies beginnt mit der Wohnungswahl. So wird in einem Kapitel die Frage diskutiert, ob Christen freiwillig in benachteiligte Quartiere ziehen sollen und mit welchen Hürden sie dabei zu rechnen haben.

Diese praktischen Fragen werden ergänzt durch eine Theologie des Ortes. Hier soll eine konkrete Verortung des Christentums skizziert werden. Hier wird deutlich: den Ausgangspunkt bildet ein (eher freikirchlich geprägten?) Christentum, das sich bisher in der Distanz zum eigenen Ort konstituiert hat. Der Fokus auf Inkarnation und solidarische Nähe macht nur Sinn, wenn diese Nähe nicht schon vorhanden ist. Es gibt aber große Stränge des Christentums, die zumindest von ihrem Selbstverständnis her, die Ortsgebundenheit immer schon beinhalten („Volkskirche“). Hier ließe sich zwar fragen, ob diese Nähe zu den Menschen verloren gegangen ist, jedoch muss auch eine zweite Bemerkung gemacht werden. Es kann zuviel Nähe und Identifizierung mit einem Ort geben. Man kann auch die Verwurzelung an einem Ort theologisch überbetonen, dass man eine Art Heimattheologie betreibt. Dann droht man kulturelle Identitäten (mit ihren Mechanismen der Ausgrenzung und der Abwertung anderer) theologisch zu

sanktionieren. Wo das Christentum die Distanz zu sozialen Realitäten ganz verliert, droht es immer wieder (symbolisch oder real) die Waffen zu segnen, mit denen eine Gruppe sich gegen eine andere Gruppe wehrt. So macht die Verortung des Christentums nur Sinn vor dem Hintergrund, dass es immer auch Entwurzelung („Wir haben hier keine bleibende Stadt“) und kritische Distanz ist und neben der lokalen auch globale Solidarität übt. Das scheint mir notwendig, weil sonst die Gefahr besteht, bestimmte Orte oder bestimmte menschliche Projekte quasi göttlich zu legitimieren. Das ganze Buch ist Ausdruck eines Problembewusstseins für diese Seite von sozialen Realitäten, aber ausgerechnet im theoretisch-theologischen Teil kam mir dieser Aspekt zu kurz.

Ein wirklich lesenswertes Kapitel beschäftigt sich aus exegetisch-historischer Sicht und aus netzwerktheoretischer Sicht mit den Randgestalten und Brückenbauern, die für eine urbane Arbeit sehr wichtig sind, da sie Welten zusammenbringen und neue Netzwerke knüpfen. An dieser Stelle betont das Buch den Stellenwert einer ökumenischen Netzwerkarbeit, die weniger durch gemeinsame theologische Grundlagen, als durch einen gemeinsamen Fokus auf die Situation vor Ort charakterisiert sein soll. Die Idee von lokalen Stadtnetzwerken, die im Besonderen das Wohl des Ortes/der Stadt vor Augen haben, leuchtet ein. Denn dadurch kann ein Gefühl der Kooperation und Arbeitsteilung entstehen, welches die in Großkirchen noch stark vorherrschende Konkurrenzsituation („Warum gehen die Leute zu den Freikirchen? Wieso wird unsere Arbeit nicht wahrgenommen?“) entschärfen kann. Dabei wird auch dargestellt, wie verschiedene Formen von Biographien und räumlicher Verwurzelung verschiedenen Typen von kirchlicher Zugehörigkeit nahelegen. Dort, wo die Lebenswelt durch Flexibilisierung und Mobilisierung geprägt ist, macht u.U. eine parochiale Ortsgemeinde, die auf dauerhaftes Engagement ausgerichtet ist, wenig Sinn.

So besteht der zweite Teil dann aus konkreten Perspektiven für eine christlich grundierte Stadtteilarbeit. Dies beginnt mit der Stadterkundung und geht über die Frage nach der Neuausrichtung von bestehenden Gemeinden über das Engagement in der Kommunalpolitik, die Vernetzung mit Migrantengemeinden, die Zusammenarbeit mit muslimischen Initiativen bis hin zu Fragen nach einer urbanen Seelsorge und einer urbanen Spiritualität.

