DENKEN UND HANDELN

Beiträge aus Wissenschaft und Praxis
Neue Folge Band 1

Desmond Bell / Wolfgang Maaser / Gerhard K. Schäfer (Hrsg.):

# Diakonie im Übergang

EVANGELISCHE FACHHOCHSCHULE
RHEINLAND-WESTFALEN-LIPPE
University of Applied Sciences

Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe

# Denken und Handeln

## Beiträge aus Wissenschaft und Praxis

Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe

Herausgegeben von Marianne Hellmann, Wolfgang Maaser,
Fritz Rüdiger Volz

**Neue Folge Band 1**

Desmond Bell / Wolfgang Maaser / Gerhard K. Schäfer (Hrsg.)

# Diakonie im Übergang

Bochum 2007
ISBN 978-3-926013-66-8
Preis 5,00 €
Satz: Martina Niepel
Druck: Hausdruckerei der EFH R-W-L, Horst Gerszewski

## Neue Folge von Denken und Handeln – Zum Geleit

Denken und Handeln – unter diesem Titel hat das damalige Rektorat 1986 eine Schriftenreihe der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe ins Leben gerufen. Der Titel markiert in programmatischer Weise den Auftrag der Hochschule, den Regelkreis von Theorie und Praxis produktiv zu gestalten. Dazu gehören die vielfältigen und mehrdimensionalen Vermittlungsaufgaben: von Wissenschaft und Praxis, von Lehre und Forschung, von Ausbildung und Weiterbildung, von Theorie und Alltag. In solchen Vermittlungen gewinnt der spannungsvolle Zusammenhang von Denken und Handeln Konturen.

In der Schriftenreihe der EFH R-W-L sind inzwischen 54 Bände erschienen. Auch das dokumentiert die Produktivität unserer Hochschule. Die "Beiträge aus Wissenschaft und Praxis" – so der Untertitel - thematisieren insbesondere Problemstellungen aus den Schwerpunktthemen der Hochschule: Soziale Arbeit, Heilpädagogik und Gesundheitswesen, Diakonie und kirchliche Bildungsarbeit.

„Denken und Handeln“ erscheint nun in einem neuen Gewand. Der Einband ist farbiger und ansprechender geworden, und wir hoffen, dass dies auch inhaltlich für den vorliegenden und die zukünftigen Bände dieser Reihe gelten wird. In den Praxisbereichen, auf die sich die Arbeit unserer Hochschule bezieht, vollziehen sich tiefgreifende Umbrüche. Auch die EFH R-W-L steht - wie alle anderen Hochschulen - vor vielen Neuorientierungen und starken Veränderungen, die durch zunehmenden Wettbewerb geprägt sind, aber bei denen der soziale Anspruch nicht vergessen darf und deshalb neu buchstabiert muss. Auch deshalb: „Neue Folge von Denken und Handeln“.

Konzeptionell knüpft die neue Folge an die bisherige Zielsetzung an: Die Schriftenreihe bietet ein Forum für alle Mitglieder der Hochschule, sich – auch und gerade mit „work in progress“-Beiträgen – an aktuellen Debatten zu beteiligen. Dem Praxistransfer und Berichten über den Stand der Diskussion in relevanten Problem- und Themenfeldern kommt dabei besondere Bedeutung zu. Drei Konzeptlinien sind zu unterscheiden: Aufgenommen werden sollen - erstens - herausgehobene Abschlussarbeiten von Studierenden. Zweitens sollen Tagungsbände und Forschungsberichte öffentliche Veranstaltungen unserer Hoch-

schule und aktuelle Projekte dokumentieren. Schließlich ist die Publikation von Lehrmaterialien vorgesehen.

Die Aufgabe der Herausgeberschaft wurde einem Kreis von Kolleginnen und Kollegen übertragen. Prof. Dr. Marianne Hellmann, Prof. Dr. Wolfgang Maaser und Prof. Dr. Fritz Rüdiger Volz werden fortan "Denken und Handeln" im Auftrag des Rektorats herausgeben. Herzlichen Dank an sie, dass sie sich bereit erklärt haben, die Schriftenreihe unserer Hochschule zu betreuen.

Ich wünsche auch der neuen Folge von "Denken und Handeln" viel Erfolg und hoffe, dass die Schriftenreihe weiterhin und verstärkt ihre Brückenfunktion zwischen Wissenschaft und Praxis erfüllt.

Bochum, im November 2007

*Prof. Dr. Gerhard K. Schäfer, Rektor*

## Editorial des Herausgeberkreises

Es ist eine der wesentlichen Aufgaben einer Hochschule des Sozialen, Wahrnehmung zu schulen, Blicke zu schärfen und Urteilsfähigkeit zu bilden. Dies gilt insbesondere für die Entwicklung einer nachhaltigen Professionalität in den entsprechenden Handlungsfeldern. Eine sich dieser Aufgaben bewusste Fachhochschule wird daher ‚die' Praxis und ihre Träger in konstruktiv-kritischer Weise mit Angeboten wissenschaftlicher Analyse, Beratung und Hilfestellung begleiten. Sie nimmt damit in ihre eigene institutionelle Verfassung das auf, was sie ihren Studierenden als professionellen Habitus vermittelt und wendet sich damit zugleich an ihre eigenen Träger, an ihr kirchliches Umfeld und an die fachliche Öffentlichkeit.

Das bisherige Programm der ‚Professionalisierung' der Sozialen Arbeit zielte auf die Vermittlung von persönlicher Motivation und religiöser Orientierung mit fachlicher Kompetenz sowie der institutionell gewährleisteten Erfüllung gesellschaftlicher Aufgaben. Im Prozess der sich seit einigen Jahren vollziehenden sozialwirtschaftlichen Transformation der Sozialen Arbeit geraten die vertrauten Muster, die die Einheit und das Zusammenwirken der gesellschaftlich-funktionalen, der institutionell-normativen und der individuell-motivationalen Dimensionen zusammenhielten und verbanden, jedoch zunehmend unter Druck.

Als Folge bilden sich arbeitsteilige Parallelwelten heraus: Neben dem Milieu hochspezialisierter Experten und Sozialmanager finden sich Milieus von Trägern und Wahrern spezifischer traditioneller Hilfekulturen. In der ev. Diakonie treffen wir auf beide Welten, die zunehmend in Spannung zueinander geraten. Die damit einhergehenden heterogenen Logiken lassen sich im Alltag der Einrichtungen und der professionell Helfenden jedoch nur begrenzt auseinanderhalten. Daher bedarf es der Klärung, wie Gesichtpunkte der Effizienz und Hilfe, der innerkirchlichen Legitimation und des Hilfemarktes sowie des persönlichen Engagements und der Lohnarbeit unter veränderten Bedingungen auf neue Weise aufeinander bezogen werden können. Es gilt, die auseinander strebenden Dynamiken von Funktion, Institution und Person in eine neue Konfiguration zu bringen, in der sowohl ihr Zusammenhang als auch der Eigenwert der Dimensionen zu ihrem Recht kommen.

In dieser Großwetterlage bedürfen Soziale und Diakonische Dienste in einem gesteigerten Maße klärender Reflexionsangebote, um Personen und Organisationen zu befähigen, die sozialen und politischen Herausforderungen in Aufgaben zu transformieren: theoretisch wie praktisch. Die EFH möchte dazu in vielfältigen Formen beitragen – nicht zuletzt auch mit diesem Band ihrer Schriftenreihe.

Der vorliegende Band dokumentiert eine Veranstaltungsreihe des Fachbereichs Gemeindepädagogik und Diakonie und des Fachbereichs Soziale Arbeit im Wintersemester 2006/2007. Er bietet Beiträge zur Topographie einer unübersichtlichen Landschaft. Keine geschlossene Landkarte wird hier geboten, aber doch Beschreibungen von Orten, Verdichtungen und gangbaren Pfaden. Diese zu beschreiten und neue zu bahnen – dazu will dieser Band motivieren und ermutigen.

Die Herausgeber freuen sich, mit diesem Band die neue Folge von „Denken und Handeln“ eröffnen zu können. Wir wünschen dem Band kluge und kritische Leserinnen und Leser.

*Prof. Dr. Marianne Hellmann, Prof. Dr. Wolfgang Maaser,*

*Prof. Dr. Fritz Rüdiger Volz*

## Inhaltsverzeichnis

Geleitwort 5

Editorial 7

Vorwort 12

*Gerhard K. Schäfer*
Entwicklungen der Gemeindediakonie seit dem 19. Jahrhundert: Arbeitsfelder - Themen - Konzeptionen 16

*Günther Barenhoff*
Diakonie unter Modernisierungsdruck - Herausforderungen und Perspektiven 58

*Rudolf Weth*
Ecce homo - Vom neuen Sehen des Menschen in der Diakonie. Biblisch-theologische Impulse zum diakonischen Menschenbild 68

*Susanne Krahe*
Teilhabe oder Mitleidshierarchie. Wahrnehmungsprobleme in der Diakonie 105

*Johannes Schildmann*
„Diakonie als Kirche?“ 117

*Wolfgang Maaser*
Überlegungen zum Verhältnis von Diakonie und Kirche 138

*Norbert Wohlfahrt*
Auswirkungen des organisierten Wettbewerbs im Sozialsektor auf Steuerungsfragen im Verhältnis von evangelischer Kirche und Diakonie 166

*Traugott Jähnichen*
„Dienstgemeinschaft“ als normatives Leitbild für die Gestaltung der Arbeitsbeziehungen in Kirche und Diakonie 191

*Wolf-Dieter Just*
Diakonische Arbeit mit Flüchtlingen - Aktuelle Herausforderungen 210

Anhang I: Dokumentation 223

Leitbild Diakonie – damit Leben gelingt. Nach einem Konsultationsprozess angenommen von der Diakonischen Konferenz der EKD am 15. Oktober 1997 in Bremen 224

8. Leuchtfeuer. Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten – Diakonie evangelisch profilieren, aus: Kirche der Freiheit, Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, 2006 230

Auftrag und Chance diakonischer Gemeinschaften. Impulse für Gemeinschaften im Verband Evangelischer Diakonen- und Diakoninnengemeinschaften (VEDD) (2005) 234

Peter Wensierski: Heuschrecken unterm Kreuz, Der Spiegel 25/2007 vom 18.06.2007 236

Peter Hanau/Gregor Thüsing: Mitwirkung im Dritten Weg und Mitgliedschaft in einer Arbeitgeberorganisation. Gutachten auf Ersuchen der Gemeinsamen Kommission von Diakonie und Caritas in Nordrhein-Westfalen (2000) 241

Leiharbeit im diakonischen Dienst. Beschluss des Kirchengerichtshofes der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 09.10.2006 260

Anhang II: Verzeichnis der Autoren/ Autorinnen 276

# Vorwort

## Diakonie ist im Übergang.

Die Diakonie, wie sie sich in den **Einrichtungen der Diakonischen Werke** in der Evangelischen Kirche darstellt, steht unter einem beträchtlichen Anpassungsdruck. Sie muss sich auf einem Markt behaupten, auf dem andere Anbieter (anscheinend) die gleichen Dienstleistungen zu ähnlichen Bedingungen und oft niedrigeren Kosten anbieten, gleichzeitig muss sie diesen Selbstbehauptungsprozess gegenüber denjenigen legitimieren, die diesem Markt kritisch gegenüber stehen. In diesem Prozess verschwimmen für Beobachter und Teilnehmer die Grenzen. Wenn der Verband der Diakonischen Dienstgeber 1999 beschlossen hat, der Bundesvereinigung deutscher Arbeitgeberverbände beizutreten, wenn der Kirchengerichtshof der Evangelischen Kirche in Deutschland 2006 diakonische Dienstgeber daran erinnern musste, dass das Substituieren von Mitarbeiterinnen durch Leiharbeitnehmerinnen dem kirchlichen Grundsatz des Leitbildes von der Dienstgemeinschaft widerspricht, dann zeigt dies, wie sehr diakonische Dienstgeber und nicht-kirchliche Arbeitgeber verwechselbar geworden sind.[1] Wenn andererseits nicht-kirchliche Arbeitgeber wie das Alfried-Krupp-Krankenhaus in Essen den „Dritten Weg“ der Gestaltung von arbeitsrechtlichen Verhältnissen für sich entdecken und dem Diakonischen Werk beitreten, so muss gefragt werden, was denn außer einer Satzungsänderung und einer formalen Anerkennung der diakonischen Leitlinien einen heutigen diakonischen Dienstgeber ausmacht.[2]

Angesichts dieser Entwicklungen steht auch die **Gemeindediakonie** wieder neu auf dem Prüfstand. Viele diakonische Einrichtungen sind in den letzten Jahren aus der Verantwortung der Kirchengemeinden in gGmbH-Konstruktionen und andere Rechtsverhältnisse überführt worden. Wie lässt sich das Verhältnis zwischen Gemeinde und Diakonie von diesem Prozess her theologisch fassen? Welche Rolle hat das

[1] Vgl. hierzu das Gutachten von Hanau/Thüsing und den Beschluss des EKD-Kirchengerichtshofes im Anhang.
[2] Vgl. den Spiegel-Artikel „Heuschrecken unterm Kreuz“ im Anhang.

helfende Handeln der Gemeinde angesichts der Professionalisierung der diakonischen Einrichtungen? Was bleibt dann überhaupt übrig vom diakonischen Handeln der Gemeinde?

Die **Diakonischen Gemeinschaften** schließlich sind schon seit Jahrzehnten in einer Übergangsphase. Angesichts der durchaus unklaren Perspektiven für den Beruf der Diakonin/ des Diakons und des gemeinhin sinkenden Interesses an einem Leben innerhalb einer festen Gemeinschaft stellt sich die Frage nach dem zukünftigen Auftrag diakonischer Gemeinschaften in einer sich wandelnden Kirche.[3]

Diakonie ist im Übergang – aber wohin? Die Evangelische Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe hat diese Fragestellung im Wintersemester 2006/2007 zum Ausgangspunkt genommen, in einer öffentlichen Vortrags- und Seminarreihe gegenwärtigen diakoniewissenschaftlichen Themenstellungen nachzugehen. Das „**Forum Diakonie**“ setzt das Forum „Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft“ aus dem Vorjahr fort und bietet damit wiederum eine Plattform für die kontinuierliche Auseinandersetzung mit Prozessen innerhalb der Evangelischen Kirche in Deutschland. Mit renommierten Theologinnen und Theologen und Vertretern großer diakonischer Einrichtungen der die EFH tragenden Landeskirchen wurden Versuche unternommen, das Themenfeld Diakonie möglichst multiperspektivisch in den Blick zu nehmen. Aufgrund der Qualität der Ergebnisse haben sich die Veranstalter entschlossen, die damals vorgestellten Vorträge nun zusammen mit vier thematisch verwandten Beiträgen aus dem Kreis des EFH-Kollegiums der Öffentlichkeit vorzustellen.

Übergang hat etwas zu tun mit geschichtlichem Herkommen und gegenwärtiger Ortsbestimmung. Entsprechend wird der Band eingeleitet von zwei grundsätzlichen Darstellungen zur Geschichte der Gemeindediakonie von Gerhard Schäfer und zur gegenwärtigen Rolle der Diakonie im Sozialstaat von Günter Barenhoff.

In einem biblisch-theologisch motivierten Beitrag geht Rudolf Weth anschließend der Frage nach dem Proprium diakonischer Hilfeleistung

[3] Vgl. hierzu das Impulspapier „Auftrag und Chance diakonischer Gemeinschaften“ im Anhang.

nach. Er sieht in einer umfassend verstandenen Seelsorge das „unterscheidend-entscheidende“ Merkmal, das diakonisches Handeln in besonderer Weise für sich beanspruchen kann.

Dass diakonisches Handeln allerdings oft aus einer gestörten diakonischen Beziehung heraus geschieht, problematisiert Susanne Krahe in einem aus „Patientinnen-Perspektive“ fokussierten Beitrag. Aus dieser Problemanzeige heraus formuliert sie sieben Impulse für die diakonische Arbeit.

Der bereits angeklungenen Frage nach dem Verhältnis von Diakonie und Kirche gehen Johannes Schildmann und Wolfgang Maaser in ihren Beiträgen nach. Während Schildmann die unterschiedlichen Bestimmungen im Binnenverhältnis von Kirche und Diakonie in den Blick nimmt und kritisch nach der Lernfähigkeit der Diakonie fragt, beobachtet Maaser im gegenwärtigen Diakoniediskurs eine Entkopplung struktureller und personaler Dimensionen, eine Aufwertung der Barmherzigkeits- gegenüber der Gerechtigkeitsdimension und parallel dazu auf Akteursebene eine normative Aufwertung der Gesellschaft gegenüber dem Staat – drei Prozesse, die einer interdisziplinären analytischen Bearbeitung bedürfen.

Norbert Wohlfahrt und Traugott Jähnichen erweitern die Frage nach dem Verhältnis von Kirche und Diakonie differenziert und faktenreich am Beispiel von Steuerungsprozessen und Arbeitsbeziehungen in Kirche und Diakonie.

Den Abschluss des Bandes bildet der Blick auf ein konkretes diakonisches Arbeitsfeld: Wolf-Dieter Just profiliert hier die diakonische Arbeit mit Flüchtlingen als Anwaltschaft im Dienste von Menschenwürde und Menschenrechten.

Im Anhang finden sich schließlich einige Dokumente, die die Situation einer „Diakonie im Übergang“ nach Meinung der Herausgeber in besonderem Maße veranschaulichen können.

Wir danken allen Referentinnen und Referenten des Forums sowie den Kollegen der Fachbereiche Soziale Arbeit und Gemeindepädagogik & Diakonie sehr herzlich, die ihre Beiträge für diese Publikation

zur Verfügung gestellt und damit dieses facettenreiche Bild von Diakonie ermöglicht haben.[4]

Die Herausgeber von *Denken und Handeln* (Neue Folge) haben diese Publikation in ihre Reihe mit aufgenommen, das Rektorat hat die Drucklegung ermöglicht. Pfarrer Thomas Bautz, Frau Martina Niepel, Frau Anita Spaniel und Herr Horst Gerszewski haben die redaktionelle Überarbeitung, die Gestaltung der Beiträge und den Druck vorgenommen. Allen, die auf ihre Weise an der Entstehung dieses Bandes mitgewirkt haben, gilt unser Dank!

Bochum, im November 2007

*Desmond Bell / Wolfgang Maaser / Gerhard K. Schäfer*

[4] Einige der Beiträge zum Forum Diakonie konnten nicht in die Publikation aufgenommen werden, weil sie nicht gedruckt vorlagen oder vom Charakter her gar nicht als Vortrag geplant waren. Auch diesen Referentinnen und Referenten danken wir an dieser Stelle noch einmal für ihren Diskussionsbeitrag.

*Gerhard K. Schäfer*

# Entwicklungen der Gemeindediakonie seit dem 19. Jahrhundert: Arbeitsfelder – Themen – Konzeptionen

Im Folgenden sollen signifikante Entwicklungen der Gemeindediakonie und Linien der Diskussion um die diakonische Dimension ortsgemeindlicher Praxis seit der Mitte des 19. Jahrhunderts nachgezeichnet werden. Die Ortsgemeinde kommt zum einen in Betracht als Organisation, als Handlungssystem von Menschen und Interaktionsfeld verschiedener Gruppen. Entsprechend ist danach zu fragen, wie Diakonie als Beistandshandeln zum Bestehen des Lebens ihren Ausdruck in gemeindlichen Strukturen und Prozessen gefunden und in Initiativen, Diensten und Einrichtungen im gemeindlichen Raum Gestalt gewonnen hat. Zum anderen sollen in exemplarischer Weise Konzeptionen dargestellt werden, die darauf zielen, ortsgemeindliche Praxis kritisch wahrzunehmen, Gemeinde theologisch zu identifizieren und Kriterien sowie Perspektiven gemeindediakonischer Praxis zu entwickeln.

## 1. Ansätze um die Mitte des 19. Jahrhunderts

### 1.1 Zur Vorgeschichte

Spätmittelalterliche Entwicklungen in den Städten hatten eine Kommunalisierung der Armenpflege angebahnt, die durch die Reformation verstärkt wurde.[1] In einer Art Doppelstrategie legte die lutherische Reformation Konturen originärer diakonischer Verantwortung christli-

[1] Vgl. dazu und zum Folgenden Christoph Sachße/ Florian Tennstedt: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, Bd.1: Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart – Berlin – Köln 1980; Gerhard K. Schäfer: Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis, VDWI 5, Heidelberg 1994; Sebastian Kreiker: Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bielefeld 1997; Gerhard K. Schäfer/ Volker Herrmann: Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie, in: Gerhard K. Schäfer/ Günter Ruddat (Hg.): Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 36-67: 48ff.

cher Gemeinden wieder frei und reklamierte zugleich die Armenfürsorge als verpflichtende öffentliche Aufgabe. Zur Ausgestaltung diakonisch handlungsfähiger Gemeinden kam es freilich aufs Ganze gesehen nicht. Mit den städtischen Armen- bzw. Kastenordnungen entstanden Kooperationsmodelle, in denen kirchliche und obrigkeitliche Anliegen und Zuständigkeiten miteinander verwoben waren. In der Folgezeit kristallisierte sich eine bipolare Verantwortungsstruktur innerhalb des einen Körpers der Christenheit heraus. Kerygmatisch-liturgische und diakonisch-soziale Funktionen wurden zwischen Kirche und Obrigkeit aufgeteilt. Der kirchlichen Gemeinde blieb in diesem Zusammenhang lediglich der Status pfarramtlicher religiöser Versorgung. Spätestens seit der Aufklärung war die Armenfürsorge als öffentliche Aufgabe anerkannt. Im Allgemeinen Landrecht für die preußischen Staaten (1794) fand dies seinen markanten Niederschlag. Auf der Grundlage des Allgemeinen Landrechts waren die Pfarrer verpflichtet, an der Armenpflege mitzuwirken. Dabei handelte es sich jedoch nur um eine Mitgliedschaft in den zuständigen Armenkommissionen. Eine eigenständige Gemeindediakonie existierte in der Regel nicht. Die Kirche hatte ihre diakonische Dimension weitgehend eingebüßt. Eine Ausnahme bildeten die niederrheinischen reformierten Gemeinden, in denen den Ältesten diakonische Aufgaben verbindlich zugewiesen waren. Entsprechend wurde durch die 1835 eingeführte presbyterial-synodale Kirchenordnung für Westfalen und die Rheinprovinz der Diakonat dem Aufgabenkanon des Presbyteriums eingeordnet. Dem Ortspresbyterium oblag die Verwaltung des Armenfonds. Armenpflegern und Diakonen war die Durchführung der gemeindlichen Sorge für die Armen übertragen. Obwohl diese Aufgabe lediglich ansatzweise wahrgenommmen wurde, stellte die rheinisch-westfälische Ordnung eine Wurzel der Diskussion um den Diakonat und die korporative diakonische Verantwortung auf Gemeindeebene dar.

Neue Ansätze kristallisierten sich einerseits in Gestalt aufklärerisch-christlicher Fürsorgearbeit, andererseits in Initiativen der Erweckungsbewegung heraus. Die Dynamik erwecklicher Aktivitäten wurzelte in der Überzeugung, das Reich Gottes in der Welt zu bauen. Im Horizont diakonischer Reich-Gottes-Arbeit wurden Frauen zum ersten Mal im Raum des deutschen Protestantismus Möglichkeiten öffentlicher Mitwirkung eröffnet. Hatte die kommunale staatliche Armen-

pflege ihren Schwerpunkt in der materiellen Unterstützung bedürftiger Armen auf niedrigem Niveau und in armenpolizeilichen Maßnahmen, so entwickelte sich eine christliche Privatwohltätigkeit, die im Gegenüber zu den Prinzipien und zum Gegenstandsbereich kommunaler Armenpflege signifikant andere Akzente setzte. Das vor allem vereinsförmig praktizierte soziale Engagement fand allmählich Verankerung in den Gemeinden; es vollzog sich zugleich in Spannung zum parochialen Paradigma.

## 1.2 Kleinkinderpflege

Mit den Kleinkinderanstalten entstanden in den 1930er und 1940er Jahren neuartige Erziehungseinrichtungen im Raum kirchlicher Gemeinden. Anstöße zur Gründung solcher Anstalten gingen von Einzelpersonen, Pfarrern und Laien, aus. Getragen wurden die Einrichtungen zumeist von christlichen Vereinen. Die institutionelle Kleinkinderfürsorge formte sich aus auf dem Hintergrund der Erkenntnis, dass Kindsein als ein eigener Modus des Menschseins zu verstehen ist. Diese Sichtweise verband sich in erwecklich-kirchlichen Kreisen mit Motiven und Intentionen der Rettungshauspädagogik. Sozialgeschichtlich gesehen stellte die Gründung von Kleinkinderanstalten eine Reaktion auf den Pauperismus und die unter dem Druck gesellschaftlicher Umbrüche prekär gewordene Familiensituation dar. Konzeptionell durchdrangen sich in der Entwicklung der Einrichtungen diakonische, pädagogische und kerygmatische Zielsetzungen: Kleinkinder sollten Schutz vor Not und Verwahrlosung erfahren, individuell gefördert und zu sittlichem Verhalten erzogen werden. Zugleich sollten die Herzen der Kinder für den Heiland geöffnet werden.

Als Vorbilder fungierten die Initiativen Johann Friedrich Oberlins (1740-1826) und seiner Mitarbeiterin Louise Scheppler (1763-1837).[2] Oberlin hatte im Rahmen einer facettenreichen Gemeindediakonie im elsässischen Steintal seit 1770 Strickschulen und Kleinkinderschulen

[2] Vgl. John W. Kurtz: Johann Friedrich Oberlin. Sein Leben und Wirken 1740-1826, Metzingen 1988; Erich Psczolla: Louise Scheppler und andere Frauen in der Gemeinde Oberlins, Lahr-Dinglingen 1988.

gegründet. Er setzte dafür Frauen ein, die er zu Erzieherinnen ausbilden ließ. Angeregt durch englische Einrichtungen sowie durch die Konzeption Samuel Wilderspins[3] und unter Berufung auf das Beispiel Oberlins und Schepplers beteiligte sich Theodor Fliedner 1835 an der Einrichtung einer Kleinkinderschule in Düsseldorf. In Kaiserswerth gründete er 1835 eine Strickschule für arme Kinder und 1836 eine Kleinkinderschule.[4] Die Einrichtung wurde von zwei- bis fünfjährigen Kindern aller Konfessionen besucht und von einer Frau – Henriette Frickenhaus – geleitet. Fliedners Initiative galt als Ausdruck christlicher Liebespflege den „armen Kindlein, die in unseren Fabrikstädten oft so verwahrlost (sind) und verkommen, und, der Pflege der durch Fabrikarbeit vielfach beschäftigten Mütter beraubt, dahin siechen, oft elend und verschmachtend“.[5] Die Kleinkinderschule diente ab 1836 zugleich als Übungsfeld für Seminaristinnen des von Fliedner ins Leben gerufenen Kleinkinderlehrerinnenseminars. Auf Fliedners Anregung wurden im Raum Düsseldorf 1836-1842 27 Kleinkinderschulen gegründet. Schließlich wurde Kaiserswerth über das rheinisch-westfälische Gebiet hinaus für viele Einrichtungen der Kleinkinderpflege vorbildhaft.

1844 begann Regine Jolberg (1800-1870) im badischen Leutesheim mit der Ausbildung von Kleinkinderpflegerinnen. Ein Mutterhaus für Kinderpflege entstand, das 1851 nach Nonnenweier verlegt wurde. Zwischen 1844 und 1871 wurden 358 Kinderpflegen vor allem in Baden und Württemberg mit Schwestern aus dem Nonnenweierer Mutterhaus besetzt. In Regine Jolbergs Ansatz verband sich die Zuwendung zu den Armen mit dem Prinzip individueller Förderung und Zielsetzungen religiös-sittlicher Erziehung. Politische bzw. weltanschauliche Implikationen traten dabei insofern zutage, als Jolberg in den Wirren der Revolutionszeit die Kinder „so recht für die Hingabe an den Herrn“ erziehen wollte, damit sie, „auf den Polarstern bli-

[3] Vgl. Günter Erning: Geschichte der öffentlichen Kleinkindererziehung von den Anfängen bis zum Kaiserreich, in: Günter Erning/ Karl Neumann/ Jürgen Reyer (Hg.): Geschichte des Kindergartens, Bd. 1: Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Kleinkindererziehung in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1987, 13ff: 24ff.
[4] Vgl. Eming: Geschichte der öffentlichen Kleinkindererziehung, 33ff.
[5] Zit. n. Georg Fliedner: Theodor Fliedner. Durch Gottes Gnade Erneuerer des apostolischen Diakonissenamtes in der evangelischen Kirche. Sein Leben und Wirken, Bd. 1, Kaiserswerth 1908, 285.

ckend, nicht untergehen können in den Wasserwogen“.[6] Am Beispiel Jolbergs läßt sich eine ideologische Frontstellung aufweisen, die sich in der Distanz christlich-kirchlicher Gründungen zu den seit 1840 von Friedrich Fröbel initiierten Kindergärten manifestierte. Unterschiedliche anthropologische Grundannahmen und weltanschauliche sowie soziale und pädagogische Differenzen führten zu wechselseitigen Diffamierungen.[7] Der Streit zwischen den christlichen Kleinkinderschulen und den von Fröbels Ideen geprägten Kindergärten konnte erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts durch die wechselseitige Integration der jeweils berechtigten Anliegen überwunden werden.

Für die weitere Entwicklung wurde bedeutsam, dass Johann Hinrich Wichern das „Werk der Kinderrettung“ im Sinne der Inneren Mission zur „kirchliche(n) Gemeindeangelegenheit“ erhob.[8] Die Kinderpflege galt fortan als integraler Bestandteil der Arbeit der Inneren Mission. Gegenüber der Forderung, die Kleinkindererziehung an die Schule anzubinden, drang die Innere Mission darauf, die Kleinkinderpflege – in Verbindung mit der Familienpflege – in den sozialen Aufgabenbereich der Gemeinde einzugliedern. Getragen wurde die Arbeit vor allem von Frauenvereinen und Vereinen der Inneren Mission. Vorangetrieben wurde die gemeindliche Kinderpflege durch die Diakonissenanstalten, die diese Arbeit zunehmend als eine ihrer wichtigsten Aufgaben erkannten und die Schwesternausbildung darauf einstellten.

---

[6] Martin Brandt: Mutter Jolberg. Gründerin und Vorsteherin des Mutterhauses für Kinderpflege zu Nonnenweier, ihr Leben und Wirken. Zweite Hälfte, Barmen – Nonnenweier 1872, 113. Vgl. Adelheid M. von Hauff: Regine Jolberg (1800-1870). Leben, Werk und Pädagogik. „Das ganze Wesen der Kinderpflege ist Liebe“, VDWI 13, Heidelberg 2002.

[7] Der weltanschauliche Streit lässt sich auf die Formel „Pfaffentum versus Pantheismus“ bringen. Die Träger der von Fröbel initiierten Kindergärten kamen vor allem aus dem Umfeld der demokratischen Bewegung. Da die Kindergärten in erster Linie von Kindern aus wohlhabenden Bürgerfamilien besucht wurden, wurde Fröbel vorgeworfen, er habe die Unterscheidung zwischen Kindergärten für Arme und Wohlhabende herbeigeführt.

[8] Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation (1849), in: Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke (SW) I, 176-366: 235. Wichern verwies auf den von Pfarrer Andreas Bräm gegründeten „Verein zur Erziehung verwahrloster Kinder in Familien zu Neukirchen bei Mörs am Rhein“, in dem die „Kinderpflege ebensosehr zugleich ein Werk der Familie als der Gemeinde geworden ist“ (ebd.).

## 1.3 Gemeindekrankenpflege

Die Gemeindekrankenpflege und deren organisatorische Ausformung in Gestalt ambulanter Pflegestationen stellen eine Neuschöpfung des kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert dar.[9] Mit der Etablierung der Krankenpflege entstand eine tragende Säule gemeindediakonischen Handelns. Die evangelische Gemeindekrankenpflege wurzelt in Theodor Fliedners Konzeption, die sich bis in die 60er Jahre des 20. Jahrhunderts als prägend erwies. In Fliedners Plan waren unterschiedliche Anstöße integriert: Impulse der Aufklärung, die auf eine Verbesserung der Krankenpflege abzielten, verbanden sich mit Motiven der Erweckungsbewegung. Modelle des Diakonissenamtes und weiblicher Pflegegenossenschaften sowie der Diskurs um die Rolle der Frau in der Gemeinde und um deren Mitwirkung am Reich Gottes inspirierten Fliedner. Der Kaiserswerther Gemeindepfarrer lernte während seiner Kollektenreise 1823 in Amsterdamer Mennonitengemeinden Diakonissen kennen. In England stieß er nicht nur auf die von Elisabeth Fry (1780-1845) begründete Gefängnisfürsorge von Frauen für Frauen, sondern auch auf programmatische Überlegungen zur Gestaltung einer evangelischen Gemeindediakonie, die die Tätigkeit von Krankenschwestern unter der Leitung des Gemeindepfarramts einerseits und eines Vereinskomitees andererseits vorsahen. Beeindruckt war Fliedner von Amalie Sieveking (1794-1845), die zunächst versucht hatte, in Hamburg eine Schwesternschaft zu begründen, um dann 1832 den weiblichen Verein für Armen- und Krankenpflege ins Leben zu rufen. Neben Ideen des Grafen von der Recke-Volmerstein (1791-1878) gewannen schließlich die Gedanken Franz Klönnes (1795-1834) Bedeutung, die an Erfahrungen der vaterländischen Frauenvereine in den Freiheitskriegen anknüpften. Klönnes gemeindediakonische Konzeption gipfelte in der Forderung nach Wiedereinführung des Diakonissenamtes als eines Ehrenamtes, bei dem die Leitung der vereinsmäßig organisierten sozialpflegerischen Arbeit von Frauen liegen sollte.

Auf dem Hintergrund solcher Modelle und Diskussionsprozesse konzipierte Fliedner das Amt der Diakonisse, das er, biblisch legitimiert,

[9] Vgl. Hans Wulf: Die evangelische Gemeindekrankenpflege. Theodor Fliedners Plan, seine Verwirklichung und seine Krise in der Gegenwart, Stuttgart 1965.

als apostolisches Diakonissenamt verstand. Die Diakonissen waren in den straff organisierten Rahmen des Mutterhauses eingebunden. Nach Fliedners Vorstellung sollte im Blick auf die Arbeitsfelder der Diakonissen der Gemeindepflege Priorität zukommen. Als Diakonissen im apostolischen Sinne zu wirken, hieß für ihn wesentlich, im Dienst und im Raum der Gemeinde zu arbeiten. In spannungsvoller Weise suchte er die Gemeindediakonissen den Amtsträgern zuzuordnen. Er sah in der Diakonisse eine gegenüber dem Pfarrer und den Presbytern gleichwertige Mitarbeiterin, die aber zugleich den Pastoren, Presbyterien oder den tragenden Vereinen verantwortlich war. Die Krankenpflege, insbesondere die Pflege der armen Kranken, stand im Vordergrund des Dienstes. Die Diakonissen sollten aber darüber hinaus auch die „geistlichen Bedürfnisse“ der Kranken befriedigen, „soweit dies ihres Amtes ist“,[10] und danach trachten, deren Seelen für den Heiland zu gewinnen. Fliedners Idealvorstellung der Gemeindediakonissen verdichtete sich im Bild der „Gemeindemütter“. Er sah in ihnen „Mütter der Armen und Kranken in der ganzen Gemeinde, im Leiblichen wie im Geistlichen“.[11]

Fliedner gewann für seinen Plan zum Aufbau der Gemeindekrankenpflege die Unterstützung der rheinischen und dann auch der westfälischen Provinzialsynode. Die Resonanz der Gemeinden war jedoch zunächst gering. Dies hing nicht zuletzt damit zusammen, dass eine über individuelle Barmherzigkeitsakte hinausgehende korporative Diakonie noch kaum im Blickfeld der Gemeinden lag. Die Entsendung der ersten Diakonisse nach Jöllenbeck bei Bielefeld 1844 blieb Episode – auch deshalb, weil sich das Presbyterium nicht in der Lage sah, das Schwesterngehalt aufzubringen. In Cleve (1844), Neuwied und im Duisburger Kreis (1845) entstanden die ersten Gemeindestationen, in denen Fliedners Konzeption Gestalt gewann.

An diesen Pionierstationen lassen sich Charakteristika der Anfangszeit und der weiteren Entwicklung festmachen: (a) War zunächst vorgesehen, dass die Leitungsverantwortung für das Wirken der Gemeindediakonisse allein bei der Gemeinde, d.h. bei Pfarramt, Presbyterium und

[10] Theodor Fliedner: Einsegnungs-Rede, in: Gerhard K. Schäfer (Hg.): Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. Diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert, VDWI 4, Heidelberg 1991, 330-336: 332.
[11] Zit. n. Wulf: Die evangelische Gemeindekrankenpflege, 73.

Hilfsverein, liegen sollte, so kam es im Rahmen der sich einbürgernden Gestellungsverträge zu einer Teilung der Verantwortlichkeiten zwischen Mutterhaus und Gemeinde. (b) Die umfassende Aufgabenbestimmung der Gemeindediakonissen schlug sich darin nieder, dass sie Krankenpflege mit Seelsorge, sittlicher Erziehung und Armenpflege verbanden. Dabei erschwerte allerdings die moralisierende Wahrnehmung von Not den Zugang zu den Armen – zumal in den städtischen Arbeitervierteln. (c) Fliedners Denken war darauf gerichtet, den Kreis der Erweckten mit der Ortsgemeinde zur Deckung zu bringen. Die Umbrüche insbesondere in den Gemeinden der Großstädte kamen dabei freilich kaum in den Blick. (d) Am Beispiel Cleves lässt sich schließlich ein Entwicklungsmuster ablesen, das in der Folgezeit auf unterschiedlichen diakonischen Feldern vor allem im städtischen Kontext immer wieder zutage trat. Aus der Gemeindepflegestation entwickelte sich ein Krankenhaus. Aus einer gemeindediakonischen Einrichtung erwuchs eine Anstalt mit einer entsprechenden institutionellen Eigendynamik und einer damit einhergehenden Herauslösung aus dem Gemeindezusammenhang. Fliedner nahm diese Tendenz wahr und hat versucht zu verhindern, dass die Gemeindediakonie durch die Anstaltdiakonie gleichsam verschlungen wurde.

1857 gehörten zum Kaiserswerther Mutterhaus 244 Diakonissen. Davon waren 13 Schwestern in zehn Gemeindepflegestationen tätig. In Fliedners Todesjahr, 1864, arbeiteten von 425 Schwestern 40 in 24 Krankenpflegestationen auf Gemeindeebene. Diese Zahlen belegen, dass die Gemeindekrankenpflege nur sehr langsam Akzeptanz fand. Die Verbreitung der Gemeindekrankenpflegestationen vollzog sich im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts. 1899 verzeichnete die erste statistische Erhebung 1859 Stationen in evangelischer Trägerschaft mit 4578 Schwestern. Die Stationen, getragen zumeist von Krankenpflegevereinen bzw. Vereinen der Inneren Mission, waren etabliert. Aufgrund der Initiative Fliedners konnten Frauen ein Amt und einen pflegerischen Beruf im Raum der Gemeinde ausüben. Aus der tendenziellen Einheit von religiöser Motivation und personaler wie fachlicher Kompetenz und aus der Breite des Aufgabenspektrums resultierte die gemeindebildende Bedeutung des Dienstes der Gemeindeschwester. Sie personifizierte in vielen deutschen evangelischen Kirchengemeinden für lange Zeit die Gemeindediakonie.

## 1.4 Gemeindemodelle und Konzeptionen

Waren die neuen gemeindediakonischen Initiativen der Kinder- und Krankenpflege eng mit Fliedners Namen verknüpft, so ging es Wilhelm Löhe (1808-1872) darum, eine gemeindediakonische Konzeption zu entwickeln, die mit der erhofften Trennung von Staat und Kirche verbunden und ekklesiologisch in dem Bestreben verwurzelt war, das Luthertum zu einer „apostolisch-episkopalen Brüderkirche“[12] fortzubilden. In Abgrenzung zu Fliedners Diakonissenwerk und Wicherns „unionistische“ Innere Mission wollte Löhe eine lutherische Alternative bieten, die eine dezidiert kirchliche Verankerung der Diakonie und den Aufbau einer eigenständigen Gemeindediakonie vorsah. Als jedoch das Echo aus den Gemeinden ausblieb, suchte er sein apostolisches Gemeindeideal in der Neuendettelsauer Diakonissenanstalt (1853) zu verwirklichen. Es gelang ihm freilich insgesamt nicht, seinen von Fliedner abweichenden Ansatz auszuformen.

In einer im Vergleich zu Löhe noch einmal völlig anderen Weise sah Gustav Werner (1809-1887) seine Lebensaufgabe darin, ein vollkommenes christliches Gemeinwesen aufzubauen, um dem Reich Gottes eine irdische Stätte zu bereiten und ein Modell für die Lösung der sozialen Frage bereit zu stellen. Durch Emanuel Swedenborgs (1688-1772) Metaphysik der Liebe und Oberlins diakonische Praxis inspiriert und orientiert an der Leitvorstellung der johanneischen Kirche, wollte er mit dem Bruderhaus in Reutlingen und seinen Zweiganstalten „Brennpunkte“ bilden, „durch welche das Feuer der christlichen Liebe“[13] ausstrahlen sollte. Die universale Reichweite seiner Bestrebungen stand freilich in deutlichem Kontrast zu den begrenzten Wirkungen. Entgegen seinen Erwartungen gingen von Werners Ansatz keine gemeindediakonischen Impulse aus.

Blieben Löhes und Werners Ansätze in ihrer Strahlkraft begrenzt, so richtete sich Johann Hinrich Wicherns Wirken darauf, die bisherige

[12] Zit. n. Johannes Deinzer: Wilhelm Löhes Leben. Aus seinem schriftlichen Nachlaß zusammengestellt, 3. Bd., Neuendettelsau 1935, 327.

[13] Zit. n. Gerhard K. Schäfer (Hg.): Dem Reich Gottes Bahn brechen. Gustav Werner (1809-1887). Briefe – Predigten – Schriften in Auswahl, Stuttgart – Berlin – Köln 1999, 699. Vgl. Walter Göggelmann: Dem Reich Gottes Raum schaffen. Königsherrschaft Christi, Eschatologie und Diakonie im Wirken von Gustav Werner (1809-1887), VDWI 31, Heidelberg 2007.

Liebesarbeit zu rekonstruieren und in der Inneren Mission zusammenzufassen bzw. Diakonie neu zu gestalten. Wicherns umgreifende Vision von einem „Bau der Liebe“[14] implizierte kritische und konstruktive Überlegungen zur Praxis der Gemeinden und führte zu einer diakonischen Rahmenkonzeption, innerhalb derer die Diakonie der Gemeinden ihr spezifisches Gepräge gewinnen sollte.

Die „wahre“ Gemeinde hat bei Wichern die Bedeutung eines Kristallisations- und Strahlungskerns für das sich durchsetzende Reich Gottes. Ihr kommt die Funktion eines kritischen und konstruktiven Prinzips in Bezug auf die kirchliche und gesellschaftliche Erneuerung zu. Theologisch identifiziert Wichern die kirchliche Gemeinde als Zusammenhang von göttlicher Zuwendung einerseits, die durch das Predigtamt in Wort und Sakrament vermittelt wird, und einer Praxis der Liebe andererseits, in der sich – als Ausdruck des allgemeinen Priestertums – Heiligung, Hingabe und Dienst von Gott berufener Menschen manifestieren. Das Priestertum der Glaubenden war dabei als Kohäsionsprinzip der Gemeinde und zugleich als Weltamt der Christen neu zur Geltung gebracht.

Auf dieser Folie boten Wichern die kirchlichen Gemeinden vor allem in den Städten ein Bild „von trostlosester Art“.[15] Wichern konstatiert die mangelnde Lebendigkeit der Predigt und gravierende Seelsorgedefizite. Er beklagt den Verfall der christlichen Sitte, die Zerrüttung der sozialen Verhältnisse und die Entfremdung zwischen Gemeinden und Proletariern. Er verweist schließlich auf die begrenzte Reichweite des kirchlichen Amtes – zumal im Blick auf Arbeitersiedlungen und Massenparochien, durch die die herkömmlichen Versorgungsstrukturen fragwürdig, wenn nicht gar völlig obsolet geworden seien. Angesichts des kirchlichen Notstandes sollte die Innere Mission dazu helfen, „daß die Gemeinde ein wohlgeordneter göttlicher Lebensgarten werde“.[16] Die Innere Mission war mithin auch und gerade als Instrument der Gemeindeerneuerung gedacht. Wichern fasste zum einen eine von außen kommende Einwirkung der Inneren Mission auf die kirchlichen Gemeinden ins Auge. Entsprechend forderte er z.B. Armen- und Proletarierprediger, die in den Elendsquartieren leben und helfend sowie

[14] Johann Hinrich Wichern: Vorwort zu der III. Serie der Fliegenden Blätter, SW I, 78.
[15] Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, 210.
[16] Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, 230.

verkündigend wirken sollten, und die Bildung von kirchlichen Distriktvereinen in den Städten. Zum anderen ging es ihm um eine neue, aus den Gemeinden selbst erwachsende Handlungsdynamik. Der „gesunde Teil“ der kirchlichen Gemeinde sollte im Sinne der Inneren Mission für die evangelisatorische, sittliche und diakonische Arbeit am „kranken“ Teil mobilisiert werden.[17] Die Gemeindepfarrer waren in diese Strategie insofern eingebunden, als sie das Priestertum der Glaubenden zu wecken und die Angelegenheiten der Proletarier auf die Kanzeln zu bringen hatten. Als institutioneller Rahmen für die freie Betätigung des allgemeinen Priestertums kam der Verein in Betracht. Er bot die Möglichkeit, Christsein im Sinne priesterlich-diakonischer Existenz zu leben und eine gemeinschaftliche Praxis der Liebe auszuformen. Korporativ nach außen wirkend, kam es den Vereinen zu, geistlicher und materieller Not entgegenzuwirken. Wichern hat mit diesen Überlegungen ein Konzept missionarisch-diakonischer Gemeindeerneuerung entwickelt – im Zusammenhang einer Zielbestimmung, die sich auf die Ausbildung einer Kirche des Volkes und insgesamt auf die Re-Formation der christlichen Welt richtete.

In seinem Plan für eine gegliederte Diakonie oder christliche Armenpflege profilierte Wichern die Diakonie der kirchlichen Gemeinde.[18] Auf dem Hintergrund der Diskussion um die Neuordnung der Armenpflege im Kontext der sozialen Frage entwarf er eine Rahmenkonzeption, in der die Aufgaben von Staat, Kirche und Familie in Form der bürgerlich-staatlichen, kirchlichen und freien Diakonie einander komplementär und subsidiär zugeordnet waren. Durch die Einführung des kirchlichen Diakonats wollte er die Diakonie in der Struktur der Kirche verankern und die kirchliche bzw. gemeindliche Diakonie, „welche von der gottesdienstlichen Gemeinde als solcher ausgeht“, erneuern.[19] Begründet in einer diakonisch qualifizierten Christologie und nach Maßgabe der „apostolischen“ Gemeinde legte Wichern eine theologische Beschreibung einer diakonischen Gemeinde vor. Diese war an der Metapher der Familie Gottes orientiert und als Lebensgefüge bestimmt, in dem Geistliches und Leibliches einander wechselseitig durchdrangen. Dem Gemeindediakonat sind in Wicherns Plan

[17] Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche, 233.
[18] Vgl. Johann Hinrich Wichern: Über Armenpflege, in: SW III/1, 21-70; Wichern: Gutachten über die Diakonie und den Diakonat, in: SW III/1, 130-184.
[19] Gutachten über die Diakonie und den Diakonat, 141.

die Aufgaben zugewiesen, soziale Lernprozesse im Raum der Gemeinde anzuregen, die diakonische Dimension des Gottesdienstes zur Geltung zu bringen und im Namen der Gemeinde Hilfe für die Hausarmen zu leisten. In der Konzeption Wicherns wird diakonisches Handeln in der christlichen Gemeinde vorbildhaft konkret, weil es sich als Ausdruck eines solidarischen gemeindlichen Lebensgefüges darstellt, in personaler Zuwendung vollzieht und im gottesdienstlichen Geschehen verwurzelt ist. Die geordnete Diakonie der Gemeinde sollte die prinzipiell vorgängige freie Diakonie ergänzen, zu der Wichern zum einen das informelle Hilfehandeln in den primären Gemeinschaftsformen der Familie und Nachbarschaft, zum anderen die privat organisierte Hilfe in Gestalt der Vereine der Inneren Mission, rechnete. Dem kirchlichen Diakonat wurde die Aufgabe zugeschrieben, Basisinitiativen zu unterstützen, aber auch der Gefahr einer „Herrschaft des spielenden und würfelnden Dilletantismus“ zu begegnen.[20] Zugleich sollte der Diakonat als Sprachrohr der Armen auf die staatliche Gesetzgebung Einfluss nehmen.

Wicherns integrales Diakonieprogramm blieb ohne Wirkung. Er scheiterte mit seinem Anliegen, den Diakonat als kirchlichen ordo einzuführen, ebenso wie Fliedner, der in seinem Gutachten für die Mombijou-Konferenz die Einbindung des Diakonats in die Gemeindeverfassung gefordert hatte. Das Diakonatsanliegen denaturierte in der Folgezeit auf Gemeindeebene zu einem dem Pfarramt zugeordneten Hilfsdienst. Was Wicherns Konzept der Inneren Mission betrifft, so gingen von ihm zweifellos Impulse für die Gemeindepraxis aus. Einerseits konnte eine neue Handlungsdynamik der „rettenden Liebe“ freigesetzt werden, die auch Gemeinden erfasste. Andererseits sah Wichern selbst die Gefahr, dass die Ströme der Liebe an den kirchlichen Gemeinden vorbeifließen könnten. Wirkungsgeschichtlich von erheblicher Bedeutung wurde in diesem Zusammenhang, dass Wichern das spannungsvolle Verhältnis von verfasster Kirche und Innerer Mission sowie von kirchlichen Gemeinden und freien Vereinen nicht hinreichend klar zu bestimmen vermochte. Wicherns Perspektiven waren zudem befrachtet durch die kategoriale Gegenüberstellung von Gesunden und zu Rettenden sowie durch patriarchale und restaurative gesellschaftliche Denkschemata.

[20] Gutachten über die Diakonie und den Diakonat, 173.

# 2. Entwicklungen seit Ende des 19. Jahrhunderts

## 2.1 Die Diskussion um die soziale Bedeutung der Kirchengemeinde

Die 1890er Jahre markieren eine neue Phase der Diskussion um die Gemeindediakonie. Dafür waren unterschiedliche Faktoren ausschlaggebend: Zum einen bedeutete das preußische Verfassungswerk 1873/76 für die Kirchengemeinden eine tiefgreifende Zäsur. War die Parochie des Allgemeinen Landrechts eine Anstalt zur religiösen Versorgung am Ort auf der Basis der Einheit von kirchlicher und gesellschaftlicher Welt, so gewannen die Kirchengemeinden nun rechtliche Selbständigkeit im Rahmen einer presbyterial-synodalen Ordnung. Zudem führten Erfahrungen mit großstädtischen Massenparochien mit bis zu 60.000 „Parochianern“ einerseits und Personalgemeinden, die sich um bedeutende Prediger scharten, andererseits zu einer verstärkten Thematisierung der Sozialgestalt von Kirche und Gemeinde. Zum zweiten vollzog sich die organisatorische Ausgestaltung der Inneren Mission seit den 1860er Jahren zunehmend in Distanz zur verfassten Kirche. Die Vereinsorganisation ließ die Gemeinde weitgehend unberücksichtigt. Drittens führte der deutsche Hochindustrialisierungsprozess zu gravierenden gesellschaftlichen Umbrüchen, die sich in wachsender Verstädterung, in veränderten Familienstrukturen, in der Verschärfung sozialer Spannungen und politischer Auseinandersetzungen sowie in der fortschreitenden Erosion traditioneller Kirchlichkeit manifestierten. Auf diesem Hintergrund und in Zusammenhang mit der von Kaiser Wilhelm II. verkündeten Aufhebung der Sozialistengesetze und der Fortsetzung der staatlichen Sozialpolitik (1890) setzten kirchenamtliche Verlautbarungen neue Signale für einen kirchlich-sozialen Aufbruch, der vor allem durch den Ausbau der Gemeindediakonie Gestalt gewinnen sollte.[21]

Der Evangelisch-soziale Kongreß proklamierte 1890 die Bildung „lebendiger“ Gemeinden. Sie sollten Erfahrungsräume der Versöhnung

[21] Vgl. Günter Brakelmann: Kirche, soziale Frage und Sozialismus, Bd. 1: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914, Gütersloh 1977, 86ff.

bieten und den entscheidenden kirchlichen Beitrag zur Überwindung der sozialen Frage und der gesellschaftlichen Zerklüftung darstellen.[22] Auf den Aufbau „lebendiger“ Gemeinden richteten sich insbesondere die Bestrebungen des Dresdener Pfarrers Emil Sulze (1832-1914), der zum Wegbereiter des modernen Gemeindegedankens wurde. Er suchte die kirchlichen Gemeinden in Vereine in einem nichtjuristischen Sinn umzuwandeln, „deren Mitglieder sich kennen und lieben und ihre Liebe sich durch die That, vor allem durch ernste seelsorgerliche Arbeit aneinander beweisen“.[23] Gemeinde erscheint als Organisation, die der Ausbildung religiöser Kommunikation und wechselseitiger Hilfe dient. Die von Sulze ins Auge gefassten Strukturen waren auf die Entfaltung des allgemeinen Priestertums hin entworfen. Sein kybernetisches Programm sah die Einteilung einer Massenparochie in überschaubare Seelsorgebezirke mit nicht mehr als 3000-5000 Menschen vor. Ausschließlich einen solchen Seelsorgebezirk bezeichnete er als Gemeinde. Für jeden Seelsorgebezirk war ein Pfarrer vorgesehen. Die Gemeinde sollte in Abteilungen weiter untergliedert werden. Dabei war nach Sulzes Organisationsplan eine Abteilung mit ca. 250 Gemeindegliedern einem Presbyter zur Gewährleistung von Seelsorge und Diakonie zugeteilt. Einem Presbyter wiederum sollten tüchtige Hausväter als Mitarbeiter zur Seite stehen, denen die Sorge für Hilfsbedürftige in den Familien oblag.

Sulzes Konzeption zielt auf die Gemeinde als Subjekt von Seelsorge und Diakonie. Dabei erscheint die Diakonie der Seelsorge insofern untergeordnet, als die Liebestätigkeit der Gemeinde ihren letzten Zweck in der „Erneuerung und Rettung der Seelen“ hat.[24] Die Einbindung der Diakonie in die Seelsorge und die durch ein Netz personaler Beziehungen charakterisierte Liebestätigkeit stellten für Sulze Spezifika gemeindlichen Hilfehandelns gegenüber der bürgerlichen Armenpflege dar. Mit der Bildung seelsorgerlich-diakonischer Gemeinden war für ihn wesentlich die Intention verknüpft, die Delegation der Liebestätigkeit an die Vereine zu überwinden und die bisher in Vereinsform geleistete Arbeit weitestgehend in die Verantwortung der Gemeinde zurückzuführen. Die Organisation der Gemeinde auf der Grundlage

[22] Vgl. Bericht über die Verhandlungen des Ersten Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten zu Berlin vom 27. bis zum 29. Mai 1890, Berlin 1890, bes. 15ff und 155.
[23] Emil Sulze: Die evangelische Gemeinde, Gotha 1891, 160.
[24] Emil Sulze: Art. Seelsorgegemeinden, in: RGG [1] 5, 558ff: 563.

göttlicher Ordnung und die Gestaltung von Seelsorge und Diakonie in amtlicher Gebundenheit sollte die Arbeit von Privatvereinen, die sich nach Sulze als „Flugsand“ darstellten,[25] überflüssig machen. Mit seinem Programm verband Sulze schließlich die weitgespannte Hoffnung, kirchlich Entfremdete zurückgewinnen, der Sozialdemokratie das Wasser abgraben und insgesamt der Kirche zu neuen gesellschaftlichen Einfluss verhelfen zu können.

Sulzes Anliegen fand die Unterstützung Gerhard Uhlhorns (1826-1901), der die „lebenskräftige Gemeindediakonie“ als „höhere Stufe der Liebesthätigkeit“ identifizierte[26] und darauf drang, dass „jede Gemeinschaft des Glaubens auch Gemeinschaft der Liebe“ werde.[27] Für die Ausformung der Gemeindediakonie erschienen Uhlhorn – anders als Sulze – die Einstellung von Fachkräften, insbesondere weiblichen Berufsarbeiterinnen, und die Zusammenarbeit von beruflich und ehrenamtlich Tätigen notwendig.

Während Impulse Sulzes von der 1901 gegründeten „Konferenz für evangelische Gemeindearbeit“ aufgegriffen und systematisch weitergeführt wurden, traf sein Gemeindeverständnis zugleich auf Kritik von verschiedenen Seiten: Paul Grünberg stellte im Horizont des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses und der Ausdifferenzierung des neuzeitlichen Christentums die Verabsolutierung des Gemeindeprinzips in Frage. Er verwies auf die begrenzte Reichweite gemeindlichen Handelns insbesondere in den Großstädten und betonte die Bedeutung der Vereine der Inneren Mission, die – praktisch gesehen – flexibel auf veränderte Notstände reagieren könnten und prinzipiell als Gestalt der gesellschaftlichen Christenheit zu begreifen seien.[28] Bernhard Dörries (1856-1934) fundamentale Kritik an Sulzes Leitbild von Gemeinde, erfolgte dagegen auf der Basis lutherischer Ekklesiologie. Dörries’ Verständnis der um Wort und Sakrament versammelten Gemeinde als einziger Erscheinungsform der Kirche nach Confessio Augustana VII ging einher mit der Bestimmung der Ge-

[25] Sulze: Art. Seelsorgemeinden, 562.
[26] Gerhard Uhlhorn: Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (1892), in: Uhlhorn: Schriften zur Sozialethik und Diakonie, hg. im Auftrag d. Gesellschaft f. Niedersächsische Kirchengeschichte v. M. Cordes/ H. Otte, Hannover 1990, 283ff: 336.
[27] Uhlhorn: Die kirchliche Armenpflege, 334.
[28] Vgl. Paul Grünberg: Die evangelische Gemeinde und die Innere Mission, in: Lebendige Gemeinden. Festschrift f. Emil Sulze, dargebracht v. C. Clemen u.a., Gießen 1912, 29-45.

meinde als Ort der Gewissensbildung, die im weltlich-sozialen Handeln der Christen zum Austrag kommen sollte. Seiner Kritik an der Ausbildung einer kirchlich-gemeindlichen Eigenwelt entsprach der Vorschlag, die soziale Arbeit insgesamt dem Staat zu überlassen. Der soziale Auftrag der kirchlichen Gemeinde liegt nach Dörries nicht in der Ausbildung einer eigengeprägten sozialen Arbeit, sondern darin, soziale Gesinnung für das Leben in den gesellschaftlichen Ordnungen zu begründen und zu fördern. Entfaltete Dörries seine Überlegungen im Kontext einer „christlich gewordenen Welt“,[29] so spitzte sich Gerhard Hilberts (1868-1935) Zeitdiagnose gerade in der These zu, Deutschland sei zum Missionsfeld geworden. Sulzes Ideal der Seelsorgegemeinde setzte Hilbert ein volksmissionarisches Handlungskonzept entgegen. Dessen Träger sollten – in der Tradition Speners – ekklesiolae („Kirchlein“) in Gestalt von Bibelstundengemeinden sein. Aus der Gemeinschaft um das Wort sollte dann die Liebestätigkeit im Sinne wechselseitiger Bruderliebe erwachsen.[30]

In der seit 1890 mit großer Intensität geführten Debatte kristallisierten sich verschiedene Leitbilder von Gemeinde heraus, denen unterschiedliche theologische Grundentscheidungen sowie divergierende Zeitdiagnosen und Einschätzungen der kirchlichen Situation zugrunde lagen. Die unterschiedlichen Gemeindeverständnisse konnten einerseits zu Alternativen stilisiert werden: Seelsorgemeinde oder Wortgemeinde oder missionarischer Gemeindeaufbau. Das Thema „Gemeindediakonie“ war andererseits zum Fokus einer Debatte geworden, von der in unterschiedlichen Dimensionen praktische Impulse ausgingen.