Ziel ist eine positive Veränderung der Stadt durch eine engagierte Stadtteilarbeit, die sowohl viele dezentrale Initiativen „bottom-up“ als auch (kommunal-)politische Veränderung „top-down“ benötigt. Es wird auch skizziert, welche Formen von Engagement kritisch zu bewerten sind. So wird die Initiative pro-Reli genannt, die sich für die Einführung eines konfessionellen Religionsunterrichts in Berlin engagierte. Trotz der guten Absichten der Initiative, kam dabei in der Stadt der Verdacht auf, dass sie lediglich das Interesse eines konservativ-bürgerlichen Milieus vertrat und es weniger um den Dienst an den Bedürfnisse der Bevölkerung ging. So warnt das Buch davor, dass unsensibler Einsatz für andere schnell in Kulturkämpfe ausarten kann. Hier stellt sich also die Frage: gibt es Kriterien, die dabei helfen zu unterscheiden, wann eine soziale

Bewegung, gesellschaftliches Engagement und emanzipatorischer Protest hilfreich ist und wann nicht? Gerade, wenn es um die (religiös grundierte) gesellschaftliche Mobilisierung einer Gruppe geht, ist das eine zentrale Frage. Denn durch so eine Mobilisierung eröffnen sich auch Möglichkeiten zum Missbrauch. Auf der Suche nach konkreten Kriterien wäre z.B. die Befreiungstheologie und oder die öffentliche Theologie Miroslav Volfs aufschlussreich. Mal drei Vorschläge für Kriterien:

(sehr allgemein): entspricht ein Engagement dem Zeugnis von der Person und dem Werk Jesu Christi?

(konkreter): dient es vor allem dem eigenen Machterhalt, der eigenen Ausbreitung, der Selbstvergrößerung? Oder geht es darum, eigene Ansprüche zurückzustellen für andere (Mk 10,35-45)?

Kommt ein Engagement den „Geringsten“ zu Gute, den Exkludierten oder Randständigen einer Stadt oder eines Stadtteils oder den Fremden, oder ist es vor allem auf die „Mitte“ fixiert?

Die Frage nach den Kriterien für ein bestimmtes transformatives Engagement scheint mir wichtig zu sein, um auch schädliche Formen des Engagements markieren zu können. Auch gilt es immer mal wieder an die Systemfrage zu erinnern: andauernd stößt man in den Analysen des Buches auf politisch gesteuerte „Systemfehler“. Man kann durchaus darauf hinweisen, dass es auch Systemfragen gibt, die man nicht einfach durch engagierte Arbeit im Kiez oder in der Kommunalpolitik ausgleichen kann. Dies gilt es im Bewusstsein zu halten.

Trotz dieser Rückfragen bin habe ich diese „Theologie der postmodernen Stadt“ mit großem Gewinn gelesen. Es handelt sich um ein Buch, dass durch ein bestimmtes Verständnis einer eschatologischen Transformation der Welt geprägt ist, die sich auch schon jetzt in konkreten Zeichen der Veränderung städtischer Realität zeigen soll. Es wäre zugleich zu betonen, dass diese eschatologisch orientierte Sicht der Welt auch überfordernd wirken kann und hier noch weitere Arbeit an den theologischen Grundlagen des Transformationsgedankens zu leisten wäre.

Das Buch ist eine Ressource für konkrete Stadtteilarbeit und lehrt zunächst einmal einen bestimmten Blick für die Stadt. Gleichzeitig ist es eine kurzweilige, bisweilen auch witzige Lektüre, die stets den eigenen Blick weitet und manche Sehgewohnheiten irritiert und dabei bestens unterhält. Zugleich lässt sich festhalten, dass viele Erkenntnisse des Buches nicht allein auf den urbanen Raum anwendbar sind und auch für dörfliche Gemeinschaften relevant sein kann.

Das Buch wirkt fast schon wie das Lebenswerk eines urbanen, postmodernen Missionars, der seine Geschichten, Erfahrungen und Perspektiven im Gespräch mit Sozialwissenschaften und Theologie vertieft hat und nun vielen Menschen zugänglich machen möchte. Trotz des für manchen ungewohnten Frömmigkeitshintergrundes kann das Buch in vielen Punkten Anstöße zum Weiterdenken und zum Experimentieren bieten ohne dabei als im engeren Sinne wissenschaftliches Buch zu gelten.

6. Neuerscheinungen aus dem Umfeld des Diakoniewissenschaftlichen Instituts in Heidelberg

Körperbilder – Krankenmorde

Die nationalsozialistische T4-Aktion und die Reaktion von Angehörigen (Behinderung – Theologie – Kirche 15)

Johannes Thomas Hörnig



In den Jahren 1940 und 1941 wurden mehr als 70.000 Menschen aus Heil- und Pflegeanstalten in sechs Tötungseinrichtungen ermordet. Die mörderische Radikalität der NS-Diktatur knüpfte überbietend an vielem an, was zuvor rassen- und sozialhygienisch gedacht worden war, teilweise auch in der Inneren Mission. Dabei ging es um Fragen nach dem Bild und dem Wert vulnerabler, unerwünschter Menschen in Medizin, Psychiatrie, Sozialpolitik und Theologie. Die Angehörigen wurden behördlich gefragt, ob sie die Urnen der bereits Kremierten zur Beisetzung zugestellt haben wollten. Letzteres erfolgte jedoch nur in Ausnahmefällen.

Die vollzogene Exklusion aus der Volksgemeinschaft bei weitgehender Loyalität gegenüber dem handelnden Staat sowie theologische Sprachlosigkeit angesichts von "Dis/ability" prägten den Umgang der Hinterbliebenen wie der Kirchen mit den Urnen. Das Verhalten zwischen Nicht-Anfordern und liturgischer Unsichtbarmachung lässt Rückschlüsse auf Werturteile und Einstellungen zu.

J. Thomas Hörnig ist Professor für Diakoniewissenschaft und Diversity an der Evangelischen Hochschule Ludwigsburg, langjähriger Leiter der Diakon*innenausbildung in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, Mitglied der Württembergischen Landessynode und der EKD-Synode.

Kohlhammer Verlag

2023

610 Seiten

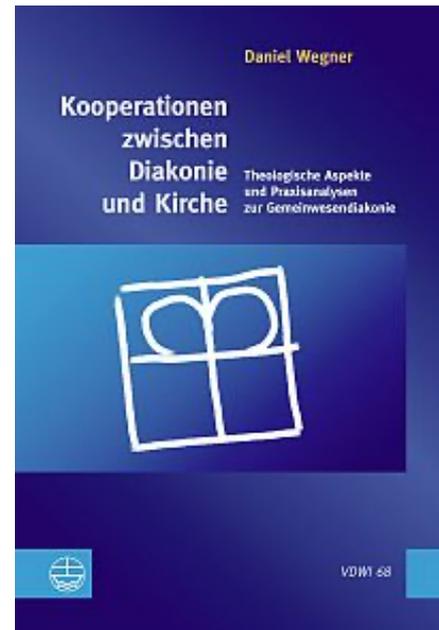
Taschenbuch

ISBN 978-3-17-042640-5

Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche

Theologische Aspekte und Praxisanalysen zur Gemeinwesendiakonie (VDWI 68)

Daniel Wegner



Wie können Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche gelingen? Neben zahlreichen Gemeinsamkeiten und Verknüpfungen weisen beide sehr unterschiedliche Systemlogiken auf. Aus theologischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive werden organisationale und interaktionale Aspekte von Diakonie und Kirche analysiert und die Gemeinwesendiakonie als kooperativer Kontext betrachtet. In zwei empirischen Studien werden anschließend die Kirchenkreissozialarbeit und ein gemeinwesendiakonisches Förderprojekt untersucht. Dabei werden unterschiedliche Typen gelingender Kooperationen herausgearbeitet. Es wird deutlich: Wo Diakonie und Kirche zusammenarbeiten, werden sie zu wichtigen Gestalterinnen in der Zivilgesellschaft. Dr. Daniel Wegner erhielt für seine Dissertation »Kooperationen zwischen Diakonie und Kirche« den Johann Hinrich Wichern-Preis 2023.

Daniel Wegner, Jahrgang 1987, studierte Interkulturelle Theologie an der University of South Africa (UNISA) in Pretoria und Diakoniewissenschaften an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule Hannover war er von 2017 bis 2022 an Forschungsprojekten zum Thema Gemeinwesendiakonie beteiligt. Seit 2022 ist er wissenschaftlicher Mitarbeiter an der CVJM Hochschule in Kassel.

Evangelische Verlagsanstalt

2023

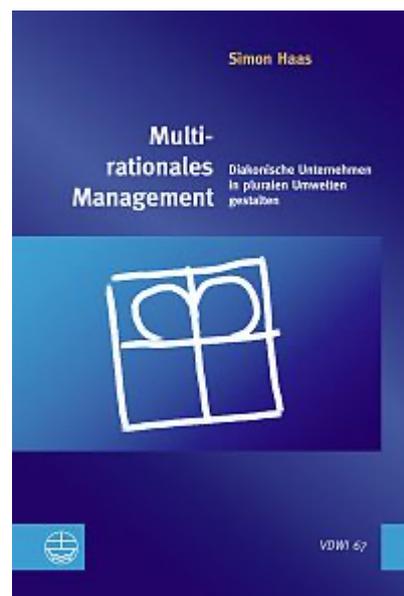
552 Seiten

Paperback

ISBN 978-3-374-07402-0

Multirationales Management Diakonische Unternehmen in pluralen Umwelten gestalten (VDWI 67)