[29] Bernhard Dörries: Die Erziehungspflicht der Kirchengemeinden gegenüber sozialen Mißständen, in: Die Verhandlungen des zwölften Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Braunschweig vom 28. Bis 30. Mai 1901, Göttingen 1901, 10ff: 19.

[30] Vgl. Gerhard Hilbert: Kirchliche Volksmission, Leipzig 1916; Ecclesiola in ecclesia. Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Leipzig – Erlangen 1920.

## 2.2 Tendenzen in der Praxis

Zwei Entwicklungen erscheinen seit Ende des 19. Jahrhunderts besonders signifikant: Der fortschreitende Prozess der Institutionalisierung und Organisierung der Inneren Mission führte zu einer wachsenden Verselbständigung des diakonisch-caritativen Handlungsfeldes. Dieser Prozess war mit einer zunehmenden Professionalisierung verbunden und ging einher mit der schrittweisen Integration der Inneren Mission in die kommunale Armenfürsorge und die staatliche Wohlfahrtspolitik, die mit der Fürsorgegesetzgebung der Weimarer Republik in den 1920er Jahren ihren vorläufigen Abschluss fand. Für die Innere Mission als Organisation neben der verfassten Kirche fungierte die Gemeinde als Teil der Umwelt des Systems. Dies gilt auch angesichts der „Evangelischen Gemeindedienste“, durch die nach 1919 die offene soziale Hilfe in den großstädtischen Kirchengemeinden verankert werden sollte. Gleichzeitig lassen sich jedoch markante Veränderungen in den Kirchengemeinden feststellen: Sulzes Richtzahl für die Größe der Kirchengemeinde wurde maßgeblich. Sein Ideal der Seelsorgegemeinde schlug sich in den Kirchenordnungen nach dem Ersten Weltkrieg darin nieder, dass Seelsorge und Liebestätigkeit ausdrücklich in den Verantwortungsrahmen der Kirchengemeinden eingezeichnet wurden. Eine Aktivierung der Kirchengemeinden erfolgte vor allem durch die Hereinnahme vereinsmäßiger Arbeitsformen, die sich in der Konstituierung gemeindlicher Kreise und Vereine niederschlug und in dem Gemeindehaus, das seit etwa 1900 aus dem Vereinshaus der Inneren Mission entstanden war, ein neues Zentrum fanden. In diakonischer Hinsicht gewann diese Entwicklung Ausdruck insbesondere in der Ausweitung und Intensivierung der Kinder- und Krankenpflege im Raum der Gemeinde.

Die systematische Aufnahme vereinsförmiger Arbeitsformen durch die Kirchengemeinden lässt sich am Beispiel der Frauenhilfe illustrieren. Auf dem Hintergrund der vaterländischen Frauenvereine und nach dem Vorbild Amalie Sievekings waren seit den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts Frauenvereine entstanden, die in den Kirchengemeinden sozialpflegerisch tätig wurden. Durch die im Zeichen der Koalition von Thron und Altar erfolgte Gründung des „Evangelisch-Kirchlichen Hülfsvereins in Berlin“ (1888), der die Frauenhilfe in sein

Aufgabengebiet hineinnahm, kam es dann seit der Jahrhundertwende zu einer raschen Ausbreitung und Profilierung dieses Handlungszweigs, der dezidiert auf die Kirchengemeinden bezogen war. 1916 bestanden 1750 Vereine evangelischer Frauenhilfe; 1926 war deren Zahl auf 4500 angestiegen. Die Frauenhilfe verstand sich als „evangelische, freiwillige, geschulte und organisierte Diakonie der Frau aus der Gemeinde für die Gemeinde“.[31] Im Umkreis des Gedankens der „neuen Mütterlichkeit“ wollte die Frauenhilfe die „Natur“ der Frau zur Geltung bringen. Als Dienstgruppe der Gemeinde grenzte sich die Frauenhilfe von der Frauenbewegung ab. Gegenüber der humanitären Wohltätigkeit und der staatlichen Fürsorgetätigkeit sah sie ihr Spezifikum in der unmittelbaren persönlichen Liebesarbeit an den Notleidenden der Gemeinde, in der Diakonie und Seelsorge einander durchdrangen. Die „Frauenhülfe des Evangelisch-Kirchlichen Hülfsvereins in Berlin“ bot ein Modell, das in erster Linie auf die Unterstützung der ambulanten Diakonissenstationen zugeschnitten war. Über solche Unterstützung hinaus etablierten sich die örtlichen Frauenhilfen zunehmend als Basis ehrenamtlicher Diakonie in den Kirchengemeinden. Waren die ersten Frauenhilfen den Gemeindediakonissen zugeordnet, so entstand umgekehrt aus der Frauenhilfe der Beruf der Land- bzw. Dorfpflegerin. Landpflegerinnen wurden von örtlichen Frauenhilfen oder Kirchengemeinden angestellt und leisteten in ländlichen Regionen Pionierarbeit im der Kranken-, Säuglings- und Gesundheitspflege. Daneben entwickelte sich seit den 1920er Jahren der Beruf der Gemeindepflegerin/ des Gemeindepflegers, der als Hilfsdienst für das Pfarramt Eingang in die Gemeinden fand. Dabei standen katechetische Aufgaben im Vordergrund. Soweit Diakone in diesem Feld tätig wurden – 1925 arbeiteten von 3096 Diakonen 251 als Gemeindehelfer – drangen die Bruderhäuser auf die Wahrnehmung sozialdiakonischer Tätigkeiten, freilich ohne großen Erfolg.

Angesichts der skizzierten Entwicklungen ist das verbreitete Bild der Diastase von verfasster Kirche und Innerer Mission, von kirchlichen Gemeinden und christlicher sozialer Arbeit zwar nicht zu revidieren, wohl aber zu differenzieren. Die Ausformung der „modernen“ Kirchengemeinde seit den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts war dezidiert

[31] Zit. n. Fritz Mybes: Geschichte der Evangelischen Frauenhilfe in Quellen, Gladbeck 1975, 28.

mit dem Bestreben verbunden, die Diakonie als originäre gemeindliche Aufgabe zu verstehen und zu gestalten. Die sich ausformende Gemeindediakonie war wesentlich weiblich. Als Schwerpunkte kristallisierten sich – in Verbindung mit beruflichen Kräften – die Kinder- und die Krankenpflege heraus, wobei caritatives und seelsorgerliches Handeln der Intention nach verknüpft war. Entgegen den euphorischen sowohl kirchlich wie gesellschaftlich weitgespannten Erwartungen zu Beginn der Debatte um die soziale Bedeutung der Kirchengemeinde blieb die Gemeindediakonie jedoch in ihrer Reichweite begrenzt. Die Frage nach strukturell bedingten Notlagen blieb ausgeblendet. Zudem waren und blieben die gemeindebildende Relevanz der Diakonie und deren Verortung im Horizont disparater Gemeindeverständnisse und Zeitdiagnosen umstritten. Die gemeindediakonische Praxis vollzog sich schließlich nach dem Ersten Weltkrieg weithin im Schatten einer „Theologie der Krise“ und einer theologischen Hermeneutik, die den Weg vom biblischen Text zur Predigt reflektierte, ohne dabei die soziale Gestalt der Gemeinde und das diakonische Handeln zureichend in den Blick zu nehmen.

## 3. Gemeinde und Diakonie in der Zeit des „Dritten Reiches“

Der Kirchenkampf führte zu einer Neuentdeckung der Kirche als Gemeinde, die in der 3. These der Barmer Theologischen Erklärung (1934) ihren Ausdruck gefunden hat.[32] In dieser ekklesiologischen These ist das die Kirche begründende Handeln Jesu Christi „in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist“ ebenso zur Geltung gebracht wie deren Sozialgestalt („Gemeinde von Brüdern“) und Auftrag. Indem Barmen die kirchliche Praxis unter die Klammer des Zeugnisses stellt, wird die Unauflöslichkeit des Zusammenhangs von

[32] These III lautet in ihrer positiven Bestimmung: „Die christliche Kirche ist die Gemeinde von Brüdern, in der Jesus Christus in Wort und Sakrament durch den Heiligen Geist als der Herr gegenwärtig handelt. Sie hat mit ihrem Glauben wie mit ihrem Gehorsam, mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung mitten in der Welt der Sünde als die Kirche der begnadigten Sünder zu bezeugen, daß sie allein sein Eigentum ist, allein von seinem Trost und von seiner Weisung in Erwartung seiner Erscheinung lebt und leben möchte.“

„Glaube und Gehorsam“, „Botschaft und Ordnung“ betont. Der Theologischen Erklärung von Barmen wurde eine Erklärung zur praktischen Arbeit beigefügt, die den Aufbau bekennender Gemeinden zum Gegenstand hatte.[33] Dabei wurden jedoch die diakonischen Implikationen der Barmer Grundentscheidungen für das Leben und Zeugnis bekennender Gemeinden nicht expliziert. Die Konzentration auf Wort und Sakrament und die intensivierte Arbeit über der Bibel in den Gemeinden führten aufs Ganze gesehen nicht dazu, dass sich die Bekennende Kirche in kompetenter Weise den gemeindediakonischen Handlungsfeldern annahm, deren Einrichtungen zunehmend gefährdet waren.

Der Druck, der nach der „Machtergreifung“ vor allem von der Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt (NSV) auf die Innere Mission ausging, brachte tiefgreifende Konflikte mit sich, die Rückwirkungen auf die Kirchengemeinden hatten bzw. gemeindediakonische Arbeitsbereiche unmittelbar betrafen. Drei Problemfelder standen dabei im Vordergrund: Zum einen gewann das Spendenwesen für die Finanzierung von Aufgaben, die nicht direkt über Kassenversicherungen und Fürsorgeverbände erstattet werden konnten – darunter fielen auch die Gemeindepflegestationen und Kindergärten –, durch die Drosselung öffentlicher Zuschüsse an Bedeutung. Nachdem die Opferwochen der Inneren Mission verboten worden waren, führten die Landeskirchen 1937 zum ersten Mal den „Tag der Inneren Mission“ in Form eines Opfersonntags durch. Diese innerkirchliche Aktion brachte nicht nur einen großen finanziellen Erfolg, sondern bewirkte auch eine „verstärkte Verankerung der Inneren Mission in den Gemeinden“.[34] Zum zweiten rief der Feldzug der NSV gegen die weibliche Diakonie und damit gegen die nicht in den weltanschaulichen Rahmen passenden Diakonissen elementare Verunsicherungen hervor, die sich auch auf dem Feld der Gemeindekrankenpflege auswirkten und durch Eingriffe in diese Arbeit verstärkten wurden. Das Bestreben der NSV, die gesamte Wohlfahrtspflege für sich zu vereinnahmen, war – drittens – verbunden mit massiven Angriffen auf das kirchliche Kindergarten-

[33] Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche, abgedruckt in: Alfred Burgsmüller/ Rudolf Weth (Hg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1983, 65–67.

[34] Jochen-Christoph Kaiser: Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914-1945, München 1989, 437.

wesen. Die Zahl der evangelischen Kindergärten erreichte zwar 1936 mit 2836 den Höchststand; seit 1933 waren aber auch 100 Kindergärten von der NSV übernommen worden. Auf dem Hintergrund der sog. Entkonfessionalisierung waren ab 1937 Neugründungen nicht mehr möglich. Polizeibehördliche Maßnahmen nahmen zu. Angesichts der drohenden völligen Übernahme der Kindergärten durch die NSV drangen vor allem Otto Ohl, eine der herausragenden Persönlichkeiten der Inneren Mission, und Hermann von Wicht, Vorsitzender der Vereinigung evangelischer Kinderpflegeverbände Deutschlands, auf eine Mobilisierung der Gemeinden.[35] In Konkretion der Formel Bodelschwinghs von der „dienenden Kirche“[36] sollten sich die Gemeinden mit den Einrichtungen der halboffenen Kinderpflege als unverzichtbarem Teil der Gemeindearbeit bewusst identifizieren. Der Kindergarten sollte in verstärkter Weise als Sache der Gemeinde und als integrales Element des diakonischen Gemeindeaufbaus angesehen werden. Die tatsächlich erreichte vertiefte Identifikation von Gemeinden mit den Einrichtungen der Kinderpflege konnte indes den hohen Verlust an Kindergärten nicht verhindern. Insgesamt fielen zwischen 1933 und 1942 ca. 1300 Kindergärten an die NSV – das entsprach rund 50% des Bestandes. Sie wurden den rechtmäßigen Trägern nach Kriegsende (1947) durch die Alliierten zurückgegeben.

Zumindest erinnert sei schließlich an Kriterien und Perspektiven, die Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) im Blick auf das kirchliche und christliche Zeugnis unter den Leitmotiven der Gestaltwerdung Jesu Christi und der Nachfolge zur Geltung gebracht hat: Diakonie vollzieht sich in ihrer Tiefe derart, dass Christen das Leiden Gottes in der Welt mitleiden. Bonhoeffers Kritik an der Haltung der Kirche während des „Dritten Reiches“ und seine provozierenden Thesen zu einer neuen Gestalt der Kirche und christlichen Handelns verdichteten sich in dem Diktum: „Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist“.[37] Diese Perspektive korreliert bei Bonhoeffer der Arkandisziplin

[35] Vgl. Rainer Bookhagen: Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus. Mobilmachung der Gemeinden, Bd.1: 1933 bis 1937, Göttingen 1998; Bd. 2: 1937–1945: Rückzug in den Raum der Kirche, Göttingen 2002.

[36] Friedrich von Bodelschwingh: Der gegenwärtige Auftrag der dienenden Kirche, in: IMis 30, 1935, 1ff.

[37] Dietrich Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, München ²1977, 415.

und entspricht dem Christustitel „der Mensch für andere“.[38] Ökumenisch vermittelt, wurden diese Kriterien und Perspektiven vor allem in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts aufgegriffen.

# 4. Tendenzen nach 1945

## 4.1 Programmatische Ansätze

In der Programmatik des Hilfswerks, das 1945 in Treysa als Werk der verfassten Kirche gegründet wurde, kam der Gemeindediakonie grundlegende Bedeutung zu. Waren die Aktivitäten des Hilfswerks in der unmittelbaren Nachkriegszeit durch zentrale Steuerung und durch Hilfeleistungen von „oben nach unten“ gekennzeichnet, so trat Ende der 1940er Jahre das Anliegen in den Vordergrund, die gemeindliche Diakonie zu vitalisieren. In Kritik an einer Delegation der Diakonie an Vereine sowie in Weiterführung des durch den Kirchenkampf veränderten Gemeindeverständnisses entwarf Eugen Gerstenmaier das Leitbild der Gemeinde als „Bruderschaft in Aktion“.[39] Diesem Leitbild war der Diakonat der verfassten Kirche im Sinne der Ausformung des Laienapostolats zugeordnet. Der Diakonat sollte die Kräfte der Gemeinde gegen die Not im Alltag mobilisieren. Die Vorstellung einer solidarischen Gemeindepraxis war verbunden mit einer Erweiterung des Diakonieverständnisses. Während Diakonie seit Mitte des 19. Jahrhunderts vor allem mit Armen- und Krankenpflege identifiziert wurde, forderte Gerstenmaier eine Ausweitung in Richtung auf eine soziale und politische Diakonie hin. Der vom Hilfswerk intendierte Durchbruch zur Gemeindebasis gelang zwar nur selten; das Postulat der diakonischen Gemeinde gewann aber für den weitergehenden Dis-

[38] Bonhoeffer: Widerstand und Ergebung, 414.

[39] Eugen Gerstenmaier: Zehn Jahre Hilfswerk. Rede bei der Zehnjahresfeier des Hilfswerkes der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Christus-Kirche in Berlin-Dahlem, 18. Oktober 1955, in: E. Gerstenmaier: Reden und Aufsätze, zusammengestellt anläßlich seines 50. Geburtstages am 25.08.1956, hg. v. Evangelischen Verlagswerk, o.O. 1956, 110–124: 121.

kurs um die Gestaltung der Diakonie den Charakter einer bleibenden Herausforderung.

Der Vorstoß des Hilfswerks, zu einer Ausgestaltung des Diakonats zu gelangen, scheiterte nicht zuletzt an einer lutherischen Position, die die prinzipielle Nachrangigkeit des diakonischen Amtes gegenüber dem Predigtamt betonte. Das Thema „Gemeinde und Diakonie“ hingegen war – unter Ausklammerung der Diakonatsfrage – integraler Bestandteil der Bemühungen, Innere Mission und Hilfswerk zusammenzuführen. Dabei ergaben sich neue Impulse für die Gemeindearbeit durch die amerikanische Stewardship-Idee des verantwortlichen Umgangs mit irdischen Gütern und Gaben.[40] Die Konzeption der Haushalterschaft führte in Deutschland zum Aufbau von Besuchsdienstkreisen, in denen sich missionarische, seelsorgerliche und diakonische Aspekte verbanden. Im Rahmen der EKD-Synode 1957, bei der der Zusammenschluss von Innerer Mission und Hilfswerk beschlossen wurde, gewann die Debatte um Diakonie und Gemeinde insofern einen neuen Zuschnitt, als sie sich dezidiert im Horizont einer „veränderten Welt“ vollzog.[41] Zwei Grundanschauungen traten dabei zutage: Während einerseits gerade auf der Folie sozialstaatlicher Entwicklung und zunehmender Mobilität die Notwendigkeit gemeindlicher Diakonie und die Bedeutung der Gemeinde als Basis von Diakonie herausgestellt werden konnten, wurde andererseits angesichts der gesellschaftlichen Differenzierung ein Funktionsverlust der Ortsgemeinde konstatiert und für eine Verstärkung überparochialer funktionaler Dienste plädiert. Zwei Stränge im Diskurs um die Zuordnung von Diakonie und Gemeinde zeichneten sich damit ab: Idealtypisch richtete sich der eine auf die diakonische Gemeinde im Gegenüber zur „Welt“, der andere auf die Sendung der Gemeinde im Zusammenhang des Paradigmas „Kirche für die Welt“.

[40] Vgl. Hamburg 1951. Bericht über die dritte Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 1.–5. April 1951, hg. im Auftrag d. Rates v. d. Kirchenkanzlei d. Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1951, 84.

[41] Vgl. den Vorbereitungsband: Diakonie der Kirche in einer veränderten Welt. Referate und Aussprachebeiträge einer Arbeitskonferenz, hg. v. Gerhard Brennecke, Berlin 1956, und: Berlin-Spandau 1957. Bericht über die zweite Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 3. bis 8. März 1957, hg. im Auftrag d. Rates v. d. Kirchenkanzlei d. Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1957.

Im Kontext des gesellschaftlichen Strukturwandels suchte Hans Christoph von Hase zu Beginn der 1960er Jahre die diakonische Verantwortung der Ortsgemeinden zu profilieren. Er markierte das real bestehende gemeindliche Diakoniedefizit, indem er die Situation der Gemeinde mit der eines halbseitig Gelähmten verglich. Zugleich aber betonte er die Chance einer diakonischen Erneuerung der Gemeinden. Die anthropologische These von der Ortsgebundenheit des Menschen und die soziologische Wahrnehmung der Ortsgemeinde als überschaubares Geflecht sozialer Beziehungen waren dafür maßgeblich. Von Hases gemeindediakonische Leitvorstellung verdichtete sich in der Forderung, in der christlichen Gemeinde müsse das „Recht auf Liebe“[42] zur Geltung kommen, das sowohl in den sozialstaatlichen Sicherungssystemen als auch in der professionellen Betreuungsdiakonie nicht gewährleistet sei, und in der Zielbestimmung einer „Integration des Hilfsbedürftigen in den Kreis der benachbarten Christen“.[43]

Das Modell der Diakoniegemeinde wurde dann durch Paul Philippi (geb. 1923) theologisch fundiert.[44] Der diakonisch bestimmten Christuswirklichkeit – so seine Grundthese – entspricht die christusgemäße, d.h. diakonisch strukturierte Gemeinde. Diakonie zielt auf die Bewährung der in Christus genahten Gottesherrschaft durch die Struktur zwischenmenschlicher Gemeinschaftsbeziehung. Philippis zentrales Anliegen lässt sich mit der doppelgliedrigen Formel zusammenfassen: Das Spezifikum der Gemeinde ist die Diakonie – das Spezifikum der Diakonie ist die Gemeinde als solidarische Gemeinschaft. Diakonie ist im innergemeindlichen Lebensprozeß verortet, der sein Zentrum im Abendmahl hat. Die damit gegebene Reformperspektive hat ihren Skopus darin, dass die Parochie durch den Einbau von Diakonie zur Gemeinde wird, die der Welt ein Beispiel gottgewollten Zusammenlebens bietet. Im Gemeindesein erschließt sich nach Philippi die primäre soziale Verantwortung der Kirche für die Welt.

---

[42] Hans-Christoph von Hase: Vorwort zu: von Hase (Hg.): Diakonie der Gemeinde. Arbeitsbuch für die Nächstenhilfe, Bd. 1, Berlin – Stuttgart 1961, 9–13: 9. Der zweite Band erschien unter dem gleichen Titel 1964.

[43] Von Hase: Die Wiederentdeckung der dienenden Gemeinde, in: Diakonie der Gemeinde, 15–43: 39f.

[44] Vgl. Paul Philippi: Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf, Stuttgart ²1975.

In eine andere Richtung wies hingegen das Paradigma einer „Kirche für andere“ bzw. einer „Kirche für die Welt“.[45] Der Studienprozess des Ökumenischen Rates der Kirchen zur Mission als Strukturprinzip richtete sich – im Anschluss an Dietrich Bonhoeffer – auf die „Gemeinde für andere“, auf Präsenz in den gesellschaftlichen Konfliktfeldern und eine kenotische Praxis, in der sich die Gemeinde durch ihre Umwelt zu selbstlosem Dienst herausfordern lässt. Kirche in Teilnahme an der missio Dei und in Einwanderung in die Welt – dieses Modell implizierte Kritik am Ekklesiozentrismus und am Verständnis von Kirche bzw. Gemeinde als Modell sozialer Strukturen. Die Strukturüberlegungen orientierten sich nicht primär an der parochialen Gemeinde, sondern an neuen Formen von Dienstgemeinschaften einerseits und am Raum bzw. der Region als dem Ort, an dem sich das Leben der Menschen in seiner Totalität abspiele, andererseits. Bei Heinz-Dietrich Wendland (1902–1992) erscheinen diese Impulse aufgenommen und in sozialethischer und gesellschaftsdiakonischer Hinsicht weitergeführt.[46]

Eine Überwindung der Alternativen: sammlungsintensive Gemeinde und Verortung der Diakonie in den gemeindlichen Binnenbezügen versus sendungsintensive Gemeinde und Einbettung der Diakonie in die Sozialethik, suchten Jürgen Moltmann (geb. 1926) und das Votum des Theologischen Ausschusses der EKU zur „Kirche als Gemeinde von Brüdern“ anzubahnen. Im Horizont des Reich Gottes entwarf Moltmann das Bild einer durch qualifizierte Offenheit gekennzeichneten Gemeinde: „Offene Gemeinschaft heilt die sozialen Leiden der Isolation, Verachtung und Entfremdung und ist damit Voraussetzung für die Heilung bzw. Linderung physischer Leiden.“[47] In dieser Perspektive forderte er eine „Diakonisierung der Gemeinde“ und eine „Gemeindewerdung der Diakonie“.[48] Das Votum des Theologischen

[45] Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden. Schlussberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referates der Verkündigung, Genf 1967.
[46] Vgl. Heinz-Dietrich Wendland: Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden, Gütersloh 1967.
[47] Jürgen Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, in: J. Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 22–41: 38.
[48] Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, 36.

Ausschusses der EKU[49] interpretierte die Barmer Grundentscheidungen auf Problemstellungen der Diakonie hin. Der Stoßrichtung des ÖRK-Programms wurde dabei insofern Rechnung getragen, als das kirchliche Zeugnis charakterisiert erscheint durch die Teilnahme an der universalen Sendung Christi zur Versöhnung der Welt. Entgegen den Prioritäten des Paradigmas „Kirche für die Welt“ stellt das Votum aber auch die kirchliche Eigengestalt der „Gemeinde von Brüdern“ heraus und betont die Bedeutung der Ortsgemeinde als „Kirche der kurzen Wege“.[50] Im Gegenüber zu der „Segregationsgesellschaft“ wird das Modell einer „integrierten“ Gemeinde beschrieben, das seine exemplarische Konkretion in der Gemeinschaft mit Behinderten findet.[51]

Die nach 1945 bis zum Beginn der 1980er Jahre entwickelten Konzeptionen beinhalteten Kritik an einer diakonisch defizitären Gemeindepraxis. Sie suchten zugleich die Gemeinde theologisch zu identifizieren und fundamentale Handlungsorientierungen zu entwerfen. Kritik, Identifikation und Konstruktion orientierten sich einerseits am Problem der Identität, andererseits an dem der Relevanz der Gemeindepraxis im gesellschaftlichen Kontext. Die Ansätze trugen dazu bei, diakonische Anliegen grundsätzlich zu legitimieren. Darüber hinaus gingen von ihnen in unterschiedlichen Dimensionen inspirierende Impulse aus. Solche Anregungen blieben freilich in ihrer Breitenwirkung und Reichweite begrenzt. Die Diskrepanz zwischen der hohen Zustimmung, die die Formeln „Kirche für andere“ und „Diakonisierung der Gemeinde“ fanden, und der Wirklichkeit vieler Gemeinden, war

---

[49] Kirche als „Gemeinde von Brüdern“. Barmen III, Bd. 2. Votum d. Theologischen Ausschusses d. Evangelischen Kirche d. Union, hg. v. Alfred Burgsmüller, Gütersloh ³1984.

[50] Kirche als Gemeinde von Brüdern, 81.

[51] „Indem die Gemeinde sich öffnet für die Gemeinschaft mit Behinderten, steht sie dafür ein,

- daß Menschen, die sich ihrer Schwachheit schämen, ermutigt werden, sich helfen zu lassen;
- daß Menschen, die in vermeintlicher Kraft und Stärke den Anblick von Not verdrängen, erkennen können, daß solches Verhalten angesichts des Kreuzes Jesu Christi ein Zeichen der Schwäche ist, die den vermeintlich Starken verarmen läßt;
- daß Menschen, die sozial tätig sind, die naheliegende Rollenfixierung in Helfer und Hilfsbedürftige durchbrechen;
- daß Hilfebedürftige keine Objekte helfenden Handelns sind, sondern als Träger von Gaben auf Aufnahme warten;
- daß Leistungsfähige durch die Begegnung mit Behinderten an ihre möglicherweise verdrängten Schwächen erinnert und zu deren Annahme ermutigt werden“ (Kirche als Gemeinde von Brüdern, 117).

augenfällig.[52] Der Diskussionsstrang, der durch den Fokus „diakonische Gemeinde“ gekennzeichnet ist, stand in einem deutlichen Gegensatz zu der realen Entwicklung der Diakonie, deren Ausweitung und Ausdifferenzierung sich vor allem seit Mitte der 1960er Jahre nach der Logik des gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses und im Zusammenhang des sozialstaatlichen Ausbaus vollzog. Im Zuge dieser Entwicklung geriet die Ortsgemeinde tendenziell an die Peripherie bzw. drangen Imperative rechtlicher Normierung und der Professionalisierung in die Gemeindediakonie ein. Die „diakonische Gemeinde“ gewann vor diesem Hintergrund vornehmlich den Charakter eines kritischen Prinzips und eines theologischen Postulats. Die Diskussionslinie, die sich an den Formeln „Kirche für die Welt“ und „Gemeinde für andere“ orientierte, hatte die herkömmliche Diakonie der Ortsgemeinde von vornherein kaum im Blick. Die Formeln wurden aber seit den 1960er Jahren von vielen Gemeindepfarrern und Gruppen aufgegriffen – mit dem Ziel der Öffnung der Gemeindearbeit. In diesem Zusammenhang entstanden neue Aktionsformen und -gruppen, die vor allem sozialethische Anliegen verfolgten. Das Paradigma einer „Gemeinde für andere“ barg aber auch die Gefahr eines in Erschöpfung mündenden Aktivismus in sich. Das Kirchen- bzw. Gemeindemodell der „Pro-Existenz“ konnte überdies diakonische „Ko-Existenz“ gerade verhindern. Die Bonhoefferschen Formeln konnten schließlich, losgelöst von der Existenz Dietrich Bonhoeffers und dem theologischen Zusammenhang, in denen sie gewonnen worden waren, in den unterschiedlichen Kontexten der Bundesrepublik und der DDR dazu dienen, die gesellschaftliche Bedeutung der Kirche zu legitimieren sowie kirchliches Selbstbewusstsein zu fundamentieren und damit die schwindende religiöse „Kompetenz“ zu kompensieren.

---

[52] Auf der Basis kirchensoziologischer Untersuchungen ist Steinkamp den Gründen für diese Diskrepanz nachgegangen. Er unterscheidet im volkskirchlichen Kontext zwischen der „Mäzenaten-Mentalität“ derer, deren Mitgliedschaft durch die Unterstützung diakonischer Aktivitäten „für andere“ motiviert sei, und dem „kollektiven Helfersyndrom“ der Kerngemeindlichen, die die „Ahnung von der zunehmenden Bedeutungslosigkeit von Kirche und Gemeinde (unbewußt) in eine ‚Option für die anderen‘“ umdeuteten, um sich so der eigenen Bedeutung und Stärke zu versichern. Beide Mentalitäten interpretiert Steinkamp theologisch als falsche Bewusstseinsformen (Hermann Steinkamp: Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994, 165f). Steinkamps Überlegungen zielen darauf, die Bedingungen gemeindlicher Diakonie zu bestimmen und empirisch nach den Subjekten solcher Diakonie zu fragen. Die starren und tendenziell diskreditierenden Kategorisierungen bedürfen m.E. allerdings einer kritischen Überprüfung.

Unter dem Eindruck der volkskirchlichen Krise in der Bundesrepublik und der damit verbundenen Suche nach einer zukunftsfähigen Gestalt von Kirche und Gemeinde entwickelte sich in den 1980er Jahren eine Gemeindeaufbaudiskussion, die sich in einer Fülle von Konzeptionen niederschlug. Dabei fanden diakonische Anliegen in höchst unterschiedlicher Weise Berücksichtigung. Eher nachrangige Bedeutung wurde der Diakonie in missionarisch-evangelistischen Ansätzen eingeräumt.[53] Die volkskirchliche Konzeption „Christsein gestalten"[54] thematisierte die genuinen Handlungsmöglichkeiten der Ortsgemeinde im Licht der missio Dei. Die Kirchengemeinde – so die These – biete einen institutionellen Rahmen für die Ausbildung sozialer Netzwerke im Kontext des Gemeinwesens. Dieser Hinweis war freilich eingebettet in ein Gesamtkonzept, das in seinen inhaltlichen Perspektiven vage blieb und die Frage der Ermächtigung zur Diakonie ausklammerte. Im gottesdienstlichen Ansatz Christian Möllers wird die Diakonie der Ortsgemeinde im Abendmahlsgeschehen fundiert.[55] In Reformulierung reformatorischer Grundanliegen erfolgt eine Konzentration auf dem Grund der Gemeinde, auf den Dienst Gottes, der selbstvergessenes diakonisches Handeln ermöglicht. Die praktische Konkretion blieb Möller freilich schuldig. In basisgemeindlichen Ansätzen schließlich wurde der Diakonie zwar eine fundamentale Bedeutung zugemessen,[56] als Problem erwies sich aber die Frage nach Anhaltspunkten eines basisgemeindlichen Paradigmas in der Praxis der Ortsgemeinden. In der Gemeindeaufbaudiskussion wurden diakonische Anliegen meist lediglich aspekthaft thematisiert. Die diakonalen Traditionen seit Mitte des 19. Jahrhunderts und die Bemühungen, die sich seit 1945 auf eine diakonische Gemeinde richteten, kamen kaum in den Blick. Auch die Wahrnehmung der diakonischen Handlungsfelder blieb insgesamt gesehen defizitär.

---

[53] Vgl. v.a. Fritz Schwarz/ Christian A. Schwarz: Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1984; Michael Herbst: Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987.

[54] Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche, hg. im Auftrag d. Rates d. EKD, Gütersloh ²1986.

[55] Christian Möller: Lehre vom Gemeindeaufbau, Bd. 2: Durchblicke – Einblicke – Ausblicke, Göttingen 1990, 355ff.

[56] Vgl. Hermann Steinkamp: Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg i.Br. 1985.

## 4.2 Exemplarische Praxisfelder und Handlungsformen

### *4.2.1 Kindergärten*

Diakonische Motive und Zielsetzungen, die zur Gründung von Kinderpflegen im 19. Jahrhundert geführt hatten, gewannen in der Nachkriegszeit angesichts des Flüchtlingselends und der Raumnot in neuer Weise Bedeutung. In den folgenden Jahrzehnten dominierten dann eher katechetische Anliegen. Nach 1945 übernahmen Kirchengemeinden verstärkt die Rechtsträgerschaft von Kindergärten. Im Bereich der ehemaligen DDR wurde der Kindergarten bereits nach dem Zweiten Weltkrieg als allgemeine Bildungseinrichtung angesehen. Der Staat baute entsprechend das Netz von Kindergärten in großem Umfang aus. Bestehende evangelische Kindergärten konnten zwar weiterarbeiten; Neugründungen waren aber nicht erlaubt.[57] Da sich in konzeptioneller Hinsicht diakonische Aufgabenstellungen mit dem Verkündigungsauftrag verbanden, stellten die evangelischen Kindergärten eine Alternative zur staatlichen Erziehungsideologie dar. Die Zahl der evangelischen Kindergärten ging allerdings mit der Zeit zurück, nicht zuletzt aufgrund der finanziellen Belastungen für die Gemeinden. 1988 bestanden in der DDR 276 evangelische Kindergärten und Horte.

In der „alten“ Bundesrepublik wurde durch die Integration des Kindergartens in den Strukturplan des Bildungswesens als Elementarbereich (1972) und den massiven Ausbau von Einrichtungen in evangelischer Trägerschaft in den 1970er Jahren[58] eine Neukonzeptionierung notwendig. Ein Reformansatz kam zum Tragen, der die Bedingungen religiöser Erziehung im Kleinkindalter berücksichtigte und Ziele sowie Inhalte dieser Erziehung aus der Zusammenschau von Glaubens- und Lebenswirklichkeit bestimmte.[59] Diakonische Aspekte traten dabei zurück, während die Einbindung religiöser Elementarerziehung in

[57] Vgl. Evangelische Tageseinrichtungen für Kinder, hg. v. Diakonischen Werk d. EKD, Stuttgart 1992, 102.
[58] Die Zahl der Einrichtungen erhöhte sich zwischen 1970 und 1976 von 4576 auf 7048.
[59] Comenius-Institut (Hg.): Das Religionspädagogische Förderprogramm, 10 Hefte, Münster 1975-1982.

die kirchliche Gemeinde als unabdingbar herausgestellt wurde. Faktisch freilich wurde diese Einbindung zunehmend weniger selbstverständlich. Vielerorts wurde der Kindergarten als komplexes Bezugssystem von familiären Bedürfnissen, kirchengemeindlichen Erwartungen, staatlichen Vorgaben und gesellschaftlichen Erfordernissen zum Konfliktfeld. Die kritische Frage gewann an Resonanz, ob „ein Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft mit einer besonderen, am Evangelium orientierten Profil geführt werden kann“.[60]

1996 bestanden 8877 Kindergärten in evangelischer Trägerschaft. In der gegenwärtigen Debatte werden der Gemeindebezug des Kindergartens und dessen diakonische Dimension unterschiedlich gewichtet.[61] Missionarisch-gemeindliche und gemeindepädagogische Konzeptionen verstehen die Kindergartenarbeit im Zusammenhang des Gemeindeaufbaus und messen der frühzeitigen Einübung gemeindlicher Lebensformen große Bedeutung zu. Ein durch das Paradigma „Kirche für andere“ inspirierter diakonischer Ansatz fordert hingegen eine Konzentration der Aufgabenstellung im Blick auf Kinder aus sog. Randgruppen bzw. in schwierigen sozialen Lebensverhältnissen. Eine integrative Konzeption begreift die Teilnahme der Kirche an der öffentlichen Bildungsaufgabe als gesellschaftliche Diakonie, um zugleich die Verknüpfung der Kindergartenarbeit mit den Dimensionen der Gemeinde als Zeugnis-, Lern-, Lebens- und Glaubensgemeinschaft zu betonen. Seit Mitte der 1990er Jahre suchen Projekte den Kindergarten zum „Nachbarschaftszentrum in der Gemeinde“[62] zu entwickeln, so dass er den veränderten familiären Verhältnissen gerechter zu werden vermag und sich zugleich als integraler Bestandteil der Gemeinde und des Gemeinwesens darstellen kann. Dem entspricht bildungspolitisch seit etwa 2005 die konzeptionelle Weiterentwicklung der Kindertagesstätten zu – wie es in Nordrhein-Westfalen heißt – Familienzentren. So sollen spezifische Knotenpunkte in einem Netzwerk konzipiert werden, das Familien umfassend unterstützt. Für Kirchengemeinden ergeben sich in diesem Zusammenhang neue Chancen und Herausforderungen. Familienzentren, wenn sie denn in

[60] Christian Grethlein: Gemeindepädagogik, Berlin – New York 1994, 82.
[61] Vgl. Grethlein: Gemeindepädagogik, 72 ff.
[62] Vgl. Friedrich Schmidt/ Arnd Götzelmann (Hg.): Der evangelische Kindergarten als Nachbarschaftszentrum in der Gemeinde. Dokumentation zum Modellprojekt des Diakonischen Werkes der Pfalz, Diakoniewissenschaftliche Studien 9, Heidelberg 1997.

der gedachten Weise Realität werden, können Kirchengemeinden neue Möglichkeiten des Kontakts erschließen – zu Familien, zum Kindergarten, zu diakonischen Einrichtungen und sozialen Diensten im Nahraum. Zu fragen bleibt allerdings, ob Kirchengemeinden in der Lage sind, komplexe Einrichtungen mit ihren multiprofessionellen Teams zu steuern.

### *4.2.2 Diakoniestationen*

Bis Anfang der 1960er Jahre stieg die Zahl der Gemeindepflegestationen stetig an. 1962 bestanden in den westlichen Gliedkirchen der EKD 4883 Pflegestationen mit 6000 Schwestern, in den östlichen Gliedkirchen 811 Stationen mit 1080 Schwestern. Seit 1965 zeichnete sich dann eine Krise der herkömmlichen Gemeindekrankenpflege ab. Die Zahl der Gemeindekrankenschwestern, d.h. vor allem der Diakonissen, und der Stationen ging zurück, während der Bedarf an Pflege infolge demografischer Entwicklungen stieg. Gegenüber der traditionellen Gemeindepflege markierte der Aufbau eines flächendeckenden Netzes von Sozialstationen in den Bundesländern seit Beginn der 1970erJahre einen gravierenden Einschnitt. Die Kirchen haben sich auf die Neuorganisation in hohem Maße eingelassen. 1988 bestanden 875 Sozialstationen in evangelischer Trägerschaft. Dabei traten z.B. in Baden-Württemberg zu 75% Kirchengemeinden als Träger auf. Angesichts des über die Parochiegrenzen hinausgehenden Einzugsbereichs erforderte die neue Organisationsform von den Kirchengemeinden ein strukturelles Umdenken von der parochialen Orientierung hin zu einer Ausgestaltung regionaler Strukturen und Kooperationsformen. Zugleich gingen mit der Neugestaltung eine Spezialisierung und Funktionalisierung des Kontaktsystems der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter einher. Im Organisationssystem „Sozialstation“ trat die Bedeutung persönlicher Motivation und personaler Kompetenz zugunsten der fachlichen Qualifikation zurück. Trotz solcher gravierender Veränderungen konnte sich mit der neuen Organisationsform „Diakoniestation“ die Hoffnung verbinden, sie lasse sich zu einer Agentur für die Diakonisierung des Gemeindelebens gestalten. Im Gegensatz dazu entwickelten die Diakoniestationen aber weithin eine Eigendynamik,

die zu einer wachsenden Isolation vom Gesamtleben der Gemeinden führte. Insgesamt wird an den Diakoniestationen paradigmatisch deutlich, „daß die Einbindung der gemeindlichen Diakonie in sozialstaatliche Maßnahmen zwar die Leistungsfähigkeit ambulanter Krankenpflege im Sinne der staatlichen Ziele verbessert, gleichzeitig aber die Identifizierbarkeit der Diakonie mit der Gemeinde in den Hintergrund treten läßt“.[63]

Im Zuge der deutschen Vereinigung wurden in den östlichen Bundesländern nach westdeutschem Vorbild Sozialstationen aufgebaut, zu einem erheblichen Teil in kirchlich-diakonischer Trägerschaft. 1988 hatten in der DDR 321 Gemeindepflegestationen bestanden, die als gemeindediakonische Aktivitäten ausschließlich durch kirchlich-diakonische Eigenmittel finanziert wurden. Demgegenüber waren mit der Einrichtung von Sozialstationen nach dem 3. Oktober 1990 tiefgreifende Veränderungen verbunden, die Qualifikationsprofile, Organisationsstrukturen und nicht zuletzt die gemeindliche Einbindung betrafen.

Erhebliche Rückwirkungen für die Situation der rund 1500 Diakoniestationen hatte die Einführung der Pflegeversicherung 1995. Seither sind die Diakoniestationen gezwungen, sich auf dem deregulierten „Pflegemarkt“ zu behaupten. Die erhöhte Bedeutung, die Wirtschaftlichkeitserwägungen gewonnen haben, und die Modularisierung der Pflegeleistungen erzeugen einen Druck, der sich als Pflege „streng nach der Uhr“ und in der Verengung auf eine nur körperbezogene Pflege auswirken kann. Der Trend ging in den letzten 10 Jahren klar in Richtung übergemeindlicher Einrichtungen, die effizient arbeiten können und wirtschaftlich lebensfähig sind. Die Gemeindeanbindung trat dabei in den Hintergrund. Zugleich kristallisieren sich freilich neue Ansätze heraus, die darauf zielen, die berufliche Arbeit im Rahmen einer Diakoniestation in eine Konzeption lebensraumorientierter Netzwerkhilfe einzubinden und damit auch den Kontakt zu den Kirchengemeinden zu intensivieren. Es geht dabei darum, das Pflegedreieck – professionell pflegende Person, Angehörige, zu pflegende Person – in gemeindediakonischem Horizont durch ein umgreifendes Unterstützungsnetzwerk zu ergänzen. In diesem Zusammenhang kommt

[63] Karl-Fritz Daiber: Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche, Hannover 1988, 87f.

insbesondere Besuchsdiensten und Hospizgruppen die Aufgabe zu, das familiäre Netzwerk zu stärken, Brücken zu anderen Netzwerken herzustellen und die Betroffenen zu begleiten.[64]

### *4.2.3 Gemeinwesenarbeit*

Im Horizont gesellschaftsreformerischer Bewegungen in der Bundesrepublik und angeregt durch den Gedanken der „Gemeinde für andere“ entwickelten städtische Kirchengemeinden seit den 1960er Jahren gemeinwesenorientierte Initiativen. Die Ausrichtung auf das soziale Umfeld führte in einer Reihe von Fällen dazu, dass in der Trägerschaft von Kirchengemeinden diakonische Einrichtungen entstanden. Am bekanntesten wurde das „Modell Hasenbergl“: In der seit 1960 gebauten Großsiedlung im Münchener Norden entwickelten sich aus der Gemeindearbeit heraus gemeinnützige Vereine, die eine Vielzahl sozialer Einrichtungen schufen (u.a. Sonderschulen für geistig Behinderte, heilpädagogische Tagesstätten, Behindertenwohnheime, Projekt zur Überwindung von Jugendarbeitslosigkeit).[65] In anderer Weise gestalteten sich gemeinwesenorientierte Initiativen in Frankfurt a.M. und in Berlin:[66] Die gemeindliche Anregung und Unterstützung einer Bürgerinitiative im Frankfurter Westend, das 1965 zum Cityerwerbsgebiet erklärt wurde, richtete sich als Ausdruck struktureller Diakonie darauf, die Zerstörung eines gewachsenen Stadtteils zu verhindern. In dem von Ernst Lange seit 1960 in Gang gebrachten Experiment „Ladenkirche“ in Berlin-Spandau rückten Gottesdienst und der Alltag der Welt nahe zusammen.[67] Im Sanierungsgebiet Kreuzberg und im Neubauge-

[64] Vgl. Gerhard K. Schäfer: Gemeinde und Diakonie – theologische Erwägungen zu einem Spannungsfeld, in: Einführung in die Theologie der Diakonie. Heidelberger Ringvorlesung, hg. v. Arnd Götzelmann, DWI-Info Sonderausgabe, Heidelberg 1999, 115–134: 128; Paul-Hermann Zellfelder-Held: Solidarische Gemeinde. Ein Praxisbuch für diakonische Gemeindeentwicklung, Neuendettelsau 2002.

[65] Vgl. Otto Steiner: Diakonische Gemeinde – Modell Hasenbergl, in: Diakonie 5/80, 282ff.

[66] Vgl. Theodor Strohm: Gemeinwesenarbeit, in: Christof Bäumler/ Norbert Mette (Hg.): Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven, München – Düsseldorf 1987, 196–207.

[67] Vgl. Ernst Lange: Versuch einer Bilanz, in: E. Lange: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, München – Gelnhausen 1981, 66–160.

biet Heerstraße-Nord wurden Strategien und Modelle entwickelt, die Gemeindeentwicklung, partizipative Gemeinwesenarbeit und aktive Sozialplanung verknüpften. Gemeinwesenaktivitäten in sozialen Brennpunkten zielten schließlich darauf, die Lebensbedingungen benachteiligter Gruppen zu verbessern und die Selbstorganisation Betroffener zu fördern. Bei den genannten instruktiven Beispielen handelt es sich allerdings um Ausnahmen. Versuche mit Gemeinwesenarbeit führten zudem häufig zu Konflikten in Gemeinden. Auf der einen Seite ließen nicht zuletzt Konflikte um die Ausrichtung der Gemeindearbeit Initiativen wieder scheitern. Auf der anderen Seite konnten gerade solche Konflikte auch zu Vehikeln für diakonische Lernprozesse in Gemeinden werden.

### *4.2.4 Diakonische Initiativgruppen und Selbsthilfegruppen*

Es ist davon auszugehen, dass ein beträchtlicher Teil gemeindlicher Aktivitäten – ohne dezidiert an Diakonie als Handlungsziel orientiert zu sein – diakonische Implikationen beinhaltet. Dies gilt insbesondere für die Altenarbeit und die Frauenarbeit, insofern sie Erfahrungen der Stabilisierung, elementaren Beistands und der Alltagsseelsorge ermöglichen, aber auch z.B. für die offene Jugendarbeit. Im Vordergrund stehen hingegen diakonisch-seelsorgerliche Aspekte in traditionellen Helfer/innengruppen, z.B. bei der Frauenhilfe und den Besuchsdienstkreisen. Daneben entstanden in den letzten Jahren Gruppen, die neue Aufgaben wahrnahmen, die sich aber auch in ihrem Selbstverständnis und in ihren Zielsetzungen von traditionellen Helfer/innengruppen unterscheiden.

Im Zuge der Hospizbewegung, die in Deutschland Anfang der 1980er Jahre Fuß fasste, entstanden ehrenamtliche Hospizgruppen. 1989 existierten in der Bundesrepublik bereits 1700 solcher Gruppen; viele konstituierten sich in Gemeinden und in Verbindung zu Gemeinden. Ihr Ziel ist es, Schwerkranken und Sterbenden sowie deren Angehörigen zuhause beizustehen. Die Hospizbewegung sucht zugleich gegen die Tabuisierung von Sterben und Tod anzugehen. Die Arbeit von Hospizgruppen hat in diesem Zusammenhang bewirkt, dass das An-

liegen menschenwürdigen Sterbens und die Aufgabe der Begleitung Sterbender und Trauernder in neuer Weise ins Gesichtsfeld von Gemeinden trat.

In Verbindung mit den Aktionen von „Brot für die Welt“ und im Zusammenhang des konziliaren Prozesses für „Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung“ bildeten sich Dritte-Welt- bzw. Eine-Welt-Gruppen sowie soziale Initiativgruppen als Träger gesellschaftsdiakonischen Engagements und „prophetischer“ Diakonie. Vor allem Dritte-Welt-Gruppen haben dazu beigetragen, die Wahrnehmung für Probleme der sog. Dritten Welt in den Gemeinden zu schärfen, Entwicklungsverantwortung zu thematisieren und die Frage nach einem Lebensstil, der auch die Lebensinteressen des „fernen Nächsten“ im Blick hat, zumindest wach zu halten. Auf Anregung von Dritte-Welt-Gruppen entstanden zahlreiche ökumenische Partnerschaften zwischen deutschen Kirchengemeinden und -kreisen und Gemeinden der „Dritten Welt“.

Vor allem seit den 1980er Jahren stellen Migranten und die Ausländerfeindlichkeit eine spezifische Herausforderung für kirchliche Gemeinden dar.[68] An vielen Orten bildeten sich Initiativgruppen, die sich für Aussiedler, Flüchtlinge und Asylbewerber einsetzen, Begegnungen zwischen Einheimischen und Fremden ermöglichen und versuchen, zum Abbau von Fremdenangst und -feindlichkeit beizutragen. Die Kirchenasyle bzw. Gemeindeasyle bieten die markantesten Beispiele dafür, dass und wie sich Kirchengemeinden für Anstöße sozialer Initiativgruppen öffneten und öffnen. Zwischen 1983 und 1997 haben etwa 2.500 Personen in evangelischen und katholischen Kirchengemeinden Schutz vor einer unmittelbar drohenden Abschiebung gefunden. Eine Untersuchung von Kirchenasylen im Zeitraum von 1996 bis 2000 belegt, dass in über 70% der Fälle Flüchtlinge erfolgreich geschützt werden konnten.[69]

Innovative Formen von Hilfe haben sich schließlich in den letzten Jahren in Gestalt von Selbsthilfegruppen herauskristallisiert, die auf dem

[68] Vgl. „... und der Fremdling, der in deinen Toren ist.“ Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, hg. v. Kirchenamt der EKD u. d. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit m. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Bonn – Frankfurt a.M. – Hannover 1997.

[69] Vgl. Wolf-Dieter Just/ Beate Sträter: „Unter dem Schatten Deiner Flügel ...“. Eine empirische Untersuchung über Erfolg und Misserfolg von Kirchenasyl, Bonn 2001.

Prinzip der Selbstorganisation Betroffener basieren. Die Zahl von Selbsthilfegruppen im Sinne gemeindlicher Gruppen ist freilich noch relativ gering. Dagegen ist es häufig der Fall, dass Kirchengemeinden Selbsthilfegruppen Räume zur Verfügung stellen und sie so unterstützen.

Haben soziale Initiativgruppen in den letzten Jahren einerseits diakonische Lernprozesse in Gemeinden angestoßen, so vollzog sich deren Arbeit andererseits nicht selten in Spannung zu Kirchengemeinden und den gemeindlichen Mentalitäten und Handlungsmustern. Dies gilt für die sozialethisch engagierten Gruppen auf dem Gebiet der DDR in den 1980er Jahren[70] ebenso wie z.B. für Asylgruppen in der „alten“ und „neuen“ Bundesrepublik. Initiativgruppen machen Kirchen und Gemeinden sensibel für Gefahren der Gegenwart. Umgekehrt kommt es verstärkt darauf an, dass Gemeinden solchen Gruppen Rückhalt bieten und dazu beitragen, deren Anliegen Resonanz zu verschaffen.

### *4.2.5 Leitungsverantwortung*

Nach den geltenden Kirchengemeindeordnungen gehört die Verantwortung für die Diakonie zu den fundamentalen Aufgaben des Leitungsgremiums. Im Zuge der Strukturdebatte in den 1970er Jahren und entsprechend den „Leitlinien zum Diakonat“[71] kam es zur Einrichtung von Diakonieausschüssen. Ihnen wurden die Aufgaben zugewiesen, das Leitungsorgan in diakonischen Fragen zu beraten, Ehrenamtliche zu begleiten, diakonische Aktivitäten zu koordinieren und diakonische Prozesse in den Gemeinden anzuregen. An machen Orten wurden sie zu Kristallisationskernen gemeindlicher Diakonie. Insgesamt aber ging von ihnen nicht die erhoffte Breitenwirkung aus. In den letzten Jahren entwickelten deshalb Landeskirchen und Diakonische Werke Weiterbildungskonzepte, die auf die Förderung der Arbeit

[70] Vgl. Heino Falcke: Kirche und christliche Gruppen – ein nötiges oder unnötiges Spannungsfeld?, in: Reiner Strunck (Hg.): Schritte zum Vertrauen. Praktische Konsequenzen für den Gemeindeaufbau, Stuttgart 1989, 164-178.

[71] Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan, verabschiedet v. d. Diakonischen Konferenz am 9. April 1975 in Kaiserswerth, in: Diakonie 1, 1975, 206ff.

der Ausschüsse ausgerichtet sind. Die Bildung von Diakonieausschüssen gestaltete sich als Ausdruck eines Leitungsmodells, das auf funktionsgerechte Differenzierung setzte. Entsprechend sollte die Rolle der Pfarrerin/ des Pfarrers akzentuiert werden – angesichts der Spannung zwischen der ihr/ ihm zugeschriebenen „Schlüsselrolle“ und den Erfordernissen von Delegation, Kooperation und Begleitung, die mit der Wahrnehmung diakonischer Aufgaben durch Fachkräfte, durch Initiativgruppen und das Profil „neuer“ Ehrenamtlichkeit gestiegen waren. In der gegenwärtigen Diskussion wird – aus finanziellen und konzeptionellen Gründen – besonders die Bedeutung ehrenamtlichen Engagements für die Zukunft der Gemeindediakonie betont.[72] Damit gewinnen die Aufgaben der Pfarrerin/ des Pfarrers und des Leitungsgremiums verstärkt an Gewicht, die darauf bezogen sind, vorhandene Gaben zu wecken, zur Entfaltung zu bringen und mit den Herausforderungen, die sich in der Gemeinde und ihrem Umfeld stellen, zu vermitteln. Neuere Bestrebungen richten sich in diesem Zusammenhang auch darauf, Modelle der Kooperation zwischen Ehrenamtlichen und Professionellen zu entwickeln und Verbundsysteme zwischen situativer Betroffenheit und institutioneller Zuständigkeit im Sinne von Netzwerkbildungen zwischen Kirchengemeinden, Initiativgruppen und diakonischen Einrichtungen auszuformen.

## 5. In der Liebe bleiben – Ausblick

Unter dem Druck zurückgehender Finanzmittel sind Kirchengemeinden zu tiefgreifenden Restrukturierungen genötigt. Dabei lassen sich gegenwärtig zwei gegensätzliche Strategien im Blick auf die ortsgemeindliche Diakonie beobachten: Die eine Strategie besteht darin, dass Kirchengemeinden diakonische Angebote und Einrichtungen zur Disposition stellen, reduzieren und abgeben. Das Thema Diakonie erscheint vielen Gemeinden zweitrangig oder gar als abzuwerfender „Ballast“. Wie freilich soll christliche Gemeinde ohne Diakonie denkbar sein? Die gegensätzliche Strategie tritt in Versuchen zutage, die

[72] Vgl. Wolfgang Huber: Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998, 320ff.

Berufung auf den Christos Diakonos neu ernst zu nehmen, die originären Chancen und Herausforderungen ortsgemeindlicher Diakonie neu zu erschließen und eine Kultur des Zusammenwirkens mit Einrichtungen der formal organisierten Diakonie auszuformen.

Ortsgemeinden haben die Chance, zur Ausgestaltung von Feldern und Räumen sozialer Identität und gelebter Solidarität beizutragen. Chancen und Aufgaben der Ortsgemeinde ergeben sich daraus, dass sie in die alltäglichen Lebenszusammenhänge eingelassen ist. Gemeindediakonie zielt entsprechend darauf, beim Nächsten zu bleiben, und findet ihr Leitkriterium darin, dass sich Gemeinden für die „Opfer der Zeit", mit denen sie konfrontiert werden, öffnen. Über die Veränderung von Strukturen und über Organisationsfragen hinaus ist entscheidend, ob Menschen bereit sind, zu bezeugen, dass das Evangelium vorrangig den Armen und Schwachen gilt. Damit kommen Aufgaben diakonischer Bildung in den Blick und Fragen nach entsprechenden Ressourcen und Kompetenzen. Zentrale Bedeutung für die Diakoniefähigkeit der Gemeinden kommt dem Zusammenhang von Spiritualität und Diakonie zu. Entgegen der Tendenz, Gottesdienst und Diakonie auf unterschiedliche Funktionsbereiche zu verteilen, geht es darum, Diakonie im Gottesdienst zu verankern und die diakonische Dimension des gottesdienstlichen Geschehens zum Ausdruck zu bringen, so dass Menschen der Bundestreue Gottes neu versichert und in den Machtbereich der Liebe hinein genommen werden. Wenn die These zutrifft, dass sog. posttraditionale Diskursgesellschaften dadurch bedroht sind, dass sich kollektive Gedächtnis- und Traumlosigkeit zunehmend ausbreiten, müsste Gemeindepraxis in ihren unterschiedlichen Dimensionen dazu beitragen, die Erinnerung an die Opfer zu wahren, zum Eingedenken fremden Leids anzuleiten und die Träume von einem Leben in Güte und Gerechtigkeit zu hüten.[73]

[73] Vgl. Johann Baptist Metz: Memoria passionis. Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung, in: Hans-Peter Müller (Hg.): Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen, Stuttgart 1997, 109-118; Fulbert Steffensky: Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg 1998.

# Literatur

**Bericht über die Verhandlungen des Ersten Evangelisch-sozialen Kongresses**, abgehalten zu Berlin vom 27. bis zum 29. Mai 1890, Berlin 1890

**Berlin-Spandau 1957.** Bericht über die zweite Tagung der zweiten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 3. bis 8. März 1957, hg. im Auftrag d. Rates v. d. Kirchenkanzlei d. Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1957

**Bonhoeffer, Dietrich:** Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, München ²1977

**Bookhagen, Rainer:** Die evangelische Kinderpflege und die Innere Mission in der Zeit des Nationalsozialismus. Mobilmachung der Gemeinden, Bd.1: 1933 bis 1937, Göttingen 1998; Bd. 2: 1937–1945: Rückzug in den Raum der Kirche, Göttingen 2002

**Brakelmann, Günter:** Kirche, soziale Frage und Sozialismus, Bd. 1: Kirchenleitungen und Synoden über soziale Frage und Sozialismus 1871-1914, Gütersloh 1977

**Brandt, Martin:** Mutter Jolberg. Gründerin und Vorsteherin des Mutterhauses für Kinderpflege zu Nonnenweier, ihr Leben und Wirken. Zweite Hälfte, Barmen – Nonnenweier 1872

**Christsein gestalten.** Eine Studie zum Weg der Kirche, hg. im Auftrag d. Rates d. EKD, Gütersloh ²1986

**Daiber, Karl-Fritz:** Diakonie und kirchliche Identität. Studien zur diakonischen Praxis in der Volkskirche, Hannover 1988

**Deinzer, Johannes:** Wilhelm Löhes Leben. Aus seinem schriftlichen Nachlaß zusammengestellt, 3. Bd., Neuendettelsau 1935

**Diakonie der Kirche in einer veränderten Welt.** Referate und Aussprachebeiträge einer Arbeitskonferenz, hg. v. Gerhard Brennecke, Berlin 1956

**Die Kirche für andere und Die Kirche für die Welt im Ringen um Strukturen missionarischer Gemeinden.** Schlussberichte der Westeuropäischen Arbeitsgruppe und der Nordamerikanischen Arbeitsgruppe des Referates der Verkündigung, Genf 1967

**Dörries, Bernhard:** Die Erziehungspflicht der Kirchengemeinden gegenüber sozialen Mißständen, in: Die Verhandlungen des zwölften Evangelisch-sozialen Kongresses, abgehalten in Braunschweig vom 28. Bis 30. Mai 1901, Göttingen 1901, 10ff

**Erklärung zur praktischen Arbeit der Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche**, abgedruckt in: Alfred Burgsmüller/ Rudolf Weth (Hg.): Die Barmer Theologische Erklärung. Einführung und Dokumentation, Neukirchen-Vluyn 1983, 65–67

**Erning, Günter:** Geschichte der öffentlichen Kleinkindererziehung von den Anfängen bis zum Kaiserreich, in: Günter Erning/ Karl Neumann/ Jürgen Reyer (Hg.): Geschichte des Kindergartens, Bd. 1: Entstehung und Entwicklung der öffentlichen Kleinkindererziehung in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart, Freiburg i. Br. 1987, 13ff

**Evangelische Tageseinrichtungen für Kinder**, hg. v. Diakonischen Werk d. EKD, Stuttgart 1992

**Falcke, Heino:** Kirche und christliche Gruppen – ein nötiges oder unnötiges Spannungsfeld?, in: Reiner Strunck (Hg.): Schritte zum Vertrauen. Praktische Konsequenzen für den Gemeindeaufbau, Stuttgart 1989, 164-178

**Fliedner, Georg:** Theodor Fliedner. Durch Gottes Gnade Erneuerer des apostolischen Diakonissenamtes in der evangelischen Kirche. Sein Leben und Wirken, Bd. 1, Kaiserswerth 1908

**Fliedner, Theodor:** Einsegnungs-Rede, in: Gerhard K. Schäfer (Hg.): Die Menschenfreundlichkeit Gottes bezeugen. Diakonische Predigten von der Alten Kirche bis zum 20. Jahrhundert, VDWI 4, Heidelberg 1991, 330-336

**Gerstenmaier, Eugen:** Zehn Jahre Hilfswerk. Rede bei der Zehnjahresfeier des Hilfswerkes der Evangelischen Kirche in Deutschland in der Christus-Kirche in Berlin-Dahlem, 18. Oktober 1955, in: E. Gerstenmaier: Reden und Aufsätze, zusammengestellt anläßlich seines 50. Geburtstages am 25.08.1956, hg. v. Evangelischen Verlagswerk, o.O. 1956, 110-124

**Göggelmann, Walter:** Dem Reich Gottes Raum schaffen. Königsherrschaft Christi, Eschatologie und Diakonie im Wirken von Gustav Werner (1809-1887), VDWI 31, Heidelberg 2007

**Grethlein, Christian:** Gemeindepädagogik, Berlin – New York 1994

**Grünberg, Paul:** Die evangelische Gemeinde und die Innere Mission, in: Lebendige Gemeinden. Festschrift für Emil Sulze, dargebracht von C. Clemen u.a., Gießen 1912, 29-45

**Hamburg 1951.** Bericht über die dritte Tagung der ersten Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 1.–5. April 1951, hg. im Auftrag d. Rates v. d. Kirchenkanzlei d. Evangelischen Kirche in Deutschland, Hannover 1951

**Herbst, Michael:** Missionarischer Gemeindeaufbau in der Volkskirche, Stuttgart 1987

**Hilbert, Gerhard:** Ecclesiola in ecclesia. Luthers Anschauungen von Volkskirche und Freiwilligkeitskirche in ihrer Bedeutung für die Gegenwart, Leipzig – Erlangen 1920

**Hilbert, Gerhard:** Kirchliche Volksmission, Leipzig 1916

**Huber, Wolfgang:** Kirche in der Zeitenwende. Gesellschaftlicher Wandel und Erneuerung der Kirche, Gütersloh 1998

**Just, Wolf-Dieter/ Sträter, Beate:** „Unter dem Schatten Deiner Flügel ...“. Eine empirische Untersuchung über Erfolg und Misserfolg von Kirchenasyl, Bonn 2001

**Kaiser, Jochen-Christoph:** Sozialer Protestantismus im 20. Jahrhundert. Beiträge zur Geschichte der Inneren Mission 1914-1945, München 1989

**Kirche als „Gemeinde von Brüdern“.** Barmen III, Bd. 2. Votum d. Theologischen Ausschusses d. Evangelischen Kirche d. Union, hg. v. Alfred Burgsmüller, Gütersloh $^{3}$1984

**Kreiker, Sebastian:** Armut, Schule, Obrigkeit. Armenversorgung und Schulwesen in den evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, Bielefeld 1997

**Kurtz, John W.:** Johann Friedrich Oberlin. Sein Leben und Wirken 1740-1826, Metzingen 1988

**Lange, Ernst:** Versuch einer Bilanz, in: Ernst Lange: Kirche für die Welt. Aufsätze zur Theorie kirchlichen Handelns, hg. v. Rüdiger Schloz, München – Gelnhausen 1981, 66-160

**Leitlinien zum Diakonat und Empfehlungen zu einem Aktionsplan**, verabschiedet v. d. Diakonischen Konferenz am 9. April 1975 in Kaiserswerth, in: Diakonie 1, 1975, 206ff

**Metz, Johann Baptist:** Memoria passionis. Zu einer Grundkategorie interkultureller und interreligiöser Begegnung, in: Hans-Peter Müller (Hg.): Das Evangelium und die Weltreligionen. Theologische und philosophische Herausforderungen, Stuttgart 1997, 109-118

**Möller, Christian:** Lehre vom Gemeindeaufbau, Bd. 2: Durchblicke – Einblicke – Ausblicke, Göttingen 1990

**Moltmann, Jürgen:** Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, in: Jürgen Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes. Schritte zum Diakonentum aller Gläubigen, Neukirchen-Vluyn 1984, 22-41

**Mybes, Fritz:** Geschichte der Evangelischen Frauenhilfe in Quellen, Gladbeck 1975

**Philippi, Paul:** Christozentrische Diakonie. Ein theologischer Entwurf, Stuttgart ²1975

**Psczolla, Erich:** Louise Scheppler und andere Frauen in der Gemeinde Oberlins, Lahr-Dinglingen 1988

**Das Religionspädagogische Förderprogramm**, hg. vom Comenius-Institut, 10 Hefte, Münster 1975-1982

**Sachße, Christoph/ Tennstedt, Florian:** Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, Bd.1: Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart – Berlin – Köln 1980

**Schäfer, Gerhard K.:** Gemeinde und Diakonie – theologische Erwägungen zu einem Spannungsfeld, in: Einführung in die Theologie der Diakonie. Heidelberger Ringvorlesung, hg. v. Arnd Götzelmann, DWI-Info Sonderausgabe, Heidelberg 1999, 115-134

**Schäfer, Gerhard K./ Herrmann, Volker:** Geschichtliche Entwicklungen der Diakonie, in: Gerhard K. Schäfer/ Günter Ruddat (Hg.): Diakonisches Kompendium, Göttingen 2005, 36-67

**Schäfer, Gerhard K.:** Gottes Bund entsprechen. Studien zur diakonischen Dimension christlicher Gemeindepraxis, VDWI 5, Heidelberg 1994

**Schäfer, Gerhard K. (Hg.):** Dem Reich Gottes Bahn brechen. Gustav Werner (1809-1887). Briefe – Predigten – Schriften in Auswahl, Stuttgart – Berlin – Köln 1999

**Schmidt, Friedrich/ Götzelmann, Arnd (Hg.):** Der evangelische Kindergarten als Nachbarschaftszentrum in der Gemeinde. Dokumentation zum Modellprojekt des Diakonischen Werkes der Pfalz, Diakoniewissenschaftliche Studien 9, Heidelberg 1997

**Schwarz, Fritz / Schwarz, Christian A.:** Theologie des Gemeindeaufbaus. Ein Versuch, Neukirchen-Vluyn 1984

**Steffensky, Fulbert:** Das Haus, das die Träume verwaltet, Würzburg 1998

**Steiner, Otto:** Diakonische Gemeinde – Modell Hasenbergl, in: Diakonie 5/80, 282ff

**Steinkamp, Hermann:** Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie, Freiburg i.Br. 1985

**Steinkamp, Hermann:** Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994

**Strohm, Theodor:** Gemeinwesenarbeit, in: Christof Bäumler/ Norbert Mette (Hg.): Gemeindepraxis in Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven, München – Düsseldorf 1987, 196-207

**Sulze, Emil:** Die evangelische Gemeinde, Gotha 1891

**Sulze, Emil:** Art. Seelsorgegemeinden, in: RGG[1] 5, 558ff

**Uhlhorn, Gerhard:** Die kirchliche Armenpflege in ihrer Bedeutung für die Gegenwart (1892), in: Uhlhorn: Schriften zur Sozialethik und Diakonie, hg. im Auftrag d. Gesellschaft f. Niedersächsische Kirchengeschichte v. M. Cordes/ H. Otte, Hannover 1990, 283ff

**„... und der Fremdling, der in deinen Toren ist."** Gemeinsames Wort der Kirchen zu den Herausforderungen durch Migration und Flucht, hg. v. Kirchenamt der EKD u. d. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz in Zusammenarbeit m. d. Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland, Bonn – Frankfurt a.M. – Hannover 1997

**von Bodelschwingh, Friedrich:** Der gegenwärtige Auftrag der dienenden Kirche, in: IMis 30, 1935, 1ff

**von Hase, Hans-Christoph:** Vorwort zu: von Hase, Hans-Christoph (Hg.): Diakonie der Gemeinde. Arbeitsbuch für die Nächstenhilfe, Bd. 1, Berlin – Stuttgart 1961, 9-13

**von Hase, Hans-Christoph:** Die Wiederentdeckung der dienenden Gemeinde, in: Diakonie der Gemeinde, Arbeitsbuch für die Nächstenhilfe, Bd. 1, Berlin – Stuttgart 1961, 15-43

**von Hauff, Adelheid M.:** Regine Jolberg (1800-1870). Leben, Werk und Pädagogik. „Das ganze Wesen der Kinderpflege ist Liebe", VDWI 13, Heidelberg 2002

**Wendland, Heinz-Dietrich:** Die Kirche in der revolutionären Gesellschaft. Sozialethische Aufsätze und Reden, Gütersloh 1967

**Wichern, Johann Hinrich:** Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation (1849), in: Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke I, hg. v. Peter Meinhold, Berlin - Hamburg 1962, 176-366

**Wichern, Johann Hinrich:** Gutachten über die Diakonie und den Diakonat, in: Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke III/1, hg. v. Peter Meinhold, Berlin - Hamburg 1968, 130-184

**Wichern, Johann Hinrich:** Über Armenpflege, in: Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke III/1, hg. v. Peter Meinhold, Berlin - Hamburg 1968, 21-70

**Wichern, Johann Hinrich:** Vorwort zu der III. Serie der Fliegenden Blätter, in: Johann Hinrich Wichern: Sämtliche Werke I, hg. v. Peter Meinhold, Berlin - Hamburg 1962, 78

**Wulf, Hans:** Die evangelische Gemeindekrankenpflege. Theodor Fliedners Plan, seine Verwirklichung und seine Krise in der Gegenwart, Stuttgart 1965

**Zellfelder-Held, Paul-Hermann:** Solidarische Gemeinde. Ein Praxisbuch für diakonische Gemeindeentwicklung, Neuendettelsau 2002

*Günther Barenhoff*

# Diakonie unter Modernisierungsdruck – Herausforderungen und Perspektiven

## 1. Vorbemerkungen

Bevor ich auf die Herausforderungen eingehe, die auch die Diakonie in Modernisierungs- bzw. Veränderungsdruck bringen, zwei Vorbemerkungen zum Auftrag und Selbstverständnis der Diakonie.

*„Wenn die Berührung mit Gott in meinem Leben ganz fehlt, dann kann ich im anderen immer nur den anderen sehen, und kann das göttliche Bild in ihm nicht erkennen. Wenn ich aber die Zuwendung zum Nächsten aus meinem Leben ganz weglasse und nur fromm sein möchte, nur meine religiösen Pflichten tue, dann verdorrt auch die Gottesbeziehung. Dann ist sie nur noch korrekt, aber ohne Liebe. Nur meine Bereitschaft, auf den Nächsten zuzugehen, ihm Liebe zu erweisen, macht mich auch fühlsam Gott gegenüber.*

*Nur der Dienst am Nächsten öffnet mir die Augen dafür, was Gott für mich tut und wie er mich liebt. […] Gottes- und Nächstenliebe sind untrennbar. Es ist nur ein Gebot.“*[1]

Treffender kann man den theologisch und biblisch begründeten Auftrag der Diakonie nicht beschreiben. Das Zitat stammt aus der ersten Enzyklika *„Deus caritas est – Gott ist die Liebe“* des neuen Papstes, Benedikt XVI.

Klaus Dörner hat in einem Vortrag in der Evangelischen Akademie in Hamburg im Februar 2006 unter Aufnahme dieses Zitates seine Hauptthese entwickelt, die diese theologische Argumentation auf den institutionellen Aspekt des Verhältnisses von Kirche und Diakonie bezieht, indem er ausführte: *„Kirche ohne Diakonie verliert die Erde. Diakonie ohne Kirche verliert den Himmel.“*

[1] Enzyklika „Deus caritas est“, Papst Benedikt XVI., Erster Teil, Kapitel Gottes- und Nächstenliebe.

Ohne diesen Gedanken jetzt weiter zu entfalten, ist es mir doch wichtig, zu Beginn deutlich zu sagen: Hier sind Grundsätze benannt, ohne die aus meiner Sicht all unser diakonisches Handeln nicht möglich ist. Von hier aus legitimiert und begründet sich geradezu der Auftrag von Kirche und Diakonie in dieser Gesellschaft. Im Rahmen von sehr komplexen Veränderungsprozessen, auf die ich im Folgenden noch näher eingehen werde, sehe ich gerade darin eine besondere Gefährdung, dass staatliche und öffentliche Organe die Diakonie, aber mit ihr auch die gesamte freie Wohlfahrtspflege, immer mehr nur noch entweder zu einem Auftragserfüller staatlicher Leistungen machen oder aber auf einen Marktteilnehmer unter anderen festlegen möchten.

## 2. Der Sozialstaat: Eine Erfolgsstory

Wenn heute ein Wohnungsloser krank wird, eine Operation zur Erhaltung oder Wiederherstellung seiner Gesundheit dringend erforderlich ist, dann erhält er diese medizinische Leistung auch unabhängig davon, ob oder wie viel er jemals zur Finanzierung dieser Kosten beigetragen hat. Wenn heute ein Kind mit einem schweren Herzfehler geboren wird, dann wird für dieses Kind alles medizinisch Mögliche getan, ohne Beachtung, bei welcher Krankenkasse dieses Kind versichert ist. Wenn man heute objektiv den Lebensstandard der älter gewordenen Menschen in unserem Lande, die vielfältigen Möglichkeiten der Unterstützung, die sie erhalten können, betrachtet, dann muss man nüchtern feststellen, dass es der überwiegenden Mehrheit der älter gewordenen Menschen, der Rentnerinnen und Rentner, noch nie so gut ging wie heute.

Stefan Sell[2] hat in verschiedenen Aufsätzen und Vorträgen zur gegenwärtigen und erwartbaren sozialpolitischen Entwicklung im Rahmen der Veränderungsprozesse unseres Sozialstaates darauf hingewiesen, dass man die Sozialpolitik – betrachtet man sie bis heute – insgesamt

[2] Hier und im Folgenden beziehe ich mich ganz wesentlich auf die Ausführungen von Stefan Sell, die er unter anderem auf der Diakonischen Konferenz 2005 in Rummelsberg vorgetragen hat: Stefan Sell, Die gegenwärtige und erwartbare sozialpolitische Entwicklung als Herausforderung für die Sozialwirtschaft, in Diakonie Jahresbericht 2005, Seite 119 bis 128.

als eine Erfolgsstory bezeichnen kann. *„Ein Aspekt“*, so ein Zitat, *„der in der gegenwärtigen totalen Infragestellung der sozialen Sicherungssysteme in aller Regel untergeht.“ „Wir haben“*, so schreibt er weiter, *„es gerade auch im internationalen Vergleich mit relativ erfolgreichen Systemen zu tun. Die Armutsquote der älteren Menschen war noch nie so niedrig wie derzeit, und das ist ganz eindeutig ein Effekt der bisher erfolgreichen Rentenversicherung. Das Gesundheitssystem (und als Hauptkostenträger die gesetzlichen Krankenversicherungen, die mit einer Absicherungsweite von 90% eine Volksversicherung darstellen), zeichnet sich durch wichtige Pluspunkte aus, wie jeder weiß, der zum Beispiel die Wartelistensteuerung in anderen europäischen Ländern sieht.“* Ich ergänze: Auch die Pflegeversicherung hat verhindert, dass trotz aller Probleme Millionen alte und pflegebedürftige Menschen den Weg zum Sozialamt gehen mussten.

Dazu kommen zum Beispiel der Rechtsanspruch auf einen Kindergartenplatz und die Rechtsansprüche auf Leistungen in der Jugendhilfe. Vergleicht man das mit Systemen der sozialen Sicherung in Europa oder weltweit, so muss man zunächst einmal nüchtern und auch dankbar feststellen, dass wir einen sehr hohen Standard der sozialen Sicherung erreicht haben.

Das deutsche Sozialversicherungsmodell hat seinen Ursprung seit etwa 1880 in der Bismarck'schen Sozialgesetzgebung, Krankenversicherung, Arbeitslosenversicherung, Unfallversicherung und Rentenversicherung, finanziert – in der Regel – auf solidarischer Basis durch Zuschläge zu den Arbeitskosten, getragen von Arbeitnehmern und Arbeitgebern. Diese Sozialversicherungsleistungen sollten die großen Lebensrisiken gesamtgesellschaftlich absichern.

Klaus Dörner bewertet diesen Prozess der Entwicklung des deutschen Sozialversicherungsmodells folgendermaßen: *"Während nämlich bis dahin das Helfen überwiegend unbezahlbare Sache der Bürger war, entstand so das menschheitsgeschichtlich einmalige (abnorme?) System der Institutionalisierung, Professionalisierung und Industrialisierung des Helfens der Moderne. Je größer und abgeschlossener, desto betriebswirtschaftlich zweckrationaler und effizienter, dagegen wurden die nun weniger benötigten und daher als überholt geglaubten vier solidaritätsstabilisierenden Institutionen Familie, Nachbarschaft,*

*Kommune und Kirchengemeinde zu den typischen Verlierern der Modernisierung."*[3]

Besonders prägend für die deutsche Entwicklung ist, dass viele dieser Leistungen für Menschen unter dem Gesichtspunkt der Subsidiarität erbracht wurden. Das bedeutet kurz gesprochen: Der Staat übernimmt nur diejenigen Aufgaben selbst als Träger, die nicht von den freien Trägern – und hier kommt die freie Wohlfahrtspflege mit ihren vielfältigen Einrichtungen und Diensten ins Spiel – übernommen werden können. Für die Anbieter der sozialen Arbeit oder sozialen Dienstleistungen gab es hinsichtlich der Finanzierung kein Problem, denn das Prinzip der sogenannten Kostendeckung bedeutete, dass die unterschiedlichen Träger für die Leistungen, die sie sicherlich auch im Sinne des Gemeinwohls für alle Bürgerinnen und Bürger erbrachten, die Kosten erstattet bekamen, die sie dafür nachweisen konnten.

Die Folge dieser Entwicklung insbesondere mit Beginn der siebziger Jahre war eine zunehmende Professionalisierung vieler Handlungsbereiche. Das bedeutete auch, dass zahlreiche, bis dahin ehrenamtlich wahrgenommene Aufgaben nun von fest angestellten Mitarbeitenden übernommen wurden und zum Beispiel allein in der Diakonie über 400.000 Beschäftigte bundesweit diese vielfältigen Dienste wahrnehmen. Reichte die öffentliche Finanzierung sozialer Arbeit nicht aus, so traten insbesondere im kirchlichen und diakonischen Bereich die Kirchen durch nicht unerhebliche Bereitstellung von Kirchensteuern, Kollekten und Spendenmitteln als Mitfinanzierer auf.

Auch in Zeiten des noch aus heutiger Sicht sehr komfortablen Kostendeckungsprinzips waren es folgende Bereiche, die zum Teil in erheblichem Maße durch kirchliche Mittel mitfinanziert wurden:

- Tageseinrichtungen für Kinder - bis zu 20 % der Gesamtkosten,
- Hilfen für Wohnungslose,
- Beratungsstellen,
- Suchtkrankenhilfe,
- Bahnhofsmission,

[3] Klaus Dörner , epd Dokumentation 13/2006, Seite 24.

- aber auch – was in der Öffentlichkeit kaum bekannt ist – kirchliche Schulen, sowohl die allgemeinbildenden Schulen als auch die (überwiegend im diakonischen Bereich angesiedelten) Berufskollegs.

Alle Studien zur Untersuchung der Mitgliedschaft in der EKD belegen, dass gerade das vielfältige diakonische Engagement in den zahlreichen Feldern der sozialen Arbeit eine ganz wesentliche Motivation dafür ist, dass insbesondere auch Menschen, die dem kirchengemeindlichen Leben im engeren Sinne nicht so verbunden sind, ihre Kirchenmitgliedschaft dauerhaft aufrechterhalten. Die Finanzkrise der öffentlichen Haushalte, die Finanzkrise der Sozialversicherungssysteme und auch die Finanzkrise in der Kirche (Rückgang der Kirchensteuern) sind nur die äußeren, für jeden sofort erkennbare und nachvollziehbare Gründe, warum in der öffentlichen Diskussion inzwischen der deutsche Sozialstaat fundamental in Frage gestellt wird. Versucht man dieses einmal etwas genauer zu analysieren, dann lassen sich einige zentrale Faktoren für den von vielen Seiten proklamierten grundsätzlichen Reformbedarf in Richtung eines Systemwechsels benennen.

## 3. Finanzkrise und Reformbedarf

1. Das Fundament des Sozialversicherungsstaates beginnt sich aufzulösen. Die vier Voraussetzungen, die das deutsche Sozialversicherungsmodell prägen, werden immer brüchiger, nämlich das „normale“ Arbeitsverhältnis, das Einverdienermodell, das Prinzip der Lebensstandardsicherung; diese Grundvoraussetzungen befinden sich derzeit in einem tiefgreifenden Transformationsprozess. Statt der mit diesen Grundvoraussetzungen ursprünglich verbundenen Vollbeschäftigung entwickelt sich eine temporäre Unterbeschäftigung.
2. Die absehbare demografische Entwicklung überfordert das gegebene System der sozialen Sicherung. Es geht dabei nicht nur um die Problematik, dass immer weniger erwerbsaktive Beitragszahler immer mehr Leistungsempfänger finanzieren müssen. Von besonderer Bedeutung ist die Tatsache, dass der Ver-

sorgungsbedarf in bestimmten personalintensiven und damit teureren Arbeitsfeldern der Sozialwirtschaft, hier also vor allem in der Pflege und der Gesundheitswirtschaft, insgesamt enorm zunehmen wird.

3. Die dominierende lohnbezogene Beitragsfinanzierung der Sozialversicherung hat ein doppeltes Einnahme- sowie Ausgabendilemma und verursacht strukturelle Verwerfungen auf den Arbeitsmärkten. Kurzfristig stecken die Sozialversicherungen im Dilemma des Konjunkturzyklus. Bei einer Rezession steigen die Anforderungen an die Sozialversicherung (zum Beispiel Arbeitslosenversicherung) und gleichzeitig sinken die Beitragseinnahmen. Langfristig steckt das Sozialversicherungssystem im Dilemma des zu niedrigen Wirtschaftswachstums und der sich verändernden Erwerbsstrukturen. Dies führt zu einer grundsätzlichen Infragestellung der umlagefinanzierten und auf sozialversicherungspflichtige Arbeitseinkommen begrenzten Finanzierung der sozialen Sicherungssysteme.

Sell betont, dass wir darüber hinaus zugleich eine moralische Krise der gegenwärtigen Sozialpolitik vorfinden. Er führt dazu aus:

*„Man kann sich dies verdeutlichen mit Blick auf die Reformen im Bereich der Arbeitslosenversicherung und der Einführung eines neuen Grundsicherungssystems für erwerbsfähige Menschen. Eine durchgängige Wahrnehmung vieler Menschen ist die Transformation von Sicherung zu Untersicherheit, bzw. korrekter, von Sicherheitsversprechen der alten Regelungen zu Unsicherheitserwartung durch die neuen Regelungen. Die Bürger sehen, dass das Arbeitslosengeld I, also die Versicherungsleistung, auf im Regelfall 12 Monate begrenzt wurde und daran anschließend nicht mehr die Arbeitslosenhilfe greift wie früher, sondern die pauschalierte Fürsorgeleistung mit dem verfälschenden Begriff ‘Arbeitslosengeld II’ (die eine Nähe zur Versicherungsleistung unterstellt, die gerade nicht mehr gegeben ist). Dies manifestiert sich in Ängsten, nach einem Jahr ‘ins Bodenlose’ zu fallen, es wird für viele zu einer existenziellen Bedrohung. Diese Problematik vermischt sich nun mit dem zweiten Einflussfaktor, der zu einer ‘moralischen Krise’ der Sozialpolitik führt:*

*Eine substanzielle Verletzung des Fairness- und Gerechtigkeitsempfindens der Menschen. Auch hier wieder das Beispiel Arbeitslosengeld I:*

*Die maximale Bezugsdauer wird auf ein Jahr begrenzt (mit der sich dann daran anschließenden Gefahr eines 'Absturzes' in die Fürsorgeleistung Arbeitslosengeld II), ohne Berücksichtigung der Tatsache, dass das dann für Leute gilt, die nur drei oder vier Jahre beitragspflichtig gearbeitet haben wie auch für Arbeitnehmer, die zum Beispiel nach 30 Jahren entlassen werden.*

*Dies wird als eine schwere Verletzung der ordnungspolitischen Dimension der Leistungsgerechtigkeit, die ja das bisherige System fundiert, empfunden."*

Sell prognostiziert folgende Entwicklungstendenzen:

1. Umbau der sozialen Sicherungssysteme: Weg von der individuellen Lebensstandardsicherung hin zu Grundsicherungsmodellen,
2. Pauschalierung von Leistungen (Beispiel Sozialhilfe, jetzt SGB XII),
3. Auflockerung des bisherigen sozialrechtlichen Dreiecksverhältnisses Träger, Kostenträger und Empfänger durch Umwandlung der Finanzierung von Sach- und Dienstleistungen in Geldpauschalen (Negativbeispiel: KiTa-Gutschein in Hamburg, persönliches Budget Behindertenhilfe),
4. Wettbewerbszunahme auf Seiten der Leistungserbringer bei weiter existierender monopolistischer Nachfragesituation (Beispiel: Jugendamt, Arbeitsverwaltung),
5. Umwandlung der Leistungen als Rechtsanspruch in Ermessensleistungen (Beispiel: Entwurf eines kommunalen Entlastungsgesetzes, Finanzierung nach Kassenlage).

Fasst man die Auswirkungen dieser Veränderungsprozesse – ich gebe zu, etwas verkürzt und vereinfachend, zusammen – so lassen sich folgende Tendenzen eindeutig erkennen:

- Für die soziale Arbeit in allen Handlungsfeldern wird der Bedarf an sozialen Leistungen steigen, angesichts der demographischen Entwicklung insbesondere der Bedarf an Leistungen in den Bereichen Pflege und Gesundheit.
- Für alle Bereiche der sozialen Arbeit wird einerseits weniger Geld zur Verfügung stehen. Andererseits besteht weiterhin die Erwartung nach einer hohen Qualität der Dienstleistungen von Menschen für Menschen.
- Angesichts der nachlassenden sozialen Anerkennung für Berufe im Bereich der sozialen Arbeit und des damit verbundenen Rückgangs der Vergütungen in diesem Bereich und unter Berücksichtigung der demographischen Entwicklung wird es in absehbarer Zeit einen enormen Fachkräftemangel für den Bereich der sozialen Arbeit geben.
- Auch der Bereich der sozialen Arbeit wird sich zunehmend mit den Rahmenbedingungen von Markt und Wettbewerb auseinanderzusetzen haben.

## 4. Strategien in der Diakonie

Angesichts dieser Entwicklungstendenzen werden auch in der Diakonie unterschiedliche Strategien auf Seiten der Träger diskutiert.

*1. Die Rückzugsstrategie*

Insbesondere aus dem engeren kirchlichen Bereich wird zunehmend die These vertreten, sich unter diesen Rahmenbedingungen großflächig aus dem Bereich der Anbieter sozialer Dienstleistungen zu verabschieden (zum Beispiel die Krankenhäuser zu verkaufen) und sich in den sozialen und diakonischen Dienstleistungen auf die Menschen im engeren Raum, der Kirchengemeinde und ihrer Mitglieder, zu beschränken.

*2. Die Unternehmens- und Marktstrategie*

Andere favorisieren die konsequente Weiterentwicklung der Anbieter sozialer Dienstleistungen zu diakonischen Unternehmen, den Einstieg in den Wettbewerb auch mit privaten Anbietern durch Preiskampf, die Stärkung von Eigenkapital, gegebenenfalls auch durch andere Rechtsformen der Träger, die Konzentration des Dienstleistungsangebots auf wettbewerbsfähige Dienstleitungen.

*3. Die Strategie der konsequenten Weiterentwicklung der Bedeutung des Ehrenamtes und des bürgerschaftlichen Engagements sowie der Selbsthilfe*

Diese Strategie setzt auf die Stärkung von Selbstsorge, Eigenverantwortung und nachbarschaftlicher Solidarität und befürwortet den Abbau von Hauptamtlichkeit.

Meiner Meinung nach wird jede dieser drei hier nur grob skizzierten Strategien zum Einstürzen des gesamten Hauses führen und letztlich keine echte Alternative bilden. Weil die gesamten Rahmenbedingungen außerordentlich komplex sind, sollten wir vorsichtig sein bei allen Strategien, die auf den ersten Blick scheinbar einfach und plausibel klingen. Angesichts der außerordentlichen Komplexität glaube ich daher, dass nur in einer allerdings noch auszuführenden und zu differenzierenden Strategie unter Aufnahme von Elementen aus allen diesen drei Strategien eine tragfähige Zukunftslösung auch für die soziale Arbeit möglich ist.

In meinem mündlichen Bericht auf der Hauptversammlung des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche von Westfalen im Jahr 2005 habe ich die Zielrichtung, wie man diese drei Strategien mit besonderem Blick auf die Träger positiv zusammenbinden kann, thesenartig zusammengefasst. Damit möchte ich heute schließen.

1. Diakonie und die ihr zugrunde liegende evangelische Überzeugung ist ein Markenzeichen, das im täglichen Handeln erkennbar sein muss. Um jedoch nicht in die Glaubwürdigkeitsfalle zwischen eigenen Ansprüchen und Realität zu geraten, muss der Anpassungsdruck an die sich verändernden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in Kauf genommen werden.

2. Wirtschaftlichkeit und Qualität müssen vereint werden. Qualitätsmanagement und Qualitätskontrolle sind ein unabdingbarer Beitrag zur Verbesserung wertschöpfender Prozesse.
3. Ohne wettbewerbsfähige Kostenstrukturen ist ein qualitatives Überleben diakonischer Träger nicht möglich. Voraussetzung für wettbewerbsfähige Kostenstrukturen sind die Tarif- und Preisgestaltung. Preisgestaltung nicht nach dem Prinzip "Nimm, was Du kriegen kannst", sondern mit Blick auf den regionalen Wettbewerb.
4. Diakonische Unternehmen können ohne hoch professionalisierte Managementstrukturen nicht mehr überleben.
5. Kompetente Aufsichtsgremien sind für diakonische Unternehmen unabdingbare Voraussetzung. Im Fokus der Arbeit eines Aufsichtsgremiums müssen die Unternehmensorientierung und die Weiterentwicklung stehen. Kirchenpolitische und gesellschaftspolitische Auseinandersetzungen sind notwendig, dürfen aber nicht zu den bestimmenden Themen in unseren Aufsichtsgremien werden.

Die 55.000 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der westfälischen Diakonie und eine mindestens ebenso große Zahl von ehrenamtlich Mitarbeitenden in Kirche und Diakonie sind fast alle getaufte Christen. Sie gehören sicherlich nur zu einem kleineren Teil zu den Mitgliedern unserer Kerngemeinden und zu den regelmäßigen Besuchern von Gottesdiensten. Aber sie leben als getaufte Christen alle unter der Verheißung der Güte und Gnade Gottes.

Wenn wir auf diese Grundlage für unser diakonisches Handeln in den vielfältigen Feldern der sozialen Arbeit vertrauen, dann, da bin ich mir sicher, haben wir eine Zukunft.

*Rudolf Weth*

# Ecce homo – Vom neuen Sehen des Menschen in der Diakonie

## Biblisch-theologische Impulse zum diakonischen Menschenbild

Von welchem Menschenbild lassen wir uns leiten? Gerade in der Diakonie, am Schnittpunkt eines gesellschaftlichen und eines genuin christlichen Auftrags, stellt sich diese Frage, zumal in einer offenen, zunehmend weltanschaulich pluralen Gesellschaft, die neu nach Wertorientierung und Maßstäben des Menschlichen sucht.

Auf diesem Hintergrund ist es verständlich, wenn viele Träger, Einrichtungen und Dienste der Diakonie in ihrem jeweiligen Leitbild erklären, „auf der Grundlage des christlichen Menschenbilds“ zu arbeiten. Aber gab es denn und gibt es denn „das“ christliche Menschenbild als eine vorgegebene objektive Größe, auf die man sich derart berufen kann?

Unsere Redeweise vom christlichen Menschenbild bedarf einer entscheidenden Korrektur, auf die wir sofort gestoßen werden, wenn wir die Frage zuspitzen auf das Menschenbild in der Diakonie. Denn Diakonie – die Diakonie Jesu und in ihrem Gefolge die Diakonie der christlichen Gemeinde – ist die Infragestellung aller Menschenbilder. Sie ist geradezu Kampfansage an die herrschenden Menschenbilder. Sie reißt uns los von einem festgefügten Bild und nimmt uns hinein in den Prozess eines neuen Sehens und Wahrnehmens, in dem wir auch selber nicht dieselben bleiben. Diakonie lehrt den Menschen ganz neu sehen und befreit ihn zu neuer Gemeinschaft.

## 1. Vom neuen Sehen des Menschen in der Diakonie Jesu am Beispiel der Bartimäuserzählung

Die Erzählung von der Heilung des blinden Bartimäus (Mk 10,46-52), eine der vielen neutestamentlichen Diakoniegeschichten, bringt dieses neue Sehen des Menschen kraft der Diakonie Jesu beispielhaft und besonders eindrücklich zur Sprache:

> *46 Und sie kamen nach Jericho. Und als er aus Jericho wegging, er und seine Jünger und eine große Menge, da saß ein blinder Bettler am Wege, Bartimäus, der Sohn des Timäus.*
> *47 Und als er hörte, dass es Jesus von Nazareth war, fing er an, zu schreien und zu sagen: „Jesus, du Sohn Davids, erbarme dich meiner!“. 48 Und viele fuhren ihn an, er solle stillschweigen. Er aber schrie noch viel mehr: „Du Sohn Davids, erbarme dich meiner!“. 49 Und Jesus blieb stehen und sprach: „Ruft ihn her!“ Und sie riefen den Blinden und sprachen zu ihm: „Sei getrost, steh auf! Er ruft dich!“ 50 Da warf er seinen Mantel von sich, sprang auf und kam zu Jesus. 51 Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: „Was willst du, dass ich für dich tun soll?“ Der Blinde sprach zu ihm: „Rabbuni, dass ich sehend werde. 52 Jesus aber sprach zu ihm: „Geh hin, dein Glaube hat dir geholfen.“ Und sogleich wurde er sehend und folgte ihm nach auf dem Wege.*[1]

Der grundlegende Aspekt der neuen Sicht des Menschen fällt am Beispiel der Bartimäuserzählung sofort ins Auge: Ein Mensch, der durch seine Erblindung nicht nur eingeschränkt ist, sondern aufgrund des Umgangs seiner Mitmenschen mit dieser Erkrankung bzw. Behinderung vor allem sozial ausgegrenzt wird, erfährt in der Begegnung mit Jesus die entscheidende Wende vom fremdbestimmten Objekt zu befreiter Subjektivität.

Es ist offensichtlich, dass der Schwerpunkt der Erzählung nicht so sehr auf dem Teilaspekt physischer Heilung als vielmehr auf dem Wunder unbegrenzten Vertrauens zu Jesus und neuer Teilhabe an der Gemeinschaft liegt. „Dein Glaube hat dir geholfen“ (V. 52), sagt Jesus, wie übrigens oft in den Heilungsgeschichten. Damit sind nicht

[1] Mk 10,46–52 nach dem revidierten Luthertext.

etwa nur die in Bartimäus schlummernden, jetzt aber erwachten Selbstheilungskräfte gemeint. Sondern: „Als er hörte, dass es Jesus der Nazarener ist“,[2] der da vorbeikommt, packt ihn ein irrwitzig erscheinendes Verlangen und fortgesetztes Schreien. Ein Schreien, das keineswegs unartikuliert ist, sondern grenzenloses Hoffen und Vertrauen zum Ausdruck bringt und geradezu ein messianisches Bekenntnis impliziert: „Du Sohn Davids, erbarme dich meiner!“ (V. 47f).

Für die Erzählung ist nicht maßgebend, wie Bartimäus seine Kenntnis von diesem messianischen Titel in Verbindung mit dem vorüberziehenden Jesus erlangt hat. Entscheidend ist, dass es die Botschaft Jesu vom nahe herbeigekommenen Reich Gottes (Mk 1,15) – und die Kunde von Jesus – ist, die Bartimäus bis ins Innerste trifft und bewegt. Etwas Neues ist in sein Leben hereingebrochen, etwas, das ihm nicht mehr erlaubt, sich mit der ihm zugewiesenen Bettlerrolle am Wegesrand abzufinden.

Mit seinem gellenden Schrei nach „Erbarmen“ dokumentiert Bartimäus, dass er sich mit keinem Mitleid mehr abspeisen lassen will. Mit seinem fortgesetzten Schreien stört er das herrschende Menschenbild, übrigens auch das herrschende Messiasbild, aufs Empfindlichste. Die „große Menge“ zeigt daraufhin ihr wahres Gesicht und versucht, ihn zum Schweigen zu bringen. Ein Hauch von Gewalt – „viele fuhren ihn an“ (V. 48)! – liegt in der Luft und vielleicht wäre es zur Gewalttätigkeit gekommen, hätte Jesus nicht überraschend eingegriffen.

Jesus hat den Schrei des Bartimäus gehört. Er hätte ihn im Trubel seines Aufbruchs von Jericho, der den unmittelbar anschließend geschilderten triumphalen „Einzug in Jerusalem“ (Mk 11,1-10) bereits präludiert, auch geflissentlich überhören können. Aber er hält inne und bekennt sich zu dem an den „Sohn Davids“ gerichteten Schrei nach Erbarmen. Er fordert seine Begleiter – gedacht ist sicherlich an die ihn begleitenden Jünger (vgl. V. 46) – auf, den Schreienden zu ihm zu bringen. Sie haben sich bisher noch nicht von der großen Menge unterschieden, aber nun folgen sie der Aufforderung des Meisters und greifen parteilich ermutigend ein: „Sei getrost, steh auf! Er ruft dich!“ Es fällt auf, wie Bartimäus auch jetzt als ein mit Leib und Seele Beteiligter geschildert wird. Er wirft seinen Mantel von sich – „Ausdruck

[2] V.47 nach der Übersetzung von Joachim Gnilka: Das Evangelium nach Markus, EKK II/2, 1979, 108.

höchster Erregung“[3] –, springt auf und lässt sich durch Jesus bereitwillig nach seinem Begehren befragen: „Was willst du, dass ich für dich tun soll?“ Und nun vielleicht das Auffälligste: Bartimäus antwortet mit einer aramäischen Anrede, die eine Steigerung des für Jünger üblichen „Rabbi“ darstellt: „Rabbuni (mein Meister), dass ich wieder sehe“ [nach Gnilka].

Im Unterschied zur synoptischen Parallele Mt 20,29-34 wird nicht geschildert, wie Jesus diesen Wunsch erfüllt hat. An die Stelle einer Heilungshandlung (vgl. Mt 20,34) tritt vielmehr die perfektisch (!) gehaltene Zusage: „Gehe, dein Glaube hat dich gerettet“ (V.52 nach Gnilka). Das „Gehe“ (griech.: hýpage) heißt hier aber nicht etwa: „Gehe nach Hause“,[4] sondern faktisch: „Folge mir nach!“ Denn es wird ausdrücklich berichtet: „Und sogleich wurde er sehend und folgte ihm nach auf dem Wege“ (V. 52).

Auf diesem Hintergrund schließe ich mich der Auslegung von Gnilka an: „Die zugesagte Rettung ist darum mehr als das Wieder-Sehen-Können, das eine Reminiszenz von Jesaja 42,18 sein wird.“[5] Der Prozess des neuen Sehens hat bei Bartimäus schon früher und umfassender eingesetzt als das physische Wieder-Sehen-Können. Es wäre deshalb abwegig, aus der Bartimäuserzählung den Schluss zu ziehen, erst die Heilung, als übernatürliche Wiederherstellung seiner Sehkraft verstanden, qualifiziere ihn für die Nachfolge und die Aufnahme in den Jüngerkreis Jesu, was ja im Umkehrschluss bedeuten würde, als Erblindeter oder blind Geborener sei er nicht geeignet für Nachfolge und Jüngerschaft. Das Gegenteil ist die Intention der Bartimäuserzählung. Eben das macht ihre bleibende und grundlegende Aktualität als Diakoniegeschichte aus, gerade wenn man die Einmaligkeit und Unwiederholbarkeit der Heilungen und Wunder Jesu in Rechnung stellt.

Markus hat die Erzählung im Unterschied zu Matthäus und Lukas in Verbindung mit der ausdrücklichen Namensnennung „Bartimäus, Sohn des Timäus“ überliefert. Bartimäus dürfte eine frühe, noch lange bekannte Persönlichkeit der Urgemeinde gewesen sein. Das verleiht der Bartimäuserzählung zusätzliche Authentizität.

---

[3] Gnilka: Markus, 110.
[4] So Walter Bauer, WBNT, Art. hypago, in Analogie zu Mk 2,9 u. 7,29.
[5] Gnilka: Markus, 111; Jesaja 42,18: „Hört, ihr Tauben; und schaut her, ihr Blinden, dass ihr seht!“

Ihren besonderen Charakter als beispielhafte Diakoniegeschichte hat die Bartimäuserzählung, wie schon angedeutet, auch durch ihre absichtsvolle redaktionelle Platzierung zwischen der dritten Leidensankündigung (Mk 10,32-34), dem ihr folgenden Jüngerlehrstück über das Dienen in Mk 10,42-45 (vgl. Mt 20,25-28) und dem Beginn der Passionsgeschichte mit der Erzählung vom Einzug Jesu in Jerusalem (Mk 11,1-11). So kommt die Bartimäuserzählung unmittelbar unter die Überschrift des „Dienens“ (griech.: diakonein) zu stehen: „Ihr wisst, die als Herrscher gelten, halten ihre Völker nieder, und ihre Mächtigen tun ihnen Gewalt an. Aber so ist es unter euch nicht; sondern wer groß sein will unter euch, der soll euer Diener sein; und wer unter euch der Erste sein will, der soll euer aller Knecht sein. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, dass er sich dienen lasse, sondern dass er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für viele“ (Mk 10,42-45).

Zusammenfassend lassen sich drei grundlegende Aspekte der neuen Sicht des Menschen in der Diakonie am Beispiel der Bartimäuserzählung festhalten:

1. Es ist vor allem und zuerst Jesus selbst – der messianische Diakon –, der das herrschende, zur Gewalttätigkeit neigende Menschenbild sprengt und den hilfebedürftigen Menschen ganz unten – hier: den am Straßenrand abgesetzten Blinden – hört und sieht, anspricht, aufrichtet und in seine Gemeinschaft aufnimmt.
2. Es ist sodann der betroffene Mensch selbst, der – ausgelöst durch die Intervention Jesu – sich selbst neu wahrnimmt und erfährt in der Wende vom fremdbestimmten Objekt sozialer Ausgrenzung zum befreiten Subjekt grenzenlosen Vertrauens zu Jesus und aktiver Teilhabe an der Gemeinschaft.
3. Es sind schließlich die Jüngerinnen und Jünger selbst, die in der Sehschule Jesu den Menschen neu sehen lernen, aus Herrschenden zu Dienenden werden und zur neuen Gemeinschaft der Verschiedenen und Versöhnten berufen sind.

Wie aktuell und wie nachhaltig ist das „Neue“ in dem biblisch-exemplarisch vorgestellten und behaupteten „neuen Menschenbild“ der Diakonie? Auch diakonische Menschenbilder haben natürlich die Tendenz zur Verfestigung und können – wie Menschenbilder überhaupt – veralten. Gerade die Geschichte der christlichen Diakonie be-

legt, dass sie in Theorie und Praxis immer wieder Verbindungen mit herrschenden und zeitbedingten Menschenbildern eingegangen ist. Interessanterweise ist die Bartimäuserzählung selber ein Beispiel für eine solche Verbindung. Denn sie setzt nicht nur ein damals herrschendes Menschenbild von Krankheit und Behinderung mit der Folge sozialer Ausgrenzung voraus, sondern auch das implizite Menschenbild damaliger „Almosendiakonie“: die sozialcaritative Platzanweisung für Bartimäus am Straßenrand, die durchaus dem Fürsorgekonzept spätantiker und antik-jüdischer Hilfekultur entsprach. In derselben Perspektive ist die Platzierung des Gelähmten an der „Schönen Pforte“ des Tempels in der Heilungsgeschichte Apostelgeschichte 3,2ff zu verstehen, die zudem den Ausschluss des Gelähmten vom öffentlichen Kult und Gottesdienst gemäß 2 Sam 5,8 (LXX) bewusst macht: „Lass keinen Blinden und Lahmen ins Haus des Herrn!“

## 2. Das neue Menschenbild der Diakonie am Beispiel aktueller Herausforderungen, Kontroversen und Entscheidungen

Um das „Neue“ im Menschenbild der Diakonie richtig zu verstehen und aktuell zu erfahren, kommt es entscheidend darauf an, den prozessualen und „bilderstürmenden“ Charakter des diakonischen Menschenbilds zu beachten. Dieses Neue bricht sich in der Diakoniegeschichte immer wieder Bahn im Aufsprengen jeweils herrschender Menschenbilder und in der Freisetzung einer neuen Selbst- und Fremdwahrnehmung.

Das möchte ich am Beispiel aktueller Herausforderungen, Kontroversen und Entscheidungen in der neueren Diakoniegeschichte und Gegenwart wenigstens andeutungsweise entfalten. Dabei zeigt sich, dass auch die biblisch-theologische Perspektive in jeder neuen Situation wieder neu gefragt ist und vertieft bzw. erweitert werden muss.

## 2.1 Die entscheidende Veränderung im Menschenbild der Nachkriegsdiakonie: die Wende vom Objekt fürsorglicher Caritas zum Subjekt selbstbestimmter Beteiligung

Die hohe Sensibilität für diese Wende macht ein Vorgang am Rande der Jubiläumsfeierlichkeiten der Diakonie im Jahr 1998 deutlich. Aus Anlass des 150jährigen Jubiläums hatte das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland einen Werbe- und Veranstaltungskalender unter dem Motto „Diakonie – stark für andere“ herausgegeben. An ihren Auftrag, „Fürsprecherin“ für Ausgegrenzte zu sein und „denen, die keiner hört, eine Stimme zu geben“, war dabei gedacht. Aber viele Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter übten überraschend scharfe Kritik an diesem Motto. Sie hörten und lasen aus „Diakonie – stark für andere“ noch immer das Menschenbild einer fürsorglichen und bevormundenden Hilfekultur heraus.

Eine hypersensible Reaktion? Eher ein Indiz für die Tatsache, dass die Diakonie nach 1945 ein halbes Jahrhundert gebraucht hat, die biblisch doch so nahe gelegte Objekt-Subjekt-Wende nachzuvollziehen und auch heute noch Zeit und diakonische Fantasie braucht, sie bis in alle Konsequenzen zu bedenken und zu gestalten. In der restaurativen Nachkriegsepoche der 1950er und 1960er Jahre wirkte noch der breite Traditionsstrom des sozial-caritativen Menschenbildes der Inneren Mission nach: im Mittelpunkt der hilfebedürftige Einzelne, der auf die persönliche, fürsorgliche Hilfeleistung von Menschen angewiesen ist, die ihre Arbeit mit dem „Pathos des Helfens“ aus christlicher Motivation tun. Das Problem der Asymmetrie des Helfens ist in dieser Zeit noch wenig bewusst. Trotz starker Betonung des christlichen Propriums der Diakonie war die Wende im Menschenbild vom Hilfeobjekt zum Subjekt als Hilfepartner noch kaum erkennbar.

Das änderte sich grundlegend erst synchron mit dem Aufbruch der späten 1960er und frühen 1970er Jahre zu gesellschaftlicher Aufklärung, zu Demokratisierung aller Lebensverhältnisse und zu individueller Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung. Die Diakonie entdeckte teils zögernd, teils emphatisch in diesem Aufbruch grundlegende Aspekte des eigenen Menschenbilds wieder bzw. neu und beteiligte sich durchaus maßgebend an den notwendigen Reformprozessen. So z.B. in der Jugendhilfe, im Vorfeld des neuen Kinder- und Jugend-

hilfegesetzes (1992): Begriff und Sache der „Fürsorgeerziehung“ verschwanden, der Vorrang stationärer vor ambulanter Jugendhilfe wurde durch den Vorrang ambulanter Jugendhilfeangebote ersetzt, das Selbstbestimmungsrecht des betroffenen Jugendlichen durch Beteiligung an Hilfeplangesprächen und -entscheidungen gestärkt.

In der Behindertenhilfe war die Wende vom hilflosen Objekt caritativ herablassenden Helfens zum beteiligten Subjekt des mündigen Bürgers womöglich noch eklatanter, fassbar auch in der Rechtssprechung und Auslegung des Bundessozialhilfegesetzes und seiner Eingliederungshilfe: Der auf Hilfe angewiesene behinderte Mensch wird nun als Rechtssubjekt wahrgenommen und geachtet. „Fürsorge“, die sich ihm caritativ zuwendet und ihn in jedem Fall bevormundet, wird weder seiner Würde noch seinem rechtlichen Status gerecht. Er hat einen Rechtsanspruch auf partnerschaftlich, solidarisch und natürlich auch professionell erbrachte Hilfe.

Nicht von ungefähr erhielt der neue subjekt- und menschenrechtsorientierte Ansatz im Menschenbild der Diakonie seine besondere Stoßkraft aus der Behindertenhilfe und Behindertenselbsthilfe. Schon im Vorfeld der Auseinandersetzung mit Peter Singer und der „Bioethik“ haben Behindertenhilfeverbände und einzelne diakonische Einrichtungen, aber auch die Kirchen und ihre diakonischen Werke bei der Aufarbeitung der Geschichte von Zwangssterilisierung, Menschenversuchen und Euthanasie und der Haltung und Beteiligung der Inneren Mission unter der NS-Herrschaft den Zusammenhang zwischen damaligen und heutigen Einstellungen zu „Lebenswert“ und Euthanasie hergestellt. Beispielhaft ist hier die Erklärung der Rheinischen Landessynode vom 12. Januar 1985, die auch von der westfälischen Landessynode übernommen wurde,[6] weil sie diesen Zusammenhang oder gar Gleichklang zugleich selbstkritisch auf das Diakonie und Kirche lange prägende Menschenbild bezieht:

> *Kranke und Behinderte erscheinen häufig nicht als menschliche Partner, sondern als Objekte für Forschung, Heilbehandlung, Pflege und Betreuung. Sie werden einseitig von ihrer Hilfsbedürftigkeit her verstanden und in ihrem vollen Menschsein verkannt.*

[6] Vgl. auch besonders eindrücklich das vom Diakonischen Werk der EKvW herausgegebene, von Ulrich Bach und Michael Schibilsky bearbeitete „Lesebuch zu ‚Euthanasie’ und Menschenwürde“ unter dem Titel „Wir wurden nicht gefragt“, 1992.

> *Sehr leicht wird ihre Einweisung in Anstalten, Sonderschulen usw. als Ausgliederung aus Gemeinde und Gesellschaft aufgefasst und führt dann zu ihrer Isolation.*
>
> *Der Mensch wird als unabhängig, vernünftig und zur Selbstverwirklichung fähig verstanden; tatsächliche Abhängigkeit, Einschränkung geistiger Fähigkeiten und Hilfsbedürftigkeit sollen nicht zum Menschen gehören.*
>
> *Der Sinn des Lebens wird in Glück, Gesundheit, Leistung und Konsum gesehen, darum werden Krankheit, Schmerz, Leid und die Behinderung bei Leistung und Konsum verdrängt. Falsch verstandenes Mitleid führt dazu, die Tötung leidender Menschen als Erlösung zu rechtfertigen.*[7]

Ich erinnere in diesem Zusammenhang an die etwas später, 1992, sehr bekannt gewordene Biografie des schwer körperbehinderten Fredi Saal: „Warum sollte ich jemand anderes sein wollen?“ Wegen seiner Körper- und Sprachbehinderung als geistig behindert eingestuft und elf Jahre in einer Anstalt für geistig Behinderte untergebracht, spricht er jedem Nicht-Behinderten das Recht des Bewertens oder Urteilens über Glück oder Leiden von Behinderten ab und fordert die gesellschaftliche Integration und Anerkennung des Anders- und Verschiedenseins ein.[8]

In einem Brief an Klaus Dörner, als Nachwort in dessen Buch „Tödliches Mitleid“ abgedruckt, schrieb Fredi Saal schon zuvor:

> *„Ein Leben mit zuviel Leiden habe keinen Wert mehr.“ Wer so etwas behauptet, hat einfach nichts vom Leben begriffen [...]. Als wirklich schwer behinderter Mensch, der nur mit allergrößten Schwierigkeiten ohne die Hilfe anderer den Alltag überstehen könnte, habe ich das Recht, mich meiner Umwelt zuzumuten. Ich bin ein Teil des Ganzen im menschlichen Kosmos. Ich trage dazu bei, dass niemand vergisst, dieses Ganze zu sehen, wie ich auch*

---

[7] Erklärung zur Zwangssterilisierung, Vernichtung sogenannten lebensunwerten Lebens und zu medizinischen Versuchen an Menschen unter dem Nationalsozialismus, in: Ulrich Bach/ Andreas de Kleine (Hg.): Auf dem Weg in die totale Medizin? Eine Handreichung zur „Bioethik“-Debatte, 1999, Anhang, 142-145: 143.

[8] Am Ende seines Buches stehen die eindrücklichen Sätze: „Gott schuf den Menschen zu seinem Bilde? – Ich jedenfalls fühle mich als Spastiker als eine Schöpfung Gottes – und zumindest die Christen sollten es auch tun!“ ([2]1996, 236).

> *von anderen mit ihrer eigenen Individualität darauf gestoßen werde, in ihnen ein Teil des Ganzen zu sehen, ohne die es den Menschen nicht gibt in seiner Totalität.* [9]

Im Anschluss an Fredi Saal prägte Richard von Weizsäcker in seiner Eröffnungsansprache zur Tagung der Bundesarbeitsgemeinschaft Hilfe für Behinderte am 1. Juni 1993 jenen berühmten Satz, der geradezu Leitwort für die Aktion Mensch wurde: „Es ist normal, verschieden zu sein." Ein Jahr später, 1994, wurde endlich der Artikel 3 Abs. 3 des Grundgesetzes um den Zusatz erweitert: „Niemand darf wegen seiner Behinderung benachteiligt werden."