Simon Haas



Als hybride Organisation finden sich konfessionelle Unternehmen der Sozialwirtschaft gleichzeitig mehreren unterschiedlichen Handlungslogiken gegenüber, die allesamt für deren Fortbestand notwendig sind. Sie sind gefordert, diese innerhalb der Organisation zu vermitteln sowie in ein Verhältnis zu ihrem Existenzgrund zu setzen, um diesen in der Praxis von normativem, strategischem und operativem Handeln zu verwirklichen. Im Kontext des Werkes wird Multirationalität deshalb als notwendige Bedingung für die Gestaltung des Organisationstypus illustriert und dieser unter Rekurs zu einer systemtheoretischen und neoinstitutionalistischen Organisationstheorie untersucht. Schwerpunkt ist neben einer theoriegeleiteten Deskription die Bezugnahme zu der normativen Dimension konfessioneller sozialwirtschaftlicher Unternehmen und deren Bedeutung als gestaltungsbestimmende Maximen.

Simon Haas, Jahrgang 1992, Studium der Sozialen Arbeit (B.A.) an der Dualen Hochschule Baden-Württemberg Villingen-Schwenningen, Studium im Fach Management, Ethik und Innovation im Nonprofitbereich. Diakonische Führung und Steuerung (M.A.) am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg. Aktuell ist er Mitarbeiter im Bereich Coaching an der Gesundheitsakademie Bodensee-Oberschwaben sowie Sachbearbeiter im Bereich Steuerungsunterstützung mit Schwerpunkt Qualitätsmanagement im Fachbereich Jugend und Familie des Landratsamtes Lindau, Multirationales Management. Diakonische Unternehmen in pluralen Umwelten gestalten.

Evangelische Verlagsanstalt

2023

128 Seiten

Paperback

ISBN 978-3-374-07326-9

Innere Mission – Volksmission – Diakoniewissenschaft (VDWI 66)

Volker Herrmann (†)



Worin besteht die Verbindungslinie zwischen Innerer Mission, Volksmission und Diakoniewissenschaft? Der Autor zeigt Impulse und Wirkungen Johann Hinrich Wicherns in diesen drei Bereichen auf und schlägt somit eine Brücke zwischen der Diakoniegeschichte im 19. und 20. Jahrhundert und der Wissenschaftsdisziplin Diakonik. Ergänzt wird dies um biblische Perspektiven, historische Einordnungen und konzeptionelle Überlegungen zu einer Theologie der Diakonie. Schließlich werden praktische Konsequenzen für die wissenschaftliche Reflexion diakonischen Handelns und zur Gestaltung einer diakonischen Kirche unter sich wandelnden gesellschaftlichen Bedingungen gezogen.

Volker Herrmann verstarb am 22.11.2021 im Alter von 55 Jahren. Dieses Buch ist Andenken und Vermächtnis zugleich.

Volker Herrmann, Prof. Dr. theol., Diplom-Diakoniewissenschaftler, Jahrgang 1966, Studium der Ev. Theologie und Diakoniewissenschaft, Professur für Ev. Theologie/Diakoniewissenschaft an der Ev. Hochschule Darmstadt/Studienstandort Schwalmstadt-Treysa (Campus Hephata), verstorben am 22.11.2021.

Evangelische Verlagsanstalt

2023

388 Seiten

Paperback

ISBN 978-3-374-07364-1

Gebotene Wirklichkeiten?

Konstruktion und Dekonstruktion zwischenmenschlicher Beziehungen in religiösen Diskursen (Theologische Anstöße 11)

Antje Roggenkamp/Reettakaisa Sofia Salo/Traugott Roser (Hg.)



Das Alltagsleben von Mädchen und Frauen sowie queeren Personen unterliegt in der Gegenwart mannigfachen Einschränkungen. Diese beruhen auf vielfältigen strukturellen Benachteiligungen, die nicht selten tief in der Geschichte verwurzelt und verankert sind. Die Beiträge dieses Sammelbandes gehen u. a. folgenden Fragen nach: Wie gestaltete sich das Leben von Frauen und queeren Personen in Antike, Mittelalter und Früher Neuzeit? Welchen Geboten und Verboten war es ausgesetzt? Wer verfügte über die Macht, in das Leben der anderen normativ einzugreifen? Inwiefern dauert die Benachteiligung von bestimmten Menschengruppen in religiösen Diskursen und Kontexten bis heute an?