## 2.2 Menschenbild und Menschenwürde in der Auseinandersetzung mit der „Bioethik"

Selten ist das „neue Sehen des Menschen in der Diakonie" so klar und deutlich formuliert worden wie in der Auseinandersetzung mit der „Bioethik". Sie setzte in Deutschland auf breiter Basis – in Kirchen, Diakonie und besonders in der Behindertenhilfe und bei den Behindertenfachverbänden – vergleichsweise spät ein, nämlich mit dem umstrittenen öffentlichen Auftreten von Peter Singer im Sommer 1989 und in der dadurch ausgelösten Singer-Debatte,[10] setzte sich fort im Streit über den 1994 bekannt gewordenen Entwurf eines europäischen „Übereinkommens zum Schutz der Menschenwürde im Hinblick auf die Anwendung von Biologie und Medizin" (1991), im Untertitel zunächst „Bioethik-Konvention" und später „Menschenrechtsüberein-

[9] Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens, oder: Die Soziale Frage. Entstehung, Medizinisierung, NS-Endlösung heute, morgen. Mit einem Beitrag von Fredi Saal, [2]1989, 113.

[10] Die Abschiedsvorlesung von Heinz Krebs, Sozialmediziner und damaliger stellv. Vorsitzender der Bundesvereinigung „Lebenshilfe", im Februar 1989 an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe hatte sich kritisch mit der Ethik Peter Singers unter dem provokanten Titel „Weil du behindert bist, darfst du sterben" auseinandergesetzt und die Einladung Peter Singers durch den Behindertenpädagogen Christoph Anstötz ausgelöst. Vgl. dazu im Einzelnen: Michael Schibilsky: Ethik der Menschenwürde. Das Menschenbild in der Diakonie – Gegenwärtige Herausforderungen, in: M. Schibilsky (Hg.): Kursbuch Diakonie, 1991, 209-227, 211ff.

kommen zur Biomedizin“ (1996) genannt,[11] und wird heute auf den verschiedensten Ebenen fortgeführt in den anhaltenden Diskussionen z.B. über verbrauchende Embryonenforschung, therapeutisches Klonen, aktive Sterbehilfe usw.[12]

In dieser Auseinandersetzung ging und geht es nicht mehr um einen innerdiakonischen resp. innerkirchlichen Klärungsprozess, sondern erklärtermaßen um die Verabschiedung des „neuen“, in Kirche und Diakonie wiedererkannten Menschenbilds als jüdisch-christliches, anthropozentrisch-speziezistisches Vorurteil. Peter Singer hatte schon in den Anfängen der „Bioethik“, die in den 1970er Jahren im angelsächsischen Raum als praktisch-ethische Begleitdisziplin der aufstrebenden Biowissenschaft und Gentechnologie entstand,[13] zwischen dem Menschen als „Person“ und dem Menschen als „Gattungswesen“ unterschieden und erklärt: Die „[…] Zugehörigkeiten eines menschlichen Wesens zur Spezies Homo sapiens allein (hat) keine Bedeutung dafür, ob es verwerflich ist, es zu töten; entscheidend sind vielmehr Eigenschaften wie Rationalität, Autonomie und Selbstbewusstsein. Missgebildete Säuglinge haben diese Eigenschaften nicht. Sie zu töten, kann daher nicht gleichgesetzt werden mit dem Töten normaler menschlicher Wesen.“[14]

Wie wenig Singer mit dieser Auffassung allein stand, verrät der Entwurf eines Gesetzes zur „Verringerung der Zahl anomaler Kinder“, der dem Europaparlament 1988 vorgelegt wurde. In Art. 1 sollte es heißen: „Ein Arzt begeht weder ein Verbrechen noch ein Vergehen, wenn er einem Kind von weniger als drei Tagen die zum Überleben notwendige Pflege verweigert, wenn dieses Kind ein unheilbares Gebrechen aufweist, derart, dass man voraussehen kann, dass es niemals ein lebenswertes Leben führen können wird.“[15] Der Entwurf wurde glücklicherweise nicht angenommen. Die folgenreiche Unterscheidung zwischen Person und Gattung („menschliches Lebewesen“)

---

[11] Vgl. dazu die von Bach/de Kleine hrsg. „Handreichung zur ‚Bioethik’-Debatte“.
[12] Vgl. dazu die einzelnen Beiträge in: Rudolf Weth (Hg.): Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, 2004.
[13] Vgl. Eve-Marie Engels: Natur- und Menschenbilder in der Bioethik des 20. Jahrhunderts, in: Eve-Marie Engels (Hg.): Biologie und Ethik, 1999, 7-42.
[14] Praktische Ethik, 1984 (engl. 1979), 179; vgl. auch Peter Singer: Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik, 1998.
[15] Zit. nach Schibilsky: Ethik der Menschenwürde, 214.

mit angelsächsisch-utilitaristischem Hintergrund fand sich dagegen auch noch im späteren „Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin“ und belastet die Diskussion darüber bis heute.

Die Auseinandersetzung mit der „Bioethik“ spitzt sich zu im Streit über den Begriff der Menschenwürde und die Auslegung von Art. 1 GG, Abs. 1 und 2: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu schützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt.“ Hier stützt sich „Bioethik“ auf die weltanschauliche Neutralität des Staates, die keine weltanschauliche Vorgabe – z.B. in der christlichen Voraussetzung einer Person resp. Wesenswürde – anzunehmen erlaubt: „Weltanschauungsneutral betrachtet ist die Idee der Würde [...] nur noch ein Gestaltungsauftrag, jedoch keine Wesensbestimmung mehr. Darum besitzt aus weltanschauungsneutraler Sicht der Embryo ebenso wenig angeborene Würde wie ein erwachsener Mensch.“[16] Daraus folgt ein verbreiteter Rechtspositivismus, der den bekannten Staatsrechtler Ernst-Wolfgang Böckenfoerde für seine Rezension der Neukommentierung der Grundrechtsartikel durch Matthias Herdegen – in Ablösung des klassischen „Maunz/ Dürig“-Grundgesetzkommentars (1958-2003) – die provokante Überschrift bringen ließ: „Die Würde des Menschen war unantastbar.“[17] Für Herdegen ist allein die jeweilige „Exegese der Menschenwürde als Begriff des positiven Rechts“ maßgebend. Hinsichtlich des Schutzes früher und frühester – ich ergänze: aber auch anomaler und später – Formen menschlichen Lebens „[...] geht es um eine Dimension des Würdeschutzes, zu welcher der Diskurs über Gottebenbildlichkeit, den Beginn der Beseeltheit menschlichen Lebens, sittliche Autonomie und Selbstzweckhaftigkeit der individuellen Existenz in der Geistesgeschichte der letzten zweieinhalb Jahrtausende ebenso wenig einen verlässlichen Zugang bietet wie das schwach konturierte Menschenbild des Grundgesetzes.“[18]

[16] Franz Josef Wetz: Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation, 1998, 300.
[17] FAZ vom 03.09.2003, Nr. 204, 33 u. 35.
[18] Zit. bei Böckenfoerde, in: FAZ vom 03.09.2003, Nr. 204, 33 u. 35. Zur gesamten Diskussion vgl. das Themenheft der Zeitschrift Evangelische Theologie 6/2006 und hier besonders die Beiträge von Mathias Schmoeckel: Die unbekannte Menschenwürde, 405-425, und Christian Waldhoff: Menschenwürde als Rechtsbegriff und als Rechtsproblem, 425-439.

Den Ertrag der Auseinandersetzung und Gegenpositionierung aus der Sicht des „neuen“ diakonisch-theologischen, aber auch humanistischen Menschenbilds fasse ich in aller Kürze zusammen:[19]

1. Die bioethische Position erliegt einem weltanschaulichen Reduktionismus im Menschenbild und Wissenschaftsverständnis. Sie betreibt die totale Verdinglichung und Reduktion des Menschen auf seine empirisch-naturwissenschaftlich erfassbare und materielle und biologische Existenz. Der Mensch in biblisch-theologischer Perspektive ist aber ganzheitliches Wesen: nicht nur biologisches, sondern gleichursprünglich auch soziales Leben und responsorische Existenz coram Deo mit dem Anspruch und Charakter eines Rechtssubjekts.
2. Die Bioethik in der Tradition des angloamerikanischen Empirismus und Utilitarismus hat mit ihrer Aufspaltung von „Person“ und „Gattung“ die klassische christliche und humanistische Gleichung von Menschsein und Personsein aufgekündigt. Das hat zur Folge, dass sie Personsein – und damit unbedingte „Schutzwürdigkeit“ – nicht klar zu definieren weiß und der Frage, wann denn der Embryo bzw. wann menschliches Lebewesen zum Würdeträger wird – mit Beginn der Hirntätigkeit (Hans-Martin Sass), der Erinnerungsfähigkeit (John Locke), dem vitalen Überlebensinteresse (Michael Tooley) o.ä.? –, ausgeliefert ist. Die bioethische Definitionswillkür und damit verbundene Definitions- und Verfügungsmacht im Blick auf die Zuschreibung von Personsein und Lebensrecht ist das Proton Pseudos der Bioethik.
3. Diese Definitionswillkür lässt „Personwürde“ zurückfallen in die berüchtigte Güterabwägung zwischen „lebenswertem“ und „lebensunwertem“ menschlichem Leben.[20] Auf diese Weise kann „Würde“ leicht zur Ware degenerieren, zumal im Zeitalter totaler Ökonomisierungstendenzen. Nach Immanuel Kant, dem christlichen Aufklärer, unterliegt „Würde“ aber keiner Bewert-

[19] Vgl. die ausführliche Darlegung in meinem Beitrag „Menschenbild und Menschenwürde in der Kontroverse mit der Bioethik aus diakonisch-theologischer Sicht“; in: JBTh Bd. 15 (2000) „Menschenwürde“, 293-310.

[20] Vgl. schon im Vorlauf zur NS-Euthanasie Alfred Hoche/ Karl Binding: Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, 1920.

barkeit oder Verwertbarkeit, sondern ist Kriterium aller Bewertungen. So ist Menschenwürde – im kantischen Sinne – nicht an empirische Qualitäten gebunden, sondern auf der Linie des Kategorischen Imperativs als Postulat zu verstehen: „Achte die Menschheit in jedem Menschen!“[21]

4. Damit erübrigt sich die Frage: Menschenwürde und Würdeschutz ab wann oder wann und unter welchen Umständen vielleicht nicht mehr? Die Antwort kann aus biblisch-theologischer Sicht ja nur lauten: von Anfang an und in jeder Phase menschlichen Lebens. Ein Auslegungsgrundsatz in der bisherigen Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts, bezogen auf Art. 1 GG, lautet: „Wo menschliches Leben existiert, kommt ihm Menschenwürde zu“ (BverfGe 39, 41). Dabei sollte es bleiben!
5. Wir sind damit beim Kern des biblisch-diakonischen Menschenbilds. Jederzeit neu und aktuell ist das, was die Diakonie in ihrem „Leitbild“ als Leitsatz ihres Denkens und Handelns vorangestellt hat: „Wir achten die Würde jedes Menschen.“[22] Die unantastbare Menschenwürde sieht Diakonie begründet in Gottes unbedingter Annahme jedes Menschen. Sie ist verdanktes, nicht erworbenes oder zugeschriebenes Merkmal: geschöpfliche Gabe quer zu aller genetischen Ausstattung und vor jedem menschlichen Fühlen, Wollen und Handeln. Auch der Rechtfertigungsglaube bekennt wie der Schöpfungsglaube: Der Mensch verdankt seine Würde und sein Lebensrecht der schöpferischen und vergebenden Gnade; er hat sie nicht „von Gnaden“ anderer Menschen oder aus eigener Leistung. Sie ist zugleich – im Sinne der Gottebenbildlichkeit und Gleichgestaltung mit Jesus Christus – die göttliche Bestimmung jedes Menschen zur Freiheit, Gemeinschaft und Verantwortung, in aller Verschiedenheit und Endlichkeit, so auch in aller Hinfälligkeit und selbst noch im Scheitern.

---

[21] Vgl. Dietmar Mieth: Menschenbild und Menschenwürde, in: R. Weth (Hg.): Der machbare Mensch, 65; ferner Heinrich Bedford-Strohm: Würde oder Ware? Theologische Überlegungen zur Biotechnologie in ökumenischer Perspektive, in: Weth (Hg.): Der machbare Mensch, 121-140.

[22] Leitbild Diakonie, in: Diakoniedenkschrift „Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie“, 1998, 76-80, 77 (sieh auch Dokumentation im Anhang dieses Bandes).

## 2.3 Vom neuen Sehen des Menschen bei den Mitarbeitenden in der Diakonie

Wie wirkt sich das neue Menschenbild der Diakonie bei den Mitarbeitenden aus? Was bedeutet die Objekt-Subjekt-Wende in der Diakonie, verschärft durch die geschilderte Auseinandersetzung über Menschenbild und Menschenwürde, für das Fremd- und Selbstbild der Mitarbeitenden im Verständnis ihres Dienstes?

### *2.3.1 „Neue“ diakonische Identität und Berufung*

Schon in der Bartimäuserzählung wurde deutlich, dass durch das überraschende Eingreifen Jesu die ihn begleitenden Jünger in die neue Sicht des Menschen, in eine neue und tiefe Solidarität mit dem Anderen, hineingezogen werden. Das wird nun ihre diakonische Berufung und Identität.

„Wie kann ein Mensch glücklich sein, der anderen dienen muss?“ hatte einst Plato gefragt und sich selbst die in der damaligen Sklavenhaltergesellschaft einzig denkbare Antwort gegeben: „Wer anderen dient, ist abhängig, unfrei; nur der Freie kann wahrhaft glücklich sein.“ Seit den Griechen wird Freiheit aus dem Gegenüber von Herrschaft und Knechtschaft gedacht. Diese griechische Denktradition, die Freiheit mit Herrschaft – Naturbeherrschung, Selbstbeherrschung und Beherrschung des Anderen als Herrschaft dessen, der nicht der Verfügungsgewalt anderer ausgesetzt ist – verbindet,[23] wirkt noch im heute vorherrschenden Menschenbild und Freiheitsverständnis nach. Klaus Dörner, der bekannte Psychiater und Autor, sieht deshalb in den zwischenmenschlichen Beziehungen unseres „nachsäkularen Zeitalters“ (Jürgen Habermas) zwei asymmetrische Dimensionen wirksam, die sich dem Widerstreit griechisch-neuzeitlicher und biblisch-

[23] Vgl. Jürgen Moltmann: Die Revolution der Freiheit, in: Perspektiven der Theologie, 1968, 189-211, 191ff.

humanistischer Freiheitstradition[24] verdanken: Im „Selbst-Genuss“ bin ich eher auf die Aneignung des Anderen aus als auf die dienende und liebende Wahrnehmung seiner Andersheit und Verschiedenheit. Mit Berufung auf den biblischen Humanismus und die Differenzphilosophie von Emmanuel Levinas[25] hält Dörner dem entgegen: „Dieser aktiven, Besitz ergreifenden steht eine passive Asymmetrie gegenüber, wonach es die sprechenden Augen des Anderen sind, die mir aus einem unendlichen, unverfügbaren Abstand heraus befehlen, ihn nicht zu töten, nicht allein zu lassen, nicht zu verwerten, sondern Verantwortung für ihn zu übernehmen, wodurch ich aus meiner Selbsterhaltungsidentität herausgerissen und in meiner moralischen Identität konstituiert bin.“[26]

Diese grundlegende Spannung, dieser Wechsel von einer Selbsterhaltungsidentität zu einer neuen diakonischen Identität wird nicht nur den damaligen Nachfolgern Jesu, sondern auch den heutigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern in der Diakonie zugemutet: „Wer sein Leben erhalten will, der wird’s verlieren; und wer sein Leben verliert um meinetwillen und um des Evangeliums willen, der wird’s erhalten“ (Mk 8,35). Der Ruf Jesu aber trifft mich nicht abstrakt, sondern jeweils konkret durch die sprechenden Gesten, Stimmen und Augen seiner „geringsten Schwestern und Brüder“ an den Fronten leiblicher, seelischer und sozialer Not (Mt 25,34ff). Und ich entdecke, um noch einmal mit Klaus Dörner auf biblischen Spuren zu sprechen, tatsächlich: „Die Würde des Menschen ist immer zuerst die Würde des Anderen.“[27] Denn sie ist Beziehungsbegriff: Im Achten und Schützen der Würde des Anderen verliere ich alles, was in mir auf seine Aneignung, Beherrschung oder Unterdrückung drängt, verliere aber nicht mich selbst, sondern gewinne in dieser neuen Beziehung gerade meine neue Identität und bewähre die uns beiden verliehene Würde.

[24] Vgl. dazu Martin Luthers klassische Doppelthese in seiner Freiheitsschrift von 1520: „Ein Christenmensch ist ein freier Herr über alle Dinge und niemand untertan. Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan.“

[25] Vgl. Emmanuel Levinas: Humanismus des anderen Menschen, 1989.

[26] Klaus Dörner: Biotechnologie zwischen Medizin, Ethik und Ökonomie, in: Weth (Hg.): Der machbare Mensch, 112-120.

[27] Dörner: Biotechnologie, 118.

### *2.3.2 „Assistenz“ als neues Paradigma der Diakonie*

„Ruft ihn her!“ So beauftragt Jesus in der Bartimäuserzählung seine Begleiter. Und die werden nun aktiv und ermutigen den Blinden: „Sei getrost, steh auf! Er ruft dich!“ Sie werden nicht nur zu Zeugen, sondern auch zu hilfreichen Begleitern der entscheidenden Objekt-Subjekt-Wende, die sich in dieser Geschichte ereignet. Das ist vorbildhaft für die Neuorientierung der Diakonie in der Reaktion auf die geschilderte Wende vom Objekt caritativer Fürsorge zum aktiven Subjekt des mündigen Hilfepartners in den letzten Jahren und Jahrzehnten. Es ist wieder das Verdienst der Behindertenhilfe und Behindertenselbsthilfe, den treffenden Begriff für diese Neuorientierung eingeführt zu haben, den Begriff der „Assistenz“. Johannes Degen hat ihn wie folgt umschrieben: „Die Zeit der Für-Sorge ist vorbei. Menschen dürfen nicht bevormundet werden. Sie wollen ihre eigenen Kräfte nutzen und da, wo diese nicht hinreichen, Beratung und Begleitung, kurz: Assistenz bekommen können.“[28]

„Assistenz“ als neues Paradigma der Diakonie bedeutet nicht nur Abschied nehmen von der traditionellen Asymmetrie des Helfens nach dem bekannten Motto „Herrschen durch Dienen“, sondern auch Abschied nehmen von der durchgängigen Vorherrschaft der „Professionellen“ in den helfenden Berufen und Macht abgeben an die Betroffenen entsprechend der Faustregel: Der Betroffene ist der Experte, eben weil der professionelle Experte nur selten auch betroffen ist.

Johannes Degen hat den Begriff der Assistenz mit Recht auf die gesamte Diakonie ausgedehnt: „Diakonie ist Begleitung (sc. der betroffenen Menschen) auf dem Weg der Ich-Werdung.“[29] Nicht nur in der Behindertenhilfe oder Jugendhilfe, sondern auch in der Altenhilfe und im gesamten Gesundheitswesen, auf allen Arbeitsfeldern der Diakonie findet der Paradigmenwechsel statt: weg von patriarchalischer Für-Sorge hin zu selbstbestimmter partnerschaftlicher Beteiligung.[30] Dieser Prozess muss zweifellos in vielen Fällen und Situationen noch

[28] „Homo oeconomicus und Menschenbild der Diakonie“ im gleichnamigen Berichtsheft einer theologischen Konsultation, Diakonie-Informationen 02/04, 57-65: 64.
[29] „Homo oeconomicus und Menschenbild der Diakonie“, 64.
[30] Vgl. z.B. Peter Bartmann/ Ingolf Hübner (Hg.): Patientenselbstbestimmung. Paradigmenwechsel und Herausforderung im Gesundheitswesen, 2002.

weiter vorangetrieben werden. Aber er muss auch geschützt werden gegen die heutige Pervertierung von Freiheit und Selbstbestimmung in der vielbeklagten Individualisierung und Entsolidarisierung aller unserer Lebensverhältnisse. So sehr der Assistenzbegriff dem neuen Menschenbild der Diakonie entgegenkommt, so sehr ist deshalb Assistenz bei der „Ich-Werdung“ durch Assistenz bei der „Wir-Werdung“ zu ergänzen. Dem Grundbedürfnis nach Selbstbestimmung tritt gleichursprünglich das Grundbedürfnis nach Teilhabe an der Gemeinschaft, nach kommunikativer Freiheit, zur Seite. Darin ist auch das „Bedürfnis, soziale Bedeutung für andere zu haben, von anderen gebraucht zu werden“[31] enthalten, wie wiederum in der Bartimäuserzählung angedeutet und z.B. in der Behindertenarbeit offenkundig ist.

## 2.4 Das neue Menschenbild der Diakonie in der Krise des Sozialstaats und in der biblisch-theologischen Perspektive von Recht, Erbarmen und Gottesdienst

Der Wohlfahrtsverband „Diakonie“ mit seinen weit über 400.000 hauptamtlichen Mitarbeitenden ist in Deutschland aufgrund des immer noch geltenden Subsidiaritätsprinzips ein integraler Bestandteil des entwickelten Sozialstaats und insofern auch seiner Krise ausgeliefert. Dass dadurch auch das geschilderte neue Menschenbild der Diakonie berührt und herausgefordert ist, liegt auf der Hand. Ich beschränke mich darauf, das an zwei Aspekten der Sozialstaatskrise zu verdeutlichen.

[31] Vgl. Dörner: Biotechnologie, 117.

### *2.4.1 Die innere Krise des Sozialstaats: soziale Dienstleistung ohne Leidenschaft*

Johannes Degen hat im Anschluss an eine Wendung, die Niklas Luhmann 1973 im Blick auf den Wandel der Hilfekultur prägte, das Stichwort gegeben: „Mit dem ‚Pathos des Helfens' ist es vorbei, auch in der Diakonie."[32] Helfen, so die Begründung, hat den Charakter caritativer Zuwendung und hingebungsvoller „Rettungsarbeit" in der Tradition der Inneren Mission längst verloren. Die Professionalisierung der sozialen Arbeit in den 1970er Jahren hat vielmehr die „Versachlichung" der helfenden Beziehung durch Distanz, zeitliche Begrenzung und fachspezifische Vorgaben vorangetrieben. Vor allem ist eine Verrechtlichung sämtlicher Hilfeprozesse eingetreten: „weg von einer gnädigen Almosengewährung, hin zum ‚Recht auf Hilfe' in klar definierten Bedürfnislagen." In der Hilfekultur der Gegenwart geht es folglich nur noch um „Prozesse der Leistungserstellung in einer Dienstleistungsgesellschaft, abgelöst von personaler Begegnung".[33]

Kann man das alles feststellen, ohne hier eine innere Krise des modernen Sozialstaats zu erkennen? Jedenfalls wird die Frage unabweisbar, wo und wie hier das neue Sehen des Menschen in der Diakonie noch Gestalt gewinnen kann. Zumal, wenn man Degens kritisches Resümee ernst nimmt: „Als Ersatz für Liebe, Zuwendung, Begleitung und Hilfe, die in Primärbeziehungen immer weniger erwartbar sind, werden Leistungen sozial-industriell erbracht, die dann konsumistisch in Anspruch genommen werden. Eingebunden ist das alles in eine ‚Kultur der Teilnahmslosigkeit' (Martin Walser), deren Gott ‚unsere Unfähigkeit zu helfen' legitimiert."[34]

---

[32] Vom „Pathos des Helfens". Zur Säkularisierung des Helfens im entwickelten Sozialstaat, in: Schibilsky: Kursbuch Diakonie, 27-37: 36.
[33] Vom „Pathos des Helfens", 31.
[34] Vom „Pathos des Helfens", 30 – mit Bezug auf Martin Walser, Woran Gott stirbt, in: H. Heckmann (Hg.): Büchner-Preis-Reden 1972-1983, 1984, 167-174:173.

### *2.4.2 Die äußere Krise des Sozialstaats: soziale Dienstleistung unter Kostendruck und Vermarktung*

Die Finanzierungskrise des Sozialstaats, in Deutschland bedingt vor allem durch die demografische Entwicklung, die anhaltend hohe Arbeitslosigkeit und die Schieflage der Kostenträger, verschärft noch den geschilderten Trend zur Entpersönlichung und Verdinglichung der helfenden Beziehung. Mitarbeitende im Pflegedienst und ärztlichen Dienst, in den Krankenhäusern, Altenheimen und ambulanten Diensten wissen ein trauriges Lied davon zu singen, was die Kostendämpfung im Gesundheitswesen jedenfalls auch anrichtet: Reduzierung der Personalschlüssel, noch weniger Zeit für die Klienten und Patienten, noch größerer Aufwand für Dokumentation, Arbeiten an den Grenzen gefährlicher Pflege, Überlastung bis hin zum Burn-out-Syndrom. Wo bleibt hier noch Raum und Zeit für das neue Menschenbild der Diakonie? Ist da mehr als nur ein müdes Lächeln zu erwarten, nicht nur seitens der Mitarbeitenden, sondern natürlich auch seitens der betroffenen Nutzerinnen und Nutzer ihrer Dienstleistung?

Es wäre aber zu kurz gegriffen, das Problem generell unter der Überschrift „Diakonisches Menschenbild contra homo oeconomicus“ anzugehen, wobei der homo oeconomicus für das Menschenbild einer globalisierten Weltwirtschaft zu stehen käme, die sich der Eigengesetzlichkeit eines totalen, sozial und ökologisch ungebremsten Marktes verschrieben zu haben scheint.[35]

Der Prozess der Globalisierung ist viel zu facettenreich, als dass er sich auf die drohende „Alleinherrschaft des Ökonomischen über alle Lebensbereiche“[36] reduzieren ließe.[37] Und so sehr der neoliberale „Raubtierkapitalismus“ in manchen Etagen und Regionen unserer

[35] Vgl. unter diesem Eindruck die Tagung der Gesellschaft für Evangelische Theologie im Februar 1995 „Menschenwürde in der Marktgesellschaft“ und ihre Dokumentation in: Rudolf Weth (Hg.): Totaler Markt und Menschenwürde, 1996, und darin auch meinen Beitrag über „Diakonie in der Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt, 111-118; vgl. Okko Herlyn/ Hans-Peter Lauer: Kirche in Zeiten des Marktes. Ein Störversuch, 2004.

[36] Herlyn/Lauer: Kirche in Zeiten des Marktes, 3.

[37] Vgl. den hilfreich differenzierenden Beitrag von Michael Welker zur Globalisierungsdebatte: Globalisierung – in wissenschaftlich-theologischer Sicht, Ms. 2007; http://www.ekir.de/ekir/druckversion.php?pfad=/globalisierung/42750_44087.php [15.08.2007; 11:50 h]

Weltgesellschaft noch immer oder wieder neu ein herrschendes Menschenbild darstellt und entwürdigende Arbeits- und Armutsverhältnisse produziert, so fatalistisch wäre es doch, den homo oeconomicus als Konstrukt moderner weltwirtschaftlicher Theorie und Praxis auf Heuschreckenformat und Heuschreckenmentalität festzuschreiben.

Glücklicherweise zeichnet sich ein allmählicher Wandel ab, für den es sich zu kämpfen lohnt. Galt Sozialstaatlichkeit mit Mitbestimmungsrechten und hohen Lohnnebenkosten bisher als Standortnachteil im globalen Wettbewerb und wurden auch tatsächlich Arbeitsplätze aus Deutschland in „Billiglohnländer“ verlagert, so kündigt sich inzwischen eine deutliche Änderung im Denken und Handeln von Politik und Wirtschaft an, zumal im europäischen Rahmen. Sozial befriedete und ökologisch verantwortliche Arbeits- und Lebensbedingungen der Menschen werden nicht als Hindernis, sondern zunehmend als Standortvorteil langfristigen und nachhaltigen Wirtschaftswachstums angesehen.[38] Der homo oeconomicus, so darf man hoffen, ist schon um des menschheitlichen Überlebens willen lernfähig und auf dem Weg, die Elemente sozialer Solidarität und ökologischer Verantwortung in seine neue Theoriebildung aufzunehmen.[39]

Es macht darum keinen Sinn, das Menschenbild in der Diakonie grundsätzlich dem homo oeconomicus entgegen zu stellen. Diakonie und Ökonomie, ja sogar Theologie und Ökonomie haben schließlich von jeher miteinander zu tun.[40] Aber die Ökonomie der Diakonie – im Kontext der jeweiligen Ökonomie des Sozialen – ist auch von jeher eine besondere Gestaltungsaufgabe. Dass sie heute, in der Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt, zu einer besonders konfliktreichen Gestaltungsaufgabe geworden ist, darüber besteht kein Zweifel. Nicht zufällig wurde die „Ökonomisierung des Sozialen“ zum negativen Schlagwort. Und die Frage von Johannes Busch in seinem letzten Betheler Rechenschaftsbericht (1994) ist auch heute noch aktuell: „Was geschieht eigentlich, wenn unsere Absicht, kranken, behinderten, hin-

[38] Vgl. die Analyse von Peter Lindert nach dem Bericht von M. Welker: Globalisierung, 14; vgl. auch Nico Stehr: Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie, 2007.
[39] Vgl. die verschiedenen Tagungsbeiträge in „Homo oeconomicus und Menschenbild der Diakonie“, bes. Daniel Dietzfelbinger: Die Bedeutung von Menschenbildern für Wirtschaftstheorien, 47-53, und die Einführung von Ingolf Hübner: 7-10.
[40] Vgl. grundlegend Douglas M. Meeks: God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy, 1989.

fälligen Menschen zu helfen, unversehens zu einer Ware auf dem Markt wird?“

Worin besteht der Konflikt, in dem tatsächlich, wie beschrieben, das Menschenbild der Diakonie auf dem Spiel steht? Er besteht nicht darin, dass Diakonie nun dem Wettbewerb der Dienstleister auf dem Sozialmarkt ausgesetzt ist; Wettbewerb um mehr Qualität und Menschlichkeit kann nur in ihrem Sinne sein. Er besteht auch nicht darin, dass aus diakonischen Einrichtungen betriebswirtschaftlich denkende und handelnde Unternehmen werden; höheres Kostenbewusstsein und verstärkte „Kundenorientierung“ haben sich bereits bewährt und die diakonisch-ökonomische Fantasie angeregt. Der Konflikt erwächst grundsätzlich auch nicht aus der Einführung eines verpflichtenden Qualitätsmanagements, das bekanntlich aus dem Bereich der industriellen Produktion auf die soziale Arbeit übertragen wurde. Aber in diesem Zusammenhang treten doch drei gravierende Konfliktpunkte deutlich zutage:

1. An die Stelle des früheren Selbstkostendeckungsprinzips mit fest vereinbarten und partnerschaftlich ausgehandelten Pflegesätzen ist ein System getreten, in dem der Diakonie der sozialstaatliche Partner gewissermaßen abhanden gekommen ist. Dabei entstand aber keineswegs ein wirklich freier, sondern ein durchaus regulierter und bürokratisch aufwendiger Markt mit deutlich eingeschränkter Anbieter- und Kundensouveränität. Denn nun sind an die Stelle des Partners „Staat“ die verschiedenen Krankenkassen, Pflegekassen, medizinischen Dienste und die finanziell klammen Kommunen und Kreise getreten und fungieren als Gesprächspartner für die einzuhaltenden Qualitätsstandards und abzunehmenden Leistungsnachweise. Sie legen auch die Kostensätze fest und können dabei erheblichen Kostendruck ausüben, zumal durch den Vergleich mit den Angeboten der zunehmend auf den Markt drängenden privatgewerblichen Dienstleister.
2. Gelegentlich tritt dabei eine „More-for-less“-Haltung – mehr Qualität für weniger Geld! – zutage, die an frühkapitalistische Zustände erinnern lässt[41] und Einrichtungen an den Rand des diakonisch noch Verantwortbaren bringt oder aber in falsche Alternativen

[41] Vgl. Michael Welker: Globalisierung, 16ff.

massenhafter sozial-industrieller Leistungserbringung treibt. Die Empfehlung der Diakoniedenkschrift von 1998 in dieser Hinsicht ist bitter nötig, setzt aber ein partnerschaftliches Gegenüber voraus: „Diakonische Arbeit muss die Kostenstruktur der Arbeit und die Entwicklung der Standards mit äußerster Konzentration beachten. Dazu gehört die Entwicklung der vereinbarten Vergütungen ebenso wie die Sicherung der Standards der Sozialarbeit.“[42]

3. Die ausdrückliche Gleichstellung von kommerziellen und diakonisch-gemeinnützigen Dienstleistern im neuen Pflegeversicherungsgesetz (1994) mag, isoliert betrachtet, plausibel und im Kundeninteresse liegend erscheinen. Aber sie wirkte als Signal für eine schleichende Aushöhlung des Subsidiaritätsprinzips von außen und innen. Von außen, weil das neoliberaler Subsidiaritätsprinzip Marktideologie schon lange ein Dorn im Auge ist und weil es bereits im Vorfeld einer wünschenswerten sozialpolitischen Entwicklung und Angleichung Europas totgesagt wurde.[43] Von innen, weil einzelne freie Träger der Diakonie im Blick auf Tarifrecht und Konkurrenzfähigkeit die Anpassung an den kommerzialisierten Sozialmarkt auch um den Preis einer Distanzierung von der verfassten Kirche und Diakonie für opportun halten.
   Aber sind wir uns wirklich dessen bewusst, was mit dem Subsidiaritätsprinzip, dem Vorrang der freien Wohlfahrtspflege gegenüber öffentlichen und gewerblichen Trägern, zugleich auf dem Spiel steht? Im Falle der Diakonie ist es nicht nur Gemeinnützigkeit („non-profit“) und Zivilgesellschaftlichkeit („non-govern-mental organisation“), sondern auch christlich-diakonische „Weltanschaulichkeit“ auf der Basis der positiven weltanschaulichen Neutralität des Staates.[44] Dass diese drei Merkmale „intermediärer“ Subsidiarität in der Diakonie zusammenwirken, ist nicht nur eine Vorausset-

[42] M. Welker: Globalisierung, 48.
[43] Vgl. die Prognos-Studie „Freie Wohlfahrtspflege im zukünftigen Europa. Herausforderungen und Chancen im europäischen Binnenmarkt, 1991, 35: „Ein Subsidiaritätsprinzip im deutschen Sinne wird es in Europa nicht geben.“
[44] Die grundgesetzlich verankerte „positive weltanschauliche Neutralität“ des Staates wurde und wird m.E. in Kirche und Diakonie viel zu wenig beachtet und scheint manchen Theologen nicht einmal dem Begriff nach bekannt zu sein. Vgl. Rudolf Weth. Erinnern an Gottes Reich. Positive Religionsfreiheit der Kirche und weltanschauliche Neutralität des Staates in der Zivilgesellschaft, in: Nikolaus Becker/ Dietrich Dehnen: Dienen – Ordnen – Planen. Festschrift für Erhard Krause, 1997, 143–168.

zung für das Wahlrecht der Hilfesuchenden, sondern auch ein entscheidender Grund für ihre ungebrochen hohe Wertschätzung in der Bevölkerung und für die bemerkenswerte Eigentümlichkeit, dass sie im säkularen Raum einen zivilgesellschaftlichen Sozialauftrag erfüllt und zugleich eine Gestalt von Kirche darstellt. Das erlaubt ihr auch heute noch, das neue Menschenbild der Diakonie in der Gestaltung ihres Sozialauftrags zur Geltung zu bringen. Und es wäre ein gravierender Fehler, das Subsidiaritätsprinzip aufzuweichen oder gar kampflos preiszugeben.

4. Diese Tendenz gibt es allerdings tatsächlich nicht nur von sozialpolitischer Seite, sondern auch aus dem Raum von Kirche und Diakonie selbst. Die einen empfehlen angesichts der Sozialstaatskrise aus finanziellen, aber auch aus theologischen Gründen den Rückzug aus der bisherigen „sozialstaatlichen“ resp. zivilgesellschaftlichen Verantwortung, die Konzentration auf Verkündigungsauftrag und missionarischen Gemeindeaufbau und die Einschränkung auf Gemeindediakonie – vorwiegend im Sinne ehrenamtlicher Diakonie „an des Glaubens Genossen“ (Gal 6,10) –, die allenfalls noch Diakoniestation und Kindergartenarbeit einschließt. Die anderen befürworten eine noch weiter gehende Verselbständigung gegenüber der Kirche, z.B. in Fragen des Arbeitsrechts und „Dritten Wegs“, und eine noch stärkere Einpassung in den sich entwickelnden deutschen und europäischen Sozialmarkt. Das dürfte freilich die kirchlicherseits beklagte „Selbstsäkularisierung“ der Diakonie noch verstärken.

Der kritische Punkt ist dabei nicht die „Unternehmensorientierung“, als würde sie mit innerer ökonomischer Logik auf Abwege führen,[45] und auch nicht das verbindliche, möglichst zu zertifizierende Qualitätsmanagement einer diakonischen Einrichtung. Im Gegenteil, hier ist der Ansatzpunkt für die zentrale Gestaltungsaufgabe der Diakonie, ihr neues Menschenbild auf dem Sozialmarkt und hier vor allem im Umgang mit dem Hilfesuchenden, in seiner Wertschätzung und Beteiligung, zur Geltung zu bringen. Aber gerade hier klaffen oft ein anspruchsvolles Leitbild, das eben diese Absicht erklärt, und die konkret praktizierten Methoden und Arbeitsabläufe gemäß QM-Handbuch er-

[45] Diesen Eindruck legt das achte, diakonietheologische, „Leuchtfeuer“ im Impulspapier des Rates der EKD „Kirche der Freiheit“, 2006, 82, nahe.

schreckend auseinander: einerseits „im Mittelpunkt der Mensch“, andererseits der Mensch als Objekt einer verwalteten, entsolidarisierten und entpersönlichten „helfenden Beziehung“! Es ist schon richtig, hier das „diakonische Profil“ der Mitarbeitenden und eine dem entsprechende Mitarbeiterpflege, Schulung und „Personalentwicklung“ anzumahnen.[46] Aber mit einer Verkirchlichung, mit einer Heimholung in den Schoß der verfassten Kirche und auf das Leistungsniveau einer Parochialgemeinde ist es nicht getan.

### *2.4.3 Das neue diakonische Menschenbild in der biblisch-theologischen Perspektive von Recht, Erbarmen und Gottesdienst*

Das Menschenbild der Diakonie muss nicht untergehen in der geschilderten Konfliktlage, sondern kann seine neue Aktualität und Geltung gewinnen, wenn es in der biblisch-theologischen Perspektive von Recht, Erbarmen und Gottesdienst vertieft und erweitert wird.

Dabei ist die Erinnerung an eine innerdiakonische Kontroverse hilfreich, die sich vor allem in den 1960er Jahren, im Vorfeld der definitiven Namensgebung und Rechtsgestaltung des damaligen Werks „Innere Mission und Hilfswerk der EKD“ (1976) abgespielt hat.[47] Sie spitzte sich zu im Streit um den Namen Diakonie – „Diakonie“, „Diakonisches Werk“ reserviert für Anstalts- und Gemeindediakonie auf der Linie der Inneren Mission oder ausdehnbar auch auf die „gesellschaftliche Diakonie“? – und wurde ausgetragen unter der Alternative „’Gesellschaftliche Diakonie’ oder ‚caritative Diakonie’?“

Herbert Krimm, langjähriger Direktor des Diakoniewissenschaftlichen Instituts der Universität Heidelberg und der Theologischen Abteilung des Werkes mit seinen Direktoren Hans Christoph von Hase und Heinrich-Hermann Ulrich nahestehend, sah noch in der Tradition der

[46] Kirche der Freiheit, 82f.

[47] Vgl. Olaf Meyer: „Politische“ und „Gesellschaftliche“ Diakonie in der neueren theologischen Diskussion, 1974, 155ff, und Annegret Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie. Exemplarische Kontroversen zum Selbstverständnis der Diakonie in den Jahren 1957–1975, 1998, 132ff.

Inneren Mission Diakonie am biblischen Leitbegriff der „Barmherzigkeit“ orientiert und als Hilfeauftrag der Gemeinde „immer in dem unmittelbaren Eindruck des Jammers“ gegenüber dem Einzelnen: „Das ‚Nadelöhr’ der Diakonie ist ihr individualisierter Ansatz […]. Diakonie geht immer auf bestimmte einzelne Notstände und demgemäß auf bestimmte einzelne Äußerungen los.“[48] Allgemeine sozialpolitische Äußerungen und Initiativen sind nicht Sache der Diakonie. Eben diese Ansicht vertrat sein Kontrahent Heinz-Dietrich Wendland, Praktischer Theologe und Ethiker in Münster, der das gesellschaftspolitische Selbstverständnis des 1945 von Eugen Gerstenmaier gegründeten Hilfswerks – unter dem Begriff „Diakonie“ und übrigens verbunden mit der Forderung nach einem „Diakonischen Amt“ der EKD[49] – fortentwickelte zu einer die Anstalts- und Gemeindediakonie weit übergreifenden „gesellschaftlichen Diakonie“.

Diese jahrelange Kontroverse wurde nie theologisch befriedigend zu Ende geführt und wirkt noch bis heute nach. Das lag und liegt m.E. ganz wesentlich an einem biblisch eng geführten, vermeintlich neutestamentlichen Verständnis von Barmherzigkeit, die mit Gottes Recht und Gerechtigkeit nicht vereinbar erscheint: „Barmherzigkeit kennzeichnet also ein nicht einklagbares ‚mehr’, das in Freiheit gewährt wird.“[50] Erst die biblisch-theologische Wiederentdeckung der Trias von Recht, Erbarmen und Gottesdienst ist geeignet, die falsche Alternative von caritativer und gesellschaftlicher Diakonie zu überwinden und das „Neue“ im neuen Menschenbild der Diakonie auch heute zur Geltung zu bringen.

Schon in der Bartimäuserzählung klingt dieser Zusammenhang an: Der Hilfeschrei des Blinden „Du Sohn Davids, erbarme dich meiner!“ lässt alles Betteln um Mitleid oder Almosen hinter sich und klagt das Erbarmen als Erbarmensrecht von dem Gott Israels ein – ganz im Sinne des alttestamentlichen Bundesbuchs (Ex 22,20ff) und messiani-

[48] Herbert Krimm: Diakonie – umschrieben nach ihren unerläßlichen Merkmalen, Diskussionsgrundlage in zwölf Thesen, abgedruckt bei A. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, 148f; vgl. auch die Leitfrage des damaligen Präsidenten F. Münchmeyer: „Lässt der moderne soziale Hilfsapparat noch Raum für christliche Barmherzigkeit?, in: Die Innere Mission 49, 1959, 321–330.

[49] Vgl. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, 144.

[50] So von Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, 114, nachgezeichnet; Hervorhebung von mir.

scher Verheißungen wie Jesaja 42,4ff (vgl. Lk 4,18). Und das Hilfehandeln Jesu an und mit Bartimäus ist eben keine caritativ herablassende Zuwendung, sondern die messianisch-prophetische Wahrnehmung der leidenschaftlichen göttlichen Anwaltschaft für die Schwachen.[51]

Der Gott Israels und Vater Jesu Christi offenbart sich als der wahre und einzige Gott gegenüber allen Gottheiten und Ideologien der Macht darin, dass er sich der Armen und Geringen erbarmt und den Witwen, Waisen, Fremdlingen und allen Entrechteten zu ihrem Recht verhilft.[52] Recht und Erbarmen, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit Gottes bilden deshalb eine untrennbare Einheit. Ohne Gerechtigkeit verkommt Barmherzigkeit als menschliches Hilfehandeln schnell zu herablassenden Gnadenakten der Stärkeren gegenüber den Schwächeren, wie bei altorientalischen Herrschern durchaus üblich. Und ohne erwartungssichere Barmherzigkeit mit dem verbindlich erklärten Willen zum Schutz der Schwachen laufen Rechtsentwicklung und Rechtspraxis Gefahr, das Recht des „Armen“ zu beugen. Michael Welker, der dem Zusammenhang von Recht, Kult und Erbarmen in seiner Theologie – auch mit dem Blick auf Sozialgesetzgebung, Sozialpolitik und Diakonie – besondere Aufmerksamkeit gewidmet hat, urteilt: „Dieser Formenzusammenhang von Recht und Erbarmen hat ungeheuer starke Auswirkungen, da die wahrhaft gerechte Entwicklung des Rechts gemessen wird an der Kompatibilität mit dem Erbarmen.“[53]

Eine „erbarmungs-lose“ Gesellschaft ist keine gerechte Gesellschaft! Diese Zuspitzung dürfte in der gegenwärtigen Situation angebracht sein. Und zu den wünschenswerten „starken Auswirkungen“ zähle ich die klare Option der Diakonie für das Solidaritätsprinzip in einem gerechten und sozialen Gemeinwesen. Mit dem „Pathos des Helfens“ im caritativ herablassenden Sinn sollte es tatsächlich vorbei sein, aber

[51] „Wirst du sie bedrücken und werden sie zu mir schreien, so werde ich ihr Schreien erhören; dann wird mein Zorn entbrennen […]“ (Ex 22,22f).

[52] Vgl. Psalm 82 und dazu Frank Crüsemann: Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: Gerhard K. Schäfer/ Theodor Strohm: Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, 1990, 67–93.

[53] Welker: Globalisierung, 20; vgl. Welker: Erbarmen und soziale Identität, EvKomm 19 (1986), 39ff, und Welker: Moral, Recht und Ethos in evangelisch-theologischer Sicht, in: Marburger Jahrbuch Theologie XIV, 2002, 67-81.

keinesfalls mit der „Leidenschaft“, die aus dem Zusammenhang von Gottesdienst, Recht und Erbarmen erwächst. Charles Taylor hat das „Unbehagen an der Moderne“, das Gefühl von Beliebigkeit und Entwirklichung unserer Lebensverhältnisse, auf die Formel gebracht: „Wir kranken an einem Mangel an Leidenschaft.“[54] Dieser „Mangel an Leidenschaft“ ist aber ein Mangel an Mit-Leidenschaft, an Solidarität mit den „Schwachen“, den Leidenden und den Opfern gesellschaftlicher Entwicklungen.

Eben diese Mit-Leidenschaft und tiefe Solidarität ist heute das „Neue“ im neuen Menschenbild der Diakonie. Sie ist der kritische Maßstab für die Rechtsgestalt und Marktförmigkeit der helfenden Beziehung. Eine „Entpersönlichung“ in erbarmungslos kalter Versachlichung, Verrechtlichung und Vermarktung ist mit ihr nicht vereinbar. Eine solche Entsolidarisierung ist natürlich nicht nur eine Entwürdigung des Hilfesuchenden resp. „Kunden“, sondern auch des Helfenden.

Dieses neue Pathos der Diakonie bewährt sich zugleich im ebenso leidenschaftlichen sozialpolitischen Eintreten für den Grundsatz der Solidargemeinschaft, aus der sich die Starken nicht herausstehlen und die Schwachen nicht herausfallen dürfen. Für beides braucht die Diakonie ein deutlich stärkeres sozialpolitisches Selbstbewusstsein und vereintes Standvermögen, auch in Vernetzung mit anderen Bündnispartnern in der Zivilgesellschaft, als sie bisher an den Tag legt.[55]

Gleichberechtigt mit dem Solidaritätsprinzip – und nun in biblisch-theologischer Sicht gleichursprünglich zu sehen und zu verstehen – ist das Subsidiaritätsprinzip. Denn in demselben Zusammenhang von Gottesdienst, Recht und Erbarmen zielt die Frage nach dem Recht des Armen nicht nur auf Bedarfsgerechtigkeit, sondern vor allem auf Teilhabegerechtigkeit und insbesondere auf Teilhabe am Leben der Gemeinschaft.

Oswald von Nell-Breuning, Vertreter der katholischen Soziallehre und Vordenker in der Zusammenschau von Solidarität und Subsidiarität, hat den Kern des Subsidiaritätsprinzips treffend auf den Begriff ge-

[54] Mit Berufung auf Kierkegaard, in: Das Unbehagen an der Moderne, 1991, 10.

[55] Ein sehr beachtlicher Schritt in diese Richtung ist das Wort des Rates der EKD und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland „Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit“, 1997.

bracht: „Jede Art von Hilfe und darum auch die Gemeinschaftshilfe ist in so höherem Grad wirklich hilfreich, als sie den Hilfsbedürftigen so wenig wie möglich als hilfloses Objekt behandelt, vielmehr so viel wie möglich in Stand setzt und ihm Gelegenheit gibt, als aktives Subjekt selbst an der Befreiung aus seiner Not mitzuwirken.“[56]

Eine der großen Zukunftsaufgaben des Sozialstaats – und der Diakonie im Sozialstaat! – wird es sein, Solidarität und Subsidiarität in die richtige Balance und, mehr noch, in ein wechselseitiges Zusammenspiel zu bringen. Um seiner Gewährleistungspflicht für den Bestand und Aufbau der Gesellschaft als Solidargemeinschaft willen darf er sich nicht aus seiner sozialstaatlichen Verantwortung zurückziehen und alle soziale Dienstleistung dem „freien Markt“ überlassen. Um der subsidiären Teilhabegerechtigkeit aller seiner Bürgerinnen und Bürger willen muss er sich vom fürsorglich bevormundenden Wohlfahrtsstaat zum „aktivierenden Sozialstaat“ entwickeln, die Eigeninitiative statt Versorgungsmentalität honorieren und Hilfe zur Selbsthilfe soweit als möglich auf allen Ebenen fördern.

Hier hat gerade die Diakonie mit ihrem solidarischen und subsidiären Grundverständnis eine große Chance und Mitverantwortung für den Aufbau eines „Sozialmarkts“, der diesen Namen verdient. Denn hier geht es nicht einfach um die „Privatisierung“ von sozialen Dienstleistungen nach Wirtschaftlichkeitskriterien, sondern um die Umsetzung von Solidarität und Subsidiarität im Qualitätswettbewerb leistungsfähiger zivilgesellschaftlicher Akteure. Dafür sind „Gemeinnützigkeit“ und sozial motivierende „Weltanschaulichkeit“ auch in Zukunft wichtige Voraussetzungen, die nicht einfach als Relikte des „Verbändeprivilegs“ diskreditiert und aufgegeben werden dürfen.

## 3. Ecce homo – „Nur der leidende Gott kann helfen“

Alfred Jäger, Professor für Dogmatik und Ethik an der Kirchlichen Hochschule Bethel/ Wuppertal und Vorreiter für ein neues Verständ-

[56] Solidarität und Subsidiarität, in: Dt. Caritas-Verband (Hg.): Der Sozialstaat in der Krise?, 1984, 88-95: 93.

nis der Diakonie in Zeiten des Sozialmarkts als „christliches Unternehmen“[57] hat die bemerkenswerte These vertreten, dass jede ökonomisch noch so gute diakonische Unternehmenspolitik tiefen Schaden leidet, wenn sie nicht eine „innere Achse“ hat.[58] Und diese „innere Achse“ wird von ihm näher bestimmt als integrale Unternehmenskultur, ja als „Seelsorge“: Seelsorge aber nicht als aufgesetzte fachtheologische Amtskompetenz verstanden, sondern – „nach dem Prinzip des allgemeinen Seelsorgertums aller Gläubigen“ – als zwischenmenschliche Kompetenz, die in alle Bereiche und Abläufe der Diakonie ausstrahlt. „Seelsorge ist Hege und Pflege der Seele und des Geistes, der Ethik und Kultur, der Spiritualität und Religiosität des diakonischen Unternehmens.“[59] „Seelsorge“ in diesem umfassenden Sinn, die eine intensive theologische Begleitung aller Abläufe und aller Mitarbeitenden einschließt, wird damit als Proprium, als das „Unterscheidend- und Entscheidend-Diakonische“[60] des Unternehmens Diakonie herausgestellt.

Am Beispiel dieser Jägerschen Position wird deutlich, dass das neue Menschenbild der Diakonie auch in den Zeiten der Ökonomisierung des Sozialen keineswegs untergehen muss, sondern seine kritische und befreiende Aktualität entfalten kann. Die aber weist nicht nur in die Gegenrichtung einer neuen Sozialisierung resp. Humanisierung des Ökonomischen, sondern mit dem Stichwort „Seelsorge“ in eine letzte und entscheidende Tiefendimension des diakonischen Menschenbilds. Das ist, in der biblischen Perspektive von „Recht, Erbarmen und Gottesdienst“, die Existenz des hilfesuchenden Menschen coram Deo. Recht und Erbarmen verdanken sich der Bundestreue Gottes. Sie sind in ihrer Vitalität und Geltung von der Erkenntnis, Anbetung und Feier Gottes nicht ablösbar, letztendlich darum auch nicht säkularisierbar.

Jesus hat diesen Zusammenhang in seinem Verkündigen und Handeln bekräftigt: „Recht, Barmherzigkeit und Glaube“ sind für ihn „das Wichtigste am Gesetz“ (Mt 23,23). Aber in seinem Leiden, Sterben

---

[57] Alfred Jäger: Diakonie als christliches Unternehmen, 1986.

[58] Die theologische Achse diakonischer Unternehmenspolitik, in: Volker Herrmann/ Martin Horstmann (Hg.): Studienbuch Diakonik Bd. 2, 2006, 175-184: 176.

[59] Aus der Thesenreihe „Seelsorge als Funktion diakonischer Unternehmenspolitik“, in: Christoph Schneider-Harpprecht (Hg.): Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, 2000, 136-138.

[60] Die theologische Achse diakonischer Unternehmenspolitik, 180.

und Auferstehen verkörpert er ihn geradezu: als „Diakonie“, als letzten und tiefsten Gottes-Dienst am Menschen (Mk 10,45). Unser Reden vom diakonischen Menschenbild darf hier nicht ausweichen und einen großen Bogen um den Gekreuzigten machen. Dann wäre auch die Zuspitzung der Diakonie auf „Seelsorge“ verfehlt. Das neue Sehen des Menschen in der Diakonie erreicht hier vielmehr seinen diakritischen Punkt: das definitive Scheitern aller unser herrschenden Gottes- und Menschenbilder und die Neuentdeckung Gottes und des Menschen im Angesicht Jesu Christi.

Machen wir uns das noch einmal abschließend an Bartimäus klar. Seine Geschichte ist ja mit der Bartimäuserzählung noch nicht zu Ende erzählt. „Und er folgte ihm (Jesus) nach auf dem Wege“ (Mk 10,52). Dieser offene Schluss verlockt dazu, Bartimäus noch weiter auf dem Weg der Nachfolge zu begleiten: Er geht nicht nach Hause. Sondern das ihm widerfahrene „Erbarmen“ möchte er bewahren in der Gegenwart Jesu, in der Fortsetzung seines grenzenlosen Vertrauens auf den „Sohn Davids“ und in der neuen Gemeinschaft der Jüngerinnen und Jünger Jesu. Der Weg führt direkt nach Jerusalem. Und da wird er Zeuge des triumphalen Empfangs – „Hosianna dem Sohne Davids!“ – durch eine große Menge und bald darauf Zeuge des schrecklichen „Kreuzige ihn! Kreuzige ihn!“. Nie wird er den Anblick des gefolterten und verhöhnten Jesus mit der Dornenkrone und den Ausruf des römischen Prokurators: „Ecce homo – Da, seht ihn euch an, den Menschen!“ (Joh 19,5b nach der Vulgata und der Guten Nachricht) vergessen.

Bricht damit und vor allem mit der schändlichen Hinrichtung Jesu nun alles an Glauben, neuem Vertrauen und neuem Sehen in Bartimäus zusammen? Jedenfalls bleibt ihm der Anblick des gekreuzigten Meisters, wahrscheinlich aber auch der Verrat in der Jüngerschaft nicht erspart. Wir können aber davon ausgehen, dass Bartimäus auch Zeuge der Osterbotschaft wurde, dass Gott sich nicht mit dem Urteil der Mächtigen, sondern mit dem Gekreuzigten und seiner Sendung der Liebe, des Rechts und des Erbarmens identifiziert und ihn zu neuem Leben erweckt hat. Und mit der Urchristenheit wird Bartimäus im Zeichen von Ostern gelernt haben, das Leiden und Sterben Jesu im Sinne des Gottesknechtslieds Jesaja 53 zu verstehen und noch einmal neu und unerhört vertieft das neue Sehen des Menschen und seiner selbst einzuüben:

> *[2]Wir sahen ihn, aber da war keine Gestalt, die uns gefallen hätte.*
> *[3]Er war der Allerverachtetste und Unwerteste, voller Schmerzen und Krankheit. Er war so verachtet, dass man das Angesicht vor ihm verbarg […].*
> *[4]Fürwahr, er trug unsre Krankheit und lud auf sich unsre Schmerzen. Wir aber hielten ihn für den, der geplagt und von Gott geschlagen und gemartert wäre. [5]Aber er ist um unsrer Missetat willen verwundet und um unsrer Sünde willen zerschlagen […].*
> *[9]Und man gab ihm sein Grab bei Gottlosen und bei Übeltätern, als er gestorben war, wiewohl er niemand Unrecht getan hat […].*
> *[11]Weil seine Seele sich abgemüht hat, wird er das Licht schauen und die Fülle haben. Und durch seine Erkenntnis wird er, mein Knecht, der Gerechte, den Vielen Gerechtigkeit schaffen […].*

„Die Bibel weist den Menschen an die Ohnmacht und das Leiden Gottes; nur der leidende Gott kann helfen“ hat Dietrich Bonhoeffer einst, in der Haft 1944, formuliert und hier „den entscheidenden Unterschied zu allen Religionen“ gesehen.[61] Es ist unüblich, für manche sogar unschicklich, diesen Spitzensatz Bonhoeffers, der in anderer Weise die theologische Quintessenz aus Jesaja 53 darstellt, auf den Grundvorgang der Diakonie, „die helfende Beziehung“, anzuwenden. Tut man es aber nicht, dann erschöpft sich Diakonie tatsächlich in einer eindimensionalen, rein humanwissenschaftlich-fachlich zu erbringenden „sozialen Dienstleistung“. Wagt man dagegen, beide Weisen der Hilfe aufeinander zu beziehen, dann öffnet Diakonie ihre Dienstleistung durchgängig für die Dimension der Seelsorge, in der die christliche Grunderfahrung der Hilfe durch den leidenden, weil leidenschaftlich liebenden und sich identifizierenden Gott gemacht werden kann.

Diakonie öffnet sich damit selbst dem neuen Sehen des Menschen in seiner Existenz coram Deo, d.h. aber im Angesicht des leidenden, alle Last und Schuld dieser Welt in leidenschaftlicher Liebe auf sich nehmenden Jesus, der nicht im Tode geblieben ist, sondern die Herrschaft seines österlichen Lebens angetreten hat. Das, was in der Präambel der DW-Satzung als die „tiefste Not des Menschen“ bezeichnet wird, muss folglich nicht ausgeblendet werden, sondern darf in einer „seel-

[61] Widerstand und Ergebung, 1952, 242.

sorglichen Diakonie“ zur Sprache kommen, auch im Gespräch mit Nichtchristen und Angehörigen anderer Religionen und Kulturen, wenn sie dieses Gespräch suchen: die Fragen unheilbarer Krankheiten und tiefster Verletzungen, die Auseinandersetzung mit erlittenem Unrecht und mit dem eigenen Versagen und Schuldigwerden, Lebensbilanzarbeit und Annahme der eigenen Endlichkeit, aber ebenso die Chancen und Wege neuen Vertrauens und neuer Teilhabe am Leben und an der Gemeinschaft.

Das alles sind Fragen, die zwar immer wieder auch sozialfachliche und therapeutische Kompetenz und Assistenz erfordern, im Kern aber die Existenz coram Deo und also die Gottesfrage berühren. Diakonische Seelsorge weiß aus ihrer langen Geschichte auch, welchen Schaden erdrückende Gottesbilder – „Wir aber hielten ihn (sc. den Leidenden und Geschundenen) für den, der von Gott geschlagen und gemartert wäre“! (Jes 53,4) – anrichten, welche „Höllenängste unter Bibelsprüchen“ sie auslösen können. Kein Wunder, wenn sich dann Klage und Anklage vermischen, wenn die Gottesfrage zur anklagenden Theodizeefrage wird. Aber das ist dann eine Anfrage an unsere eigenen Gottesbilder. Darum muss es wirklich die theologische Maxime diakonischer Seelsorge sein und bleiben: „Nur der leidende Gott kann helfen.“[62]

Die Frage nach dem neuen Menschenbild der Diakonie hat uns mit innerer Folgerichtigkeit zur „Seelsorge“ als dem Unterscheidend-Entscheidenden diakonischer Hilfeleistung geführt. Denn hier erscheint der hilfesuchende Mensch im Ansehen Gottes, im Angesicht des leidenschaftlich liebenden, suchenden und helfenden Gottes. Ob nun als seelsorgliche Kulturarbeit oder als diakonische Einzelseelsorge, diakonische Seelsorge[63] bleibt über die Seelsorgeausbildung und -schulung der Mitarbeitenden hinaus rückgebunden an Gottesdienst und Abendmahl, in dem dieser Gott sich in seiner liebenden Hingabe vergegenwärtigt, Menschen aus dem Bannkreis von Sünde, Tod und

[62] Hier wäre natürlich auch Bonhoeffers Gedicht über „Christen und Heiden“ (Widerstand und Ergebung, 246f) heranzuziehen und in seiner an Jesaja 53 erinnernden Denkbewegung neu durchzubuchstabieren. Zur Theodizeefrage vgl. meinen Beitrag „Gefragter Glaube – offene Theodizeefrage und trinitarisches Bekenntnis“, in: M. Welker/ Miroslav Volf: Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, 2006, 53-67.

[63] Vgl. zum Begriff und seiner Bedeutungsvielfalt Arnd Götzelmann/ Karl-Heinz Drescher-Pfeiffer/ Werner Schwartz (Hg.): Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert, 2006.

Teufel in das Recht und den Frieden seiner Gnade versetzt und als versöhnte und begnadete Gemeinschaft aus Starken und Schwachen, Gesunden und Kranken in das Licht und die Sendung seines kommenden Reiches stellt. Es gilt auch heute, was urchristlich und altkirchlich bezeugt ist: „Ursprung und Quelle der Diakonie ist das Heilige Abendmahl.“[64]

Das Abendmahl ist auch die jederzeit neue und aktuelle Quelle des neuen diakonischen Menschenbilds. Und diakonische Seelsorge kann es nur in der Wechselwirkung mit dieser gottesdienstlichen und eucharistischen Erfahrung geben. Diakonie als soziale Dienstleistung mit diesem besonderen „Alleinstellungsmerkmal“ ist darum in der Tat „Wesens- und Lebensäußerung“ der Kirche – diakonische und im weiteren Sinne des Wortes ebenso „missionarische“, die Liebe Gottes in Wort und Tat bezeugende Kirche,[65] sei es in Gestalt der „zwei oder drei“ Mitarbeitenden vor Ort ihres Dienstes, sei es in Gestalt einer diakonischen Profilgemeinde, sei es in den vielen Gestalten diakonisch tätiger Schwestern- und Bruderschaften und sei es eben in Gestalt eines diakonischen Unternehmens, das in seiner Corporate Identity erklärt und praktiziert: „Wir sind eine eigenständig gewachsene Gestalt der Kirche Jesu Christi.“[66]

[64] Paul-Hermann Zellfelder-Held: Solidarische Gemeinde. Ein Praxisbuch für diakonische Gemeindeentwicklung, 2002, 13.

[65] Vgl. die Präambel der DW-Satzung und R. Weth: Missionarische Perspektiven diakonischer Seelsorge, in: Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert, 104-109.

[66] A. Jäger: Diakonie ist Kirche, in: M. Schibilsky/ Renate Zitt (Hg.): Theologie und Diakonie, 2004, 350-360: 358.

# Literatur

**Bach, Ulrich/ de Kleine, Andreas (Hg.):** Auf dem Weg in die totale Medizin? Eine Handreichung zur „Bioethik"-Debatte, 1999

**Bartmann, Peter/ Hübner, Ingolf (Hg.):** Patientenselbstbestimmung. Paradigmenwechsel und Herausforderung im Gesundheitswesen, 2002

**Bedford-Strohm, Heinrich:** Würde oder Ware? Theologische Überlegungen zur Biotechnologie in ökumenischer Perspektive, in: R. Weth (Hg.): Der machbare Mensch, 121-140

**Bonhoeffer, Dietrich:** Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, hg. v. Eberhard Bethge, ²1977

**Crüsemann, Frank:** Das Alte Testament als Grundlage der Diakonie, in: Gerhard K. Schäfer/ Theodor Strohm: Diakonie – biblische Grundlagen und Orientierungen, 1990, 67–93

**Degen, Johannes:** Homo oeconomicus und Menschenbild der Diakonie, in: Homo oeconomicus und Menschenbild der Diakonie, Diakonie-Informationen 02/04, 57-65

**Degen, Johannes:** Pathos des Helfens. Zur Säkularisierung des Helfens im entwickelten Sozialstaat, in: Schibilsky: Kursbuch Diakonie, 27-37

**Dörner, Klaus:** Biotechnologie zwischen Medizin, Ethik und Ökonomie, in: R. Weth (Hg.): Der machbare Mensch, 112-120

**Dörner, Klaus:** Tödliches Mitleid. Zur Frage der Unerträglichkeit des Lebens, oder: Die Soziale Frage. Entstehung, Medizinisierung, NS-Endlösung heute, morgen. Mit einem Beitrag von Fredi Saal, ²1989

**Engels, Eve-Marie:** Natur- und Menschenbilder in der Bioethik des 20. Jahrhunderts, in: Eve-Marie Engels (Hg.): Biologie und Ethik, 1999, 7-42

**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland**/ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland, 1997

**Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.):** Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie: Eine evangelische Denkschrift, 1998

**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.):** Kirche der Freiheit, Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, 2006

**Freie Wohlfahrtspflege im zukünftigen Europa.** Herausforderungen und Chancen im europäischen Binnenmarkt, 1991

**Gnilka, Joachim:** Das Evangelium nach Markus, EKK II/2, 1979

Götzelmann, Arnd/ Karl-Heinz Drescher-Pfeiffer/ Werner Schwartz (Hg.): Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert, 2006

**Herlyn, Okko/ Lauer, Hans-Peter:** Kirche in Zeiten des Marktes. Ein Störversuch, 2004

**Hoche, Alfred/ Binding, Karl:** Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens, 1920

**Jäger, Alfred:** Diakonie als christliches Unternehmen, 1986

**Jäger, Alfred:** Diakonie ist Kirche, in: Michael Schibilsky/ Renate Zitt (Hg.): Theologie und Diakonie, 2004, 350-360

**Jäger, Alfred:** Die theologische Achse diakonischer Unternehmenspolitik, in: Volker Herrmann/ Martin Horstmann (Hg.): Studienbuch Diakonik Bd. 2, 2006, 175-184

**Krimm, Herbert:** Diakonie – umschrieben nach ihren unerläßlichen Merkmalen, Diskussionsgrundlage in zwölf Thesen, in: A. Reitz-Dinse: Theologie in der Diakonie, 148f

**Leitbild Diakonie, in: EKD (Hg.):** Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie, 1998, 76-80 [Als Dokumentation abgedruckt im Anhang des vorl. Bandes]

**Levinas, Emmanuel:** Humanismus des anderen Menschen, 1989

**Meeks, Douglas M.:** God the Economist. The Doctrine of God and Political Economy, 1989

**Meyer, Olaf:** „Politische“ und „Gesellschaftliche“ Diakonie in der neueren theologischen Diskussion, 1974

**Mieth, Dietmar:** Menschenbild und Menschenwürde angesichts des Fortschritts der Bioethik, in: R. Weth (Hg.), Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, 2004, 56-72

**Moltmann, Jürgen:** Die Revolution der Freiheit, in: J. Moltmann: Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze, 1968, 189-211

**Münchmeyer, Friedrich:** Lässt der moderne soziale Hilfsapparat noch Raum für christliche Barmherzigkeit?, in: Die Innere Mission 49, 1959, 321–330

**Reitz-Dinse, Annegret:** Theologie in der Diakonie. Exemplarische Kontroversen zum Selbstverständnis der Diakonie in den Jahren 1957–1975, 1998

**Saal, Fredi:** Warum sollte ich jemand anderes sein wollen? Erfahrungen eines Behinderten, [2]1996

**Schibilsky, Michael:** Ethik der Menschenwürde. Das Menschenbild in der Diakonie – Gegenwärtige Herausforderungen, in: Michael Schibilsky (Hg.): Kursbuch Diakonie, 1991, 209-227

**Schmoeckel, Mathias:** Die unbekannte Menschenwürde, EvTh 6/2006, 405-425

**Schneider-Harpprecht, Christoph (Hg.):** Zukunftsperspektiven für Seelsorge und Beratung, 2000

**Singer, Peter:** Leben und Tod. Der Zusammenbruch der traditionellen Ethik, 1998

**Singer, Peter:** Praktische Ethik, 1984 (engl. 1979)

**Stehr, Nico:** Die Moralisierung der Märkte. Eine Gesellschaftstheorie, 2007

**Taylor, Charles:** Das Unbehagen an der Moderne, 1991

**von Nell-Breuning, Oswald:** Solidarität und Subsidiarität, in: Deutscher Caritas-Verband (Hg.): Der Sozialstaat in der Krise?, 1984, 88-95

**Waldhoff, Christian:** Menschenwürde als Rechtsbegriff und als Rechtsproblem, EvTh 6/2006, 425-439

**Welker, Michael:** Erbarmen und soziale Identität, EvKomm 19 (1986), 39ff

**Welker, Michael:** Globalisierung – in wissenschaftlich-theologischer Sicht, Statement auf der Fachtagung zur Globalisierung der Evangelischen Kirche im Rheinland, 08.03.2007 Ms. 2007; http://www.ekir.de/ekir/druckversion.php?pfad=/globalisierung/42750_44087.php [15.08.07; 11:50 h]

**Welker, Michael:** Moral, Recht und Ethos in evangelisch-theologischer Sicht, in: Marburger Jahrbuch Theologie XIV, 2002, 67-81

**Weth, Rudolf:** Diakonie in der Wende vom Sozialstaat zum Sozialmarkt, in R. Weth, (Hg.): Totaler Markt und Menschenwürde, 1996, 111-118

**Weth, Rudolf:** Erinnern an Gottes Reich. Positive Religionsfreiheit der Kirche und weltanschauliche Neutralität des Staates in der Zivilgesellschaft, in: Nikolaus Becker/ Dietrich Dehnen: Dienen – Ordnen – Planen. Festschrift für Erhard Krause, 1997, 143–168

**Weth, Rudolf:** Gefragter Glaube – offene Theodizeefrage und trinitarisches Bekenntnis, in: Michael Welker/ Miroslav Volf: Der lebendige Gott als Trinität. Jürgen Moltmann zum 80. Geburtstag, 2006, 53-67

**Weth, Rudolf (Hg.):** Der machbare Mensch. Theologische Anthropologie angesichts der biotechnischen Herausforderung, 2004

**Weth, Rudolf:** Menschenbild und Menschenwürde in der Kontroverse mit der Bioethik aus diakonisch-theologischer Sicht, in: JBTh Bd. 15 (2000) „Menschenwürde“, 293-310

**Weth, Rudolf:** Missionarische Perspektiven diakonischer Seelsorge, in: Götzelmann u.a.: Diakonische Seelsorge im 21. Jahrhundert, 104-109

**Wetz, Franz Josef:** Die Würde des Menschen ist antastbar. Eine Provokation, 1998

**Wir wurden nicht gefragt.** Ein Lesebuch zu „Euthanasie“ und Menschenwürde, hrsg. v. Diakonischen Werk der EKvW, bearb. von Ulrich Bach und Michael Schibilsky, 1992

**Zellfelder-Held, Paul-Hermann:** Solidarische Gemeinde. Ein Praxisbuch für diakonische Gemeindeentwicklung, 2002

**Susanne Krahe**

# Teilhabe oder Mitleidshierarchie. Wahrnehmungsprobleme in der Diakonie

Ich möchte mit zwei Vorbemerkungen beginnen. Die erste soll meine persönliche Beziehung zur Diakonie verdeutlichen. Sie besteht in dem Besonderen „Expertentum“ einer Patientin mit chronischen Krankheiten und Behinderungen. Seit meinem 18. Lebensjahr habe ich immer wieder mit diakonischer Arbeit im Krankenhaus- und Pflegebereich zu tun gehabt und erlaube mir, die Schwerpunkte meiner Ausführungen auf diese – verengte? – Patientinnen-Perspektive zu legen.

Die zweite Vorbemerkung führt uns schon ganz nahe an das Thema der „Wahrnehmungsprobleme“. Zur Vorbereitung meines Vortrags habe ich im Internet das EKD-Dokument zum „Leitbild Diakonie“ angeschaut. Darin befindet sich eine Menge brauchbarer Gedanken. Aber die erste Überschrift dieser Selbstverpflichtung finde ich problematisch. „Wir orientieren unser Handeln an der Bibel.“[1] Diese Formulierung scheint mir zu undifferenziert. Zumindest was die Einstellung zu behinderten Menschen betrifft, führt eine Orientierung an „der Bibel“ oft genug in die Irre, wie das folgende Beispiel zeigt.

## 1. Ein Fall von spiritueller Ausbeutung[2]

### 1.1 Eine biblische Frechheit: Lk 14,12ff

Ich beziehe mich auf ein Jesus-Wort im Lukas-Evangelium, in dem einem Gastgeber empfohlen wird, seine Gästeliste nicht mit Leuten aus den eigenen Kreisen zu bestücken, sondern mit unterprivilegierten

[1] Vgl. http://www.diakonie.de/de/html/diakonie/58.html.

[2] Der Begriff stammt von Dorothee Wilhelm; vgl. D. Wilhelm: „In den Status der Normalität geheilt werden? Predigt über biblische Heilungsgeschichten und andere Ärgernisse“, in: ZGP 20/1, Gütersloh, 2002, 21–24.

Personen: Menschen, die wir heutzutage zum Klientel der Diakonie zählen.

> *12Er (Jesus) sprach aber auch zu dem, der ihn eingeladen hatte: Wenn du ein Mittags- oder Abendmahl machst, so lade weder deine Freunde noch deine Brüder noch deine Verwandten noch reiche Nachbarn ein, damit sie dich nicht etwa wieder einladen und dir vergolten wird. 13Sondern wenn du ein Mahl machst, so lade Arme, Verkrüppelte, Lahme und Blinde ein, 14dann wirst du selig sein, denn sie haben nichts, um es dir zu vergelten; es wird dir aber vergolten werden bei der Auferstehung der Gerechten.*

Worin besteht die Ärgerlichkeit dieser Empfehlung? Erinnert sie nicht jede Bibel-Kennerin an das matthäische Summarium, in dem die Gegenwart des erhofften Messias, Jesu Auftreten in der Zeit, mit ähnlichen Hoffnungen beschrieben wird?[3]

Liegt nicht auch das Lukas-Wort ganz auf dieser Linie? Der Messias der Christen wendet sich den Unterprivilegierten und Abgeschriebenen zu und verlangt ein ähnliches Engagement von seinen Nachfolgern. Was stört mich daran?

Bei genauerem Hinschauen merkt man, dass es sich in der Tat um ein Engagement handelt, allerdings um ein Engagement für sich selbst bzw. für alle Gutmenschen, die mit ihren Taten für die Armen und Behinderten zur Gruppe der „Gerechten“ gezählt werden wollen.

Diesen himmlischen Lohn bekommt man nämlich nur als einseitig Gebender, der keinerlei Ausgleich erwartet. Wer die Armen, die Verkrüppelten, die Blinden und Lahmen einlädt, hat nichts zu befürchten. Unter den damaligen Bedingungen war es undenkbar, dass diese Menschen je anders auftraten als bettelnd und nehmend. Dass die Armen und Beschädigten etwa doch eines Tages die Gegeneinladung zustande bringen könnten, liegt nicht nur außerhalb der Vorstellung, sondern auch jenseits der Interessen dieses Gastgebers. Gesundheitlicher und sozialer Fortschritt würden seine eigenen Pläne ja boykottieren.

---

[3] Vgl. Mt 11,5: „Blinde sehen und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote stehen auf, und Armen wird das Evangelium gepredigt.“

## 1.2 Unterschiede zur Haltung Jesu

Jesu Zuwendung dagegen hat den Verlorenen gegolten, nicht denen, die Gewinn aus den Verlorenen ziehen wollten. Ich möchte die Haltung des lukanischen Wortes mit den Begriffen Funktionalisierung, Pauschalierung, Reduktion und Hierarchisierung beschreiben. Jede dieser Haltungen entspricht einer Wahrnehmungsstörung, die nicht nur den Schreiber dieses Gleichnisses betrifft. Ich behaupte, dass mit Funktionalisierung, Pauschalierung, Reduktion und Hierarchisierung wesentliche Wahrnehmungsprobleme der Diakonie von heute getroffen sind.

*a. Funktionalisierung von Menschen und Nöten*

Darin besteht die Haupt-Ärgerlichkeit: Dass sowohl Menschen als auch ihre existentiellen Nöte für andere zum Kapital gemacht, also funktionalisiert werden. Weder die Armen und Behinderten noch ihre Nöte an sich werden als solche wahrgenommen. Sie sind nichts als Mittel zum Zweck, austauschbar. Funktionalisierung liegt auch dann vor, wenn man sich vom Lohn in den Himmeln längst verabschiedet hat und etwa das eigene Ego oder den eigenen Arbeitsplatz durch „Fürsorge“ an anderen stabilisieren will.

Als Einwand könnten Sie nun sagen: Hauptsache, den Armen wird überhaupt geholfen, wie und unter welchen Vorzeichen die Leute eingeladen werden, ist nicht entscheidend; Hauptsache, sie werden satt und kommen von der Straße!

Ich empfinde diesen brutalen Pragmatismus als zynisch. Wir können unsere Ethik letztlich nicht von unserem Menschen- und Gottesbild isolieren, ohne auch diese in entscheidendem Maße preiszugeben.

*b. Pauschalierung „der“ Armen und Behinderten*

In dem biblischen Ärgernis wird bezeichnender Weise ohne jede Differenzierung von „den“ Armen, Verkrüppelten, Blinden und Lahmen gesprochen. Sie erhalten keinen Namen. Der einzelne Mensch, wird nicht wahrgenommen und seine Person nach seinen speziellen Bedürfnissen (natürlich auch nicht) befragt. Ist einem Menschen ohne

Arme mit solch einer Einladung zu einem großen Essen eigentlich ohne Begleitung geholfen? Welche Assistenz braucht der Blinde? Wird ein Arbeitsloser nicht jegliche Almosen ablehnen, weil er sich davon beschämt fühlt?

### *c. Reduktion von Personen auf ihr Defizit*

Mit der fatalen Pauschalierung geht einher, was auch heute noch gerne im Blick auf die Schwachen und Schwächsten gedacht wird: ihre Reduktion auf ihr Defizit. Damit wird ein Teil ihrer Lebensgeschichte, ihrer Lebenserfahrungen und ihrer Lebensmöglichkeiten ausgeblendet. Dass der Arme einmal ganz vermögend und der Lahme mal gehfähig gewesen ist, wird nicht bedacht, erst recht bleibt ungewürdigt, dass Lebenserfahrungen aus zwei ganz verschiedenen Lebenssituationen die Menschen, die einen solchen Perspektivwechsel erlebt haben, reicher macht als die eindimensional „Normalen“ und Normal-Gebliebenen. Aber auch lassen sich andere Facetten ihrer Persönlichkeit nicht einfach ausblenden, ohne zur Groteske zu verschwimmen! Niemand besteht ausschließlich aus seinen Mängeln. Ein Gefangener ist mehr als nur seine kriminelle Tat, eine Blinde ist nicht nur blind!

Jemand, der in bestimmter Hinsicht Hilfe braucht und annehmen kann, hat in anderer Hinsicht durchaus etwas zu geben. Mehr noch: Menschen mit Defiziten brauchten ihre Mängel nicht als Stigmata zu tragen, sondern als menschliche Hinweise auf menschliche Hinfälligkeiten, die ein Menschenleben eben nicht seiner Würde berauben. Wie gesagt: Ich bin überzeugt, dass die Schwachen mit mehr – Lebens- und Leiderfahrungen, Bewältigungs-Strategien etc. – ausgestattet sind als die, die sich für stark halten. Sie nur als das wahrzunehmen, was ihnen fehlt und was sie im negativen Sinne von den anderen unterscheidet, bedeutet nicht zuletzt, ihre besonderen Begabungen gesellschaftlich nicht zu nutzen.

### *d. Hierarchisierung*

Indem in einer diakonischen Beziehung die eine Seite derart unzureichend wahrgenommen wird, wird die andere in unangemessener Form aufgebläht. Es entwickelt sich eine Hierarchie der Wertigkeiten, in der die sogenannten „Gebenden“ oben stehen, die „Nehmenden“ unten.

Eine solche Mitleidshierarchie ist keine wünschenswerte Beziehung, sondern kennzeichnet einen Macht-Kampf. Die spirituelle Ausbeutung wird durch eine emotionale Ausbeutung ergänzt. Wenn ich auf jemanden herabblicken kann, so betreibe ich damit eigene Image-Pflege.

## 1.3 Ursachen für die Störung der diakonischen Beziehung

Im Folgenden will ich versuchen, einige Ursachen zu benennen, die eine angemessene diakonische Beziehung, eine offene Begegnung der Menschen in diesem Beziehungs-Kraftfeld verhindern.

*a. Das Reden über die anderen/ Fremden*

Wenn in der diakonischen Arbeit das Gegenüber nur pauschal und weder mit seinen wirklichen Bedürfnissen noch mit seinen Stärken wahrgenommen wird, hat das einen sehr einfachen Grund: Die Betroffenen werden nicht gefragt. „Expertinnen“ aus der Diakoniewissenschaft oder aus der diakonischen „Praxis-Arbeit“ treffen Entscheidungen, manchmal in der durchaus gutwilligen, nicht selten aber naiven Absicht, richtige Antworten zu geben – auf nie gestellte Fragen.

*b. Die Projektion der eigenen Ängste auf das „Leiden“ anderer*

Die übliche Vorstellung von der Situation Hilfsbedürftiger ist immer schon von tief sitzenden, eigenen Ängsten geprägt. Diese Ängste werden auf die anderen einfach projiziert, ohne sie selbstkritisch zu hinterfragen. Bedeutet jede Hilfsbedürftigkeit automatisch wirklich „Leiden“?

Tatsächlich ist die Diakonie ein Feld, in dem archetypische Gefühle wie Angst und Scham eine große Rolle spielen. Vielleicht werden die „Helfer“ sogar stärker von ihnen blockiert als die Hilfesuchenden.

### *c. Der Zusammenhang von Schuld und Strafe/Tun-Ergehen als ideologischer Hintergrund*

Die Deutung menschlichen Unglücks im Rahmen des uralten Tun-Ergehen-Zusammenhangs, mit den Mustern von Schuld und Strafe oder Tat und Tatfolge ist weit verbreitet. Sie scheint dem Kausalitätsprinzip zu entsprechen. Die Überzeugung, dass (schlechte) Taten berechenbare Konsequenzen haben, ist einerseits für verantwortliches Handeln unverzichtbar, verführt aber andererseits zu einem Denkfehler. Wenn ich immer fleißig bin und mich gesund verhalte, schützt mich mein Verhalten nämlich nicht zwingend vor dem Verlust meines Arbeitsplatzes oder vor Krankheit. Auch die vielen anderen, die „es“ getroffen hat, sind nicht „schuldig“. Gerade in der Diakonie sollte eine solche Ideologie eigentlich abgetan sein. Bekanntlich hat Jesus diesen Zusammenhang von Schuld und Strafe (Joh 9) überwunden.

### *d. Die Selbstverleugnung des „dienenden Ichs“*

Bislang haben wir von solchen Wahrnehmungsproblemen geredet, die die Hilfsbedürftigen ausbeute und vereinnahmen. Letztlich sind das also egozentrische Einstellungen. Es gibt aber auch eine vordergründig sehr altruistische Einstellung, die sich letztlich als hintergründiger Egoismus entlarven lässt. Was ich hier anspreche, läuft unter dem Stichwort: Helfer-Syndrom. Je mehr das dienende Ich seine eigenen Interessen verleugnet, verdrängt oder nicht wahrnimmt, desto gefährlicher wird es, auch für die, denen es zu helfen meint. Was, wenn die sich als undankbar erweisen? Gar keine Gegenleistung, keine Anerkennung, keinen Dank zu erhalten, damit kann kein Mensch leben, und niemand weiß das besser und kann es besser ausnutzen als die, die der ständigen Hilfe bedürfen und sie gefräßig einfordern. Zu diesen Bedürfnissen zu stehen, ist nicht nur das gute Recht der Helfer, sondern es ist auch eine Basis der echten Solidarität zwischen Helfern und Hilfsbedürftigen.

# 2. Irrwege und Fortschritte: die ambivalente Entwicklung „diakonischer“ Haltung und Handlung in der modernen Gesellschaft

Heute wird niemand sein Engagement in der Diakonie mit dem Wunsch begründen, sich damit das Himmelreich zu verdienen. Zunächst einmal ist dieser Wegfall der transzendenten Dimension entlastend. Er führt zu größerer Sachlichkeit und Distanz, im besten Fall auch zur Kritikfähigkeit und zur Möglichkeit, die eigene Arbeit zu verbessern. Die Würde des einzelnen Menschen, wie unser Grundgesetz sie garantiert, als Leitbild auch in der Diakonie anzusehen, dürfte ausreichend motivierend für eine gute diakonische Beziehungsarbeit sein.

## 2.1 Der säkulare Kontext

Wo Kirche und Diakonie Teile des staatlichen Systems sind, sind sie aus der frommen Ecke heraus, aus dem Bereich des gnädigen Almosengebens.

*a. Diakonie als gesellschaftlicher Faktor im „Wohlfahrts-Staat“*

Eine Gesellschaft muss für ihre Randgruppen und Benachteiligten sorgen, wenn sie nicht selbst in Gefahr geraten will. Diese Einsicht gehört heute zum gesellschaftlichen Konsens selbst eines hochkapitalistischen Staates wie der USA. Bei uns sind diese Dienste als kirchliche Dienste staatlich gewollt, geschützt und gefördert. Kirche und Diakonie sind schließlich die größten Arbeitgeber in unserem Staat und unterliegen einem Mindestmaß an staatlicher Kontrolle. Das führt einerseits zu einem objektiven Qualitäts-Gewinn. Pflege, Beratung und Therapie müssen professionalisiert und organisiert durchgeführt werden.

### *b. Professionalisierung, Spezialisierung und Institutionalisierung*

Einerseits tragen Professionalisierung und Spezialisierung von Arbeitskräften im diakonischen Bereich zur differenzierteren Wahrnehmung der Klienten und ihrer Bedürfnisse bei. Gleichzeitig aber werden alle beteiligten Personen den Bedürfnissen einer Institution untergeordnet. Institutionen – Krankenhäuser, Pflegeheime – leben in einer Sonderwelt. Dass diese Welt ihre eigene Ordnung stabil hält, dass die Institution funktioniert und überlebt, steht in der Hierarchie der Prioritäten an oberster Stelle. Die Interessen der Angestellten sind diesem höchsten Interesse untergeordnet, und die der Klienten müssen innerhalb der starren Strukturen einer Institution weit unten angesiedelt werden. Haben alternative Ideen innerhalb dieser Strukturen überhaupt eine Chance?

Eine weitere Folge der Institutionalisierung ist Bürokratisierung und Verrechtlichung, letztere geht auf Kosten von Kreativität und auf Kosten der Bereitschaft (etwa von Pflegekräften) zur selbst verantworteten Entscheidung. Manch eine Nachtschwester missachtet den Wunsch ihrer Schutzbefohlenen, weil deren persönliche Wünsche eben nicht abgesichert sind, besser: weil sie, wenn sie oft weltfremden und die Selbstbestimmung der Patienten beschneidenden Vorschriften nicht beachten würde, rechtlich nicht mehr abgesichert wäre.

### *c. Kirche als Arbeitgeberin: Ausweitung des „diakonischen Klientels“*

Wo Kirche Arbeitgeberin ist, hat sie eine Fürsorge-Pflicht für ihre Angestellten. Das diakonische Klientel wird durch diese „Professionellen“ erweitert. Ich habe aber Zweifel, dass sich die Interessen zwischen den beiden Gruppen – klassische Hilfebedürftige und klassische Helfer – parallelisieren lassen. Liegt hier nicht ein Grund-Konflikt vor? Eigentlich läge es doch im Interesse der Hilfesuchenden, keine institutionelle Hilfe mehr zu benötigen. Aber was würde aus den Arbeitsplätzen der Helfer, wenn es die Armen, die Obdachlosen, Süchtigen und Behinderten nicht mehr gäbe, wenn die Familien ihre Alten wieder selbst versorgten? Es ist absurd, dass Institutionen, die Menschenwürde und Selbstbestimmung für die Abhängigen und Hilfesuchenden erreichen wollen, gleichzeitig von deren Fremdbestimmtheit und Abhängigkeit abhängig sind.

*d. „Evangelisches Profil“? Die Konkurrenz zu den weltlichen Wohlfahrtsverbänden*

Zur staatlichen Einbindung der Diakonie gehört auch, dass die Arbeit in der Wohlfahrt kein kirchliches Monopol mehr ist, sondern gegen andere (staatliche) Einrichtungen bestehen muss. In diesem Zusammenhang taucht häufig die Frage, ja, das Bedürfnis nach dem „evangelischen Profil“ auf. Besteht es vielleicht in einem geringeren Maß an Funktionalisierung, Pauschalierung, Reduktion von Menschen, einer weniger ausgeprägten Hierarchie? Meine Ansätze zu diesem Punkt werde ich im letzten Abschnitt anführen (siehe unten, III).

## 2.2 Das Leitbild der Integration

Dass in unserer Gesellschaft bestimmte Menschen-Gruppen nicht mehr einfach weggesperrt und versorgt, sondern integriert werden sollen, gehört zum Konsens der diakonischen Handlung und Haltung heute. Jeder „schwierige Fall“ soll von seinem Außenstandpunkt in den Kreis der gesellschaftlichen Akzeptanz zurückgeholt werden, ob sie will oder nicht. Hier setzt meine etwas ketzerische Kritik an. Die Integration von Randgruppen ist zu einem politisch korrekten gesellschaftlichen Ziel geworden, ohne dass die besonderen Bedürfnisse, Erfahrungen und Begabungen der jeweiligen „Problemfälle“ von Interesse wären. Das Leitbild der Integration verführt dazu, besonderen Menschen das Mittelmaß überzustülpen, ihnen alle Ecken und Kanten abzuschleifen. Statt sie mit Normalmaßstäben zu messen und gönnerhaft zu vereinnahmen, könnten Kirche und Gesellschaft von ihren besonderen Erfahrungen und Lebens-Entwürfen lernen. Nicht jeder ist „integrierbar“ – und das ist gut so!

# 3. Impulse für die diakonische Arbeit

## 3.1 Neugier auf Fremdheit: Die Diakonie als Feld der Begegnung und Entdeckung

Die Diakonie ist kein Ort mehr für das „Elend“ allein, für das Dienen oder das Sich-Aufopfern, sondern für alternative Lebensentwürfe. Alle, die hier leben und arbeiten, können von dem jeweiligen Gegenüber lernen. Die Standard-Rollen von Geber und Nehmer, von Opfer und Macher sollten aufgegeben werden.

## 3.2 Die Wahrnehmung des Gegenübers als Person mit Begabungen und Mängeln

„Wir nehmen den einzelnen Menschen wahr.“[4] heißt es im EKD-Papier „Leitbild Diakonie“. Es schließt eine Reduktion von Personen auf deren Mängel, wie unser schlechtes biblisches Vorbild es praktiziert, aus. Lässt sich aber bei Menschen, die leiden, von Begabungen sprechen, ohne zynisch zu sein? Dass etwa eine Behinderung auch als eine Begabung verstanden werden kann, ist normaler Weise schwer vermittelbar.

## 3.3 Die Wahrnehmung der anderen Maßstäbe des Gegenübers

Es scheint mir jedoch unbestreitbar, dass gerade Menschen mit Behinderungen ganz eigene Maßstäbe, z.B. von Lebensqualität entwickeln. Wahrscheinlich gilt das auch für andere Gruppen von Diakonie-Empfängern. Die Korrektur der üblichen Vorstellungen von Glück,

[4] Vgl. http://www.diakonie.de/de/html/diakonie/58.html.

Gesundheit usw. ermöglicht einen neuen Umgang mit den existentiellen Fragen von Angst und Scham. Auf die Normalbürgerinnen wirkt dieses Verhalten manchmal undankbar oder rebellisch. Aber muss ein solcher Mensch den Erwartungen anderer entsprechen?

## 3.4 Die Wahrnehmung der Schwächen des Gegenübers als seine Stärken

Hier möchte ich dazu ermutigen, die Ausführungen des Apostels Paulus in 2 Kor 11ff ernst zu nehmen. Was weltfremd und überaus paradox, also „typisch theologisch“ klingt, hält manchmal der Überprüfung durch Menschen, die sich im Beziehungsfeld Diakonie bewegen, durchaus stand. Gerade der Lebensbereich Diakonie eröffnet die Chance, die Schwächen des Gegenübers als Stärken zu erkennen.

## 3.5 Aspekte des christlichen Menschenbilds als Handlungsrahmen

Dieser Überschrift müsste jetzt eigentlich ein neuer Vortrag folgen, der diejenigen anthropologischen Grundeinsichten formuliert, die meine Wahrnehmung der Wahrnehmungsprobleme untermauern. Am Schluss meiner Ausführungen bleibt mir aber nur der Hinweis auf die Einsicht in die Fragmentarität des Lebens[5] und folglich auch der christlichen Handlungsweise. Weil unser Hoffen und Handeln immer bruchstückhaft bleibt, kann Solidarität als das Miteinander von schwachen Geschöpfen geübt werden.

[5] Vgl. Henning Luther: „Identität und Fragment” in: H. Luther: Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 160-182: 173.

## 3.6 Teilhabe: Eine Zuwendung in Augenhöhe

Sie erkennt in dem Anderen, dem Gegenüber nicht den Mitleids-Bedürftigen, sondern eine Schwester, einen Bruder, an dessen Leben ich teilhaben kann, obwohl es mir fremd ist. Ändern oder umbiegen muss ich den anderen Menschen nicht.

## 3.7 Die Freiheit des Loslassens

Die Teilhabe mag nicht immer gelingen oder nicht die Effekte zeitigen, die ich mir erhofft habe. Diakonischer „Misserfolg“ muss aber nicht meine Person, nicht meine Eignung z.B. als Pflegekraft in Frage stellen. Als Hilfsbedürftiger darf ich mich der Hilfe verweigern, als Helfer darf ich an einem Punkt der ultima ratio den Klienten aus meiner Obhut entlassen, ohne an mir selbst und meinen Fähigkeiten zu zweifeln.

*Johannes Schildmann*

# „Diakonie als Kirche“?[1]

## 1. Ein Gespräch zwischen zwei alt gewordenen Schwestern

Eine kleine Geschichte, die ich in einer Dokumentation des Diakoniewerkes Neuendettelsau fand, soll in das Thema meines Vortrages einführen.

> Es waren einmal zwei alte Damen. Die eine hieß Kirche und die andere Diakonie. Sprach die Kirche zur Diakonie: „Du musst frommer werden, meine Liebe, man merkt gar nicht mehr, dass du zu mir gehörst! Bist du etwa nur noch ein Wirtschaftsbetrieb unter vielen anderen?“ Erwiderte die Diakonie: „Und du musst sozialer werden, meine Gute, denn wenn du deine Augen nicht aufmachst und nicht dort bist, wo die Menschen dich brauchen, glaubt dir niemand, dass du meine Schwester bist!“ Sagte die Kirche vorwurfsvoll: „Du lässt mich und meine Gemeinden schon viel zu lange im Stich! Wir wissen gerade noch, dass es dich gibt.“ Entgegnete die Diakonie: „Und du kümmerst dich auch nicht mehr um mich!“
>
> Alter Streit zwischen zwei alten Damen? Nun, als die beiden Damen noch jung waren und der christliche Glaube gerade erst richtig in Schwung kam, da war es nicht viel anders. Das Doppelgebot der Liebe war schon Jesus immer wieder eine Mahnung wert gewesen: Gottes Liebe und Nächstenliebe dürfen nicht auseinanderfallen.
>
> Als die Kirche begann, sich mehr mit sich selbst und ihrem inneren Aufbau zu beschäftigen, wurden die Klöster und die ordensähnlichen Gemeinschaften mit ihren Bettelorden und Hospizen zu

[1] Der Text entspricht im Wesentlichen dem im Rahmen des „Forums Diakonie“ vorgetragenen Manuskript. Der Vortragscharakter wurde dementsprechend beibehalten, auf Anmerkungen und Belege musste verzichtet werden.

Zentren der Diakonie. Das war die erste Auswanderwelle der Diakonie aus der verfassten Kirche.

„Siehst du“, sagte die alte Dame Diakonie, „ich habe dir schon damals gesagt: Hätten Luther und die ganze Reformation mehr von Diakonie verstanden, statt immer nur von Wort und Sakrament zu reden – was wären wir für eine tolle Doppelspitze geworden! Aber Luther musste ja dafür sorgen, dass die Klöster und die Gemeinschaften verschwanden. Und unsere ureigensten Aufgaben wurden dem Mandat der politischen Gemeinde und später dem sozialen Rechtsstaat angedient.“

„Nun mach` mal halblang“, sagte die Dame Kirche, “da kam ja dann der Pietismus. Das waren ganz fromme Menschen, und die machten Ernst mit dem Wort und forderten ein Christentum der Tat. Und tatkräftig bauten sie Waisenhäuser wie in Halle und in Kaiserswerth und Neuss, Neuendettelsau, Bethel und Witten.“ „Schon recht“, sagte die alte Dame Diakonie. „Aber als die soziale Frage im 19. Jahrhundert drängender wurde, mussten wir immer noch darum kämpfen, dass die Diakonie als ureigenste Aufgabe der Kirche angesehen wurde. Sonst gäbe es heute nämlich kein Diakonisches Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland.“

„Aber ich war lernfähig“, triumphierte die Kirche, „weil ich erkannte, dass du unser bestes Pferd im Stall bist. Kirche war immer umstritten, aber dich fanden immer alle gut. Deshalb steht auch in der Kirchenverfassung und Diakoniegesetzen immer der Satz: Die Diakonie ist eine Lebens- und Wesensäußerung der Kirche.“

„Ha, lernfähig! Raffiniert bist du gewesen!“, rief die Diakonie. „Ich war immer dein Feigenblatt. Mit dir ging es immer mehr bergab, aber ich wurde immer stärker gebraucht. Was wärst du ohne die Gemeindeschwester vor Ort gewesen? In die Kirche gingen immer weniger Leute, aber die Gemeindeschwester kam zu den Menschen.“

„Und dann wolltest du ganz schlau sein“, warf die Kirche ein, „und dachtest dir: Jetzt emanzipiere ich mich von der Kirche. Wir machen unseren eigenen Betrieb. Flächendeckende Diakoniestationen. Am Anfang lief es ja ganz gut am Markt der Dienstleistung,

aber die Anbieter wurden immer mehr und das Geld wurde immer weniger. Und alle redeten von Qualitätssicherung und meinten in Wahrheit, Geld sparen, Controlling mit der Stoppuhr, Optimierung und Effizienz im Personalbereich und bei den Arbeitsabläufen!“

„Wer im Glashaus sitzt, soll nicht mit Steinen werfen“, rief die Diakonie dazwischen. „Warte nur: Die Qualitätsnormen für das Pfarramt werden schon noch kommen. Bald wirst auch du zertifiziert! Oder hast du etwas gegen Qualität?“

Einen Moment war Stille zwischen den beiden. Dann sagte die Kirche: „Findest du nicht auch, dass wir uns wie zwei alte zerstrittene Schwestern ankeifen?“

Diese kleine Geschichte aus Neuendettelsau zeigt: Obwohl die beiden Schwestern, Kirche und Diakonie, schon fast 2000 Jahre alt sind, sie streiten immer noch miteinander und immer wieder über ihr Diakonie- und Kirche-Sein.

## 2. Kirche und Diakonie – eine Beziehung mit Störung

Kirche und Diakonie, das ist in der Tat eine Beziehung mit Störungen. Das Fragezeichen hinter der Themenformulierung „Diakonie als Kirche“ zeigt: Das Verhältnis zwischen beiden steht in Frage. Die Beziehung zwischen Kirche und Diakonie ist oft problematisch, das Verhältnis angespannt, die Konflikte sind zahlreich, die gegenseitigen Vorwürfe sind viele. Sie gipfeln immer wieder in der Kritik: „Du bist nicht kirchlich genug!“ bzw.: „Du bist nicht diakonisch genug!“

Grund dieser Spannungen, Konflikte und Vorwürfe ist nicht erst, wie viele meinen, die Eigenorganisation der Diakonie in der Neuzeit, in den Vereinen und Anstalten der Inneren Mission, wie sie seit dem Pietismus bis in das 20. Jahrhundert in großer Zahl entstanden. Vielmehr reicht das Spannungsverhältnis zwischen Kirche und Diakonie bis in die Anfänge der evangelischen Kirche zurück und stellt im Kern ein theologisches Problem dar. Es geht, wie ich später noch ausführlicher zeigen werde, um die Frage nach der theologischen und kirchlichen

Relevanz der Diakonie. Ist sie für die Kirche und den Glauben von existenzieller Bedeutung oder nur von zweitrangiger – zwar wichtig, aber nicht unverzichtbar?

Akteure dieses permanenten Konfliktes sind auf der einen Seite Pfarrerinnen und Pfarrer, auf der anderen, der diakonischen Seite verschiedene Mitarbeitendengruppen:

- Pfarrerinnen und Pfarrer arbeiten fast ausschließlich innerhalb der verfassten Kirche. Für sie ist diese verfasste Kirche oft auch die einzige relevante Form von Kirche überhaupt. Sie verwechseln die Form, in der sie als Amtsträger eine wichtige Bedeutung haben, mit der universalen Kirche Jesu Christi. Und damit ist auch die eigenständig organisierte und selbstständig agierende Diakonie für sie nicht Kirche. Dieses Fehlurteil ist m. E. nicht nur Konsequenz defizitärer Theologie sondern zugleich auch Konsequenz einer Milieuverengung. Kirche wird oft auf die örtlichen Bezüge, auf die Parochie, auf Verkündigung und Sakramentsverwaltung reduziert. Das hat zur Konsequenz, dass Diakonie gar nicht wahrgenommen oder als Organisation gesehen wird, die zwar soziale Arbeit praktiziert, aber nicht Kirche im eigentlichen Sinne des Wortes oder zumindest nicht kirchlich genug ist.
- Auf der anderen Seite sind viele Mitarbeitende der Diakonie relativ kirchenfern. Diakonie, das zeigen viele Untersuchungen, ist durchschnittlich volkskirchlich. Das hat zur Konsequenz, dass nur wenige Mitarbeitende der Diakonie kirchlich-religiös hochverbunden sind, die meisten haben ein relativ distanziertes Verhältnis zur Institution Kirche. Für sie ist Kirche, wie es die dritte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD zutreffend ausdrückte, „fremde Heimat“. Diese Mitarbeitenden wehren sich gegen Vereinnahmungsversuche, gegen einen permanenten Legitimationsdruck und kirchliche Bevormundung. Sie wollen sich nicht kirchlich „nachschwärzen“ lassen. Für sie kann die Diakonie als wertorientierter Wohlfahrtsverband gut ohne Kirche leben. Denn nach ihrem Verständnis haben die praktisch-diakonischen Vollzüge wenig mit Kirche zu tun. Für diese Mitarbeitenden hat sich unser heutiges Thema faktisch erledigt: Di-

akonie ist nicht Kirche und sie braucht auch die verfasste Kirche nicht.

Diese hier nur kurz skizzierten Spannungen zwischen Kirche und Diakonie haben in den letzten Jahren sogar eher zu- als abgenommen. Und auch das hat seine Gründe:

1. Der Prozess der Säkularisierung hat sich in den letzten zwei Jahrzehnten weiter verstärkt. Immer weniger Mitarbeitende in der Diakonie sind kirchlich-religiös geprägt. Die Zeiten, in denen Diakoninnen und Diakone die diakonische Mitarbeiterschaft prägten, sind zur grauen Vorzeit geworden. Und wenn die meisten Mitarbeitenden „mit Kirche wenig am Hut haben“, um es einmal salopp auszudrücken, ist ein kirchlicher Bezug oder sogar das Kirche-Sein von Diakonie immer schwieriger zu gestalten.
2. Die zunehmende Säkularisierung führt bei Akteuren der verfassten Kirche zu einem „Rückzug auf das Eigentliche“, damit zu einer Abgrenzung von der Welt und zu einer Konzentration auf Felder, auf denen man kirchlich noch unter sich ist. Dies führt zu einer Selbstghettoisierung von Kirche. Damit gerät die Welt gleichzeitig außerhalb des Bezuges des Glaubens – auch die Diakonie.
3. Die schwindende Akzeptanz der Kirche und die gleichzeitig stabil bleibende oder sogar noch steigende Akzeptanz der Diakonie bei der Bevölkerung führen zu Rivalitäten und zu Ressentiments zwischen Kirche und Diakonie.
4. Die größere Selbständigkeit der Diakonie verstärkt deren theologische Eigenständigkeit, was sich in eigenverantwortlich geführten Leitbildprozessen der letzten Jahre eindrücklich dokumentiert.
5. Aus der sinkenden Finanzkraft der Kirchen, insbesondere dem dramatischen Rückgang der Kirchensteuern, resultiert eine schwierige Diskrepanz: Die Kirche hat scheinbar immer weniger, die Diakonie mehr Geld. So werden jedenfalls die expandierenden Dienstleistungen und Einrichtungen der Diakonie von Kirchenmenschen oft interpretiert.

6. Die veränderten Rahmenbedingungen für die Erbringung sozialer Dienstleistungen sowie die sozialpolitischen Entwicklungen der letzten Jahre fordern auch für die Diakonie eine stärkere Orientierung an den ökonomischen Kriterien von Effektivität und Effizienz. In der Tat ist eine Tendenz zur Ökonomisierung der sozialen Arbeit zu konstatieren. Dies alles wird in der verfassten Kirche überwiegend sehr kritisch gesehen. In der Diakonie, so der Vorwurf, geht es nur noch um das Geld, die altbekannte Alternative „Gott oder Mammon“ wird neu aktualisiert. Dabei muss nach meiner Überzeugung Kirche selbst noch lernen, christliche Religion auf dem Markt der Sinndeutungen unter Konkurrenzbedingungen bei knapper werdenden Ressourcen zu gestalten. Auch dabei sind Effektivität und Effizienz der eingesetzten Mittel sowie die Wahlfreiheit der Kunden zu berücksichtigen. Aber von einer solchen Einsicht ist die verfasste Kirche noch weit entfernt.

## 3. Was heißt hier Kirche, was Diakonie?

Die Diskussion über das Verhältnis von Kirche und Diakonie leidet sehr häufig darunter, dass das jeweils leitende Verständnis von Kirche und Diakonie ungeklärt bleibt. Kirche und Diakonie sind durchaus nicht so eindeutig definiert, wie es vielleicht auf den ersten Blick erscheint.

In diesem Zusammenhang gibt es mindestens drei Sichtweisen von Kirche, die im Folgenden kurz vorgestellt werden sollen:

1. Kirche wird definiert als die sog. „verfasste Kirche“. Gemeint ist die Kirche in ihrer organisierten, auch rechtlich verfassten Gestalt. In Deutschland ist also die Kirche als Körperschaft öffentlichen Rechtes mit allen damit verbundenen Vorteilen, Privilegien und Freiheiten damit identifiziert. Zu den Freiheiten dieser verfassten Kirche gehört wesentlich das durch das Grundgesetz geschützte Privileg, ihre Angelegenheiten nach eigenem Recht zu regeln.
   Dann ist also die Frage, wie sich verfasste Diakonie zu der so

verstandenen Kirche verhält. Sie wird man sicher in der Richtung beantworten müssen, dass sich die Diakonie von der so verfassten Kirche in den letzten 50 Jahren immer unabhängiger gemacht hat. Immer mehr diakonische Arbeitsfelder sind aus der verfassten Kirche ausgewandert bzw. gleich von der Diakonie außerhalb der verfassten Kirche in eigenen Organisations- und Rechtsstrukturen aufgebaut worden.

2. In einer zweiten Definition ist Kirche im Wesentlichen durch Gemeinde bestimmt. Kirche ist demnach das gemeindliche Leben vor Ort bzw. in ökumenischer und übergreifender Perspektive die Summe des je einzelnen gemeindlichen Lebens. Für diese „Kirche konkret“ gibt es, eine alte theologische Tradition aufnehmend, die Bestimmung von vier Grunddimensionen. Sie müssen bei der Gestaltung der kirchlichen Praxis Berücksichtigung finden, damit Gemeinde insgesamt ihrem Auftrag entspricht: Martyria (Zeugnis ablegen), Leiturgia (Gottesdienst), Koinonia (Gemeinschaft) und Diakonia (Diakonie). Diakonie ist also in dieser Tradition für die Praxis der Gemeinde unverzichtbar. Sie ist eine Grunddimension von Kirche. Fehlt sie, dann verfehlt Kirche ihr Kirche-Sein. Deshalb kann es für Kirche nicht gleichgültig sein, wenn die Diakonie auswandert.
   Zugleich lenkt diese theologische Bestimmung von Kirche den Blick auf die Alltagsdiakonie, die in vielen kirchlichen Bereichen, oft klein und unscheinbar, gelebt wird. Gerade in den letzten Jahren kann ein neues Interesse an der Gemeindediakonie beobachtet werden. Ob es das sonntägliche Mittagessen für Alleinstehende und Einsame ist, das Kirchen-Café nach der Kirche, die gemeinnützige Tafel, von Ehrenamtlichen getragen, etc. – viele dieser Projekte von Gemeindediakonie verstehen sich als Herausforderung durch die „neue Armut“.

3. Eine weitere Definition von Kirche ist theologisch sehr grundsätzlich ausgerichtet. Danach ist Kirche christus präsens, d.h., Kirche lebt in der Verheißung, dass da, wo sie sich in ihrem Reden und Handeln an Jesus Christus orientiert, er durch dieses menschliche Tun gegenwärtig und wirksam ist, seine Botschaft und sein Handeln heute weiter wirken. Kirche ist nicht um ihretwillen da, sondern hat Anteil an der Mission Gottes. Dass

Gott in Jesus Christus die Welt mit sich selbst versöhnte und unter den Menschen das Wort von der Versöhnung aufgerichtet hat, ist durch die Kirche wirksam. Aber nicht nur durch sie. Gottes Geist weht, wo und wie er will. Er kann auch in der Welt außerhalb der Kirche in und durch Menschen, die nicht Christen sind, wirken. Dies belegt Jesu Gleichnis vom Weltgericht (Matthäus 25) eindrücklich. So geschieht Diakonie im Sinne der Hilfe für Menschen, die auf Hilfe, Unterstützung und Förderung angewiesen sind, überall dort, wo gelebt wird, was das Wort meint: „Was ihr getan habt einem unter diesen meinen geringsten Brüdern, das habt ihr mir getan.“ So sehr identifiziert sich Jesus mit den Mühseligen und Beladenen, dass, wo immer solch notleidenden Menschen geholfen wird, sich eine Christusbegegnung ereignet. Dies ist auch dann der Fall, wenn die Beteiligten keine bewussten Christen sind. In der Konsequenz dieses Kirchenverständnisses ist Diakonie weit über die verfasste Kirche hinaus Realität und auch außerhalb der Institution Kirche Jesu Christi.

Fragen wir nach dem Verhältnis von Kirche und Diakonie, müssen wir auch klären, was unter Diakonie verstanden wird. Hier gibt es, soweit ich sehe, vier verschiedene **Definitionen von Diakonie**:

1. Die weiteste Definition von Diakonie knüpft an die zuletzt skizzierte Definition von Kirche an. Überall, wo Menschen in Not helfen, ist Christus gegenwärtig und geschieht Diakonie. Dieses Verständnis beruft sich auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter und das Gleichnis vom Endgericht. Eine solche Diakonie braucht weder ein Leitbild noch eine rechtliche Verfasstheit. Sie geschieht einfach – überall, wo der Geist Christi Menschen zum helfenden Handeln inspiriert.
2. Eine zweite Definition versteht unter Diakonie ganz allgemein alles helfende Handeln. Da wo für andere Gutes, Hilfreiches, Förderliches getan wird, geschieht Diakonie. Überall, wo Menschen für andere da sind und damit der Lebenshaltung Jesu „Ich bin euer Diener“ entsprechen, ist Diakonie lebendig. Diese Definition von Diakonie leidet unter ihrer Weite. Es kann das spezifisch-diakonische kaum noch von anderem helfenden Handeln

unterschieden werden. Alles, was für Menschen hilfreich und förderlich ist, wird zur Diakonie.

3. Ein enger gefasstes Diakonieverständnis ergibt sich durch die Einführung des Notlagenkriteriums. Diakonie ist demnach das helfende Handeln für Menschen, die sich in persönlicher oder sozialer Notlage befinden und ohne Unterstützung aus eigener Kraft diese Notlagen nicht überwinden und ihr Leben eigenständig bewältigen können. Das Notlagenkriterium hilft, das Spezifisch-Diakonische zu bestimmen, auch in Abgrenzung zu anderen menschlichen Kommunikationsformen. Es fehlt allerdings noch der explizit christliche Bezug, der erst in einer vierten Definition enthalten ist.
4. Die RGG (4. Auflage) definiert Diakonie als überindividuell organisierte oder institutionalisierte Form des Helfens, die im Namen des christlichen Glaubens und/oder im Auftrag der Kirche geschieht. So wichtig der Bezug zum christlichen Glauben und zum Auftrag der Kirche ist, die Definition, auf überindividueller Organisiertheit beruhend, ist doch wieder eine m. E. unzulässige Verengung von Diakonie. Sie orientiert sich zu stark an der rechtlichen Verfasstheit der Diakonie in der deutschen Kirchengeschichte der letzten 150 Jahre.

Ich denke, es ist deutlich geworden, dass eine Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Diakonie nur möglich ist, wenn wir das uns leitende Verständnis von Diakonie und Kirche offenlegen. Viele Konflikte zwischen Kirche und Diakonie relativierten sich oder erwiesen sich als unnötig, wenn das jeweilige Verständnis von Kirche bzw. Diakonie offengelegt würde.

## 4. Als die Tochter erwachsen wurde: Historische Aspekte der Beziehung von Kirche und Diakonie

Die schwierige Beziehung zwischen Kirche und Diakonie ist mit den Anfängen der evangelischen Kirche und der reformatorischen Theologie Martin Luthers aufs Engste verbunden. Auf der einen Seite gehört

für Martin Luther die Liebe zu Gott und zu den Mitmenschen untrennbar, geradezu naturwüchsig, selbstverständlich zusammen. Das drückt sich etwa in dem Bild von dem Baum (der Glaube) und den Früchten (Diakonie/ gute Taten) aus. Auf der anderen Seite finden sich bei Luther kaum Ansätze für eine geordnete Diakonie der christlichen Gemeinde. In der zunehmenden Dogmatisierung lutherisch-reformatorischer Theologie spielte die Diakonie dann eine immer untergeordnetere Rolle, wozu die Confessio Augustana (Artikel 7) beitrug. Sie bestimmt Kirche als den Ort, an dem das Evangelium verkündigt und die Sakramente richtig vollzogen werden. Diakonie ist demnach kein Kennzeichen von Kirche. Dies hat in der Folgegeschichte zu einer Verengung evangelischen Kirchenverständnisses und evangelisch-kirchlicher Praxis geführt, die durch eine Fixierung auf die pastoralen Tätigkeiten noch verstärkt wurde. Damit waren die Voraussetzungen für den Exodus der Diakonie aus der verfassten Kirche geschaffen.

Erst der Pietismus und später die Erweckungsbewegungen haben dem Tun des Glaubens und damit auch der Diakonie wieder eine angemessene Bedeutung zukommen lassen. In dieser Tradition steht auch Johann Hinrich Wichern, der Gründungsvater der neuzeitlichen Diakonie. Es ging ihm darum, einer staatsfrommen, notblinden, diakonievergessenen Kirche den Dienst an Mitmenschen aus Liebe heraus neu ins Gewissen zu rufen: „Diese Liebe muss in der Kirche als die helle Fackel Gottes flammen, die kundtut, dass Christus eine Gestalt in seinem Volk gewonnen hat. Wie sich der ganze Christus im lebendigen Gotteswort offenbart, so muss er auch in den Gottestaten sich predigen und die höchste, reinste, kirchlichste dieser Taten ist die rettende Liebe.“

In diesem Wichernzitat wird deutlich, dass für ihn nicht nur im Wort, sondern auch in der Tat Christus gegenwärtig und wirksam ist – anders als es die traditionelle lutherische Theologie sah. Und die rettende Liebe ist für Wichern kirchlich, ja Kirche selbst. So kann es für ihn keine Trennung von Kirche und Diakonie geben. Allerdings setzte Wichern für die Umsetzung dieser theologischen Erkenntnis dann doch auf das Konzept der freien Assoziation des staatlich nicht kontrollierten bürgerlichen Vereins und trennt damit letztlich Kirche und Diakonie wieder. Offensichtlich traute er Diakonie in der selbstständi-

gen Form des Vereins mehr zu denn als Teil der Obrigkeitskirche seiner Zeit.

Es bleibt das Verdienst Wicherns, deutlich gemacht zu haben, dass Diakonie eine unverzichtbar kirchliche Aufgabe ist, aber nicht in der organisatorisch verfassten Kirche aufgeht. Er unterscheidet vielmehr drei Formen von Diakonie: freie, kirchliche und bürgerliche Diakonie (bzw. „Liebestätigkeit“ in seiner Diktion). Mit freier Diakonie meint er das eigene, persönliche Engagement des Christen; mit kirchlicher Diakonie das in Ämtern, Vereinen und Diakonat organisierte diakonische Handeln; mit bürgerlicher Diakonie das politisch-staatliche soziale Handeln.