Antje Roggenkamp, evangelische Pfarrerin, ist seit 2015 Professorin für Praktische Theologie und Religionspädagogik mit den Forschungsschwerpunkten religionskooperatives Lernen, artefaktorientierte Praxistheorie, Kirchenraumpädagogik und Kinder- und Jugendtheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Zwischen 2004 und 2015 war sie Studienrätin für Französisch und ev. Religion an einem Göttinger Gymnasium. Währenddessen nahm sie verschiedene Gastprofessuren und Hochschuldozenturen wahr. Sie ist berufenes Mitglied der Arbeitsgemeinschaft für Zeitgeschichte der EKD sowie der Kommission für Zeitgeschichte der Evangelischen Kirche von Westfalen, und war von 2014-2019 gewähltes Mitglied der 25. Synode der Landeskirche Hannovers. Sie hat das Amt einer Sprecherin des Arbeitskreises für historische Religionspädagogik inne und ist Mitbegründerin eines Forschungsnetzwerks für praxeologische Forschungen im Bereich von Praktischer Theologie und Religionspädagogik. Mitgliedschaften unterhält sie u.a. in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, der European Academy of Religion sowie der Gesellschaft für wissenschaftliche Religionspädagogik.

Reettakaisa Sofia Salo, evangelisch-lutherische Pfarrerin, studierte Evangelische Theologie und Antike Kulturen des östlichen Mittelmeerraumes in Turku (Finnland) und Münster. Sie wurde 2016 in Münster promoviert und arbeitet seit 2019 als wissenschaftliche

Mitarbeiterin am Seminar für Altes Testament an der Georg-August-Universität Göttingen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind das Buch Ezechiel, Pentateuch, Textgeschichte und die Verbindungen von Juda und Israel zu ihren Nachbarkulturen. Sie ist u.a. Mitglied der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie, Finnish Exegetical Society und European Association of Biblical Studies.

Traugott Roser, evangelischer Pfarrer, ist seit 2013 Professor für Praktische Theologie mit den Schwerpunkten Seelsorge, Spiritual und Palliative Care sowie Liturgik und Pastoraltheologie an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Zwischen 2010 und 2013 hatte er die europaweit erste Stiftungsprofessur für Spiritual Care an der Medizinischen Fakultät der LMU München inne. Zuvor war er als Seelsorger in den Bereichen Palliative Care, Krankenhaus und Altenheim tätig. Er ist berufenes Mitglied im Bayerischen Ethikrat, der Ethikkommission der Ärztekammer Westfalen-Lippe, der Ständigen Konferenz für Seelsorge beim Rat der EKD, der Liturgischen Konferenz der EKD und des Theologischen Ausschusses der Evangelischen Kirche der Union. Weitere Mitgliedschaften sind die Wissenschaftliche Gesellschaft für Theologie, die European Academy of Religion und die American Academy of Religion, sowie Deutsche Gesellschaft für Palliativmedizin und die Deutsche Gesellschaft für Pastoraltheologie. 2021 wurde er mit dem Sonderpreis des Wichernpreises der Diakonie Deutschland ausgezeichnet.

Vandenhoeck & Ruprecht

2023

186 Seiten

Kartoniert

ISBN 978-3-525-20700-1

Zentrierte Theologie

Karl Barths Beitrag zur Verständigung der theologischen Disziplinen (Theologische Anstöße 10)

Georg Pfeleiderer/Christiane Tietz/Matthias D. Wüthrich (Hg.)



Der enzyklopädische Aspekt der Barthschen Theologie, also ihr Anspruch, von der Dogmatik aus allen übrigen Disziplinen mit in den Blick zu bekommen, ist von der Forschung bisher selten reflektiert worden. Dies kann erstaunen, befindet sich die Theologie heute, was ihre Einheit und die wechselseitige Bezogenheit ihrer Teildisziplinen angeht, doch in einer prekären Lage. Durch die zunehmende „Verfachwissenschaftlichung“ entfernen sich die Fächer immer mehr voneinander. Disziplinübergreifende Bemühungen um die Einheit der Theologie werden nicht oft unternommen, sind aber – auch um der kirchlichen und religiösen Praxis willen – unerlässlich. Karl Barth hat mit seiner christozentrischen Offenbarungstheologie den Anspruch eines genuin theologischen Zusammenhangs der theologischen Fächer verbunden, der sich weder auf ein einheitliches philosophisches Bezugsparadigma noch auf einen spezifischen Religionsbegriff gründet. Die Beiträge des Bandes bedenken die vielfach monierten Schwächen dieses Ansatzes, aber auch seine Stärken, und zwar im Blick auf gegenwärtige Theologie.

Vandenhoeck & Ruprecht

2023

261 Seiten

Kartoniert

ISBN 978-3-525-55799-0

Oswald von Nell-Breuning weiterdenken Solidarische Perspektiven für das 21. Jahrhundert (Ethik und Gesellschaft 10)

Bernhard Emunds/Stephan Rixen (Hg.)



Die aktuellen Krisen sind nur solidarisch zu bewältigen. Das Konzept der Solidarität stand im Mittelpunkt des Denkens von Oswald von Nell-Breuning SJ (1890-1991), des wichtigsten deutschen Vertreters der Katholischen Soziallehre im 20. Jahrhundert. Renommierete Expert:innen aus Theologie, Sozial-, Politik-, Rechts- und Geschichtswissenschaft fragen nach Impulsen aus der Rezeption seines Werks. Ihre Themen sind die Herausforderungen der sozial-ökologischen Transformation, bezahlbares Wohnen, Daseinsvorsorge und gewerkschaftliche Interessenvertretung unter den Bedingungen der Digitalisierung sowie das kirchliche Arbeitsrecht.

Mit Beiträgen von Julian Degan, Bernhard Emunds, Stefan Greiner, Hermann-Josef Große Kracht, Hans Günter Hockerts, Tanja Klenk, Hannah Klinkenborg, Gerhard Kruij, Arnd Küppers, Reinhard Kardinal Marx, Stephan Rixen und Thomas Schüller.

Nomos

2022

221 Seiten

ISBN 978-3-8487-8968-9

Nachruf

Nachruf auf Susanne Krahe

Ulf Liedke

„Wirklicher Glaube fängt erst dort an, wo Wunder ausbleiben“. Für die Theologin und Schriftstellerin Susanne Krahe bringt dieser Satz des Neutestamentlers Willi Marxsen einen zentralen Aspekt des christlichen Glaubens zum Ausdruck. In Vorträgen und Radioessays ist Krahe häufiger auf diesen Satz zurückgekommen und hat ihn in Verbindung mit ihren persönlichen Erfahrungen als erblindete Theologin gebracht. 1959 in Unna geboren, studierte Susanne Krahe von 1978 bis 1985 Evangelische Theologie. Ihre Arbeit an einer alttestamentlichen Dissertation im Kontext der Psalmenforschung musste sie abbrechen, als sie 1989 infolge einer Diabetes-Erkrankung erblindete. In einem Interview sagte Krahe drei Jahrzehnte später, die Liebe zum Schreiben sei dasjenige, was vor und nach ihrer Erblindung gleichgeblieben sei. „Heute ist das Schreiben tatsächlich die einzige Beschäftigung, in der ich leben kann, wie ich immer gelebt habe.“ So trat Susanne Krahe in der Folge vor allem als Schriftstellerin hervor, die in zahlreichen Büchern, Artikeln, Hörspielen und Rundfunkbeiträgen eine Vielzahl theologischer Themen behandelte. Immer wieder reflektierte sie dabei auch ihre eigenen Erfahrungen und ihren Glauben. Oft spitz und pointiert und stets geistreich und originell. „Die paulinische Rechtfertigung des Gebrechlichen“ bildete für sie eine zentrale Begründung dafür, dass „Normalurteile über Kranksein und Gesundsein ... über den Haufen“ zu werfen sind. Menschen mit Behinderung seien eben kein „Montagsmodell“ der Schöpfung. Mit den biblischen Heilungserzählungen setzte sich Susanne Krahe immer wieder auseinander. Als ich sie im Jahr 2021 das letzte Mal bei einem Vortrag erlebte, sprach sie zum Thema: „Wenn Heilungswunder verletzen“. Die Heilungsgeschichten, so kritisierte sie, seien aus der Perspektive von Gesunden geschrieben, „die sich nur ein gesundes Leben als sinnvoll und erfüllt vorstellen können“. Das zeuge „von einem Mangel an Fantasie“. Das „Verletzungspotenzial der Heilungswunder“ machte Krahe an der Funktionalisierung der Betroffenen, der Reduktion ihrer Lebensgeschichte auf den Moment der Heilung und der Verkopplung von Glaube und Heilung fest. Wirklicher Glaube fange allerdings erst dort an, wo Wunder ausbleiben.