Nicht theologisch, wohl aber pragmatisch und organisatorisch war Johann Hinrich Wichern – durchaus gegen seine eigentlichen Absichten – Initiator der Trennung von Kirche und Diakonie. Er sprach zwar im Verhältnis von Kirche und Diakonie von einem Mutter-Tochter-Verhältnis, aber faktisch blieb die Kirche die wenig diakonisch orientierte Staatskirche, während auf der anderen Seite die Vereins- und Anstaltsdiakonie kräftig wuchs.

Die kirchenrechtliche Anerkennung der diakonisch-missionarischen Werke und die ekklesiologische Verortung der Diakonie als „Wesens- und Lebensäußerung der Kirche“ ist erst das Ergebnis des Kirchenkampfes im Dritten Reich gewesen. Diese Formulierung aus einem Erlass des Leiters der Kirchenkanzlei der DEK vom Juli 1940 hat wegweisende Bedeutung erlangt und ist später im Artikel 15 der Grundordnung der EKD vom Juli 1948 übernommen worden.

Der zunehmende staatliche Druck hatte 1940 dazu geführt, dass die Innere Mission gezwungen war, sich unter den Schutz der von staatlicher Seite anerkannten offiziellen Kirchenleitung zu begeben, um der drohenden Eingliederung in die nationalsozialistische Volkswohlfahrt zu entgehen. Diese zeitgeschichtlich bedingte Entwicklung war von grundlegender Bedeutung für das Verhältnis von Kirche und Diakonie nach 1945. Die Diakonie gewinnt seitdem ihre Freiheit gegenüber dem Staat nicht mehr durch ihre organisatorische Unabhängigkeit von der verfassten Kirche. Sie kann diese im Gegenteil nur durch die organisatorische Verflechtung mit der Kirche bewahren. Die früheren Verhältnisse haben sich damit in ihr Gegenteil verkehrt.

Auch die Stellung der Diakonie im sozialen Rechtsstaat ist nicht durch ihre Kirchenferne, sondern durch ihre Verbindung zu der Kirche definiert. Die Wohlfahrtsverbände in Deutschland haben, gestärkt durch verschiedene Urteile des Bundesverfassungsgerichtes (Sozialhilfeurteil 1967, Lumpensammlerurteil 1968 u.a.), eine gewichtige Position im Sozialrechtsstaat der BRD. Dies gilt für die Diakonie und für die Caritas in noch einmal verstärkter Weise. Denn die höchstrichterlichen Entscheidungen stellen klar, dass auch die privatrechtlich verfassten Einrichtungen der Diakonie bzw. Caritas in vollem Umfang an der verfassungsrechtlichen Garantie des Selbstbestimmungsrechts der Kirchen teilhaben, sofern gewisse Zuordnungskriterien Beachtung finden. Rechtlich also wird die Diakonie als Teil von Kirche gewertet. Ob dies angesichts der Weiterentwicklung vom Sozialstaat zum Sozialmarkt für die kirchlichen Wohlfahrtsverbände noch vorteilhaft ist oder zunehmend zu einem Wettbewerbsnachteil wird, sei hier dahingestellt.

## 5. Kirche und Diakonie – vier Verhältnisbestimmungen

1. Die gängige Diakonietheologie folgt einem Identitätsmodell, das lautet: Je enger das Verhältnis von Diakonie und Kirche, desto besser. Im Idealfall sind sie identisch. So definierte der einflussreiche Diakoniewissenschaftler Paul Philippi, Diakonie sei die von der Gemeindeleitung her verantwortete Präsenz der Gemeinde im Bereich der sozialen und kreatürlichen Not. Diakonie ist damit ganz eng an Gemeinde gekoppelt, wird von ihr gesteuert, gestaltet und verantwortet. Und es liegt auch in der Verantwortung der Kirche, sich von diakonischen Handlungsfeldern wieder zu trennen, wenn sie nicht mehr mit kirchlicher Substanz geprägt werden können. So schrieb Philippi bereits vor dreißig Jahren, dass die sozial-karitativen Aktivitäten der Kirche größer seien als die personelle und gemeindliche Kraft, diese Aktivitäten zu tragen. Die Kirchen hätten sich als institutionalisierte und juristische Träger der Diakonie übernommen und übernähmen sich noch immer.
   Diakonie ist nach dieser Auffassung neben Gottesdienst, Ge-

meinschaft und Zeugnisablegen ein Grundbestandteil kirchlichen Lebens. Sie ist eine Dimension von Kirche, aber ihrerseits nicht eigenständig als Kirche denkbar, weil ihr die anderen Grunddimensionen fehlen.

Ich denke, Sie spüren: Dies ist ein theoretisches, ein ideales Konstrukt. Die Realität ist eine andere. Wir haben uns soeben in dem historischen Durchgang noch einmal vergegenwärtigt, dass in der Praxis eine deutliche Distanz zwischen organisierter Diakonie und organisierter Kirche besteht. Für das Identitätsmodell ist die Distanz negativ, sie gilt als Entfremdung, als Abkehr von der idealen Einheit. Und es wird gefordert, dass die Kirche diakonischer und die Diakonie kirchlicher werden muss. Das Identitätsmodell, so möchte ich kritisch anmerken, leidet an einem unzulässig verengten Kirchen- wie Diakonieverständnis. Kirche im Sinne der wirksamen Gegenwart Christi ist wesentlich weiter zu verstehen als die verfasste Kirche. Und Diakonie ist nicht nur denkbar als Teil von Kirche, sondern kann organisatorisch wie inhaltlich und personell auch an anderen Orten als denen der verfassten Kirche gestaltet werden und Kirche sein.

Im Übrigen leidet dieses Identitätsmodell an einem gewissen Realitätsverlust. Es will nicht wahrhaben, dass Diakonie und Kirche sich überwiegend eigenständig organisiert haben, es führt zu einer Verleugnung der Fakten und führt dadurch zu unnötigen Negativbewertungen, Schuldzuweisungen und Verurteilungen.

2. Eine zweite Position betont die **Differenz** von Kirche und Diakonie. Vonseiten der verfassten Kirche ist dies in aller Regel verbunden mit dem Anspruch, selbst die eigentliche Kirche zu sein, weil nur in ihr die Merkmale von Kirche nach CA 7 (Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung als Kennzeichen von Kirche) gewährleistet seien. Die Diakonie erscheint in dieser Verhältnisbestimmung als eigentlich nicht mehr kirchliches, sondern nur noch diffus christlich-ethisch motiviertes säkulares soziales Dienstleistungsunternehmen.

   Vonseiten der Diakonie vertreten insbesondere kirchlich weniger gebundene Mitarbeitende diese Position. Diakonie, so ein beliebtes Schlagwort seit den 80er Jahren des vergangenen Jahrhunderts, ist „gute Fachlichkeit in kirchlicher Trägerschaft“, wobei die kirchliche Trägerschaft nicht prägend, sondern rein organisa-

torisch verstanden wird. Kirchliche Ansprüche werden zurückgewiesen und gelten als sachfremd, Forderungen nach christlichem Profil als überflüssiger oder unmoralischer Gesinnungsdruck.
Ich denke, Sie spüren: Diese Differenz zwischen Kirche und Diakonie bleibt unbefriedigend. Bestenfalls entsteht daraus ein indifferentes Nebeneinander. In der Regel aber ein konfliktreiches Gegeneinander. Diakonie, so meine Überzeugung, ist nicht ohne Kirche als Ort der Gegenwart Gottes in Jesus Christus und Kirche nicht ohne Diakonie als gelebte, praktizierte Entsprechung zum Liebesgebot denkbar.

3. Eine dritte Position geht ebenfalls von der Differenz von Kirche und Diakonie aus, aber aufgrund ganz anderer Bewertungen. Für diese Position ist Diakonie selbst Kirche. Sie ist Kirche und Christentum unter neuzeitlichen Bedingungen, d.h., nicht mehr an verfasste Kirche gebunden, sondern vergesellschaftetes Christentum, Christentum der Tat, „Kirche für andere“ im Bonhoefferschen Sinne, Kirche konkret oder auch Kirche in dem Sinne, dass die anderen Dimensionen von Kirche, insbesondere Koinonia und Martyria, in der differenziert verfassten Diakonie ebenfalls praktiziert werden.
**„Wir sind Kirche“**, heißt es deshalb nur konsequent in dem Leitbild der Diakonie aus dem Jahr 1997.[2] Nach diesem Verständnis braucht die Diakonie die Kirche eigentlich nicht mehr, denn sie ist sich selbst genug und Kirche im Vollsinn des Wortes. Damit ist aber nur der Streit vorprogrammiert, der das Verhältnis zwischen Kirche und Diakonie in der Geschichte oft genug geprägt hat. Wenn jede für sich Kirche ist, wer ist dann die eigentliche, die richtige Kirche?
Dieser Konflikt deutet auf die zentrale Schwäche dieser Positionsbestimmung hin. Kirche und Diakonie beanspruchen jeweils für sich, die ganze wahre Kirche zu sein, ohne dies jedoch sein und diesen Anspruch erfüllen zu können. Denn in der Diakonie liegt – schon aufgrund staatlicher Refinanzierungssystematiken – der Schwerpunkt auf dem helfenden Handeln, der Erbringung sozialer Dienstleistungen in rechtlich verpflichtenden Kontexten.

[2] Siehe die Dokumentation im Anhang dieses Bandes.

Diakonie übernimmt sich, wenn sie den kirchlichen Selbstanspruch, in allen vier Dimensionen – Martyria, Leiturgia, Koinonia und Diakonia – Kirche leben zu können, erhebt. Ihr Schwerpunkt liegt im wirkenden Handeln. Dies unterscheidet sie von der Kirche, in der das darstellende und kommunikative Handeln überwiegt, um eine Unterscheidung von Friedrich Schleiermacher aufzunehmen.

4. So möchte ich eine vierte Verhältnisbestimmung von Kirche und Diakonie vorstellen, der auch ich verpflichtet bin: **Diakonie und Kirche sind je für sich Kirche**, allerdings mit unterschiedlichen Schwerpunkten und Akzenten.
   In rechtlicher Hinsicht, dies habe ich bereits ausgeführt, ist Diakonie zwar einerseits freier Wohlfahrtsverband, andererseits aber der verfassten Kirche zugeordnet. Es ist nicht ausgemacht, ob diese privilegierte Stellung im Europäischen Einigungsprozess erhalten bleiben kann. Aber noch hat die Diakonie Teil am kirchlichen Selbstbestimmungsanspruch und dadurch eigene Rechte. Diakonie, die sich als von der Kirche beauftragt versteht, wird die vom Gesetzgeber gewählten Möglichkeiten nicht ungenutzt lassen und so auch ihre Kirchenzugehörigkeit aktiv gestalten wollen (z. B. Mitgliedschaft der Mitarbeitenden in der Kirche).

Der geschichtliche Rekurs hat gezeigt, dass Kirche und Diakonie insbesondere in der Neuzeit sich zwar ausdifferenziert und zu relativer Eigenständigkeit und Eigenart gefunden haben, die Diakonie aber trotzdem ihre Wurzeln im christlichen Glauben behalten hat. Diakonisches Handeln ist in der Geschichte der Kirche immer fester Bestandteil gelebten Glaubens geblieben. Und fast jede kirchliche Erneuerungsbewegung hat gleichzeitig auch der Diakonie neue Impulse gegeben. Bis heute ist es, allen Unkrufen zum Trotz, weder zu einer inneren noch zu einer äußeren Trennung von Kirche und Diakonie gekommen.

Auch in organisatorischer Perspektive sind Kirche und Diakonie miteinander verbunden. Zwar ist diese Verbindung in der Regel nicht so eng, dass Kirche und Diakonie eine Organschaft bilden. Dies wäre angesichts der Risiken, die sich mit diakonischer Arbeit heute verbinden – ich denke z. B. an das Betreiben eines Großkrankenhauses – auch

mehr als leichtfertig. Aber viele Diakonische Werke arbeiten in direktem Auftrag der Kirche ihrer Region. Kirchliche Amtsträger sind in den Leitungs- und Kontrollorganen tätig bzw. von kirchlichen Organen dorthin entsandt. Auch freie diakonische Träger, wie in Westfalen etwa das Johanneswerk, die v. Bodelschwinghschen Anstalten Bethel, der Wittekindshof und Volmarstein haben in ihren Satzungen einen explizit kirchlichen Bezug. In ihren Aufsichtsorganen sitzen Kirchenvertreterinnen und -vertreter, die Vorstandsvorsitzenden sind ordinierte Theologen bzw. Theologinnen, und zum Teil bilden diese Werke auch selbst Anstaltskirchengemeinden.

Und schließlich die theologische Perspektive. In ihr sind nach meiner Überzeugung beide Kirche, verfasste Kirche und verfasste Diakonie, aber in verschiedenen Ausdifferenzierungen und mit unterschiedlichen Akzenten. Ich möchte noch einmal erinnern an Jesu Gleichnis vom barmherzigen Samariter. Dorothee Sölle schreibt dazu: „Auch in der Geschichte Jesu von dem Mann, der überfallen wurde und verblutend auf der Straße lag, bis einer aus Samaria zufällig des Weges kam, kommt das Wort ‚Gott’ nicht vor. Aber wo immer sich dieselbe Geschichte heute in der Welt abspielt, da ist Christus, der Erzähler dieser Geschichte, gegenwärtig.“ Gott in Jesus Christus ist also überall dort gegenwärtig und wirksam, wo Menschen lieben, hoffen, Solidarität üben, helfen und Frieden schaffen. So ist auch das helfende Handeln der Diakonie Ort der Gegenwart Gottes und in diesem Sinne Kirche. Christus kann also im diakonischen Handeln präsent sein, auch wenn er nicht erkannt oder benannt wird, wenn den Beteiligten seine Gegenwart gar nicht bewusst ist. Insofern ist Diakonie oft implizit, nicht so eindeutig kirchliches Handeln. Aber auch nicht sofort expliziertes und direkt kirchlich bezogenes diakonisches Handeln kann Kirche im Sinne Jesu Christi sein.

Diakonie ist aber nicht nur implizite und verborgene Kirche, sondern oft auch explizite Kirche. Denn in ihr nehmen in vielen Situationen die weiteren Dimensionen von Kirche Gestalt an. So sucht und gestaltet Diakonie Gemeinschaft, auch gottesdienstliche. Auch in der Diakonie wird von Glauben gesprochen, wird Seelsorge praktiziert, werden Gottesdienste gefeiert. Dies geschieht sicher nicht in der Intensität wie in einigen Arbeitsfeldern der verfassten Kirche. Trotzdem ist es Teil diakonischen Selbstverständnisses und diakonischen Handelns. Es gehört zum diakonischen Profil.

Und schließlich: Das Handeln der Diakonie ist implizit oder explizit von Glaubensaussagen und theologischen Motiven geprägt. Diese sind sicher für viele Mitarbeitenden nur noch in ihrer säkularisierten Form erfahrbar, aber sie sind letztlich die Wurzeln für diakonisches Handeln und für das Profil der Diakonie. Diakonie liegt im Glauben der Kirche begründet. Der Glaube ist für diakonisches Handeln Kraftquelle und Bezugspunkt, Orientierungsrahmen und kritisches Gegenüber. Diakonie gestaltet praktizierte Nächstenliebe im Auftrag des Gottes, der selbst Liebe ist. Diakonie ist der Freiheitstradition des christlichen Glaubens verbunden. Jesu Botschaft und Handeln zielten ab auf die Befreiung des Menschen aus Schuld, Abhängigkeit, tödlichen Strukturen, von Krankheit, Behinderung und Tod. Diakonie setzt sich im Rahmen ihrer Möglichkeiten dafür ein, den Freiheitsraum der von solchen Begrenzungen betroffenen Menschen durch entsprechende Hilfen zu vergrößern. Dabei ist das Hilfeverständnis Jesu Christi für die Diakonie leitend. Das Hilfehandeln Jesu Christi war in seinem Ansatz ganzheitlich. Es bezog die somatische, die psychische, die soziale und die spirituelle Dimension mit ein. Für die Diakonie ist die Würde, das unbedingte Lebensrecht und die Achtung jedes Menschen im Glauben an die Gottesebenbildlichkeit des Menschen begründet. Die Diakonie weiß um die Unvollkommenheit des Menschen und sein Angewiesensein auf Vergebung und Neuanfang. Diakonie lebt in der Hoffnung auf Gottes Reich, in dem Tod, Tränen und Schuld überwunden sind. Diakonie ist immer mehr als bezahlbare Dienstleistung, in ihrer prophetischen Dimension ist sie kritisches Gegenüber der Öffentlichkeit und Vertreter der Interessen der Betroffenen im anwaltlichen Sinne.

So sind wesentliche Glaubensüberzeugungen und theologische Gehalte in der Diakonie wirksam, auch wenn sie für manche implizit bleiben.

## 6. Kirchliche Dimension von Diakonie, praktisch gesehen

Der Anspruch der Diakonie, selbst eine Gestalt von Kirche zu sein, muss auch Auswirkungen auf das diakonische Management haben. Dies verstehe ich als eine wichtige Form diakonischer Leitung.

Auf der Mitarbeitendenebene ist zu gewährleisten, dass die ACK-Klausel Anwendung findet und ein Kirchenaustritt nicht folgenlos bleibt. Mitarbeitende sind durch Einführungsveranstaltungen, durch Einkehrtage und andere Beteiligungsformen mit dem diakonischen Profil und mit dem Geist der Diakonie in Verbindung zu bringen. Führungsstil und der Stil der Zusammenarbeit sollen geprägt sein durch Wertschätzung, Eigenverantwortung, Kollegialität und Solidarität und somit das Gebot der Nächstenliebe in der Mitarbeiterschaft praktisch umzusetzen versuchen.

Alle Dienste und Einrichtungen der Diakonie haben sich auf ihr spezifisches diakonisches Profil hin zu befragen. Wir haben in unserem Werk ein Projekt initiiert, das, angefangen in der Seniorenhilfe, speziell nach der spirituell-kirchlichen Dimension der Arbeit fragt. In der Frage der Gestaltung der Räume, in Seelsorge und Verkündigungsangeboten, im Umgang mit Sterben und Abschied, in der Zusammenarbeit mit den Kirchengemeinden soll dieses diakonische Profil Gestalt gewinnen. Gottes Zuwendung am Menschen soll auch im organisatorischen Handeln der Diakonie als klare Orientierung am Menschen konkret werden. Diakonie wird nie ein normales Wirtschaftsunternehmen sein können, ohne sich selbst aufzugeben. Wer behauptet, dass die diakonischen Träger nur noch Wirtschaftsunternehmen wie andere sind, übersieht, dass diakonische Träger gemeinnützig, d.h. ohne Gewinnabsicht, arbeiten dürfen. Für sie sind die Interessen von Aktionären und der Blick auf die Börse nicht handlungsleitend. Trotz aller wirtschaftlichen Zwänge – in der Diakonie stehen nicht Gewinnmaximierung, sondern bestmögliche Hilfe, Unterstützung, Förderung und Pflege der Menschen, die sich uns anvertrauen, im Mittelpunkt. Für die Diakonie können ethische Prinzipien und spirituelle Dimensionen gelten, wie sie so für die Privatwirtschaft nicht selbstverständlich sind. In der Diakonie sollte sichergestellt sein, dass erzielte Überschüsse zeitnah für die Arbeit mit Menschen wieder zur Verfügung gestellt werden. Dies alles verstehe ich als Orientierung am Menschen im Sinne der Menschenzugewandtheit und Menschenfreundlichkeit Gottes.

## 7. Was die Diakonie von der Kirche lernen kann

Auch eine rechtlich selbstständige und selbstbewusste Diakonie kann von der Kirche lernen. In vieler Hinsicht ist die Diakonie nach wie vor auf die Kirche angewiesen. Ich will dies in vier Punkten kurz andeuten:

1. Die Handlungsorientierung der Diakonie bringt eine pragmatische Ausrichtung mit sich. Die Ökonomisierung auch des sozialen Bereiches in der Gesellschaft verstärkt diesen Zug hin zur Effektivität und Effizienz. Die Leitwährung fast aller diakonischer Unternehmungen ist nicht mehr die Theologie, wie es bis in die 70er Jahre der Fall war, nicht die Fachlichkeit, wie es in den 80er und 90er Jahren vorherrschend war, sondern die Betriebswirtschaft, die Ökonomie. Diese Entwicklung ist m. E. mit der Gefahr verbunden, dass die sog. „weichen Faktoren“, die Fragen der Kultur, des Geistes und des Profils einer Einrichtung oder der Gesamtorganisation, in den Hintergrund treten. Deshalb ist es an der Zeit, dass die Diakonie von der Kirche, wie auch von einzelnen engagierten Christinnen und Christen, wieder neu lernt, dass nicht nur die Zahlen, dass nicht nur Effektivität und Effizienz, dass nicht nur Geld oder die Hardfacts die Welt bewegen und verändern, sondern auch **Überzeugungen, Werte und Glauben**. Die Geschichte des christlichen Glaubens ist eben auch die Geschichte einer Spiritualität, die Menschen stärkt und ihnen Orientierung gibt, die motiviert und inspiriert. Kirche ist nicht deshalb älteste Organisation der Menschheitsgeschichte, weil sie so gut ist, sondern weil in ihr ein Geist wirkt, dessen Kraft menschliche Möglichkeiten weit übersteigt, der Geist Gottes. Aufgabe von Leitungshandeln in der Diakonie sollte es sein, diesen Kräften von Spiritualität, diesem Geist auch in diakonischen Einrichtungen und Handlungsvollzügen Raum zu geben.
2. Das kirchengemeindliche Leben wird überwiegend von Ehrenamtlichen getragen und gestaltet. Die Finanzkrise der verfassten Kirche verstärkt diesen Zug noch einmal erheblich. Demgegenüber hat die Diakonie sich mit zunehmender Einbindung in den Sozialstaat immer weiter professionalisiert. Dies ist nicht selten verbunden mit einer Überlegenheitsattitüde, nach der Kirche ei-

ne Laienspielgruppe ist, die Diakonie aber die Profi-Organisation, die vieles besser kann. Aber auch die Diakonie ist als Teil des Sozialsystems an Grenzen der Bezahlbarkeit sozialer Dienstleistung angekommen. Auch die Diakonie muss wieder verstärkt auf das **Ehrenamt** setzen, bürgerschaftliches Engagement fördern und einbeziehen. In diesem Bereich kann sie m. E. viel von den Gemeinden, von den Kirchen lernen.

3. Die Diakonie kann auch von der **Mobilität und Innovation** der Kirche lernen. Diese These mag Sie verwundern. Denn wir sind geneigt, Traditionalismus und Unbeweglichkeit eher mit der verfassten Kirche als mit der Diakonie in Verbindung zu bringen. Nach 20-jähriger Arbeit in der Kirche und 10-jähriger Arbeit in der Diakonie bin ich allerdings zu einem anderen Ergebnis gekommen. Gerade auch im diakonischen Bereich sind Kirchengemeinden oft innovativer, mobiler und näher an den Menschen als eine träge Einrichtungs- und Anstaltsdiakonie. Diakonische Träger nehmen neue soziale Herausforderungen oft erst an, wenn sie refinanziert werden, und das kann lange dauern. Die Entwicklung der Tafeln, der Hospizgruppen, der Flüchtlingsarbeit in den letzten Jahren sind deutliche Belege für diese Wahrnehmung.
4. Abschließend sei das Verhältnis zum Staat und zur Gesellschaft genannt. Nach meinen Erfahrungen hat die verfasste Kirche in den letzten Jahrzehnten oft einen größeren **Abstand zum Staat** bewahren können als die Diakonie. Zwar hat auch diese konstitutiv einen anwaltlichen Auftrag und die Interessen, Bedürfnisse und Bedarfe ihrer Klienten auch gegen den politischen Mainstream zur Geltung zu bringen. Aber durch die Einbindung in die staatlichen Finanzierungssysteme lässt die Diakonie oft den notwendigen Abstand zur Politik vermissen. Man will niemanden verärgern, Zuschüsse und Refinanzierung nicht gefährden. Außerdem vernachlässigt die wirtschaftlich orientierte Diakonie oft die Armutsperspektive. Dies hängt in der Regel damit zusammen, dass Hilfen für Arme im durchschnittlichen diakonischen Dienstleistungsspektrum selten vorkommen und nicht refinanzierbar sind. Die verfasste Kirche ist demgegenüber oft freier. Sie ist weniger eingebunden in staatliche Refinanzierungssysteme, sie ist dadurch innerlich unabhängiger zur Partei-

lichkeit, aufgrund ihrer Sozialstruktur oft näher an den aktuellen sozialen Herausforderungen, näher an den Armen. Gerade die wirtschaftliche Diakonie wird diese „Option für die Armen“ auch in kritischer Distanz zur herrschenden Politik neu lernen müssen.

Diakonie als Kirche? Ich möchte zum Abschluss diese Frage mit „Ja“ beantworten. Aber dieses Ja ist nicht gegen die verfasste Kirche gerichtet und dient nicht der Abgrenzung. Es dient vielmehr der Selbstvergewisserung: Diakonie hat Anteil an der Gegenwart Gottes in Jesus Christus, ist Kirche mit einem spezifischen Akzent auf wirkendem Handeln. Die Diakonie lässt sich in ihrer Arbeit durch Glaubensüberzeugungen und theologische Motive leiten, bringt kirchliche Dimensionen zur Geltung und ist – wie ich hoffe – zunehmend bereit, auch von der verfassten Kirche zu lernen.

## 8. Muss also der Streit zwischen den alt gewordenen Schwestern Kirche und Diakonie immer weiter gehen?

Vielleicht merken sie, dass sie sich gegenseitig schädigen durch ihre verletzenden Streitereien und auch bei den Mitbewohnenden und Nachbarn unbeliebt machen.

Vielleicht versöhnen sie sich beide erst einmal mit sich selbst – ohne Neid auf die andere und Konkurrenz mit der anderen.

Vielleicht sind sie dann auch bereit, die Stärke der jeweiligen anderen anzuerkennen und die Schwächen auszugleichen.

Vielleicht erkennen sie sich irgendwann auch als Schwestern, die beide Kinder des einen Gottes sind.

Vielleicht!

*Wolfgang Maaser*

# Überlegungen zum Verhältnis von Diakonie und Kirche

Die gegenwärtigen Handlungsherausforderungen der institutionalisierten Wohlfahrtspflege bedürfen zum einen einer sozialethischen und -theoretischen Bewertung,[1] zum anderen erfordern sie im Hinblick auf die kirchlichen Wohlfahrtsverbände eine theologische, vor allem ekklesiologische, an biblische Perspektiven zurückgebundene Reflexion. Solche Überlegungen erfolgen naturgemäß in normativer Absicht, da sie dogmatisch-theologische Gesichtspunkte und Horizonte für das kirchlich-diakonische Handeln rekonstruieren. Sowohl für die verfasste Kirche als auch für die Diakonie gilt: „Es gehört zum Selbstverständnis reformatorischer Kirchen, Kurskorrekturen durch theologische Reflexion und innerkirchlichen Diskurs zu steuern. Dabei ist es unerlässlich, sich über Wesen und Auftrag der Kirche zu verständigen.“[2]

Mehrere Gesichtspunkte bedürfen in diesem Kontext der analytischen Bearbeitung. Im Diakoniediskurs lässt sich gegenwärtig eine zunehmende Entkopplung struktureller und personaler Dimensionen beobachten: auf der einen Seite die manageriell und betriebswirtschaftlich zu gestaltende Organisationsentwicklung, auf der anderen Seite die wieder zu entdeckenden und zu pflegenden spirituellen Dimensionen; hier die harten Notwendigkeiten, sich im Zuge des schwindenden Korporatismus auf einem Quasi-Markt zu positionieren, dort die moralisch-religiösen Erwartungen an die Mitarbeiter. Die Individualisierung des Religiösen im Sinne einer im Glauben fundierten Arbeitsmoral und die davon nicht tangierte, unbeeinflussbare Strukturwirklichkeit scheinen sich geradezu ideal zu ergänzen – eine Harmonie, die in ihrer Reibungslosigkeit der kritischen Reflexion bedarf.

Gleichzeitig macht sich innerhalb des theologischen Diakoniediskurses – aber nicht nur dort – ein Trend bemerkbar, der einerseits den Barmherzigkeitsdimensionen größere Aufmerksamkeit schenkt,

[1] Vgl. Maaser, W., Wohlfahrtsverbände zwischen normativem Anspruch und operativen Zwängen, in: Neue Praxis 34, 2004, S. 338-355.

[2] EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, S. 8.

gleichzeitig die Gerechtigkeitsorientierung in den Hintergrund treten lässt. Im Zuge der den diakonischen Trägern und Einrichtungen aufgedrängten Alternative von Sozialwohlstrategie oder Wettbewerbsstrategie[3] entwickelt sich teilweise eine naive Aufwertung der Barmherzigkeitsperspektive, die auf lange Sicht eine sozialpolitische Selbstentkernung der kirchlichen Diakonie befördert und sich weit von den Programmatiken kirchlicher Stellungnahmen entfernt.[4] Die An- und Einpassung in diese Alternative wurde bis dato augenscheinlich nicht belohnt, betitelte doch das Institut der Deutschen Wirtschaft 2004 die Arbeit der Wohlfahrtsverbände weiterhin als eine Arbeit, die „auf den Schultern der Schwachen“[5] geschieht.

Parallel hierzu kommt es auf der Ebene der Begründungen und der Semantik zu einer normativen Aufwertung der Gesellschaft als Akteur und zu einer Abwertung der klassischen, sozialstaatlichen Steuerungsphilosophie.[6] Stand in den 60er und 70er Jahren häufig eine vulgärmarxistisch gefärbte Kritik des Staates im Vordergrund, so kann diese Kritik heute unter neoliberalem Vorzeichen fortgesetzt werden. Durch nicht allzu gravierende Umformatierungsprozesse entwickelt sich aus der ehemals prinzipiellen Staatskritik eine neoliberale Geißelung der Steuerungsunfähigkeit des modernen (Sozial-)Staates. Der steuerungslogische Primat bleibt indes erhalten, in seinen Zwischenräumen erfährt allerdings das Individuum verstärkte Aufmerksamkeit. Im Zuge dessen verlagern sich die emanzipativen Erwartungen auf die Poten-

---

[3] Vgl. Ottnad, A./ Wahl, S. /Miegel, M., Zwischen Markt und Mildtätigkeit. Die Bedeutung der freien Wohlfahrtspflege für Gesellschaft, Wirtschaft und Beschäftigung, München 2000, S. 184-195.

[4] Siehe Kirchenamt der EKD/ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland, Hannover 1997; ebenso EKD (Hg.), Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie: Eine evangelische Denkschrift, Hannover 1998; ebenso EKD (Hg.), Soziale Dienste als Chance: Dienste am Menschen ausbauen, Menschen aktivieren, Menschen Arbeit geben. Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Hannover 2002; problembewusst im Hinblick auf die Herausforderungen in EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006.

[5] Institut der Deutschen Wirtschaft, Auf den Schultern der Schwachen – Wohlfahrtsverbände in Deutschland, Köln 2004.

[6] Maaser, W., Aktivierung der Verantwortung. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, in: : Heidbrink, L. /Hirsch, A., Verantwortung in der Zivilgesellschaft, Frankfurt/M. 2006, S. 61-84.

tiale der Gesellschaft und auf ein Ideal des Kunden, das die demokratieprogrammatischen Dimensionen zumeist im Sinne einer utilitaristischen Interessenartikulation verkürzt.

# 1. Zur Bestandsaufnahme

## 1.1 Kirchenrechtliche Dimensionen

Kirche und Diakonie werden zu Recht stets in einem Atemzug genannt. Dies stellt angesichts der durchaus unterschiedlichen organisatorischen Gestalten keine Selbstverständlichkeit dar: auf der einen Seite das relative, organisatorische und geistliche Eigenleben weiter Teile institutionalisierter Diakonie, wie sie in der Vielfalt unterschiedlicher Trägereinrichtungen, -verbünde, expandierender und fusionierender diakonischer Sozialunternehmen zum Ausdruck kommt; auf der anderen Seite die gleichzeitig sich vollziehende Restrukturierung evangelischer Landeskirchen und ihrer Gemeinden. In der Außenwahrnehmung wird Diakonie hingegen als Teil der Kirche wahrgenommen. Ihr Wirken gilt vielen, auch kirchenfremden Menschen als Zeichen moralischer Ernsthaftigkeit und Glaubwürdigkeit von Kirche. Dies trägt in nicht unbeträchtlichem Maße zu dem den Kirchen entgegengebrachten Vertrauenskapital bei.

Während die verfasste Kirche vor allem durch geringere Kirchensteuereinnahmen in ihren eingeführten Kirchenkreis- und Gemeindestrukturen herausgefordert ist, restrukturiert sich die Einrichtungs- und Trägerlandschaft durch die sozialpolitischen Vorgaben, insbesondere durch die Neue Steuerung und die Erosion des Subsidiaritätsprinzips neu.[7] Hierdurch lockert sich die bereits lose Klammer, die Kirche und Diakonie bisher verband, ein Sachverhalt, der sich nicht zuletzt im abnehmenden Steuerungseinfluss der Spitzenverbände zeigt, die bis dato als eine zentrale Schnittschnelle zwischen Anstaltsdiakonie und verfasster Kirche fungieren.

[7] Vgl. ebenso Dahme, H.J./ Kühnlein, G./ Wohlfahrt, N., Zwischen Wettbewerb und Subsidiarität. Wohlfahrtsverbände unterwegs zur Sozialwirtschaft, Berlin 2005.

Umgekehrt dokumentiert das kirchliche Dienst- und Arbeitsrecht eine enge Verbindung. Auch die Weisungsgebundenheit des Spitzenverbandes des Diakonischen Werks durch die EKD, in der die „die kirchenrechtliche Einheit von verfasster Kirche und institutioneller Diakonie rechtlich hergestellt“[8] und festgehalten ist, macht ein relativ enges Band sichtbar. Überdies vermögen die verfassten Landeskirchen über ihre landeskirchlichen Werke und deren Mitgliedschaft im Bundesverband Einfluss auf das DW der EKD zu nehmen. Gleichzeitig haben die mitgliedschaftlichen Trägereinrichtungen an der verfassten Kirche teil; auch sie gelten als Teil der Kirche im Sinne des Verfassungsrechts. Im Ergebnis partizipiert Diakonie daher umfangreich an dem durch das Staatskirchenrecht (GG Art. 140, entsprechend Art. 137 III)[9] garantierten kirchlichen Selbstbestimmungsrecht. Auch ihr Status als eingetragener Verein des Privatrechts stellt sich lediglich als eine Form dar, die die Kirche aufgrund ihres Selbstbestimmungsrechts für ihre Aufgaben in Anspruch nimmt, und bleibt prinzipiell im kirchenrechtlichen Horizont.[10]

Da es sich im Verhältnis von Kirche und Diakonie um eine innerkirchliche Zuordnung handelt, sind kirchenrechtliche und theologische Argumente von hoher Steuerungsrelevanz.[11] Entsprechende rechtliche Regelungen in den Kirchenordnungen der Landeskirchen halten folglich den engen Zusammenhalt von Diakonischen Werken und verfasster Kirche fest, stellen deren Dienstfunktion für die Unterstützung der Gemeinden heraus und fundieren die Werke in den theologischen Grundartikeln. Dieser enge Zusammenhang verdankt sich auch den Erfahrungen des Kirchenkampfes[12] und verweist auf fundamentale Dimensionen der evangelischen Ekklesiologie. Daher hält die Grund-

[8] Falterbaum, J., Caritas und Diakonie. Struktur- und Rechtsfragen, Neuwied 2000, S. 59.

[9] Hierzu Morlok, M., Grundgesetz. Kommentar, Bd. III: Artikel 83-146, hg. v. H. Dreier, Tübingen, 2000, S. 1301-1317.

[10] Christoph, J., Kirchliche Rechtsetzung im diakonischen Bereich, in: ZevKR 34, 1989, S. 429, 431.

[11] Der steuerungstheoretische Zusammenhang von Kirche und Diakonie, wie er bis dato festgehalten wird, lässt durchaus ein Verständnis institutionalisierter Diakonie als kirchliche Antwort auf die Modernisierung der Gesellschaft – durch Innen- und Binnendifferenzierung – im 19. Jahrhundert zu; vgl. Starnitzke, D., Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart 1996, 190.

[12] Smend, R., Das Kirchenrecht und die kirchlichen Werke und Dienste. Einrichtungen und Verbände. Zur Eröffnung einer Diskussionsfolge, ZevKR 4, 1955, S. 71ff.

ordnung der EKD von 1948 fest, dass die diakonische Arbeit ungeachtet ihrer Rechtsform eine „Wesens- und Lebensäußerung“ der Kirche ist. Mit dieser Formulierung wurde 1940 die drohende Zerschlagung der damaligen Inneren Mission durch den Nationalsozialismus abgewehrt, gleichzeitig rückt von da an und in der kirchenrechtlichen Verarbeitung dieser Erfahrung die Anstaltsdiakonie in den Bereich kirchlicher Normsetzung.[13]

## 1.2 Ekklesiologische Dimensionen

Eine Konzentration auf die substantiellen Dimensionen evangelischer Ekklesiologie verdeutlicht zunächst das eigentümliche Ineinander von sichtbarer und unsichtbarer Kirche. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und geistliche Größe vollzieht sich in den Kirchen. In geistlicher Hinsicht bietet die sichtbare, empirische Kirchenmitgliedschaft daher keine automatische Gewissheit und keinen sicheren Aufweis für die Gliedschaft in der Kirche Jesu Christi. Einem ´Extra-ecclesiam-nulla-salus´ (außerhalb der Kirche kein Heil) vermag die evangelische Ekklesiologie gleichfalls nicht zu folgen. Aber ebenso wird eine reine Geistkirche ausgeschlossen. Sichtbare und unsichtbare Dimensionen bleiben aufeinander bezogen. Kirchliche Strukturen stehen in Verbindung zu geistlichen Dimensionen, in deren Dienst sie stehen. Sie sind ihnen nicht bloß äußerlich. Der Konflikt zwischen der evangelischen Kirche und dem Nationalsozialismus im Kirchenkampf 1933-1945 brachte diesen substantiellen Bezug zum Ausdruck, wenn es hieß: In „der Kirche ist eine Scheidung äußerer Ordnung vom Bekenntnis nicht möglich“[14], darum habe sich die „äußere kirchliche Ordnung ... immer vor ihrem Bekenntnis zu rechtfertigen“[15]; die Einführung des damaligen Führerprinzips als Steuerungsprinzip der Kirche sei des-

[13] Vgl. Christoph, 1989, S. 411; ebenso Winter, J., Diakonie im Spannungsfeld von kirchlichem und staatlichem Recht, in: Diakonisches Kompendium, hg. v. G. Ruddat u. G. Schäfer, Göttingen 2005, S. 287-299.
[14] Erklärung der Bekenntnissynode zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche, in: Die Barmer theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation, hg. v. A. Burgsmüller u. R. Weth, Neukirchen-Vluyn 1993, S. 80.
[15] Ebd.

halb auszuschließen. Daher darf Flexibilität als das Selbstverständnis einer sich stetig verändernden, reformatorischen Kirche – ecclesia semper reformanda – nicht von einer theologisch-inhaltlichen Beurteilung der Reformprozesse losgelöst werden. Die Veränderung gewinnt nur durch stetigen Rückbezug auf ihren geistlichen Grund ihre inhaltliche Profilierung.

Jenseits der historischen Sondersituation eröffnet dieser sachlich bleibende, eben auch kirchenrechtlich festgehaltene Gehalt auch heute einen auf das Bekenntnis bezogenen theologisch-diakonischen Diskursraum von beträchtlicher Bedeutung. Diakonische Strukturfragen bedürfen einer dezidiert *theologisch-sozialethischen* Behandlung; folglich dürfen die ekklesiologischen Dimensionen nicht auf religiöse Gesinnungsfragen der beteiligten bzw. involvierten Menschen verengt werden. Auch hier geben die Erfahrungen von Barmen weitere sachliche Hinweise. Da sich im diakonischen Dienst der Bezug von Kirche und Welt als Tatzeugnis dokumentiert, gilt es auch, sich der kriteriologischen Wahrnehmung des Prozesses zu versichern. Zwei Seiten rahmen sie ein: Es gibt keinen Bereich, der sich gegenüber einer am Christusbekenntnis orientierten Bewertung und einer hieraus entwickelten Beurteilungskriteriologie abkapseln darf. Andererseits hebt der „Anspruch auf unser ganzes Leben“[16] (Barmen II) nicht die sog. Systemdifferenzen unterschiedlicher Lebensbereiche auf. Er kritisiert vielmehr einerseits die ideologische Abschottung und Legitimation der Systemlogiken – im Nationalsozialismus geschah dies durch sog. Ordnungstheologien,[17] die die Eigengesetzlichkeit der Lebenssphären betonten und teils bedrückende Affinitäten zum Nationalsozialismus herstellten –, und er bejaht daher die zentrale Funktion des Staates, für „Recht und Frieden zu sorgen“[18](Barmen V). Dadurch erzeugt er eine kritisch-produktive Spannung zwischen Kirche und Welt, initiiert diakonisch motivierte Interventionen, teils als Not- und Hilfemaßnahme,

[16] Barmer Theologische Erklärung (Barmen II), in: Barmer Theologische Erklärung 1934 – 1984: Geschichte – Wirkung – Defizite, hg. v. W. Hüffmeier u. M. Stöhr, Bielefeld 1984, S. 245.

[17] Huber, W., Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1985, S. 53-70.

[18] Barmer Theologische Erklärung (Barmen V), in: Barmer Theologische Erklärung 1934 – 1984: Geschichte – Wirkung – Defizite, hg. v. W. Hüffmeier u. M. Stöhr, Bielefeld 1984, S. 246.

stets auch als Anspruch gegenüber den weltlichen Instanzen, sie bei ihrer sachgerechten Aufgabe zu behaften, ohne sie in eine glaubenslose Eigengesetzlichkeit zu entlassen. Aus dieser Perspektive existiert kein Bereich, der einer menschenfreundlichen Einmischung, aber auch einer für Menschen Partei ergreifenden Kritik entzogen sein könnte. Eben darin besteht das Zusammenspiel und die Spannung zwischen der Königsherrschaft und der Zwei-Reiche-Lehre. Ernst Wolf stellte dies in seiner Sozialethik heraus: eine verantwortliche Gesellschaft bedeute „1. negativ den entschlossenen Verzicht auf kirchliche Bevormundung der Gesellschaft, 2. positiv die verantwortliche Solidarität der Kirche mit den Nöten des gesellschaftlichen Daseins“[19].

Auch eine sozialethische Ausarbeitung dieser Rahmensetzung sollte ihren Ausgangspunkt bei der Rechtfertigungslehre nehmen. Die fundamentale Rechtfertigungsbedürftigkeit des Einzelnen, der sich nicht auf seine Werke und Leistungen berufen kann, gilt für kirchliche Strukturfragen gleichermaßen. Die Spannung zwischen ihrer geistlichen und ihrer sichtbaren strukturellen Dimension lässt sich institutionstheoretisch als immer wieder aufgegebener Prozess der Institutionalisierung dieser Spannung begreifen,[20] in der sich die stets rechtfertigungsbedürftige Kirche im Sinne ihres Auftrages überschreitet.

Gerade ein moralisches Selbstverständnis der Organisation Kirche bedarf vor diesem Hintergrund der Relativierung. Wird Moral als identitätsbestimmende Größe der Institution geltend gemacht und gewissermaßen als Proprium herausgestellt, so bedarf es der theologischen Kritik der darin implizierten Selbstrechtfertigungsprozesse.[21] Die Kirche betrifft dies in besonderer Weise, da ihr Bezug zur Wahrheit gerade nicht durch Moral bestimmt gedacht, sondern in gewisser Weise ´wertlos´ ist.[22] Sie ist keineswegs eine perfekte Idealgesellschaft im Kleinen. Daher bedarf auch ihre soziale Erscheinungsform und Ambivalenz einer kritischen Sichtung im Lichte der Rechtfertigungsbotschaft. Die Rechtfertigung hebt die durch Moral bestimmte Identität

[19] Wolf, Ernst, Sozialethik. Theologische Grundfragen, 2. Aufl., Göttingen 1982, S.161.
[20] Vgl. Schelsky, H., Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? In: ZEE 4, 1957, S. 173f.
[21] Vgl. Maaser, W., Rechtfertigung und politische Strukturen, in: Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung 7, 1992, S. 51-63.
[22] Jüngel, E., Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die >Tyrannei der Werte<, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 90-109.

zunächst auf und zielt gewissermaßen auf die Entkernung der moralischen Selbstrechtfertigung. Erst in einem zweiten Schritt dürfen dann moralische Gesichtspunkte als projektive Orientierungsmuster für das Handeln fruchtbar gemacht werden.

Ein vorschneller Rekurs auf die sog. Werteorientierung des diakonischen Handelns stellt vor diesem Hintergrund eine Verkürzung dar, zumal alle Wohlfahrtsverbände für sich moralische Zielsetzungen reklamieren und die praktische Zuwendung zu den Bedürftigen kein spezifisch kirchliches Proprium darstellt. Bereits für die neutestamentliche Tradition gilt ähnliches: Die moralische Monopolstellung des Christentums – „Die Welt vor Christo ist eine Welt ohne Liebe“[23], so noch 1895 Uhlhorn[24] – lässt sich nicht aufrecht erhalten.

## 1.3 Biblisch-anthropologische und sozialethische Dimensionen

Statt ein diffuses religiös-moralisches Profil als Markenzeichen zu betrachten, bietet der Rekurs auf biblische Perspektiven eine Möglichkeit, die allgemeine Werteorientierung einer inhaltlichen Profilierung auszusetzen. Biblische Perspektiven versuchen zentrale systematische Gesichtspunkte der biblischen Überlieferung zu fokussieren. Dies gelingt zunächst durch eine Erinnerung an zentrale Dimensionen des biblischen Menschenbildes.

Besonders die auf die Armen bezogenen Seligpreisungen Jesu (Mt. 5,3-12 /Lk. 6,20-23) weisen zentrale Dimensionen auf. Der ihnen geltende Zuruf konterkariert die eingeübten Vorstellungen des Guten, sei es im Sinne einer antiken selbstmotivierten und durch eigene Anstrengung angetriebenen Glückspraxis oder im neuzeitlichen Sinne als Ideal einer losgelösten Autonomie. Die Armen, deren Lebenslage bereits in den Seligpreisungen der Bergpredigt eine Gemengelage von materieller Armut, mangelnder Teilhabe an religiöser und allgemeiner Bil-

[23] Uhlhorn, G., Die christliche Liebesthätigkeit, 2. Aufl., Stuttgart 1895, S. 3.
[24] Kritisch hierzu Weth, R., Der eine Gott der Diakonie. Diakonik als Problem und Aufgabe biblischer Theologie (JBTh 2), 1989, S. 151-164.

dung sowie sozialer und religiöser Ächtung umfasst, dokumentieren in ihrer Erfahrung des Mangels eine das ganze Leben kennzeichnende Bedürftigkeit und Verletzlichkeit,[25] die gerade im Vollzug des Mitleidens mit ihnen deutlich wird. Das, was das Leben menschlich ausmacht, liegt im Empfangen, nicht in der Leistung oder in der aufrechnenden Gegenseitigkeit.

Diese anthropologische Einsicht verbindet sich gleichzeitig mit der biblischen Aufforderung, sich den Armen zuzuwenden,[26] gleichsam „als Mittvollzug des Weges Gottes"[27]. Dass Christen und Christinnen sich für Benachteiligte und Schwache einsetzen müssen, gehört daher zu den unbezweifelbaren Glaubensgewissheiten. In sozialethischer Hinsicht hat dies in der interpretationsbedürftigen Formulierung von der sog. vorrangigen Option für die Armen seinen Ausdruck gefunden.[28] Dass es sich hier um eine substantielle, christliche Handlungsmaxime handelt, zeigt auch die enge Verbindung und Überschneidung der frühen Abendmahlsfeiern mit den Armenspeisungen (1. Kor. 11, 17-34); gottesdienstliche Vollzüge und Diakonie stellen zwei Seiten ein und derselben Medaille dar. Gelegentlich bezeichnen Exegeten die Diakonie daher sogar als das zentrale Kennzeichen der Kirche, als „*die* nota ecclesiae"[29]. Auch das Sozialwort der Kirchen hält die Option programmatisch fest.[30]

Sie lässt sich in biblischer Perspektive präzisieren: Da, wo die Bedürftigen, die Armen, Witwen und Waisen in den Blick geraten, transzendiert die Wahrnehmung zumeist die praktisch notwendige Hilfeleis-

---

[25] Frey, C., Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990, S. 159.

[26] Vgl. den diakonie- und wirkungsgeschichtlich zentralen Text Mt. 25, 31-46, hierzu Luz, U., Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25), EKK I/3, Neukirchen-Vluyn/ Düsseldorf 1997, S. 513-544.

[27] Schäfer, G., Die Option für die Armen als Herausforderung für Diakonie und Sozialethik, in: Diakonie der Versöhnung: Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung, hg. v. A. Götzelmann, Volker Herrmann und Jürgen Stein, Stuttgart 1998, S. 206.

[28] Bedford-Strohm, H., Vorgang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1994; Steinkamp, H., Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994.

[29] Holtz, T., Christus diakonos, in: Holtz, T., Geschichte und Theologie des Urchristentums, WUNT 57, Tübingen 1991, S. 399-416.

[30] Kirchenamt der EKD/ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland, Hannover 1997, Ziff. 105ff.

tung für den Einzelnen und hebt auf das Recht der Armen ab. Gerade diese Bewegung von der Barmherzigkeit zum Recht – die auch gelegentlich Juristen konzeptionell inspirierte[31] – zeigt einerseits ein gewisses Nachhaltigkeitsinteresse, andererseits dokumentiert sie das Ziel einer Subjekthaftigkeit des Armen: Er ist kein Hilfeobjekt, sondern ein potentiell selbständiger Mensch, ein Träger von Rechten, dessen Ressourcen durch das Recht zu sichern sind. Witwen und Waisen schützende Rechtsetzungen gelten als Entsprechungen zum Handeln Gottes.

Die unabstellbare Spannung zwischen Barmherzigkeit und Recht wird jenseits der jeweils kontextuell-historischen Gerechtigkeitsforderungen zu einem unabdingbaren fruchtbaren Spannungsmoment diakonischer Zuwendung zur Welt. Sie löst immer wieder den Diskurs über die inhaltliche Gestaltung des Rechts für die Armen aus, ohne praktische Hilfeleistungen überflüssig zu machen. Bereits in biblischer Perspektive umfasst die Frage nach dem Recht die nach der Anerkennung, der Integration und den Ressourcen eines nachhaltig selbständigen Lebens der Gedemütigten. Recht zielt auf die Anerkennung des Anderen als eines Subjektes und Trägers von Rechten, der wiederum gerechtigkeitsfundierte Ansprüche gegenüber den anderen Subjekten geltend machen darf. Die darin avisierte Anerkennungs*erfahrung* bedarf sowohl der sozialen Teilhabe als auch ausreichender ökonomischer Ressourcen für ein selbständiges Leben. Diese prinzipielle Inklusionsperspektive – der als Mitgeschöpf wahrgenommene Andere – drängt auf erfahrbare Konkretisierung. Modern gesprochen: Die abstrakte, deklaratorische Zuschreibung von Würde erfordert entsprechende Erfahrbarkeitsbedingungen der Würde. Daher bedarf es der Schaffung institutioneller Voraussetzungen für eine realistische Verwirklichung des Anerkennungspostulats. Dies fokussiert sich in der kontextorientierten Frage: In welchem Ausmaß muss in einer Gesellschaft soziales, ökonomisches und kulturelles Kapital[32] verteilt sein, damit auch die von Exklusion bedrohten Menschen reale Erfahrungen der Selbstanerkennung und der durch andere machen können?

---

[31] Vgl. Wolf, Erik, Zur rechtstheologischen Dialektik von Recht und Liebe, in: Ders., Rechtstheologische Studien, Frankfurt/M. 1972, S.115-137.

[32] Bourdieu, P., Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, R. (Hg.), Soziale Ungleichheiten, Göttingen 1983 (Soziale Welten/ Sonderband 2), S. 268ff.

Die biblische Verkündigung hält diese Frage unter jeweils wechselnden historischen Situationen kontrafaktisch in zweifacher Hinsicht wach: *Wer* wird nicht angemessen als Geschöpf Gottes wahrgenommen und geht in seiner Subjektstellung in den jeweils unterschiedlichen sozio-ökonomischen Dynamiken unter? *Was* bedürfen diejenigen, um sich als Subjekte zu erfahren? Beides droht heute wie damals in den gesellschaftlichen Habitualitäten und in den sozialen Aufmerksamkeitstypologien[33] zu verschwinden. So stellte sich bereits in den überschaubaren sozialen Verhältnissen neutestamentlicher Zeiten die Frage danach, wer denn überhaupt als Nächster gilt und damit Zuwendung verdient (vgl. Lk. 10, 29-37). Biblische Texte bieten hier eher Wahrnehmungshilfen und zeigen Blickrichtungen auf, als dass sich konkrete Handlungsempfehlungen oder -elemente unmittelbar in andere Kontexte überführen lassen. Welcher institutioneller und gesellschaftlicher Anstrengungen und Voraussetzungen es erfordert, um – über einen vergleichsweise evidenten Kern hinaus – die Erfahrung eines Lebens in (Selbst-) Anerkennung zu machen, bedarf in unterschiedlichen Konstellationen der Konkretisierung. Solche Kontextualisierungen variieren bereits in der großen Zeitspanne, in der unterschiedliche biblische Konkretisierungen entstanden.

Auch die heutige Gesellschaft, die sich ernsthaft als moralisch beschreibt bzw. normative Grundsätze und Werte für sich in Anspruch nimmt, benötigt derartige Kontextualisierungsdiskurse. Kirchliche Diakonie spielt ihre Sichtweisen hier ein und plausibilisiert ihre partikulare Position. Ihre Diskursfähigkeit erweist sich im dialogischen Nachweis der Verknüpfungsfähigkeit ihrer partikularen Orientierungsmuster mit anderen, verallgemeinerungsfähigen Gesichtspunkten. Diese Rationalitätsfähigkeit ihres internen theologisch-kirchlichen Diskurses gilt es in diesem Prozess als Beitrag zur Bestimmung eines vorläufigen, regulativen Umrisses des Gemeinwohls zu erweisen. Hierzu bedarf es keines vollständigen, in sich geschlossenen Ethikentwurfes, der gewissermaßen als vernünftige Plattform zwischen kirchlichem Innendiskurs und säkularem Gesellschaftsdiskurs fungiert.[34] Die Diskursivierung eigener Präferenzen setzt niederschwelli-

[33] Vgl. Bourdieu, P., Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M. 1987, S. 97-121.

[34] *Der* allgemeine philosophische Ethikentwurf existiert als Konsens im gesellschaftlichen Raum ebenso wenig wie ein kirchlich-interner Konsens über die einzig maßgebende Dogma-

ger an, wenn sie auf die Artikulation, Begründung, Kommunikation und potentielle Universalisierungsfähigkeit der eigenen Präferenzen zielt. Sie begreift sich als erster Schritt der Selbstüberschreitung des eigenen Kontextes in den größeren, mit anderen Menschen geteilten Kontext. Von daher beabsichtigt diese Verständigungsleistung weder die Durchsetzung eines für sich in Anspruch genommenen konsensuellen, allseits relevanten Ethikentwurfs noch beansprucht sie eine bereits realisierte moralische Kompetenz, als deren gesellschaftlicher Monopolist sie sich geltend macht.

Das Eintreten in diese spannungsreiche Dialogsituation bedeutet dabei keinen Verzicht auf ethische Geltungsansprüche, die sich aus dem Wahrheitsverständnis christlicher Lebensorientierung ergeben. Vielmehr gilt es, aus der Anerkennung der eigenen partikularen Erkennntnisperspektive plausible, nachvollziehbare Positionen zu den gegenwärtigen moralischen Herausforderungen und Handlungsoptionen zu entwickeln.

Diese Vorgehensweise birgt jedoch auch Gefahren, denn im Prozess der Diskursivierung von Innen nach Außen verschwinden allzu häufig die Reichhaltigkeit, Breite und Relevanz der dogmatischen Orientierung für die Ethik. Im Ergebnis bleibt die moralisch-religiöse Einstellung als das öffentlich Bedeutsame übrig. Infolgedessen gerät der individuumsbezogene Appell der vorrangigen Option für die Armen zum bloßen rhetorischen Topos. Seine Implikationen für die Steuerung der diakonischen Strukturen treten nicht heraus. Angesichts dieser Verkürzungen kann es nicht verwundern, dass der moralische Appell in den harten Modernisierungsherausforderungen preisgegeben wird, während die organisatorischen Veränderungen als eigengesetzliches Modernisierungserfordernis umso unabwendbarer erscheinen.

Obwohl sich aus der sog. vorrangigen Option für die Armen keine sozialpolitischen Programme deduzieren lassen, stellt sie dennoch einen Gesichtspunkt dar, der sich einer Reduktion auf eine bloß individuelle Moralgesinnung widersetzt. Dies gilt ebenso für die bereits angesprochene Frage nach der Entdeckung des Nächsten. Sie stellt sich in hoch differenzierten Gesellschaften als noch brisanter als in lebensweltlich

tik. Für Teile des Katholizismus stellt die thomistische Ethik mit ihrer Zuordnung von Natur und Gnade ein solches Modell dar, während Teile protestantischer Theologie der theologisch begründeten Sozialtheorie Schleiermachers eine derartige Funktion zutrauen.

überschaubaren Räumen dar; Elend, Not und Verfolgung bleiben in modernen, bürokratischen Prozessen oft unsichtbar. Umso drängender bleibt der biblische Auftrag der Diakonie, den Nächsten in der Anonymität der Systeme zu entdecken. Die Entdeckung des Nächsten, die in den biblischen Kontexten an den Rändern lebensweltlicher Vollzüge geschieht, besitzt in komplexen systemischen Zusammenhängen eine verstärkte Brisanz. Auf eine der gesellschaftlichen Differenzierung angemessene diakonische Wahrnehmung hat die Ökumene seit Jahrzehnten durch ihre Betonung des fernen Nächsten und der Liebe durch Strukturen auf dieses Problem aufmerksam macht.[35] Auch eine sozialethische Theorie der Diakonie muss sich auf das kollektive Lernniveau und Verständnis abstrakter Prozesse begeben.

Die subsidiären Strukturen der diakonischen Einrichtungen begünstigen idealtypischerweise die Entdeckung des Nächsten. Dies verdankt sich den dezentralen Hilfestrukturen und Kontaktmöglichkeiten, in denen sich die Not der Menschen artikulieren kann, die keinen Fürsprecher besitzen. Die Hilfe- und Deutungskulturen der Diakonie interpretieren und konkretisieren den moralischen Selbstanspruch der Gesellschaft in diesem Prozess und halten ihn lebendig. Hierdurch definieren sie die gesellschaftlich konstruierte und konkretisierte Grenze zwischen Gerechtigkeit und Liebe mit, zwischen dem, was sich Menschen in einer konkreten Gesellschaft schulden und dem, was als Gabe gilt. Nur in semantischer Hinsicht lassen sich beide Dimensionen relativ trennscharf auseinanderhalten. Im Zusammenhang der konkreten Vermittlungen bestehen hingegen deutliche Wechselbeziehungen. Das, was in einem operationalen Sinne in einer Gesellschaft als gerecht gilt, worauf Menschen ein definitives Recht besitzen, unterliegt in weiten Teilen politischen Aushandlungs- und rechtlichen Implementationsprozessen. Diese dürfen jedoch kontextuell nicht in zu großen Spannungen zu den kulturell habitualisierten Gerechtigkeitsvorstellungen stehen, da sie sonst ihre Legitimationsbasis als wichtiges Element ihres Funktionierens verlieren würden. In diesem Spannungsfeld streitet eine Sozialkultur um das, was konkret als geschuldet bzw. ungeschuldet angesehen wird. Was heute intuitiv als gerecht betrachtet wird und damit im Regelfall Rechtsansprüche gegenüber anderen

[35] Kohnstamm, M., Person und Struktur am Beispiel internationaler Beziehungen, in: ZEE 14, 1970, S. 193-203.

nach sich zieht, kann morgen bereits als ungeschuldet angesehen und eher altruistischer Barmherzigkeit zugeordnet sein. Oder umgekehrt, gewissermaßen optimistischer im Bezug auf die geschichtliche Entwicklung: `Die Gerechtigkeit von heute ist die Liebe von gestern, die Liebe von heute ist die Gerechtigkeit von morgen`.[36] Aus dieser Perspektive ziehen vor allem diejenigen Menschen die Aufmerksamkeit und Wahrnehmung auf sich, deren empirische Bedingungen der Würdeerfahrung durch ihre benachteiligte gesellschaftliche Position prekär oder gefährdet sind. Infolgedessen ergeben sich dann auch die *parteilichkeitsvalenten*, die universale Dimension jedoch nicht ausschließenden *Adressierungen* der Wohlfahrtsverbände und ihre soziale Arbeit als Beitrag zur sozialen Gerechtigkeit. Die vorrangige Option für die Armen steht nicht im Gegensatz zur Universalisierung; sie ist vielmehr deren Konsequenz, da sie das Inklusionspostulat und seine universale Adressierung unter realen gesellschaftlichen Bedingungen adressatenorientiert Ernst nimmt.

Die vorangegangenen theologischen Überlegungen erfolgten in dogmatisch-normativer Absicht, um nachvollziehbar begründete evangelische Orientierungspunkte zu markieren. Ohne einen Anspruch auf Vollständigkeit stellen die ekklesiologischen, kirchenrechtlichen, biblisch-anthropologischen und sozialethischen Dimensionen eine Art kriteriologischen Rahmen dar, den man in den gegenwärtigen Debatten um die Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Diakonie nicht verlassen sollte. Sie sind vor allem dem Legitimationsdiskurs zu zuordnen.[37] Sie machen Probleme sichtbar, die unter anderen Deutungsperspektiven vielleicht gar nicht erst als Problem erscheinen. Dies geschieht naturgemäß in kritischer, d.h. Orientierung stiftender

[36] Wolf, E., Zur rechtstheologischen Dialektik von Recht und Liebe, in: Ders., Rechtstheologische Studien, Frankfurt/M. 1972, S. 115-137, S. 136, im Anschluss an P. Gillet: „La justice d´aujourd´hui est la charité d´hier; la charité d´aujourd´hui est la justice de demain“.

[37] Wenn hier der enge Zusammenhang von Kirche und Diakonie dogmatisch, sozialethisch und kirchenrechtlich in den Blick genommen wird, schließt dies keine Binnendifferenzierungen der einzelnen Handlungsfelder aus. In diesem Zusammenhang wäre dann zu diskutieren, ob sich die Schleiermachersche Unterscheidung von darstellendem und bewirkendem Handeln – unbeschadet der gegenseitigen Entlastungseffekte der Handlungsfelder – auf das Verhältnis von Kirche und Diakonie abbilden lässt; vgl. hierzu E. Hauschildt, Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnisbestimmung, in: PTh 89, 200, 411ff. Ein Verständnis der Diakonie als geradezu eigenständige Kirche neben der Kirche des Wortes hebt Alfred Jäger, Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche, in: Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, 232ff, hervor.

Absicht, die in den Anwendungsdiskurs hinüberführen. Daher sollen im Folgenden eher Entwicklungstrends und zu klärende Problemfelder der Organisationsentwicklung aufgezeigt werden.

## 2. Vom Legitimations- zum Anwendungsdiskurs: praktische Problemanzeigen

### 2.1 Organisationsgestaltung im Spannungsfeld von geistlicher Orientierung und praktischen Steuerungsherausforderungen

Der substantielle Zusammenhang von Struktur und Geist, wie er in spezifischer Weise im evangelischen Kirchenverständnis festgehalten wird, lenkt den Blick auf die geistig-geistliche Dimension kirchlicher Organisationsgestaltung. Sie ist keine theologisch indifferente Äußerlichkeit; Organisationsentwicklung und Mitarbeiterorientierung gehören eng zusammen. Mitarbeiter identifizieren sich zum überwiegenden Teil deshalb mit diakonischen Einrichtungen, weil sie sich mit den sozialen und gesellschaftspolitischen Organisationszielen identifizieren, die für sie in ihrer persönlichen Lebensorientierung anschlussfähig sind. Wird die Sozialanwaltschaft als bloße Mitarbeitermotivation verstanden und besitzt sie kein Pendant mehr auf der Ebene der Organisationsgestaltung, gewinnt die strukturelle Dimension eine unangemessene Selbständigkeit. Die an sich richtigen Empfehlungen und Erwartungen an die MitarbeiterInnen,[38] sich mit dem Leitbild der Diakonie zu identifizieren, entwickeln sich in solchen Verkürzungen zu ambivalenten Zumutungen. Infolgedessen verliert die jeder Leitbildorientierung eingestiftete Sein-Sollens-Differenz ihren konstruktiven Charakter. Dies könnte diakonische Organisationen, und damit auch Kirche, für die beteiligten Akteure zunehmend unglaubwürdig machen.

[38] Zur Loyalitätsrichtlinie vgl. Reuter, H.-R., Kirchenspezifische Anforderungen an die privatrechtliche berufliche Mitarbeit in der evangelischen Kirche und in der Diakonie. Theologisches Gutachten zum Entwurf einer „Loyalitätsrichtlinie“ des Rates der EKD, Münster 2005.

Auch der häufige diffuse Verweis auf die Werteorientierung der kirchlichen Träger verbraucht das symbolische Kapital, das die Kirchen gesellschaftlich genießen, wenn es nicht auch organisatorisch nachvollziehbar eingelöst wird. Die zumeist unangemessene, letztlich hilflose Unterstellung, dass andere Organisationen weniger wertorientiert und damit weniger verlässlich, glaubwürdig etc. sind, spielt in grober Weise auf die gesellschaftlich verankerte Intuition der moralischen Funktion von Religion an. Es bedarf daher immer auch der theologischen Kritik der eigenen moralisch-organisatorischen Selbstrechtfertigung. Dies beinhaltet sowohl eine selbstkritische Grundeinstellung, um dann einen sich selbst bescheidenden, konstruktiven Umgang mit Moral zu entwickeln, und gleichzeitig ein Bewusstsein der Vorläufigkeit und der Transparenz der Organisationsentwicklung.[39]

Demgegenüber wären gemeinsame, reflektierte Anstrengungen von Kirche und Diakonie erforderlich, wie das Anliegen der Sozialanwaltschaftlichkeit in veränderte Organisationsgestalten überführt werden kann.[40] Besonders die steuerungsrelevanten Schnittstellen zwischen verfasster Kirche und Verband sowie Einrichtungen und ihren Mitgliedschaften – kirchenrechtlich das jeweilige Diakoniegesetz und die Satzung des Verbandes – verdienen unter diesem Blickwinkel genauere Aufmerksamkeit und Gestaltung.[41] Denn es muss zum einen als unbefriedigend gelten, dass eine beliebige Einrichtung durch bloßen Ein-

[39] Es bleibt daher unangemessen, wenn aus der Sicht unternehmerischer Diakonie die Sorge um die sozialanwaltschaftliche Orientierung der Diakonie gelegentlich als sog. morphologischer Fundamentalismus abgetan wird. Derartige Einlassungen dokumentieren, in welch rasantem Sturzflug sich das Problematisierungsniveau diakonisch-ekklesiologischer Reflexion momentan befindet. Unter Bezugnahme auf eine diffuse, eher liberale Vorstellung von Geistkirche werden die Probleme der Organisationsgestaltung entproblematisiert und damit der reichhaltige Schatz ekklesiologischer Debatten und Konflikte beiseite geschoben. Die gravierenden, betriebswirtschaftlich induzierten Verschiebungen in den Adressierungen diakonischer Einrichtungen werden hingegen selten in ihrer Brisanz thematisiert. Zum Gesamten dieser Probleme vgl. Eurich, J., Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung. Zur Situation der Diakonie zwischen Ökonomisierung, theologischem Selbstverständnis und Restrukturierung, in: ZEE 49, 2005, S. 58-70.

[40] In diese Richtung weist EKD (Hg.), Kirche der Freiheit. Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Hannover 2006, S. 81-83. Auch die von Steffen Fleßa, Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen 2003, betriebswirtschaftlich operationalisierte, theologisch motivierte Prioritätendiskussion ist bedenkenswert, selbst wenn man nicht allen Begründungssträngen zustimmt.

[41] Broll, B., Steuerung kirchlicher Wohlfahrtspflege durch die verfassten Kirchen, Gütersloh 1999.

tritt in den Verband rechtlich gesehen zu einem Teil der evangelischen Kirche wird, offensichtlich um sich in ihrer Tarif- und Organisationsgestaltung gewerkschaftlicher Einwendungen und Kritik zu entledigen (so die Kruppschen Krankenanstalten in Essen), zum anderen aber auch, dass diakonische Großunternehmen ihre Arbeitsbereiche durch Gründung eigener kirchlicher Bildungsinstitutionen erweitern, ohne die Steuerung kirchlicher Bildungsarbeit über die Satzung bzw. den Verband mit der kirchenpolitischen Linie der Landeskirche abzustimmen.

Eine Besonderheit struktureller Art stellt die Mitgliedschaft großer diakonischer Einrichtungen im Verband diakonischer Dienstgeber in Deutschland (VdDD) dar. Bemerkenswert ist vor allem, dass der VdDD Ende 1999 beschlossen hat, Mitglied der Bundesvereinigung der deutschen Arbeitgeber (BDA) zu werden.[42] Durch diesen Sachverhalt sind große diakonische Unternehmen zum einen über ihre Mitgliedschaft im jeweiligen DW der Landeskirche Teil der verfassten Kirche, des kirchlichen Dienstrechts und partizipieren an den grundgesetzlich garantierten Spielräumen der Kirchen,[43] vor allem denen des Dritten Weges, gleichzeitig sind sie Mitglied einer Organisation, die die Wahrung der gemeinschaftlichen und sozialpolitischen Belange der Arbeitgeber in der Bundesrepublik zum Ziel hat,[44] und somit dem zweiten Weg zuzuordnen. Auf diesem Weg wird ein Teil der Kirche zum Element einer durchaus weltlichen Interessenvertretung, deren Organen sie „gewissenhaft und fristgerecht alle erforderlichen Auskünfte zu geben und sie über alle wichtigen Ereignisse in ihrem Bereich fortlaufend zu unterrichten hat“.[45] Diese organisatorische Zwitterstellung – die hingegen im Caritasverband strategisch vermieden und um der Glaubwürdigkeit des Dritten Wegs willen theologisch abgelehnt[46] wird – bedarf dringend einer kirchenrechtlichen Prüfung.

---

[42] Vgl. Hanau, P./ Thüsing, T., Mitwirkung im Dritten Weg und Mitgliedschaft in einer Arbeitgeberorganisation. Gutachten für die Gemeinsame Kommission von Diakonie und Caritas in NRW, Köln 2000.
[43] Vgl. Morlok, a.a.O.
[44] Vgl. Satzung des BDA, §1.
[45] Satzung des BDA, §6.
[46] Vgl. Lehmann, K., Dienstgemeinschaft in schwierigen Zeiten, Mainz 2006, S. 4: „ Die aus der Verfassungsgarantie des Selbstbestimmungsrechts sich ergebende Ordnungsbefugnis ist kein Arbeitgeberprivileg, sondern ein Recht der Religionsgemeinschaft. Nur Vereine, Träger und Einrichtungen, die für den arbeitsrechtlichen Bereich die Grundordnung der Bischöfe

Dabei lässt sich schwerlich der Reformbedarf diakonischer Einrichtungen angesichts der sozialpolitisch auf den Weg gebrachten Sozialwirtschaft in Abrede stellen.[47] Reformen im Kontext dieser Zwitterstellung in den Gemengelagen von Drittem und Zweitem Weg, um deren Trennschärfe die Kirchen um ihrer Identität willen bis dato strikt bemüht waren, erbringen vermutlich keinen Glaubwürdigkeitsgewinn. Im schlechtesten Fall entwickelt sich der Spielraum des Dritten Weges zum Erfüllungsgehilfen eines gewerkschaftsfeindlichen Zweiten Wegs. Die Kirche hätte sich so von wichtigen Prinzipien des Dritten Weges[48] wie Partnerschaftlichkeit und Lohngerechtigkeit verabschiedet.[49]

## 2.2 Die Spannung zwischen Professionalität und Wertorientierung

Diakonisches Wirken der Kirchen speiste sich von jeher aus einem Barmherzigkeitsimpuls, der die Not des Nächsten wahrnahm. Besonders im 2. Viertel des 19. Jahrhunderts vollzog sich in Ansätzen ein Gestaltwandel diakonischen Wirkens, der auf die Differenzierung der Modernisierung reagierte. Die Beiträge des Protestantismus zu einer ersten Professionalisierung des Helfens sind bekannt.[50] Der Protestan-

anwenden, können die für die Kirchen in staatlichen Arbeitsgesetzen vorgesehenen Öffnungsklauseln nutzen und sich in den von der Verfassung geschützten Raum begeben."

[47] Vgl. Dahme / Kühnlein/ Wohlfahrt, a.a.O.

[48] Hanau / Thüsing, a.a.O.

[49] Neben diesen Prinzipien sind ferner zu nennen: Parität, Ausschluss von Streik und Aussperrung, Einheit des Kirchendienstes, Sicherung der religiösen Grundlagen und Zielbindung des kirchlichen Dienstes. Vgl. hierzu Briza, K., Tarifvertrag und Dritter Weg. Arbeitsrechtsregelungsverfahren der Kirchen, Regensburg 1987, S. 144ff, ebenso Segbers, F., Der ´Dritte Weg´ der Kirchen – ein Weg zur Deregulierung von Beschäftigungsverhältnissen, in: Arbeit in sozialen Diensten, hg. v. J. Dahme, J. Trube u. N. Wohlfahrt (Hg.), Schorndorf 2007, S. 77-88; Jähnichen, T., Im Spagat zwischen theologischem Anspruch und ökonomischen Zwängen: Die „Dienstgemeinschaft" und der arbeitsrechtliche Sonderweg kirchlicher Krankenhäuser vor der Bewährungsprobe, in: Soziale Institutionen zwischen Markt und Moral. Führungs- und Handlungskontexte, hg. von J. Eurich u.a., Wiesbaden 2005, S. 265-283.

[50] Schäfer, G. K., Konfessionelle Beiträge zur Entwicklung sozialpflegerischer Berufe. Eine historische Skizze, in: Diakonische Kirche. Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. FS Theodor Strohm VDWI 17, hg. v. Arnd Götzelmann, Heidelberg 2003, 111-122.

tismus hat hier wesentlichen Anteil an der Kultivierung eines kollektiven Lernniveaus im Umgang mit sozialen Problemlagen in einer modernen Welt. Da die aus kirchlicher Sicht vorangetriebene Professionalisierung in engem Kontakt mit ihrer Wertorientierung gesehen wurde, zog diese Verbindung auch kritische Aufmerksamkeit auf sich. Bis heute – wenn auch zumeist nur in milden Andeutungen – legt die Verbindung auch ambivalente Assoziationen nahe, z.B.: moralische motivierte patriarchal-soziale Fürsorge, die das Gegenüber auf subtile Weise seiner Subjektstellung beraubt; moralische Gesinnungsorientierung, die im Konfliktfall die Professionalisierung und die gute Qualität der Dienstleistung ersetzt; subsidiär geregelte Staatsnähe, die eine konsequente sozialpolitische Anwaltschaft verhindert u.a. In den letzten Jahrzehnten sind die Kirchen und ihre diakonischen Werke diesen (Vor-)Urteilen programmatisch und in Teilen praktisch entgegengetreten. Hierzu gehören ein sozialpolitisches Selbstverständnis mitsamt eines partizipativen Mitgestaltungsimpetus, konsequente Kritik im Sinne der Sozialanwaltschaft und die Forderung einer präventiven Sozialpolitik, die soziale Problemlagen gar nicht erst entstehen lässt, sowie ein Dienst an der Gesellschaft und die vorbehaltlose Hilfe für Bedürftige jeglicher Art, unabhängig von Staatsbürgerschaft, Hautfarbe, Religionszugehörigkeit.[51] Im Sinne dieser Rahmenvorstellung trieben die Kirchen auch die Professionalisierung des Helfens in Verbindung mit ihrer Bildungsprogrammatik voran, gründeten und förderten entsprechende Hochschulen.

Die Herausforderungen der Sozialwirtschaft und deren sozialpolitische Programmatiken fordern indes auch dieses Selbstverständnis im Hinblick auf das Verständnis und die Notwendigkeit professionellen Helfens heraus. Der Schritt von der Wertorientierung zur Professionalisierung[52] erscheint nun nicht mehr als ein Fortschritt, sondern im Kontext der zunehmenden Konkurrenz zwischen den Verbänden eher als ein Rückschritt, da durch die enorme Expansion der professionell

[51] Vgl. Präambel der Satzung des diakonischen Werks der EKD: www.diakonie.de/de/html/diakonie/ 1654_1681.html. vom 20.06.2007

[52] Sachße, C. / Olk, T., Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1996.

helfenden Organisationen des Dritten Sektors[53] auch deren Organisationskulturen und Milieus undeutlicher geworden sind.

Da die Kirche als ganze – weniger die Diakonie – über ein beträchtliches Maß an ehrenamtlich Engagierten verfügt und die zumeist diffuse Beanspruchung von Werteorientierung in einem Klima gesellschaftlicher Verunsicherung und pluralismusinduzierter Orientierungsschwäche das Legitimationskapital kirchlicher Einrichtungen erhöht, lässt sich nun gegenläufig ein Trend zur Deprofessionalisierung ausmachen. Er speist sich aus unterschiedlichen Motiven und zielt in der Kritik auf die geltend gemachte Überprofessionalität des Helfens. Besonders die Idealisierung der Lebenswelt gewinnt gegenüber dem System eine normative Bedeutung. Sie darf gewissermaßen als kleinster gemeinsamer Nenner zwischen konservativ-kommunitaristischen, ökologisch-alternativen und teils diskurstheoretischen Ansätzen gelten.

Ein Wirklichkeitsbereich der eigentlichen, menschlichen (ehrenamtlichen) Begegnung wird einem sozialtechnokratischen Professionalitätsbereich entgegengesetzt.

Auch die vormals meist sozial-liberale motivierte Kritik an einer patriarchalen Vereinnahmung durch Helfen lässt sich nun in die Professionalisierungsdebatte eintragen.

Im Gegenzug kann das existentiale Motiv der Selbstsorge als Gegenstück zum technokratisch überformten professionellen Helfen hervorgehoben werden.[54] Der partikulare Wahrheitsgehalt lässt sich schwerlich bezweifeln. Wer wollte schon abstreiten, dass Helfen auf eine nachhaltig selbständige Lebensführung des Einzelnen zielt, der bestenfalls gar nicht auf Hilfe angewiesen ist.

Die Attraktivität der Selbstsorge lässt sich mühelos durch personalistische und existentialistische Deutungsmuster ausarbeiten. In diesen Kontext gewinnen auch Motive der konservativen Staatskritik der 1950er Jahre und ihre Warnungen vor dem überregulierenden Sozial-

[53] Guter Überblick bei Priller, P./ Zimmer, A./ Anheier, H.K., Der Dritte Sektor in Deutschland: Entwicklungen, Potentiale, Erwartungen, in: Politik und Zeitgeschichte 9, 1999, S. 13-17.

[54] Degen, J., Selbstsorge. Die sozialstaatliche Dienstleistungsszene ändert sich – wie reflektiert sich dies kirchlich-unternehmerisch? Antrittsvorlesung am 15. Juli 2005 in der Kirchlichen Hochschule Bethel/Bielefeld, in: www.hephata-mg.de.

staat geradezu prophetischen Charakter.[55] Sie erfährt eine aktuelle Variation. In der Neuentdeckung der Eigenverantwortung, die dem Diskurs über die veränderte Verantwortungsteilung entliehen ist[56] und den Individuen vermehrte Risikoverantwortung im Prozess des sich transformierenden Sozialstaats auflädt, gewinnt dieses Motiv eine neue Gestalt.

In einem solchen Legitimationsdiskurs erscheint Professionalisierung als Bedrohung der Subjektstellung, Deprofessionalisierung folglich als Emanzipationsgewinn des Nutzers. Die Vielseitigkeit dieser Motive kann auf breite Zustimmung hoffen. Ihre semantische Konfiguration fügt sich reibungslos mit dem entsprechenden Anwendungsdiskurs zusammen. Die Handlungsherausforderungen diakonischer Unternehmen zielen in der Breite auf eher schlechter entlohnte Anstellungen und plädieren in Teilen für die Entkopplung formaler Qualifikationen vom bis dato eingeführten BAT. Im Wunsch nach einem eigenen kirchlichen Tarifwerk, das sich auch vollkommen vom TVöD abkoppelt,[57] geben Teile der Diakonie – anders der Caritasverband[58] – dieser Entwicklung Raum. Auf diese Weise werden insgesamt auch die Anreizsysteme für das Ergreifen helfender Berufe gesamtgesellschaftlich nachhaltig verändert.

Die Nachfrage nach mehr Professionalität betrifft allenfalls die Stellen des mittleren Sozialmanagements mit der Erwartung größerer betriebswirtschaftlicher Kompetenz, um den Deprofessionalisierungsprozess in der ganzen Breite zu organisieren. Aus dieser Perspektive erscheint es nur konsequent, das evangelische Bildungsanliegen den funktionalen Bedürfnissen zu unterwerfen und in Analogie zu industriellen Unternehmen gewissermaßen betriebsinterne Bildungseinrichtungen zu schaffen, um die MitarbeiterInnen passgenau auf die betrieblichen Erfordernisse hin auszubilden.

Die Diakonie hat sich diese sozialwirtschaftlichen Vorgaben nicht ausgesucht. Als Teil der Kirche bedarf sie allerdings eines transparen-

[55] Zum Gesamten in systematisch-politikwissenschaftlicher Sicht und ihrer politischen Deutungsmuster vgl. wegweisend Greiffenhagen, M., Das Dilemma des Konservatismus, Frankfurt/M. 1983.
[56] Maaser, W., 2006.
[57] Verband diakonischer Dienstgeber in Deutschland (VdDD), in: www.v3d.de .
[58] Der Caritasverband übernimmt den TVöD und verbindet ihn mit einem Gestaltungsfenster, das eine flexiblere Lohngestaltung in einer Bandbreite von 15 Prozent erlaubt.

teren Umgangs mit dem Dritten Weg. Nur wenn Entscheidungen und ihre Kriterien für die Beteiligten als Bestandteil kirchlicher Orientierung nachvollziehbar sind, kooperativ erarbeitet und die Lasten in diesem Prozess fair verteilt werden, liegt es nahe, diesen Weg zu verfolgen. Hierzu gehört auch eine schonungslose Wahrnehmung der gegenwärtigen sozialpolitischen Entwicklungen und die Bereitschaft, entsprechenden Entwicklungen und Trends so lange wie möglich zu trotzen bzw. Vorsorge zu treiben, um die Folgen der Entwicklung abzufedern. Auf vorschnelle Entproblematisierung sollte man verzichten.

## 2.3 Diakonie zwischen Anwaltschaft und sozialer Dienstleistung

Üblicherweise lassen sich drei, in Wechselbeziehung stehende Ebenen im Kontext der Organisationsgestaltung unterscheiden: die Interaktion, die Organisation und das System. Managerielle Konzepte beschränken sich zumeist auf das Wertemanagement, d.h. auf das Verhältnis von Interaktion und Organisation. Wesentlich diffuser erscheint die Beziehung zwischen Organisation und System, obwohl die sozialpolitischen Rahmenbedingungen und insbesondere die Neue Steuerung wesentlichen Einfluss auf die Organisationsgestaltung ausüben. Zum anwaltlichen Selbstverständnis der Organisationen gehört es daher auch deutlich zu machen, dass die veränderten Herausforderungen mit ihren nachhaltigen Wirkungen auf Klienten und Mitarbeiter nicht das Ergebnis unberechenbarer Naturkatastrophen, sondern Ergebnis politischer Strukturentscheidungen sind.

Als institutionalisierte Diakonie mit über 400.000 MitarbeiterInnen gehört der Verband zu den wesentlichen Implementationsakteuren der Sozialpolitik.[59] Diese Rolle bedarf des Abgleichs mit den Zielen einer kirchlich gebundenen Diakonie. Ein spannungsfreies Ineinandergrei-

[59] Winhoff-Heritier, A., Institutionelle Interessenvermittlung im Sozialsektor. Strukturmuster verbandlicher Beteiligung und deren Folgen, in: Hartwich, H.-H. (Hg.), Macht und Ohnmacht politischer Institutionen, Opladen 1989, S. 158-176.

fen von staatlicher Beauftragung und kirchlicher Funktion ist nicht zu erwarten.

Die Wohlfahrtsverbände verstehen sich „als Gemeinwohl-Agenturen, die ihre der Gemeinschaft dienenden Überzeugungen und Werthaltungen gestaltend einbringen und in diesem Zusammenhang sowohl vorbeugend tätig sind und/oder auch die jeweils größte Not zum Ausgangspunkt ihrer Aktivitäten machen“.[60] Dieses reklamierte Selbstverständnis als politischer Mitgestalter beinhaltet neben der kooperativen, subsidiären auch die polemische Funktion der Kirche gegenüber dem Staat.[61] Kirchliche Organisationen der Diakonie dürfen nicht zu bloßen funktionalen Implementationsakteuren der jeweiligen Sozialpolitik werden, die an ihrer eigenen sozialpolitischen Entkernung mitarbeiten – in der vergeblichen Hoffnung, sich durch unkritische Anpassung erhalten zu können.

Das veränderte Verständnis des Staates als aktivierender Gewährleistungsstaat[62] misst der Gesellschaft und ihren Akteuren eine zentralere Bedeutung zu. Dies variiert die These eines notwendigen, neuen sozialstaatlichen Arrangements unterschiedlicher Akteursebenen, wie sie Theorien des Wohlfahrtspluralismus hervorheben.[63] Kirche und Diakonie bieten sich hier als relevante Akteure an. In subsidiärer Perspektive gelten sie als intermediäre Organisationen.[64] Sie sind Teil der Zivilgesellschaft. Da die gegenwärtige Transformation in besonderer Weise die Potentiale der Gesellschaft fordert, gelten auch sie als wichtige Organisationen. Welche Rolle wird ihr zugedacht und vor allem: Welche Rolle will sie aus ihrem Selbstverständnis heraus im gegenwärtigen Veränderungsprozess einnehmen?

---

[60] BAGFW, Selbstverständnis und Aufgaben der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland, in: Caritas 5, 1998, S. 237.

[61] Zu diesen drei Dimensionen der Ekklesiologie vgl. Bonhoeffer, D., Ethik, hg. v. Ilse Tödt u.a., München 1992, S. 433.

[62] Vgl. Behrens, F./ Heinze, R. u.a. (Hgg.), Ausblicke auf den aktivierenden Staat. Von der Idee zur Strategie, Berlin 2005.

[63] Vgl. Olk, T./ Evers, A. (Hg.), Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen 1996.

[64] Vgl. Lob-Hüdepohl, A., Gottesbekenntnis durch zivilgesellschaftliche Diakonie. Anmerkungen zum Weltauftrag von Kirche heute, in: Jahrbuch 2004 des Deutschen Caritasverbandes, hg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 2004, S. 44-52; Ders., Kirche in der Welt. Theologische Bemerkungen zum Verhältnis von Glaubensbekenntnis und öffentlichem Wirken der Kirche heute, in: Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft, hg. v. R. Strachwitz u.a., Berlin 2002, S. 42-61.

Als unbestritten gilt zunächst und zumeist ihre Vergemeinschaftungsfunktion. Orientierungsunsicherheit, Wertedefizite und exzessive Individualisierungsprozesse der Gesellschaft gelten als korrekturbedürftig; kirchliche Erfahrungsräume bieten hier Orientierung, Möglichkeiten individueller (religiöser) Selbstvergewisserung und Praxisfelder des sozialen Lernens und des Altruismus. Ihr zivilgesellschaftliches Potential reicht von werteorientierten Vergemeinschaftungsangeboten bis zu erheblichen ehrenamtlichen Potentialen;[65] letzteres betrifft vor allem die gemeindlichen Milieus der verfassten Kirche. Dieser Trend wertet Kirche und Diakonie insgesamt auf, bedarf aber gleichzeitig einer theologisch durchgeklärten zivilgesellschaftlichen Position. Das eigentümliche Profil des kirchlichen Erfahrungsraums muss auch hinsichtlich seines spezifischen Gemeinschaftscharakters deutlich werden: Ihr Inklusionskriterium ist weder Kultur, Volk, noch Staat oder Rasse, sondern die Christusbezogenheit ihrer Glieder. Gerade im Bezug auf dieses Kriterium erweist die Kirche der Gesellschaft einen Dienst. Sie überschreitet sich bestenfalls selbstkritisch und bricht hierdurch auch beispielhaft die gesellschaftlichen Festlegungen von Exklusion und Inklusion auf. Da wir als soziale Wesen durch unsere Traditionen immer auch in besondere Zugehörigkeitsgefühle verflochten sind, deren Dynamik sich schnell zu starren Exklusionsmechanismen verfestigen können, gehört die konstruktive Bearbeitung von derartigen Prozessen zum diakonischen Wirken der Kirche. In dieser Bewegung zur Welt kann Kirche erweisen, dass sie keinesfalls bloß milieuorientiertes, bindendes Sozialkapital, sondern vor allem brückenbildendes, d.h. hier sich selbst zum bedürftigen Nächsten überschreitendes Sozialkapital ist.[66]

Auch die demokratieorientierte Dimension der Zivilgesellschaft verdient aus kirchlicher Sicht Beachtung. Sie versteht Zivilgesellschaft als einen Raum politischer Partizipation und Mitwirkung. Hier gilt es, die Interessen der Bürger zu artikulieren und geltend zu machen, sie im Medium öffentlicher Diskussionen zu plausibilisieren, zu bündeln

[65] Zum Überblick Gensicke, T., Bürgerschaftliches Engagement in Deutschland, in: PuZ 12, 2006, S. 9-16; ebenso Zimmer, A., Arbeit als Engagement, in: PuZ 12, 2006, S. 17-23.

[66] Zur Unterscheidung von bindendem und brückenbildendem Soziakapital vgl. Putnam, D./ Goss, K. (Hg.), Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh 2001, S. 25-43.

und politikfähig zu machen.[67] Das brückenbildende Sozialkapital besteht daher nicht in der bloßen Zuwendung zu den Armen, sondern ebenso im Bemühen, den Armen öffentlichkeitsrelevantes und sozialpolitisches Gewicht zu verleihen und ihren Zugang zu Ressourcen und Befähigungen als Teil eines Empowerments zum Bürgersein zu verstehen. Aus dieser Perspektive wird professionelles diakonisches Handeln wie auch das Ehrenamt über seinen altruistischen Impuls hinaus Teil einer lebendigen Bürgerschaftlichkeit und demokratischen Partizipationskultur und nicht bloßes Substitut für die abnehmende Leistungstiefe des Sozialstaats.

## Literatur

**Adloff, F.:** Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis, Frankfurt/M. 2005

**BAGFW:** Selbstverständnis und Aufgaben der freien Wohlfahrtspflege in Deutschland, in: Caritas 5, 1998, S. 234-239

**Barmer Theologische Erklärung 1934 –1984:** Geschichte – Wirkung – Defizite, hg. v. W. Hüffmeier u. M. Stöhr, Bielefeld 1984

**Bedford-Strohm, H.:** Vorgang für die Armen. Auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1994

**Behrens, F./ Heinze, R. u.a. (Hgg.):** Ausblicke auf den aktivierenden Staat. Von der Idee zur Strategie, Berlin 2005

**Bonhoeffer, D.:** Ethik, hg. v. Ilse Tödt u.a., München 1992

**Bourdieu, P.:** Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: Kreckel, R. (Hg.): Soziale Ungleichheiten, Göttingen 1983 (Soziale Welten/ Sonderband 2), 268ff.

**Bourdieu, P.:** Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft, Frankfurt/M. 1987, S. 97-121

**Briza, K.:** Tarifvertrag und Dritter Weg. Arbeitsrechtsregelungsverfahren der Kirchen, Regensburg 1987

**Broll, B.:** Steuerung kirchlicher Wohlfahrtspflege durch die verfassten Kirchen, Gütersloh 1999

**Christoph, J.:** Kirchliche Rechtsetzung im diakonischen Bereich, in: ZevKR 34, 1989, S. 406- 436

**Dahme, H.J./ Kühnlein, G./ Wohlfahrt, N.:** Zwischen Wettbewerb und Subsidiarität. Wohlfahrtsverbände unterwegs zur Sozialwirtschaft, Berlin 2005

[67] Adloff, F., Zivilgesellschaft. Theorie und politische Praxis, Frankfurt/M. 2005, S.108-129.

**Degen, J.:** Selbstsorge. Die sozialstaatliche Dienstleistungsszene ändert sich – wie reflektiert sich dies kirchlich-unternehmerisch? Antrittsvorlesung am 15. Juli 2005 in der Kirchlichen Hochschule Bethel/Bielefeld, in: www.hephata-mg.de

**Erklärung der Bekenntnissynode zur Rechtslage der Deutschen Evangelischen Kirche, in:** Die Barmer theologische Erklärung, Einführung und Dokumentation, hg. v. A. Burgsmüller u. R. Weth, Neukirchen-Vluyn 1993

**Eurich, J.:** Nächstenliebe als berechenbare Dienstleistung. Zur Situation der Diakonie zwischen Ökonomisierung, theologischem Selbstverständnis und Restrukturierung, in: ZEE 49, 2005, S. 58-70

**Falterbaum, J.:** Caritas und Diakonie. Struktur- und Rechtsfragen, Neuwied 2000

**Fleßa, S.:** Arme habt ihr allezeit! Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen 2003

**Frey, C.:** Theologische Ethik, Neukirchen-Vluyn 1990

**Gensicke, T.:** Bürgerschaftliches Engagement in Deutschland, in: PuZ 12, 2006, S. 9-16

**Greiffenhagen, M.:** Das Dilemma des Konservatismus, Frankfurt/M. 1983

**Hanau, P./ Thüsing, T.:** Mitwirkung im Dritten Weg und Mitgliedschaft in einer Arbeitgeberorganisation. Gutachten für die Gemeinsame Kommission von Diakonie und Caritas in NRW, Köln 2000

**Hauschildt, E.:** Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche. Skizze vom Nutzen einer veränderten Verhältnisbestimmung, in: PTh 89, 2000, 411-415

**Holtz, T.:** Geschichte und Theologie des Urchristentums, WUNT 57, Tübingen 1991

**Huber, W.:** Folgen christlicher Freiheit. Ethik und Theorie der Kirche im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung, 2. Aufl., Neukirchen-Vluyn 1985

**Institut der Deutschen Wirtschaft,** Auf den Schultern der Schwachen – Wohlfahrtsverbände in Deutschland, Köln 2004

**Jäger, A.:** Diakonie als eigenständige Gestalt von Kirche, in: Diakonie. Jubiläumsjahrbuch 1998, Stuttgart 1998, 232ff

**Jähnichen, T.:** Im Spagat zwischen theologischem Anspruch und ökonomischen Zwängen: Die „Dienstgemeinschaft“ und der arbeitsrechtliche Sonderweg kirchlicher Krankenhäuser vor der Bewährungsprobe, in: Soziale Institutionen zwischen Markt und Moral. Führungs- und Handlungskontexte, hg. von J. Eurich u.a., Wiesbaden 2005, S. 265-283

**Jüngel, E.:** Wertlose Wahrheit. Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die >Tyrannei der Werte<, in: Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III, München 1990, S. 90-109

**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) / Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.** Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen Lage in Deutschland, Hannover 1997

**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD):** Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie: Eine evangelische Denkschrift, Hannover 1998

**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.):** Kirche der Freiheit, Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, 2006

**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD):** Soziale Dienste als Chance: Dienste am Menschen ausbauen, Menschen aktivieren, Menschen Arbeit geben. Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Hannover 2002

**Kohnstamm, M.:** Person und Struktur am Beispiel internationaler Beziehungen, in: ZEE 14, 1970, S. 193-203

**Lehmann, K.:** Dienstgemeinschaft in schwierigen Zeiten, Mainz 2006

**Lob-Hüdepohl, A.:** Gottesbekenntnis durch zivilgesellschaftliche Diakonie. Anmerkungen zum Weltauftrag von Kirche heute, in: Jahrbuch 2004 des Deutschen Caritasverbandes, hg. vom Deutschen Caritasverband, Freiburg 2004, S. 44-52

**Lob-Hüdepohl, A.:** Kirche in der Welt. Theologische Bemerkungen zum Verhältnis von Glaubensbekenntnis und öffentlichem Wirken der Kirche heute, in: Kirche zwischen Staat und Zivilgesellschaft, hg. v. R. Strachwitz u.a., Berlin 2002, S. 42-61

**Luz, U.:** Das Evangelium nach Matthäus (Mt 18-25), EKK I/3, Neukirchen-Vluyn/ Düsseldorf 1997

**Maaser, W.:** Aktivierung der Verantwortung. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, in: Heidbrink, L. /Hirsch, A.: Verantwortung in der Zivilgesellschaft, Frankfurt/M. 2006, S. 61-84

**Maaser, W.:** Rechtfertigung und politische Strukturen, in: Glaube und Lernen. Zeitschrift für theologische Urteilsbildung 7, 1992, S. 51-63

**Maaser, W.:** Wohlfahrtsverbände zwischen normativem Anspruch und operativen Zwängen, in: Neue Praxis 34, 2004, S. 338-355

**Morlok, M.:** Grundgesetz. Kommentar, Bd. III: Artikel 83-146, hg. v. H. Dreier, Tübingen, 2000

**Olk, T./ Evers, A. (Hg.):** Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen 1996

**Ottnad, A./ Wahl, S. /Miegel, M.:** Zwischen Markt und Mildtätigkeit. Die Bedeutung der freien Wohlfahrtspflege für Gesellschaft, Wirtschaft und Beschäftigung, München 2000

**Priller, P./ Zimmer, A./ Anheier, H.K.:** Der Dritte Sektor in Deutschland: Entwicklungen, Potentiale, Erwartungen, in: Politik und Zeitgeschichte 9, 1999, 1-25

**Putnam, D./ Goss, K. (Hg.):** Gesellschaft und Gemeinsinn. Sozialkapital im internationalen Vergleich, Gütersloh 2001

**Reuter, H.-R.:** Kirchenspezifische Anforderungen an die privatrechtliche berufliche Mitarbeit in der evangelischen Kirche und in der Diakonie. Theologisches Gutachten zum Entwurf einer „Loyalitätsrichtlinie“ des Rates der EKD, Münster 2005

**Sachße, C. / Olk, T.:** Von der Wertgemeinschaft zum Dienstleistungsunternehmen. Jugend- und Wohlfahrtsverbände im Umbruch, 2. Aufl., Frankfurt/M. 1996

**Schäfer, G. K.:** Konfessionelle Beiträge zur Entwicklung sozialpflegerischer Berufe. Eine historische Skizze, in: Diakonische Kirche. Anstöße zur Gemeindeentwicklung und Kirchenreform. FS Theodor Strohm VDWI 17, hg. v. A. Götzelmann, Heidelberg 2003, 111-122

**Schäfer, G.:** Die Option für die Armen als Herausforderung für Diakonie und Sozialethik, in: Diakonie der Versöhnung: Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung, hg. v. A. Götzelmann, Volker Herrmann und Jürgen Stein, Stuttgart 1998

**Schelsky, H.:** Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? In: ZEE 4, 1957, S. 170-185

**Segbers, F.:** Der ´Dritte Weg´ der Kirchen – ein Weg zur Deregulierung von Beschäftigungsverhältnissen, in: Arbeit in sozialen Diensten, hg. v. J. Dahme, J. Trube u. N. Wohlfahrt (Hg.), Schorndorf 2007, S. 77-88

**Smend, R.:** Das Kirchenrecht und die kirchlichen Werke und Dienste. Einrichtungen und Verbände. Zur Eröffnung einer Diskussionsfolge, ZevKR 4, 1955, S. 71ff.

**Starnitzke, D.:** Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart 1996

**Steinkamp, H.:** Solidarität und Parteilichkeit. Für eine neue Praxis in Kirche und Gemeinde, Mainz 1994

**Uhlhorn, G.:** Die christliche Liebesthätigkeit, 2. Aufl., Stuttgart 1895

**Weth, R.:** Der eine Gott der Diakonie. Diakonik als Problem und Aufgabe biblischer Theologie (JBTh 2), 1989, S. 151-164

**Winhoff-Heritier, A.:** Institutionelle Interessenvermittlung im Sozialsektor. Strukturmuster verbandlicher Beteiligung und deren Folgen, in: Hartwich, H.-H. (Hg.): Macht und Ohnmacht politischer Institutionen, Opladen 1989, S. 158-176

**Winter, J.:** Diakonie im Spannungsfeld von kirchlichem und staatlichem Recht, in: Diakonisches Kompendium, hg. v. G. Ruddat u. G. K. Schäfer, Göttingen 2005, S. 287-299

**Wolf, Erik:** Zur rechtstheologischen Dialektik von Recht und Liebe, in: Ders.: Rechtstheologische Studien, Frankfurt/M. 1972, S. 115-137

**Wolf, Ernst:** Sozialethik. Theologische Grundfragen, 2. Aufl., Göttingen 1982

**Zimmer, A.:** Arbeit als Engagement, in: PuZ 12, 2006, S. 17-23

*Norbert Wohlfahrt*

# Auswirkungen des organisierten Wettbewerbs im Sozialsektor auf Steuerungsfragen im Verhältnis von evangelischer Kirche und Diakonie

## 1. Die Wiederentdeckung kirchlicher Sozialverbände durch die Kirche

Jahrzehntelang war das Verhältnis von Kirche und kirchlichem Wohlfahrtsverband in der BRD kein Thema – sowohl innerhalb der Verbände als auch innerhalb der Kirche. Die verfassungsrechtliche Sonderstellung der Kirchen, die Entwicklung sozialer Aufgaben durch kirchliche Verbände und die relativ problemlose Anwendung des Dritten Wegs haben die Steuerungsfrage innerhalb der Kirchen kaum virulent werden lassen. Diese Situation hat sich seit der schrittweise Überführung des bundesdeutschen subsidiären Wohlfahrtsstaats in ein durch organisierten Wettbewerb gekennzeichnetes Sozialsystem grundlegend geändert.[1] Die kirchlichen Verbände, die sich durch ihre Multifunktionalität ausgezeichnet haben, verlieren ihre traditionelle Gestalt und sehen sich mit Herausforderungen konfrontiert, die grundlegend alle Verbandsebenen betreffen und auch das Verhältnis zur Kirche neu bestimmen. Was sind die wesentlichen Determinanten dieser Veränderung?

Die kirchlichen Verbände in der Bundesrepublik haben ihre Legitimation traditionell eng mit den Prinzipien von Subsidiarität und Korporatismus verbunden. So hat sich die Verbändepolitik lange Zeit aus der Kritik an staatsbürokratischen Organisationsformen der Dienstleistungsproduktion legitimiert, und insbesondere die kirchlichen Verbände haben gegen den Universalismus des wohlfahrtsstaatlichen Versorgungsstaates die Wertepluralität und Partikularität einer nach Lagern und Weltanschauungen reduzierten Pluralität ins Feld geführt (vgl. Pankoke/ Nokielski 1986). Auch die Möglichkeit der Ressour-

[1] Vergleiche zur Analyse dieses Änderungsprozesses und den Folgen für die Freie Wohlfahrtspflege die empirische Studie von Dahme/ Kühnlein/ Wohlfahrt (2005).

cenaktivierung durch die Einbindung in konfessionelle und/ oder sozialmoralische Milieus hat zu einer Legitimierung der Verbandspolitik geführt: so erhalten die kirchlichen Verbände neben staatlichen Zuwendungen und Spenden auch Zuweisungen der Kirchen und verfügen mit ihrem Bezug zu konfessionellen Milieus über eine wichtige Ressource ehrenamtlicher Arbeit. Die spezifische Intermediarität konfessioneller Verbände unter den Bedingungen des Korporatismus[2] bestand darin, auf allen Organisationsebenen und an verschiedenen Fronten gleichzeitig Beziehungsarbeit zu leisten und soziale Verflechtungen zu organisieren, die Bezug zum ehrenamtlichen Engagement und bürokratische Verhandlungsfähigkeit gleichzeitig gewährleisten mussten. Für die evangelischen Spitzenverbände auf Landeskirchenebene bzw. für die Diözesancaritasverbände der katholische Kirche bedeutete dies, dass über die etablierten Verhandlungssysteme die Interessen der Dienste und Einrichtungen gesichert werden mussten und dies gleichzeitig mit der Funktion der Anwaltschaft verknüpft war. Lobbying für Dienste und Einrichtungen und Lobbying für Klienten und benachteiligte Gruppen, d.h. sozialpolitische Interessenvertretung in eigener Sache und advokatorische Funktion bildeten in der Tendenz eine Funktionseinheit.[3] Mit der Durchsetzung der Sozialwirtschaft wird es gegenwärtig jedoch schwieriger, durch politische Einflussnahme in der Konkurrenz Vorteile zu sichern und eine Marktschließung zu erreichen.

---

[2] Mit dem Begriff Korporatismus bzw. Neokorporatismus werden verhandlungsdemokratische Besonderheiten in den Austauschbeziehungen zwischen verbandlich organisierten Akteuren und Staat (bzw. parlamentarischem System) gekennzeichnet, die lange Zeit auch in der Bundesrepublik die Politik in verschiedensten Sektoren geprägt haben. Korporatismus wird gewöhnlich als ein „System der Interessenvermittlung“ definiert (Schmitter 1981, 94), dessen Mitglieder nicht unmittelbar in Wettbewerb untereinander stehen, durch staatliche Anerkennung oder Lizenz über Privilegien verschiedenster Art verfügen und denen in ihrem Zuständigkeitsbereich ein Repräsentationsmonopol zugestanden wird. Korporatismus ist demnach ein Verhandlungssystem zur Findung bindender Entscheidungen, an dem nur wenige, exklusiv organisierte Interessen beteiligt sind.

[3] Der ehemalige Präsident des Deutschen Caritasverbandes, Prälat Puschmann, formuliert diese enge Anbindung des Anwaltskonzepts an die Dienstleistung folgendermaßen: „Zahlreiche Menschen in Not- und Konfliktsituationen suchen die Einrichtungen und Dienste der Caritas auf. Sie fragen um Rat oder Unterstützung nach. Indem sie die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Caritas konsultieren, erteilen sie im klassischen Sinne von Anwaltschaft einen Auftrag. Sie wünschen, dass wir uns für sie oder mit ihnen in einer Sache engagieren und gemeinsam nach Lösungen suchen“ (Puschmann 1999, 182).

Die veränderten Voraussetzungen für das verbandliche Handeln konstituieren sich auf mehreren Ebenen zugleich:

a) Der Wettbewerb erfordert eine veränderte Geschäftspolitik der Träger und Einrichtungen. Die traditionelle Art und Weise verbandlicher Leistungspolitik, die bestehende Arbeitsteilung zwischen den verbandlichen Territorialgliederungen, zwischen diesen und den Fachverbänden, die fehlende leistungs- bzw. marktbezogene spezialisierte Aufgabenbündelung sowie die überkommene Art der Erbringung interner Dienstleistungen reichen aus Sicht der Träger und Einrichtungen nicht mehr aus, um Leistungsfähigkeit und Wettbewerbsfähigkeit zu sichern und die Mission/ das Leitbild einzulösen. In den einzelnen territorialen Gliederungen eines Verbandes sind die Leistungen in Bezug auf Angebot, Qualität, Betriebsergebnis, Managementkompetenz sehr unterschiedlich ausgeprägt. Eine gemeinsame durchgängige strategische Ausrichtung und Zielverfolgung für die einzelnen Leistungsangebote ist in den Verbänden durch organisatorische Parzellierung und unangemessene Entscheidungsstrukturen meist nur sehr schwach ausgeprägt bzw. nicht vorhanden und soll deshalb durch die Implementierung von strategischem Management hergestellt werden.

b) Der Wettbewerb erfordert eine gezielte Herbeiführung wirtschaftlich überlebensfähiger Unternehmen. Parallel zur Ausgründungsstrategie verfolgen die Verbände auch die Strategie der Schaffung verbandsinterner „Föderationen und Fusionen“, um den fehlenden Unterbau zu kompensieren, insbesondere auch um hierdurch Verwaltungskosten der kleineren dezentral agierenden Einheiten zu minimieren. Verbandsinterne Fusionen zwischen Trägern und Einrichtungen lassen sich auf zwei Ebenen nachweisen: Zum einen bemüht man sich, „sog. regionale Zusammenschlüsse zu initiieren, in denen sich nach und nach die verschiedensten [...] Einrichtungen und Träger sammeln und zusammenschließen können“. Zum anderen verfolgt man die Strategie, „fachbezogene Zusammenschlüsse“ zu initiieren, „sog. gleichgelagerte Zusammenschlüsse“, die dadurch entstehen, “wenn verwandte Dienste, z.B. die der Kinder- und Jugendhilfe, innerhalb einer größeren Region zusammengehen, oder wenn mehrere gleich ausgerichtete Leistungsanbieter fusionieren, wie

im Krankenhausbereich“ (Auszüge aus Interviews mit Spitzenverbänden auf Landesebene). Trägerkonzentrationen und Fusionen finden gegenwärtig flächendeckend auf der Ebene aller Verbände statt. Verbünde mehrerer Einrichtungen in GmbH-Form mit der Zielsetzung, Rationalisierungsprozesse in der Verwaltung zu erreichen; Zusammenschlüsse evangelischer oder katholischer Krankenhäuser, um gemeinsam Konkurrenzvorteile zu erzielen; die Entwicklung gemeinsamer Angebote zwischen verschiedenen Einrichtungen und Aufteilung in Sparten usw. sind Ausdruck dieses Prozesses. Zur Entwicklung größerer Betriebseinheiten gehört auch die Tendenz der Überwindung der gegebenen territorialen Angebotsstruktur und die Neuordnung der Geschäftsfelder weg von dem vielfach kritisierten Gemischtwarenladen.

c) Die sozialwirtschaftliche Entwicklung erfordert eine Organisationspolitik, deren zentrale Zielsetzung sich darin zusammenfassen lässt, durch eine Entkoppelung bzw. Trennung von verbandlichen und unternehmerischen Funktionen mehr Handlungsspielräume und Flexibilitäten für die operative Ebene zu gewinnen und gleichzeitig die sozialpolitischen Gestaltungsmöglichkeiten aufrechtzuerhalten bzw. sich für diese Handlungsspielräume zu eröffnen. Dabei kommt es – und dies gilt für alle Wohlfahrtsverbände – zu einer Aufwertung und Stärkung der Interessen der Unternehmen in den verbandlichen Repräsentationsorganen und/ oder in der verbandlichen Organisationspolitik. Die traditionellen Koordinierungsinstrumente der Verbände werden – so die vielfach anzutreffende Selbstwahrnehmung – den spezifischen Anforderungen und somit auch den Steuerungsnotwendigkeiten der vielfältigen Tätigkeitsfelder eines Verbandes nicht mehr gerecht. Die Vorstandssitzungen wie auch die Geschäftsführerkonferenzen sind auf Grund der Allzuständigkeit und der entsprechenden Vielfältigkeit der Leistungsangebote, der alles umgreifenden Themenpalette und nicht immer klarer Prioritätensetzung oftmals Hindernisse, die eine fundierte und ziel-/ergebnisorientierte Steuerung der einzelnen Tätigkeitsfelder erschweren. Zudem sind auch die Aufeinanderbezogenheit und die Vermittlung zwischen diesen drei Ebenen unzulänglich. Eine an den spezifischen Erfordernissen der einzelnen Leistungen/ Märkte

ausgerichtete ziel-/ergebnisorientierte Steuerung ist – so die Selbstwahrnehmung der Verbände – nicht im heute erforderlichen Maße ausgeprägt. Diese Entwicklung betrifft auch die Ebene der Fachverbände, die in den 1970er Jahren deutlich gewachsen sind, was aus Sicht der Verbände organisatorische Fragmentierungen hervorgebracht hat, die den sozialwirtschaftlichen Herausforderungen nicht angemessen sind. Der Versuch einer Konzentration und Zusammenführung von Fachverbänden und deren Aufwertung in den Verbandsgremien ist auf verbandlicher Ebene zu beobachten.[4]

d) Durch die sich in immer stärkerem Maße durchsetzende Sozialwirtschaft im Bereich sozialer Dienste verstehen sich die Trägerorganisationen in wachsendem Maße als Unternehmen, und diese Selbstdefinition verbietet tendenziell die gleichzeitige Verfolgung davon abweichender Interessen, weil sonst die wirtschaftliche Basis des Unternehmens gefährdet wird. Damit wachsen die Konflikte zwischen dem Verband und den Organisationen des Milieus, die seine Basis darstellen. Dies wird in der Regel thematisiert als Konflikt zwischen Idealverein und Trägerorganisation. Die sozialwirtschaftliche Logik verlangt zur Aufrechterhaltung der Wettbewerbsfähigkeit eine andere Allokation von Unternehmensstrukturen als dies beispielsweise eine Pastoralstruktur verlangt, die kirchliche Grundfunktionen flächendeckend absichern soll (vgl. Manderscheid 2003). Somit wird es immer schwieriger, Verbands- und Kirchenstrukturen parallel zu organisieren. Die Pfarrei ist keine Größe für die Entscheidung, ob hier eine Trägerorganisation wirtschaftlich sinnvoll ist oder nicht. Im Zuge der Ökonomisierung der früher gemeindlichen Sozialstationen sinkt die Bereitschaft der Kirchengemeinden, für ihre Sozialstationen Förderkreise aufzubauen und regelmäßig zu spenden. Sozialwirtschaft und kirchengemeindezentrierte Spendenunterstützung passen mental nicht zusammen. Die Bereitschaft der Kirchen, als „Konkursabwender“ in die Bresche zu springen, sinkt drastisch. Ebenso sinkt die Be-

[4] Vergleiche hierzu die Organisationsentwicklung des DW der EKD, die eine deutliche Aufwertung der Fachverbände (als Unternehmenszusammenschlüsse) bei gleichzeitiger Reduktion der Gesamtzahl der Fachverbände mit sich bringt.

reitschaft, für Investitionen des Verbandes kirchliche Eigenmittel oder Vermögen zur Verfügung zu stellen. So wie in den Trägerorganisationen selbst, verschwinden auch zwischen Kirche und Verband die Unzahl verdeckter Subventionen.[5]

e) Als eine besondere Herausforderung erweist sich die Entwicklung im Bereich der tariflichen Strukturen. Die Kirche und die kirchlichen Verbände haben hier mit dem sogenannten Dritten Weg einen Sonderweg beschritten, der wesentlich durch das Konzept der Dienstgemeinschaft geprägt ist. Die Zunahme privater Anbieter im Sozialsektor und der Übergang zu Ausschreibungsverfahren, in denen ein Preiswettbewerb um den Zuschlag entscheidet, führt nun dazu, dass das Modell der Anlehnung des Dritten Wegs an den Leittarif BAT zunehmend brüchiger wird und von einem wachsenden Kreis von Sozialunternehmen als Wettbewerbsnachteil wahrgenommen wird. Durch gezieltes Ausgründen wird versucht, Flexibilität im tariflichen Bereich zu gewinnen, was wiederum als Verletzung der konstitutiven Basis der Dienstgemeinschaft – dem Konsensprinzip – interpretiert werden kann (Stichwort: Tarifflucht). Die Kirche sieht sich mit dem Tatbestand konfrontiert, dass ihre eigenen Verbände einen Tarif anstreben, der sich wesentlich von den „Marktbedingungen“ und nicht von den theologisch-ethisch begründeten Kriterien der „Dienstgemeinschaft“ herleitet, und mit unterschiedlichen Tarifsystemen die Einheit des kirchlichen Dienstes in Frage gestellt wird.

f) Es ist empirisch zu beobachten, dass die Kirchen auf die o.g. Entwicklungen zu reagieren beginnen und die Steuerungsfrage gegenüber ihren eigenen Verbänden zunehmend an Gewicht gewinnt.[6] Die EKD hat dies in ihrem jüngsten Impulspapier „Kirche der Freiheit“ bekräftigt, und die katholische Kirche hat eine

[5] In den Worten eines Kirchenkämmerers: „Es wird keine Kirchensteuerquersubventionierung mehr geben, es wird immer weniger geben.“

[6] Dies gilt nicht nur im Verhältnis zu den Verbänden, sondern auch für die auf die Kirche bezogene Organisationsdebatte. So spricht das EKD-Papier „Kirche der Freiheit“ davon, dass bislang die „Führungsmethoden des öffentlichen Dienstes“ ebenso wie dessen „Irrwege“ nicht ausreichend analysiert wurden. „Die evangelische Kirche ist natürlich auch kein Wirtschaftsunternehmen; aber was sie dort an geeigneten Methoden und Erfahrungen lernen könnte, wird noch zu wenig genutzt“ (EKD 2006, 28).