Susanne Krahe ist am 20. August 2022 im Alter von 62 Jahren verstorben. Die Fragen, die sie gestellt und mit denen sie gerungen hat, sind von bleibender Aktualität.

Zu den Autorinnen und Autoren

Dr. KLAUS BARTL war Pfarrer in einer Gemeinde, Manager in einer großen Unternehmensberatung und Vorstandsvorsitzender eines diakonischen Unternehmens. Von 2003 bis 2023 leitete er die Mission Leben, vormals Hessischer Landesverein für Innere Mission, und ist heute Kuratoriumsvorsitzender der Evangelischen Hochschule Darmstadt.

Dr. DOMINIK BERTRAND-PFAFF ist im Fach Theologische Ethik/Sozialethik an der Fakultät für Katholische Theologie der Eberhard-Karls-Universität Tübingen habilitiert und hatte eine Gastprofessur für praktische Philosophie an der Universität von Cergy-Pontoise (Frankreich) inne.

Prof. Dr. HOLGER BÖCKEL, Ev. Pfarrer und Organisationsberater, ist Leiter des Instituts für Theologie-Diakonie-Ethik der AGAPLESION gAG, einem diakonischen Unternehmen im Gesundheitswesen mit über 100 Einrichtungen in ganz Deutschland. Zudem ist er außerplanmäßiger Professor am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg.

Prof.in Dr. HEIDRUN DIERK ist promovierte Kirchenhistorikerin und habilitierte Religionspädagogin. Seit 2009 ist sie Professorin für Ev. Theologie/Religionspädagogin an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg.

Prof. Dr. JOHANNES EURICH ist Professor für Praktische Theologie/Diakoniewissenschaft und Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts an der Universität Heidelberg. Seit 2011 ist er Gastprofessor für Praktische Theologie an der Stellenbosch Universität in Südafrika und zzt. Vorsitzender von ReDI, der internationalen Fachgesellschaft für Diakoniewissenschaft.

Dr. HEIKO HIRTH ist Dipl.-Sozialpädagoge und Sozialwirt (M.A.) in der ZAW (Zukunft-Arbeit-Wohnen) gGmbH, einer Tochtergesellschaft der Stiftung Lebenshilfe Zollernalb sowie Lehrbeauftragter für Soziale Arbeit und Sozialwirtschaft an der Fakultät Sozialwesen der Dualen Hochschule Baden-Württemberg in Villingen-Schwenningen.

Dr. MARTIN HOLLER ist Leiter des Berufsbildungswerkes Mosbach-Heidelberg sowie Lehrbeauftragter und Dozent an verschiedenen Universitäten und Hochschulen. Er ist zudem stellvertretender Direktor des Anna-Wolf-Instituts e. V.

Prof.in Dr. TERESA A. K. KAYA bekleidet die Professur für Soziale Arbeit an der Hochschule Fresenius Heidelberg und ist darüber hinaus freiberuflich als Autorin, (Lehr-) Trainerin für Biografiearbeit sowie Projektmanagerin in sozialen Arbeitsfeldern tätig. Sie ist Mitglied der Deutschen Gesellschaft für Soziale Arbeit (DGSA), der International Society for the Research and Study of Diaconia (ReDI), der Society for the Scientific Study of Religion (SSSR) und LebensMutig e.V. - Gesellschaft für Biografiearbeit.

RICHARD LALLATHIN ist seit 2000 im Job-Sharing mit seiner Ehefrau (bis 2019) Pfarrer in der Johannes-Diakonie Mosbach. Neben den pfarramtlichen Aufgaben ist Schwerpunkt seiner Tätigkeit die Geschichte der Johannes-Diakonie. Seit 2023 ist er Vorsitzender des „Maria-Zeitler-Pfades e.V. – Lehrpfad zur NS-„Euthanasie“.

Prof. Dr. ULF LIEDKE lehrt Ethik und Diakoniewissenschaft an der Evangelischen Hochschule Dresden und ist darüber hinaus Honorarprofessor für Systematische Theologie an der Universität Leipzig. Er ist Mitglied im Kammernetzwerk der EKD.

Dr.in ULRIKE NEUBAUER ist stellvertretende Geschäftsführerin und Prokuristin des Sozialunternehmens Neue Arbeit in Stuttgart. Sie ist zudem Prokuristin beim gemeinnützigen Integrationsunternehmen NintegrA; dieses bietet schwerbehinderten und benachteiligten Menschen in vielen Branchen berufliche Perspektiven und die Teilhabe am Arbeitsleben. Darüber hinaus ist sie als Dozentin bundesweit zu den Themen „Zuwendungsrecht und Abrechnungswesen“ tätig.

Prof. Dr. ESKO RYÖKÄS (*1953) ist ein emeritierter Hochschullehrer für Systematische Theologie an der Universität von Ostfinnland am Standort Joensuu, wo er ebenfalls als Privatdozent in diesem Fachgebiet tätig ist. Er ist zudem ein Doktor der Theologie und ein Lizentiat der Sozialwissenschaften. Darüber hinaus ist er als Privatdozent für Praktische Theologie an der Åbo Akademi Universität berufen. Er fungierte von 2014 bis 2022 als Vorsitzender der Finnischen Gesellschaft für Diakoniewissenschaft.

Dr. WERNER SCHWARTZ war Pfarrer und Dekan und von 2001 bis zum Ruhestand 2015 Vorsteher (Vorstandsvorsitzender) der Diakonissen Speyer-Mannheim. Von 2007 bis 2017 nahm er Lehraufträge am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg wahr. Seit 2019 Kuratoriumsvorsitzender von Diakoneo, das aus der Fusion der Diakoniewerke Neuendettelsau und Schwäbisch Hall hervorgegangen ist.

Oberkirchenrat CHRISTOPH STOLTE ist seit 2017 Vorstandsvorsitzender der Diakonie Mitteldeutschland. Von war er 2007-2017 Vorstand des Diakonischen Werkes – Stadtmission Dresden e.V., davor Stadtjugendpfarrer in Dresden und Gemeindepfarrer.

Dr.in habil. LISANNE TEUCHERT vertritt zurzeit den Lehrstuhl für Evangelische Theologie mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie und Ökumene an der Carl Ossietzky-Universität Oldenburg. Sie war bis Sommer 2023 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Diakoniewissenschaftlichen Institut der Universität Heidelberg.

Dr. DANIEL WEGNER vertritt derzeit die Professur für Soziale Arbeit und diakonisches Handeln an der CVJM Hochschule in Kassel. Als wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Hochschule Hannover war er von 2017 bis 2022 an Forschungsprojekten zum Thema Gemeinwesendiakonie beteiligt, in deren Rahmen seine Dissertation an der Ruprecht-Karls-Universität in Heidelberg entstand.

Dr.in ULRIKE WINKLER ist Historikerin und Politikwissenschaftlerin, von 2019 bis 2022 war sie wissenschaftliche Mitarbeiterin im BMBF-Projekt „Menschen mit Behinderungen in der DDR“, seit 2023 assoziierte Forscherin an der Professur für Wirtschafts-, Sozial- und Technikgeschichte der Universität der Bundeswehr München. Für weitere Informationen: www.historische-forschung.info

THOMAS WITTINGER ist Pfr. i. R. der EKHN. Während seiner Berufstätigkeit war er im Schuldienst in verschiedenen Schularten. Nebenberuflich ist er weiterhin beratend und in der Fort- und Weiterbildung im In- und Ausland tätig.

Dr.in HSIN-JU WU aus Tainan in Taiwan studierte Umweltwissenschaft an der Universität Tung-Hai und Volkswirtschaftslehre an der Universität Marburg. Sie wurde 2023 mit einer diakoniewissenschaftlichen Arbeit an der Fakultät für Verhaltens- und empirische Kulturwissenschaften der Universität Heidelberg promoviert. 2006 gründete sie den christlichen Verlag „South and North Publishing Company“ mit Sitz in Taiwan und veranstaltet seit 2009 Vortragsreisen deutschsprachiger christlicher Autor*innen u.a. in Taiwan, Hongkong, Singapur und Malaysia. Zurzeit ist sie im Aufbau von Pflegenetzwerken in Taiwan engagiert.

Das DWI-Jahrbuch ist Nachfolger des DWI-Info.

Hier schreiben Studierende, Dozierende, Ehemalige, Freundinnen und Freunde des Diakoniewissenschaftlichen Instituts für alle Interessierten aus den Bereichen Diakoniewissenschaft, Diakonie, Kirche und darüber hinaus.

Die Artikel geben jeweils die Meinung derer wieder, die sie verfasst haben.

ISSN 2199-1960

DOI: <https://doi.org/10.11588/dwjb.2023.48>

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 insbesondere für Vervielfältigung, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einrichtung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Satz und Layout: Alessa Martini, Heidelberg

Cover: Thomas Renkert, Heidelberg

© 2023 Diakoniewissenschaftliches Institut der Universität Heidelberg

Karlstraße 16, 69117 Heidelberg, Tel. 06221/54 33 36