Reihe von Maßnahmen unternommen, um Aufsicht und Kontrolle im Verhältnis von Kirche und Verband, aber auch innerverbandlich neu zu justieren und den geänderten Anforderungen anzupassen.

## 2. Zum Verhältnis von Evangelischer Kirche und Verband

Im Gegensatz zur katholischen Kirche gibt es keine einheitliche Evangelische Kirche. So verfügen auch die jeweils unterschiedlich aufgebauten evangelischen Landeskirchen über kein dem katholischen Bischof vergleichbares Leitungsorgan mit zentraler, umfassender Leitungskompetenz. Die evangelischen Landeskirchen in Deutschland verfügen vielmehr über eine Gewaltenteilung in gleichberechtigte, arbeitsteilige Ämter, denen insgesamt die Kirchenleitung obliegt. Die Amtsorgane haben in den einzelnen Landeskirchen unterschiedliche Bezeichnungen; die Organisationsstrukturen sind aber vergleichbar. Alle evangelischen Landeskirchen verfügen über diese Leitungsorgane:

- Die Synode: repräsentatives Organ, deren haupt- und ehrenamtliche Mitglieder die Gemeinden oder Dienste repräsentieren, ist die Synode gesetzgeberisch tätig und beschließt den Haushaltsplan.
- Ein ständiges, aus (überwiegend) hauptamtlichen Amtsträgern (meist Theologen oder Juristen) bestehendes kollegiales Leitungsorgan führt die Verwaltung (Exekutive); dieses Leitungsorgan heißt Kirchenleitung, Kirchenregierung, Kirchensenat, Oberkirchenrat oder Landeskirchenrat.
- Die Trägerin/ der Träger des geistlichen Leitungsamts wird Bischöfin/Bischof, Landesbischöfin/Landesbischof, Kirchenpräsident/in oder Präses genannt; er/sie ist Pfarrer/in.
- Hinzu kommen ständige Vertretungsorgane der Synoden, besondere kirchliche Verwaltungsorgane und als rechtsprechende Organe besondere Kirchengerichte (Judikative).

Die evangelischen Landeskirchen gliedern sich territorial. Die jeweiligen kirchlichen Gebietskörperschaften führen unterschiedliche Bezeichnungen. In der Regel besteht ein drei- oder auch vierstufiger Kirchenaufbau. Die Basis bilden die Kirchengemeinden, die teilweise auch zu Gesamtkirchengemeinden zusammengefasst sind. Mehrere Kirchengemeinden bilden einen Kirchenbezirk (Kirchenkreis). In größeren Kirchen bilden mehrere Kirchenbezirke eine weitere Ebene unterhalb der Landeskirche (Kirchenprovinz). Die kirchlichen Verbände der unteren beiden Ebenen sind nicht nur kirchliche Körperschaften, sondern auch Körperschaften des öffentlichen Rechts. Die Kirchengemeindeordnung sieht eine ganze Reihe vor- und nachgängiger Aufsichtsmaßnahmen vor. Zur nachgängigen Kontrolle gehört z.B. die jährliche Rechnungsprüfung durch den Landeskirchenrat.

Die evangelischen Kirchengemeinden als Träger von Einrichtungen und Diensten der Diakonie sind Teil der jeweiligen Landeskirchen. Den gemeindlichen Leitungsorganen stehen umfangreiche Entscheidungsrechte zu; die Entscheidungen unterliegen jedoch einer – jeweils landeskirchlich geregelten – Rechts- und Fachaufsicht. Im Vergleich zur katholischen Kirche ist die evangelische Diakonie allerdings weit weniger an die Ämter der verfassten Kirche angebunden. Die Rechtsform des eingetragenen Vereins, die ihren Ursprung in der staatlichen Verfasstheit der evangelischen Kirchen bis zur Trennung von Staat und Kirche hat, ist die wichtigste Organisationsform der Diakonie (vgl. Broll 1999). Diese eingetragenen Vereine sind durch eine unterschiedliche, in der Regel nicht hierarchische und nur lose Verbindung zu den verfassten landeskirchlichen Strukturen geprägt. Personelle Verflechtungen zwischen den diakonischen Rechtsträgern und der Kirche sind häufig vorhanden, sie ermöglichen jedoch keine hierarchische Steuerung. Neben den eingetragenen Vereinen ist die nächst größere Gruppe diakonischer Rechtsträger die der unmittelbar kirchlichen. Darunter fallen in erster Linie die Dienste und Einrichtungen in Trägerschaft der Kirchengemeinden und Kirchenkreise. Diese sind Teil der verfassten Kirchenstrukturen und unterliegen somit der hierarchischen Steuerung durch diese.

Nach dem Kirchengesetz ist das Diakonische Werk das mit der Wahrnehmung der diakonischen Aufgaben betraute Organ: *„Die Evangelische Kirche in Deutschland nimmt ihre diakonischen Aufgaben unter*

*Mitverantwortung ihrer Organe durch das Diakonische Werk wahr. Sie beauftragt das Diakonische Werk, diese Aufgaben für die Evangelische Kirche in Deutschland gegenüber den Gliedkirchen und ihren Werken, Verbänden und Einrichtungen, den anderen Verbänden der Freien Wohlfahrtspflege, dem Staat und der Öffentlichkeit und gegenüber ökumenischen Partnern zu vertreten"* (§ 1 des Kirchengesetzes über das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland). Die Grundordnung der EKD spricht von der Diakonie als einer „Wesens- und Lebensäußerung der Kirche".

Das DW ist nicht nur das diakonische Organ für die in der EKD zusammengeschlossenen Gliedkirchen, sondern auch für die mitarbeitenden evangelischen Freikirchen, die auf die Gründung eines eigenständigen freikirchlichen bundesweiten Diakonieverbandes verzichtet haben. Das Kirchengesetz über das Diakonische Werk verankert eine Reihe verbindlicher Mitwirkungsrechte für die EKD. Im Einzelnen sichert sich die Kirche damit wichtige Steuerungsmöglichkeiten:

- Institutionelle Steuerung: Für Satzungsänderungen des DW ist die Zustimmung des Rates der EKD notwendig; dieser bedarf zur Abgabe der Erklärung der Ermächtigung durch die Synode.
- Normative Steuerung: Bei öffentlichen Erklärungen zu grundsätzlichen Fragen des DW soll dieses das Benehmen mit dem Rat der EKD herstellen. Für den Dienst im DW wird das Dienstrecht der EKD angewandt.
- Personelle Steuerung: Mitglieder der Synode der EKD und der Kirchenkonferenz und mindestens ein Mitglied des Rates gehören der Diakonischen Konferenz an. Ein vom Rat in die Diakonische Konferenz entsandtes Mitglied hat Sitz und Stimme im Diakonischen Rat. Die Vorschläge zur Wahl des Präsidenten des DW bedürfen der Zustimmung durch den Rat der EKD.
- Budgetäre Steuerung: Der jährliche Wirtschaftsplan ist vor seiner Verabschiedung dem Rat der EKD vorzulegen. Die Prüfungsbehörde der EKD prüft die Wirtschafts- und Kassenführung der EKD.
- Informationsrechte: Die Organe der EKD sind über die Arbeit und die Planungen des DW umfassend zu informieren, erbetene Auskünfte sind zu erteilen.

Die Rechtsverhältnisse der Diakonischen Werke der Landeskirchen ergeben sich im Regelfall aus zwei unterschiedlichen Quellen: den spezifischen von den Gliedkirchen erlassenen Diakoniegesetzen sowie der Satzung des Werkes. In den Kirchengesetzen und den Satzungen erfolgt eine Verpflichtung der diakonischen Arbeit und ihrer Institutionen auf ihre kirchliche Grundlage. Von Kirche zu Kirche verschieden sind sowohl die grundsätzlichen Aussagen über das Verhältnis zum Diakonischen Werk wie auch die Regelungen der Zuordnung im Einzelnen (vgl. Broll 1999). Sie unterscheiden sich dabei wesentlich in dem Ausmaß der Selbstständigkeit, die sie dem DW zubilligen. So heißt es im Diakoniegesetz der Evangelisch-Lutherischen Landeskirche Schaumburg-Lippe: „Die Landeskirche nimmt diakonische Aufgaben in Verbindung mit dem Diakonischen Werk wahr“. Dagegen kommt die enge Bindung des DW an die Kirche in der Bestimmung des DW der Evangelischen Kirche der Pfalz zum Ausdruck: „Das für Diakonie zuständige Mitglied des Landeskirchenrates ist dafür verantwortlich, dass die Arbeit des Diakonischen Werkes in ausschließlicher Bindung an den diakonisch-missionarischen Auftrag der Kirche geschieht“.

Broll kommt zu folgendem Resümee: „Als Repräsentanten der diakonischen Tätigkeit der Kirchen führen die Diakonischen Werke deren diakonische Aufgaben aus und beraten sie in allen Angelegenheiten der Diakonie. Gegenüber den Kirchen nehmen die Werke eine Dienstleistungsfunktion wahr. Daraus erwächst auch die allgemeine Verpflichtung zur Förderung der Diakonie. Auch übertragen einige Landeskirchen den Diakonischen Werken ausdrücklich die (Rechts-)Aufsicht über die angeschlossenen Mitglieder. Von einer Reihe von Werken wird satzungsgemäß die Trägerschaft eigener Einrichtungen und Dienste übernommen, während andere Werke die Trägerfunktion ausschließen“ (Broll, 1999, 322).

## 3. Die Modernisierung der kirchlichen Wohlfahrtsverbände

Die beiden konfessionellen Verbände nehmen nicht nur auf Grund ihrer kirchenrechtlichen Sonderstellung und ihrer beherrschenden Größe, sondern auch in ihrem Selbstverständnis unter den Verbänden der Freien Wohlfahrtspflege eine besondere Stellung ein. Die von der Bundesregierung eingesetzte Monopolkommission hat dies folgendermaßen beschrieben:

„Die Diakonie verbindet die eigentliche Sozialarbeit mit einem kirchlichen Sendungsauftrag, der sich aus der gelebten Nächstenliebe ergibt. Produktionstheoretisch wird ein Kuppelprodukt erstellt, dessen Outputs – soziale Hilfe und religiöse Betreuung – dem Hilfeempfänger angeboten und gegebenenfalls als Einheit zugeführt werden“ (Monopolkommission, Hauptgutachten, 1997, 329).

Da es sich im Verhältnis der Kirche zu ihren Verbänden um eine innerkirchliche Zuordnung handelt (Maaser 2006), sind kirchenrechtliche und theologische Argumente von hoher Steuerungsrelevanz für den Modernisierungsprozess. Entsprechende Regelungen in den Kirchenordnungen bekräftigen den engen Zusammenhalt von kirchlichem Verband und verfasster Kirche; die Dienstfunktion der Verbände für die Gemeinden ist normativ unbestritten und von hohem Stellenwert für die Kirche, und formaljuristisch verfügt die Kirche sowohl gegenüber dem Caritas-Verband als auch gegenüber dem Diakonischen Werk über eine nahezu uneingeschränkte Steuerungsmacht. Für die Kirche sind deshalb die sich in den Verbänden vollziehenden Modernisierungsprozesse von hoher Bedeutung, werfen sie doch die Frage nach einer Neujustierung des Verhältnisses von Kirche und Verband auf und fordern Steuerungskapazitäten heraus, die in den vergangenen Jahrzehnten nicht aktiviert werden mussten. Blickt man auf die Spannungen, die sich aus dem Modernisierungsprozess für das Verhältnis von Kirche und Verband ergeben, dann ist die Feststellung sicherlich nicht übertrieben, dass hier substantielle Fragen der Zuordnung der kirchlichen Verbände berührt werden. Im Folgenden soll anhand von drei Beispielen auf Grundzüge des verbandlichen Modernisierungsprozesses eingegangen werden.

## 4. Die Leitbilddiskussion

Leitbilder gelten im Allgemeinen als Mittel zur Veränderung von Organisationen. Sie haben deshalb einen engen Bezug und eine zentrale Funktion für die Organisationsentwicklung. Sie verdeutlichen der Öffentlichkeit, den Organisationsmitgliedern und den Klienten, aber auch den Kapitalgebern, welche gesellschaftlich relevanten Probleme die Organisation bearbeiten will und welche Lösungen für welche Probleme von ihr angestrebt werden. Leitbilder sollen Sinntransparenz erzeugen, indem sie nach innen Identifikation herstellen und nach außen Akzeptanz herbeiführen.

Neben diesen übergeordneten Zielen sollen Leitbilder aber auch über Grundsätze des Organisationshandelns, wie die Mitarbeiterführung, das Personalmanagement und die Aufgabenbewältigung Auskunft geben. All diese Anforderungen machen deutlich, dass Organisationsänderung und Leitbildentwicklung eng miteinander verknüpft sind und Leitbilder ihre Funktion deshalb nur dann erfüllen, wenn sie nicht verordnet werden, sondern unter der frühzeitigen Beteiligung möglichst vieler Organisationsmitglieder entwickelt wurden.

Auch die Leitbilddiskussion in den konfessionellen Verbänden zeigt, dass diese eng mit vorausgehenden sozialrechtlichen und sozialpolitischen Veränderungen verbunden ist, die die kollektive Identität von Caritas und Diakonie berühren und deren Autonomie und Selbststeuerungsfähigkeit in Frage stellen. Als wesentliches Moment dieses Identitätsverlustes wird dabei die beschleunigte Entkonfessionalisierung und Entkirchlichung der konfessionellen Verbände gesehen, die sich im Rückgang des „normierenden Einflusses der Kirchen auf die Sektoren staatlichen Handelns“ niederschlage (Ebertz 1996, 43).

Es ist deshalb keineswegs zufällig, dass parallel zur Leitbilddiskussion in den Wohlfahrtsverbänden auch in den Kirchen vermehrt über Leitbilder nachgedacht wird. In einigen Gemeinden wurden sogar Unternehmensberater wie McKinsey für die Leitbildentwicklung eingeworben. Die Leitbilddiskussion wird auch hier als Zeichen einer Ökonomisierung der kirchlichen Wirklichkeit gedeutet, in die theologische Perspektiven nur schwer einzubringen sind. Die Leitbilder sind zumeist eine Art Minimalkonsens der Kirche, die der Selbstverständi-

gung und der zukünftigen Profilierung dienen soll. Dabei erweisen sich auch hier die Leitbilder als Ausgangspunkt einer weitergehenden Organisationsveränderung – sie sind – analog zur Wirtschaft – zumeist ein Instrument der Leitungsebene zur Durchsetzung von Reformen, die der Mitwirkung der Organisationsmitglieder bedürfen.

Die durch den staatlichen Modernisierungsprozess ausgelösten Entwicklungen im Sozialsektor wirken für die Kirche und ihre Verbände im Sinne einer „Gleichmacherei“. Nicht das konfessionelle Profil oder die werteorientierte Grundlage des Verbandshandelns, sondern die managerielle, dienstleistungsorientierte und „kundenbezogene“ Leistungserstellung stehen im Vordergrund der Vereinbarungen öffentlicher und freier Träger. Gegenüber dieser ökonomistischen Logik soll im Leitbild das Profil und die Besonderheit der jeweiligen Organisation geschärft werden. Bei den konfessionellen Verbänden zeigt sich diese Profilbildung insbesondere in einer expliziten sozialethischen Orientierung, die eine Option für eine größere Gerechtigkeit in der Gesellschaft und eine Option für die Armen und Verletzlichen einschließen soll (Gabriel 2001).

Das Leitbild des DW der EKD betont die grundsätzliche Ausrichtung des verbandlichen Handelns an den Prinzipien der christlichen Sozialethik und der Soziallehre der Kirche. Es verweist auf die theologischen Grundlagen diakonischen Handelns und betont die Dienstgemeinschaft als Prinzip des Zusammenwirkens von Dienstgeber und Dienstnehmer. Im Leitbild wird das Handeln des Verbandes als Teil der Kirche in besonderem Maße herausgestellt. So heißt es im Leitbild der Diakonie:

„Wir sind Kirche. [...] ‚Die Kirche steht unter dem Auftrag, durch ihre Verkündigung, durch ihr Sein und Handeln die im Evangelium von Jesus Christus bezeugte Liebe Gottes der Welt mitzuteilen’ (Leitlinien zum Diakonat, Art. 1,1). Deshalb ist Diakonie nach einem Wort aus dem 19. Jahrhundert ‚Innere Mission’. Mit unserer Arbeit veranschaulichen wir das Evangelium und laden zum Glauben ein.“

Im Leitbild formuliert die Diakonie ihr verbandliches Selbstverständnis angesichts einer im Umfeld des Verbandes rasch fortschreitenden Veränderung der Rahmenbedingungen. Das Leitbild soll die normative Ebene des Verbandsauftrags und den Bezug zur Kirche stärken. Nicht die ökonomische oder unternehmerische Orientierung der Trä-

ger und Einrichtungen, sondern die religiös-ethische Motivierung des Handelns wird herausgestellt und geschärft. Insofern verweist das Leitbild darauf, dass einer (möglichen) Erosion der Wertekultur des Verbandes, die durch die Ökonomisierungstendenzen ausgelöst werden könnte, entgegengewirkt werden soll. Der Auftrag von Diakonie und Caritas wird in deren Leitbildern bekräftigt und ist eindeutig: Helfen wird als unverrückbarer Bestandteil der Gottesbeziehung des Menschen gesehen – Gottes- und Nächstenliebe sind danach untrennbar.

## 5. Corporate Governance: Aufsicht und Kontrolle

Unter corporate governance versteht man in einer Kurzdefinition ein „System, mit dem Unternehmen geführt und überwacht werden“ (Scheffler 1995, 74). Mit Beginn der sozialwirtschaftlichen Revolution im Sozialsektor sehen sich die Non-Profit-Organisationen der Freien Wohlfahrtspflege einer wachsenden Kritik mit dem Tenor von mangelnder Transparenz, Trägheit, kartellhaften Zusammenschlüssen und Unprofessionalität konfrontiert. Historisch basiert die Corporate-Governance-Diskussion auf dem Report of the Committee on the Financial Aspects of Corporate Governance. Das sog. Cadbury Committee wurde in den 1980er Jahren in Großbritannien nach einer Welle von Unternehmenszusammenbrüchen eingesetzt, die man auf mangelnde Corporate Governance zurückgeführt hat. In Deutschland wird die aktuelle Corporate-Governance-Diskussion primär durch den im Februar 2002 vorgelegten Bericht der Regierungskommission Corporate Governance und den darauf folgenden Deutschen Corporate Governance Kodex, das Gesetz zur weiteren Reform des Aktien- und Bilanzrechts, zu Transparenz und Publizität (TransPuG) sowie mittelbar durch das Gesetz zur Kontrolle und Transparenz im Unternehmensbereich (KonTraG) geprägt. Auch hier waren spektakuläre Firmenzusammenbrüche der vergangenen Jahre Grundlage für die intensive Beschäftigung mit Governance.

Aufgabe der jeweiligen Organisation ist es, die Governance-Funktion in geeigneter Weise in neue oder bestehende Organe zu implementie-

ren. Dies gilt auch für die Identifikation optimaler Träger- und Rechtsformkonstruktionen, es geht um die Steuerung und Kontrolle des Managementhandelns. Durch die Einbeziehung werteorientierter Führungsfragen geht Non-Profit-Governance in seiner Konsequenz für Wohlfahrtsorganisationen über die im Non-Profit-Bereich weit verbreiteten Leitbilder hinaus.

Im Oktober 2005 hat das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche in Deutschland einen Diakonischen Corporate Governance Kodex (DGK) verabschiedet. Er soll das deutsche Corporate Governance System auf den diakonischen Bereich transparent und nachvollziehbar übertragen. Er enthält „Standards guter und verantwortungsvoller Einrichtungsführung“ (DW der EKD 2005, 1). Der DGK regelt auch das Zusammenwirken der Organe der Einrichtung sowie der Einrichtung mit der Kirche. Er soll in dem von jedem Träger entwickelten Leitbild seinen Niederschlag finden.

Die wachsende Autonomie der örtlichen Ebene durch den Aufbau leistungsfähigerer Strukturen, die höhere Refinanzierung über Entgelte und die stärkere Abhängigkeit von lokalen Förderentscheidungen (siehe auch weiter unten zum Stichwort Kommunalisierung) führen zu einem wachsenden Konfliktpotenzial zwischen dem Anspruch des Spitzenverbandes auf Aufsicht und Steuerung und den wachsenden Autonomiebedürfnissen der dezentralen Ebene.

Mit der Einführung von Wettbewerb erhöhen sich zugleich die wirtschaftlichen Risiken der Träger und Einrichtungen und die damit verbundene Gefahr von Insolvenzen. Dies führt dazu, dass das Thema der wirtschaftlichen Aufsicht eine neue Dynamik erhält und Strukturen einer wirksamen Aufsicht in einem dezentralen Organisationssystem gefunden werden müssen. Mit dem Gesetz zur Kontrolle und Transparenz im Unternehmensbereich (KonTraG) sind 1998 erste Regelungen in Kraft getreten mit dem Ziel, die Kontrolle und Transparenz bei den Unternehmen durch die Änderungen des Aktien- und Handelsgesetzes zu reformieren. Mit den im KonTraG enthaltenen neuen gesetzlichen Regelungen sollen die Überwachungsbeziehungen im Spannungsfeld „Geschäftsführung – Aufsichtsgremium – Abschlussprüfer“ umgestaltet werden und das unternehmensinterne Risikomanagement aufgewertet werden. Das KonTraG verpflichtet in § 91 Abs. 2 AktG den Vorstand einer AG „geeignete Maßnahmen zu treffen, damit den

Fortbestand der Gesellschaft gefährdende Entwicklungen früh erkannt werden“. In der Gesetzesbegründung stellt der Gesetzgeber ergänzend fest, dass der Vorstand „für ein angemessenes Risikomanagementsystem und für eine angemessene Interne Revision zu sorgen“ hat (Bundestagsdrucksache Nr. 13/9712, S. 15). Ende Februar 2002 legte eine vom Bundesminister der Justiz beauftragte Regierungskommission den Deutschen Corporate Governance Kodex vor, der über gesetzliche Vorschriften zur Leitung und Überwachung börsenorientierter Aktiengesellschaften hinaus konkrete Handlungsempfehlungen bzw. Standards für eine verantwortliche Führung durch die Vorstände und Aufsichtsräte enthält. Generelles Merkmal des Kodex ist die Forderung nach mehr Transparenz der unternehmerischen Tätigkeit und die Offenlegung von potentiellen Interessenkonflikten bzw. -kollisionen. Sowohl das KoTraG als auch der Governance Kodex schließen den gemeinnützigen Bereich sozialer Dienstleistungen nicht aus und werden teilweise auf ihn übertragen.[7] Sie verdeutlichen, dass im Zuge der aufkommenden Sozialwirtschaft Fragen der wirtschaftlichen Aufsicht und Kontrolle angesichts der Gefahr einer verselbständigten Unternehmensführung immer bedeutsamer werden. Es besteht die zunehmende Notwendigkeit, der Gefahr von Partikularlösungen durch die Entwicklung trägerübergreifender Standards entgegenzuwirken, die – wie das Qualitätsmanagement und das Kronenkreuz – die Bindung an den Gesamtverband verdeutlichen.

## 6. Arbeits- und Tarifrecht

Beginnend mit der Richtlinie der EKD für ein Arbeitsrechts-Regelungsgesetz vom 8.10.1976 gehen die Kirchen einen spezifisch kircheneigenen Weg bei der Gestaltung ihrer Arbeitsverhältnisse. Anders als zuvor werden die Arbeitsbedingungen nicht durch einseitige Regelungen der Kirchenseite festgelegt, noch werden sie durch Tarif-

[7] Die Regierungskommission war der Auffassung, dass „rechtspolitischer Diskussionsbedarf vor allem hinsichtlich solcher Vereine besteht, die steuerliche Privilegien in Anspruch nehmen, Spenden einsammeln oder als Idealvereine im Rahmen des so genannten Nebenzweckprivilegs als Wirtschaftsunternehmen tätig sind“ (S. 5).

verträge bestimmt (von einzelnen Ausnahmen bei den Evangelischen Landeskirchen abgesehen), sondern sie werden durch paritätisch von Mitarbeiterseite und Kirchenleitung besetzten Kommissionen ausgehandelt. Grund für diese Entwicklung war, dass die beiden großen christlichen Kirchen den Tarifvertrag für ein ungeeignetes Instrument zur Regelung ihrer Arbeitsverhältnisse hielten. Dies folgt nicht etwa daraus, dass sie dem Tarifvertrag und den Sozialpartnern grundsätzlich ablehnend gegenüberstehen, sondern aus dem Tatbestand, dass aus kirchlicher Sicht das Tarifvertragssystem einen Antagonismus zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern beinhaltet, aus dem sich das Streik- und Aussperrungsrecht herleitet. Aus Sicht der Kirche ist ein Arbeitskampf im kirchlichen Bereich nicht denkbar, weil die kirchliche Dienstgemeinschaft auf dem Gedanken beruht, dass alle in den Einrichtungen der Kirche Tätigen durch die Arbeit ohne Rücksicht auf ihre arbeitsrechtliche Stellung gemeinsam dazu beitragen, dass die Einrichtung ihren Teil des Sendungsauftrags der Kirche erfüllen kann.

Tarifpolitisch nahm der Wohlfahrtssektor schon immer eine Sonderstellung ein.

Im Unterschied zum öffentlichen Dienst, wo der Bundesangestelltentarif (BAT) bisher flächendeckend galt, beruhte im sozialen Dienstleistungssektor die Anlehnung an den BAT schon immer auf der freien Entscheidung der Verbände und Einrichtungen. Bis vor wenigen Jahren galt der Flächentarifvertrag des öffentlichen Sektors dennoch relativ unangefochten auch im Sozial- und Gesundheitssektor als „Leitwährung“, die von den Trägern und Einrichtungen als Richtlinie für Eingruppierung und Vergütung ihres Personals allgemein anerkannt wurde. Eine wichtige Grundlage für dieses Vorgehen bildete das rechtlich verankerte „Besserstellungsverbot“, das festlegte, dass das aus öffentlichen Zuwendungen finanzierte Personal nicht besser gestellt werden durfte als vergleichbare ArbeitnehmerInnen des öffentlichen Dienstes.

Mit der Bildung eigenständiger Arbeitsrechtskommissionen und mit dem Aufbau einer eigenständigen Mitarbeitervertretung haben sich Diakonie und Caritas eine weitgehende Autonomie bei der Gestaltung der kirchlichen Arbeitsbeziehungen gesichert. Diese gilt als „Konsequenz aus der Anschauung, der Antagonismus von Arbeitgeber und

Arbeitnehmer entspreche nicht dem Bild der kirchlichen Dienstgemeinschaft“ (Deinert 2005, 12).

Diese kircheneigenen Arbeitsvertragslinien waren bisher in weiten Teilen mit dem BAT vergleichbar, wiesen vielfach sogar wörtliche Übereinstimmungen auf. Insofern gab es hier traditionell immer eine große Nähe zum Tarifsystem BAT, auch wenn dies im Detail – vor allem wegen der vielfältigen Untergliederungen in die weitgehend autark agierenden Landeskirchen resp. Diözesen – je nach Region und Verbandszugehörigkeit partiell schon immer unterschiedlich gehandhabt wurde.

Im Gefolge der veränderten Refinanzierungsbedingungen hat sich diese Situation nun grundlegend verändert. Bei allen Verbänden haben in den letzten Jahren vor dem Hintergrund der „geänderten Rahmenbedingungen“ Debatten um eigene Entgeltregelungen resp. um ein abgekoppeltes „kirchengemäßes Tarifsystem“ eingesetzt (vgl. Gohde 2005), das nicht zu verwechseln ist mit dem Abschluss von „kirchengemäßen Tarifverträgen“, die von den Gewerkschaften seit Jahren vergeblich gefordert werden. So hat die Kirchenkonferenz der EKD auf ihrer Sitzung am 30. Juni 2005 ein eigenständiges und einheitliches Tarifsystem für die Evangelische Kirche und das Diakonische Werk empfohlen. Im Caritasverband stellt sich dies insofern anders dar, als sich die Deutsche Bischofskonferenz für eine Übernahme des TVöD ausspricht; die Dienstgebervertreter des Caritasverbands empfehlen dagegen, das neue Tarifsystem des öffentlichen Dienstes nicht mehr als „Leittarif“ anzuerkennen, sondern allenfalls „als eine Orientierungsgröße (zu) betrachten“ (Stellungnahme der Dienstgebervertreter in der Arbeitsrechtlichen Kommission).

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen ist die Tariflandschaft des Sozialsektors in den letzten Jahren erheblich in Bewegung geraten.

Die tarifpolitischen Besonderheiten der sich neu konstituierenden sozialen Dienstleistungsbranche waren bislang – außer in Gewerkschaftskreisen – kein Thema. Seit einigen Jahren stellen sie sich für die Beschäftigten allerdings als ein zunehmendes Problem dar. Erst jetzt macht sich die Tatsache geltend, dass es in der Gesundheits- und Sozialwirtschaft keinen – wie auch immer verbindlichen – „Branchentarifvertrag“ gibt, mit dem zumindest allgemein anerkannte tarifliche Mindeststandards gesetzt wären.

Mit dem Systemwechsel bei der Refinanzierung der sozialen Dienstleistungen stehen sowohl die bisherigen Finanzierungs- und Vergütungsmodelle als auch die materielle Vergütung zur Disposition. Insbesondere die Änderung der staatlichen Zuwendungsrichtlinien (Abkehr vom sog. „Besserstellungsverbot“) bewirkte eine Art Dammbruch: Der BAT resp. TVöD wird als Fixpunkt zur Regulierung der Arbeitsbedingungen und zur Festlegung der Löhne und Gehälter faktisch außer Kraft gesetzt. Die geschilderten tarifpolitischen Besonderheiten des Sozialsektors wie auch der allgemein ausgerufene Sparzwang sorgen dafür, dass bisher auch keine andere tarifliche Regelung an seine Stelle getreten ist. Komplementär zur Inszenierung wettbewerblicher Strukturen im Sozialsektor ist daher ein bislang ungebremster Preiswettbewerb und – dem entsprechend – eine Abwärtsspirale bei den Löhnen und Gehältern in Gang gekommen. Diese hat unterschiedliche Verlaufsformen:

a) Es lassen sich zunehmend Strategien feststellen, in neue, billigere Tarife wechseln zu wollen. So verfolgen frei-gemeinnützige Träger, auch die Kirchen, verstärkt das Ziel, ihre Einrichtungen in eine Privatrechtsform zu überführen. Schon im Vorfeld der Privatisierung werden Maßnahmen durchgeführt, mit denen eine Ökonomisierung der Leistungserbringung erreicht werden soll. Durch das Outsourcen von Sekundärdienstleistungen (Küche, Gebäudemanagement, Wäschereien etc.), durch Kooperationen und Fusionen, insbesondere im Verwaltungs- und Versorgungsbereich, und durch die Rationalisierung der betriebsinternen Handlungsabläufe sollen rasch massive Einsparungen erzielt werden. Die Vereinbarung von „Ausnahme“- und „Sonderregelungen“ für einzelne Einrichtungen (Öffnungsklauseln, Notlagentarife) stellt zum Beispiel im Krankenhauswesen mittlerweile schon fast den Normalfall dar. Dies hat auch Folgen für die Beschäftigungssituation, denn gerade bei neu eingestellten Arbeitnehmer/innen ist es von vornherein möglich, bspw. kein Urlaubs- oder Weihnachtsgeld mehr zu zahlen oder das Volumen für die regelmäßige wöchentliche Arbeitszeit auf etwa 42 Stunden auszudehnen (vgl. Buestrich/ Finke/ Latorre 2005).

b) Des Weiteren zeichnet sich ein zunehmender Trend zur Trennung von Formalqualifikationen und tariflicher Eingruppierung ab (vgl. Berger 2002, 382). So hat die AWO inzwischen einen

neuen Rahmentarifvertrag entwickelt und zur Verhandlung vorgelegt, der eine weitgehende Entkoppelung von Ausbildung und betrieblicher Vergütung vorsieht. Das Diakonische Werk der EKD plant für das Jahr 2007 einen bundesweit für die Diakonie geltenden Tarifvertrag, in dem eine endgültige Abkoppelung vom öffentlichen Tarif vollzogen und eine Trennung des tariflichen Zusammenhangs von Ausbildung und Vergütung durchgesetzt werden soll. Entsprechend unübersichtlich ist die Lage auf dem Arbeitsmarkt für die Beschäftigten der Sozialwirtschaft geworden. Ausgerechnet in einem Sektor also, der keineswegs unumstritten dem „freien Wettbewerb" der Anbieter ausgesetzt wurde und in dem „Tariftreue" bisher nie als Problem galt, unterbieten sich die Träger und Einrichtungen nun wechselseitig bei ihren Personalkosten. Und es ist realistischerweise nicht zu erwarten, dass sich die Träger und Verbände selbst in dieser Hinsicht Schranken auferlegen, auch wenn die oft rabiate Personalpolitik zum Teil an die Grenzen der eigenen Leitbilder und der gesellschaftspolitischen Überzeugungen stößt. Denn Gender-Mainstreaming-Verpflichtung (Abbau von geschlechtsspezifischen Diskriminierungen), soziale Gerechtigkeit und Inklusionsstrategien (existenzsichernde Beschäftigung statt Ausgrenzung durch Armut), corporate identity (Motivierungs- und Beteiligungsmodelle) sowie Professionalisierungstendenzen gehörten in der Vergangenheit zu einem verbandlichen Selbstverständnis, dem die zunehmende Etablierung eines Niedriglohnsektors im sozialen Dienstleistungsbereich eigentlich widerstrebt.

c) Für die Verbände und Einrichtungen gab es bereits in den vergangenen Jahren diverse Möglichkeiten, den BAT zu umgehen bzw. auszuhebeln. Diese werden jetzt ergänzt um tarifliche und arbeitsrechtliche Sonderregelungen, die zu einer weiteren Aushöhlung der Funktion des BAT/ TVöD als Flächentarifvertrag beitragen. Dabei kommt den nicht-tarifgebundenen, insbesondere den großen kirchlichen Verbänden eine besondere Bedeutung zu. Diese wirken trendbeschleunigend, weil sie auf die neu entstandene Wettbewerbssituation – Konkurrenz mit den Billigangeboten privater Träger – schneller und umstandsloser reagieren können, und sie erweisen sich in einigen Fällen als Vorreiter bei Modifikationen des bisher geltenden Arbeitsrechts. So wurden

sowohl bei der Caritas („Ordnung für geringfügig beschäftigte Mitarbeiter“, Anlage 18 der AVR) als auch bei der Diakonie (Schaffung von sog. „BA-Gruppen“, für „Mitarbeiter/innen in besonderen Arbeitsverhältnissen“) Regelungen geschaffen, die eine Öffnung der Tarifvereinbarungen „nach unten“ zulassen, welche von den Einrichtungen nach eigenem Bedarf zu definieren ist. Damit wird im unteren Einkommenssegment eine deutliche Absenkung der Löhne und Gehälter ermöglicht, ohne zum Instrument der Ausgründung greifen zu müssen.[8]

## 7. Schlussbemerkung

Die sozialwirtschaftlichen Entwicklungen im Bereich der Träger und Einrichtungen der Freien Wohlfahrtspflege in den letzten Jahren sind Ergebnis einer veränderten Sozialpolitik. Diese beendet die Verlässlichkeiten, insbesondere hinsichtlich der staatlichen Refinanzierung, die im alten subsidiären System im Verhältnis von Staat und Non-Profit-Organisationen gegeben waren. Dabei ist unter dem Stichwort „mehr Wettbewerb“ ein Übergang hin zu Finanzierungsstrukturen festzustellen, die sich nicht mehr an der bedingten Vorrangigkeit freigemeinnütziger Träger und Einrichtungen orientieren, sondern an Kosten- und Qualitätsvergleichen und die damit die betriebswirtschaftliche Performanz der einzelnen Sozialunternehmen in den Vordergrund rücken. Gleichzeitig verschieben sich die Koordinaten des traditionellen Korporatismus: die Verbände der Freien Wohlfahrtspflege, früher als sozialpolitische Mitgestalter gebraucht und geschätzt, werden zwar weiterhin in korporatistische Strukturen eingebunden, diese dienen aber mehr oder weniger der Durchsetzung haushaltskonsolidierender Maßnahmen und taugen damit immer weniger zur verbandlichen Profilierung. Das Ergebnis dieser sozialpolitischen Entwicklung ist ein Doppeltes: die Träger und Einrichtungen werden zu Sozialunternehmen, die sich in erster Linie ihren betriebswirt-

[8] Durch diese Einführung von Tarifkorridoren für „Niedriglohngruppen“ wurde bei ungelernten Kräften in den Bereichen des Reinigungsdienstes, der Hauswirtschaft, der Küchen usw. das alte Lohnniveau teilweise bis zu 30% abgesenkt.

schaftlich definierten Zielen verpflichtet fühlen, und die Verbände verlieren an wertebezogener Identität und ideeller Profilbildung, weil alle das Gleiche tun. Zugleich erodieren die Fundamente, auf denen das verbandliche Selbstverständnis traditionell beruhte: die Gemeinnützigkeit wird in Frage gestellt, Betriebseinheiten werden flächendeckend ausgegründet, um billiger wirtschaften zu können, und die verbandsinterne Personalpolitik richtet sich immer mehr an den Marktstrukturen aus und immer weniger an den Verpflichtungen der eigenen wertegebundenen Überzeugungen. Das traditionelle wohlfahrtsverbandliche System in der BRD findet damit sein Ende.

Diese Entwicklung berührt fundamental das Verhältnis der Kirchen zu den kirchlichen Verbänden. Hier waren in den Zeiten des noch funktionierenden Subsidiaritätsprinzips die Weichen so gestellt, dass prinzipiell das Verhältnis von Kirche und Verband geklärt war: die Verbände konnten im Schutz der Kirche ihre jeweilige verbandliche Politik entfalten und zugleich ihre unternehmerischen Interessen verfolgen. Ihre kirchliche Zugehörigkeit war durch die Verbandsstatuten und verschiedene Steuerungsmechanismen klar definiert, und der explizite Wertebezug war nicht nur staatlich anerkannt, sondern wurde auch sozialrechtlich gefördert (Wunsch- und Wahlrecht). Mit den Folgen der Einführung wettbewerblicher Strukturen im Sozialsektor wird diese Selbstverständlichkeit der Zuordnung kirchlicher Träger zur Kirche aufgebrochen und in Frage gestellt. Da die Träger und Einrichtungen sich im Prinzip in ihren Zwecksetzungen gleichen, verschwimmen auch die spezifischen Identitätsmerkmale der Verbände und lassen die Frage entstehen, was an der Praxis kirchlicher Wohlfahrtsverbände denn noch durch den kirchlichen Sendungsauftrag begründet werden kann. Zugleich führt die Rigorosität der personalpolitischen Maßnahmen bei den kirchlichen Verbänden auch innerhalb der Kirche selbst zu der Frage, ob diese nicht die Folgewirkungen des verbandlichen Handelns für sich selbst einkalkulieren muss (insbesondere auch deshalb, weil die Besonderheiten der Dienstgemeinschaft vielfach, wenn auch nicht durchgehend, theologisch begründet werden). Damit wird die Steuerungsfrage im Verhältnis Kirche und Verband neu entdeckt und thematisiert. Die kirchlichen Verbände rücken nach vielen Jahren wieder ins Visier der Kirche. Angesichts der Gleichmacherei des Marktes versuchen die Kirchen, die kirchliche Identität des Verbands zu schärfen: Die Leitbilder werden neu justiert, Statuten werden ver-

ändert, die kirchliche Aufsicht wird neu definiert und die Kirchengebundenheit der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter verschärft gefordert. Dies alles aber sind Maßnahmen, die den eigentlichen Kern des Problems – die Erosion wertegebundener Verbandlichkeit in einem neuen sozialwirtschaftlichen System – nicht überdecken können. Die Widersprüche zwischen dem „System Kirche“ und dem „System Verband“ wachsen in dem Maße, in dem versucht wird, die missionarische Funktion mit der sozialwirtschaftlichen Rationalität in Übereinstimmung zu bringen.

Gegenwärtig ist das zentrale Feld, in dem sich der Kampf um die Einheitlichkeit von Kirche und Verband abspielt, die Tarifpolitik. Die vom DW der EKD begrüßte Entwicklung hin zu einem wettbewerblich organisierten Sozialsektor erfordert eine tarifliche Differenzierung und Flexibilisierung, die mit den Prinzipien des Dritten Wegs immer schwerer in Übereinstimmung zu bringen ist. Teilweise reagieren die Kirchen in diesem Bereich schon mit dirigistischen Maßnahmen, um einen Zerfall der verbandlichen Strukturen in Form von Ausgliederung und unterschiedlichster Tarifgestaltung aufzuhalten. Dies wiederum verschärft die innerverbandlichen Konflikte, weil der Wettbewerb und die Kostensenkungsstrategien von öffentlichen Haushalten und Kassen sinkende Personalkosten erfordern. Der Dritte Weg, der sich einst durch die BAT-Anwendung überhaupt erst konstituiert hat, wird entweder zu einem Wettbewerbsinstrument oder – wenn am Prinzip des „gerechten Lohns“ festgehalten wird, zu einem Wettbewerbsnachteil der konkurrierenden Sozialunternehmen. Gegenwärtig stützt die Evangelische Kirche den Weg einer unternehmerischen Diakonie bei gleichzeitiger Stärkung der missionarischen Funktion des Verbandes. Je mehr jedoch der Anspruch einer materiellen Einlösung des Gerechtigkeitspostulats mit den Realitäten der Sozialwirtschaft in Konflikt gerät, wird auch der ideelle Auftrag in seiner Legitimation fragwürdig. Vergleicht man die Modernisierungsstrategien von Caritas-Verband und Diakonischem Werk der EKD,[9] so zeigen sich deutliche Unterschiede: das Diakonische Werk verfolgt konsequent das Konzept einer Unternehmensdiakonie, die offensiv auf zukünftigen Wettbewerbsmärkten agieren und sich dort profilieren

[9] Vgl. hierzu Wohlfahrt 2007, der diese insbesondere mit Blick auf die Ausgestaltung des Dritten Wegs nachweist.

will. Dieser Weg wird – soweit erkennbar – von der EKD unterstützt, führt aber zu wachsenden Konflikten auf der Ebene der Landeskirchen. Zentrale Steuerungsfragen bleiben dabei bislang ungeklärt. Aus kirchlicher Sicht – und hierauf verweist das EKD-Papier Kirche der Freiheit – besteht allerdings die Gefahr einer substantiellen Einschränkung des sozialanwaltschaftlichen Auftrags des Verbandes. Dabei wird schon jetzt deutlich, dass auf Grund der zunehmenden Einschränkungen des Wunsch- und Wahlrechts eine Bindung des Sozialanwaltskonzepts an die Dienstleistungen nicht durchzuhalten ist. Die Verbände müssen sich jenseits ihrer betriebswirtschaftlichen Modernisierung auch mit Blick auf ihre Anwalts- und Solidaritätsstiftungsfunktion neu aufstellen und diese den Gegebenheiten eines sozialwirtschaftlichen, staatlich gesteuerten „Dienstleistungsmarktes“ anpassen. Diese grundlegenden Fragen einer Neujustierung des Verhältnisses von Kirche und Verband in einem veränderten sozialen Dienstleistungssektor werden bislang von instrumentellen Nachbesserungen der gegebenen Steuerungsstruktur überlagert. Die „halbierte Modernisierung“ der kirchlichen Sozialverbände erweist sich zunehmend als ein Problem, dem die Kirchen nicht länger ausweichen können.

## Literatur

**Broll, B.:** Steuerung kirchlicher Wohlfahrtspflege durch die verfassten Kirchen, Gütersloh 1999.

**Buestrich, M./Finke, F./Latorre, F.:** Ökonomisierung der Gesundheitsversorgung: Möglichkeiten präventiver Arbeitsförderung im Klinikbereich. In: Gesundheits- und Sozialpolitik, 59 (2005), Heft 3-4, S. 31-42.

**Dahme, H.-J./Kühnlein, G./Wohlfahrt, N.:** Zwischen Wettbewerb und Subsidiarität, Wohlfahrtsverbände unterwegs in die Sozialwirtschaft, Berlin 2005.

**Deinert, O.:** Neugestaltung der Arbeitsvertragsgrundlagen der ev. Kirchen über den 3. Weg, Gutachten im Auftrag von ver.di, Berlin 2005.

**Gabriel, K. (Hg.):** Herausforderungen kirchlicher Wohlfahrtsverbände. Perspektiven im Spannungsfeld von Wertbindung, Ökonomie und Politik, Berlin 2001.

**Gabriel, K./Ritter, K. (Hg.):** Solidarität und Markt, Die Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat, Freiburg i.B. 2005.

**Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) (Hg.):** Kirche der Freiheit, Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Gütersloh 2006

**Maaser, W.:** Diakonie im Horizont der Kirche, Manuskript, Bochum 2006.

Monopolkommission des Deutschen Bundestags: Hauptgutachten, Bonn 1997.

**Nokielski, H./Pankonke, E.:** Postkorporative Partikularität. Zur Rolle der Wohlfahrtsverbände im Welfare-Mix, in: Evers, A./ Olk, T. (Hg.): Wohlfahrtspluralismus. Vom Wohlfahrtsstaat zur Wohlfahrtsgesellschaft, Opladen 1996 , 142-165.

**Puschmann, H.:** Caritas als sozialer Dienstleister und Anwalt der Benachteiligten, Freiburg i.B. 1999.

**Schmitter, P. C.:** Interessenvermittlung und Regierbarkeit, in: Alemann, U./ Heinze, R.G. (Hg.): Verbände und Staat. Vom Pluralismus zum Korporatismus, Opladen 1981, 92-114.

**Wohlfahrt, N.:** Caritas und Diakonie auf dem Weg in die Sozialwirtschaft: eine Analyse aktueller Steuerungsfragen im Verhältnis der verfassten Kirche zu ihren Verbänden, Manuskript, Bochum 2007.

*Traugott Jähnichen*

# „Dienstgemeinschaft“ als normatives Leitbild für die Gestaltung der Arbeitsbeziehungen in Kirche und Diakonie

## Einleitung

Die Geschichte der Diakonie ist eine der Erfolgsgeschichten des neuzeitlichen Protestantismus in Deutschland. Seit Fliedner und Wichern im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts das diakonische Amt in der evangelischen Kirche wiederentdeckt und institutionalisiert haben, sind die Zahl der Mitarbeitenden in der Diakonie, die Art der Einrichtungen und auch die Formen der Hilfe sowohl quantitativ wie qualitativ enorm angestiegen. Gleichzeitig wird das Ansehen der Kirche unter den eigenen Mitgliedern wie in der weiteren Öffentlichkeit, speziell bei kirchendistanzierten Menschen, durch das diakonische Handeln deutlich positiv geprägt.

Auch theologisch ist das diakonische Handeln gut begründet: Das Eintreten für die elementaren Lebensrechte des Nächsten, wie es im Alten Testament grundgelegt und im Sinn einer frühen Sozialgesetzgebung speziell in den Texten des Deuteronomiums entfaltet wurde,[1] hat in der christlichen Tradition insbesondere in verschiedenen Gleichnissen Jesu (Lk 10,31ff, Mt 25,12ff u.a.) sowie in einzelnen Symbolhandlungen (Joh 13,4ff u.a.) seinen klassischen Ausdruck gefunden.

Die jüngere Erfolgsgeschichte der Diakonie ist allerdings vor dem Hintergrund der Tatsache zu betrachten, dass in der Bundesrepublik speziell seit der Verabschiedung des Bundessozialhilfegesetzes (BSHG) im Jahr 1961 nahezu alle diakonischen Handlungsfelder eng mit dem bundesdeutschen Sozialstaat verknüpft sind. Bereits im Zuge der Diskussionen um die Verabschiedung des BSHG haben einzelne Stimmen in der Diakonie davor gewarnt, zu einem bloßen Erfüllungsgehilfen des Sozialstaates zu werden. Im Verlauf des Ausbaus des

[1] Vgl. Frank Crüsemann: Die Tora, München 1990, 262ff.

bundesdeutschen Sozialstaates hat sich die Diakonie gemeinsam mit den anderen Wohlfahrtsverbänden mit dieser Situation zunächst gut arrangiert. Diakonie und andere Wohlfahrtsverbände haben subsidiär im Auftrag der jeweiligen Kostenträger für Hilfeberechtigte entsprechende Leistungen erbracht und sind gleichzeitig an der Entwicklung und an dem Ausbau der sozialen Infrastruktur beteiligt gewesen, können sich somit in hohem Maße auch als sozialpolitische Mitgestalter verstehen.

Diese seit den 1960er Jahren gut eingespielte Situation hat sich jedoch seit ca. 15 Jahren zu verändern begonnen, da der Staat sich zusehends auf seine Gewährleistungsverantwortung zurückzieht und dabei die Leistungsverantwortung einer Vielzahl von Anbietern überlässt, die im Wettbewerb zueinander stehen. Durch den Einbau von Wettbewerb und anderen marktwirtschaftlichen Elementen im Sozial- und Gesundheitsbereich, nicht zuletzt durch die Ersetzung des traditionellen Kostendeckungsprinzips durch verschiedene Formen von Fallpauschalen, kommt es zu einer „Ökonomisierung“ des Sozialen,[2] die von vielen Mitarbeitenden der Diakonie in einem Widerspruch zum eigenen Selbstverständnis erlebt werden.

Angesichts dieser Herausforderungen stehen nicht zuletzt die arbeitsrechtlichen Regelungen der Diakonie und der kirchlichen Einrichtung sowie das diesen zugrunde liegende Leitbild der „Dienstgemeinschaft“ vor einer neuen Bewährungsprobe. Während viele Dienstgeber auf die ökonomisch bedingten Herausforderungen mit einer Flexibilisierung der bisherigen Regelungsinstrumente und vor allem der Tarifstrukturen reagieren, nehmen diakonische Mitarbeitende sowie einzelne kirchliche Gremien – vor allem im Bereich des KDA – die Debatte um die veränderten Rahmenbedingungen diakonischen Handelns zum Anlass, grundsätzlich den sog. dritten Weg des kirchlichen Arbeitsrechts in Frage zu stellen und plädieren für den Abschluss kirchengemäßer Tarifverträge.

Darüber hinaus haben diese Entwicklungen in grundsätzlicher Weise zu einer Infragestellung des bisherigen Selbstverständnisses und der bisherigen Praxis diakonischen Handelns geführt, wie sie in verschiedenen Voten einer grundsätzlichen Kritik der bisherigen Arbeitsfor-

[2] Vgl. Ingolf Hübner: Diakonie und Ökonomisierung, in: Diakonie Jahrbuch 2002, Stuttgart 2002, 64–68.

men zum Ausdruck kommen. Ausgehend von einer Diskussion dieser kritischen Anfragen sowie einer Skizze der Traditionsgeschichte des Leitbegriffs „Dienstgemeinschaft“ soll im Folgenden nach den Herausforderungen und Chancen dieses Konzepts gefragt werden.

## 1. Kritische Anfragen an das Selbstverständnis der Diakonie angesichts der zunehmenden „Ökonomisierung“ des Sozialen

Angesichts der neueren Entwicklungen im Gesundheits- und Sozialwesen hat der Gesundheitsökonom Steffen Fleßa dafür plädiert, dass sich die Diakonie auf ihren Kernauftrag, die Unterstützung von wirklich Bedürftigen, zurückzieht.[3] Dementsprechend sollte die Diakonie ihre traditionellen Sozialunternehmen verkaufen, da sie sich als diakonische Unternehmen auf Konkurrenzmärkte begeben müssen, die sich unter dem Effizienzdruck nicht mehr von der kommerziellen Konkurrenz profiliert unterscheiden können. Die Diakonie würde in diesem Prozess mehr und mehr ihr Profil verlieren und letztlich überflüssig, denn die Identität der Diakonie lässt sich nach Fleßa nicht aufgrund der sozialen Dienstleistungsfunktionen legitimieren, sondern wurzelt in dem Eintreten für die Schwachen und Benachteiligten in der Gesellschaft. Das Plädoyer für eine „armutsorientierte Diakonie“ zielt somit auf den Rückzug aus dem Markt sozialer Dienstleistungen, indem in neuer Weise ein Engagement für die wirklich Bedürftigen als Konzentration auf die Kernaufgabe der Diakonie entwickelt werden soll.

Die Stärke dieser kritischen Anfrage an Weg und Auftrag der Diakonie liegt darin, dass Fleßa eindringlich nach dem dezidiert theologischen Profil der Diakonie fragt und dieses angesichts der Ökonomisierung des Sozialen neu zu bestimmen versucht. Sollte die Befürchtung Fleßas zutreffen, dass angesichts eines wachsenden Effizienzdruckes diakonische Einrichtungen sich immer weniger von anderen, speziell

[3] Vgl. Steffen Fleßa: Arme habt ihr alle Zeit. Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen 2003.

von kommerziellen Anbietern auf dem Sozial- und Gesundheitsmarkt, unterscheiden, hätten seine radikalen Thesen eine hohe Plausibilität. Allerdings lässt sich als Alternativkonzept zu Fleßa das Postulat aufstellen, dass die Diakonie ihre bewährten Arbeitsfelder in Partnerschaft mit dem Sozialstaat weiterführt und sich hier durch eine Stärkung der eigenen Identität profiliert.

Diese Profilierung ist insbesondere im Blick auf den Umgang mit den Mitarbeitenden zu bewähren, nicht zuletzt deshalb, weil mehr als zwei Drittel der anfallenden Kosten im Sozial- und Gesundheitsbereich Personalausgaben sind und somit das Personalmanagement in der Diakonie vor neue Herausforderungen gestellt ist. Zudem besteht gegenwärtig die problematische Tendenz, dass überall dort, wo nicht quantifizierbare und nicht standardisierbare Leistungen, wie persönliche Kommunikation und individuelle Zuwendung zu Kranken und Bedürftigen, vorliegen, diese abgewertet und im Extremfall aus den Leistungsangeboten ausgeschlossen werden. Damit ist die Diakonie angesichts ihrer Tradition und ihres Selbstverständnisses vor die Frage gestellt, inwieweit diese unabdingbaren Aufgaben weiterhin, auch unabhängig von Kostenerstattungen, zu erfüllen sind.

Somit steht die Diakonie vor der doppelten Aufgabe, den ganzheitlichen Aspekt ihrer Zuwendung zu Bedürftigen auch durch die Art der Leistungserbringung sicherzustellen, um auf diese Weise ihre Identität am Markt zu bewahren, und gleichzeitig die wachsenden ökonomischen Zwänge – gerade im Blick auf Personalkosten und den Umgang mit Mitarbeitenden – zu bewältigen. Diese grundlegende Herausforderung lässt sich dahingehend bestimmen, ob und inwieweit die Diakonie den Werten, denen sie ihr Entstehen verdankt, auch angesichts der sich neu entwickelnden Strukturen eines Sozialmarktes treu bleiben kann. Die Schwierigkeit besteht in zugespitzter Form darin, unter den Bedingungen des Marktes Arbeitsverhältnisse für die Mitarbeitenden und Mitwirkungsmöglichkeiten für Ehrenamtliche im Rahmen einer spezifisch diakonischen Unternehmenskultur zu schaffen, die den ökonomischen Druck nicht auf dem Rücken der Beschäftigten ablädt, sondern Steuerungsinstrumente entwickelt und implementiert, die es ermöglichen, die in den Leitbildern der Diakonie – speziell in dem normativen Leitbild der Dienstgemeinschaft – festgehaltenen diakonischen Grundüberzeugungen auf der Handlungsebene für alle Beteiligten erlebbar zu machen.

Die darin liegende Aufgabenbeschreibung hat bereits die Diakonie-Denkschrift der EKD von 1998 „Herz und Mund und Tat und Leben“ formuliert, indem dort festgestellt worden ist: „Es ist für die Diakonie nicht unproblematisch, unter den derzeit geltenden Konditionen in einem ökonomisch dominierten Spiel mitzuwirken.“[4] Deutlich wird hier formuliert, dass eine Dominanz des Ökonomischen, die fachliche Standards und das eigene Selbstverständnis zu unterminieren droht, als in hohem Maße problematisch erfahren wird. Vor diesem Hintergrund ist danach zu fragen, inwieweit die theologische Basis diakonischen Handelns, die Dienstgemeinschaft, sich angesichts dieser Situation zu bewähren vermag.

## 2. Die Dienstgemeinschaft als theologisch normatives Konzept diakonischen Handelns

Auf der Grundlage des verfassungsrechtlich garantierten Selbstbestimmungsrechtes der Kirchen haben sich diese ein eigenständiges Arbeitsrecht geschaffen und durch die Bildung von Arbeitsrechtsregelungskommissionen und den Aufbau einer eigenständigen Mitarbeitervertretung eine weitgehende Autonomie bei der Gestaltung der diakonischen und auch kirchlichen Arbeitsbeziehungen gesichert.[5] Theologisch wird dieses Modell mit dem Leitbild der Dienstgemeinschaft legitimiert, das sich als Selbstbeschreibung für die besonderen kirchlichen Arbeitsverhältnisse seit den frühen 1950er Jahren nachweisen lässt. Interessant ist hierbei, dass der Begriff der Dienstgemeinschaft zunächst in kirchenrechtlichen Zusammenhängen entwickelt worden ist und erst später eine theologische Interpretation erfahren hat. So findet sich eine dezidiert theologische Aufnahme und Reflexion des Begriffs der Dienstgemeinschaft zunächst seit den 1970er Jahren in

[4] Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie. Eine evangelische Denkschrift, Gütersloh 1998, Nr. 92.

[5] Vgl. Traugott Jähnichen: „Dass die Kirche hierbei allen berechtigten sozialen Anforderungen … nachkommt, ist selbstverständlich.“ Das arbeitsrechtliche Sonderrecht der Kirchen, in: Jürgen Klute/ Franz Segbers (Hg.): „Gute Arbeit verlangt ihren gerechten Lohn“. Tarifverträge für die Kirchen, Hamburg 2006, 58–68.

Kirchenordnungen und Texten des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR und erstmals in einer EKD-Stellungnahme in der Studie „Christsein gestalten“ aus dem Jahr 1986, fortgeführt in der Diakonie-Denkschrift „Herz und Mund und Tat und Leben“ im Jahr 1998.

In den theologischen Lexika nach 1945 findet sich der Begriff „Dienstgemeinschaft“ jeweils in kirchenrechtlichen Kontexten. In der dritten Auflage von „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ (RGG) ist der Begriff im Artikel „Dienstrecht, kirchliches“ erstmals prononciert verwandt worden, indem das kirchliche Dienstrecht als „das Recht einer Dienstgemeinschaft“[6] interpretiert wurde, deren Dienst an dem Zeugnis- und Verkündigungsauftrag der Kirche orientiert ist. In ähnlicher Weise ist in der dritten Auflage des „Evangelischen Kirchenlexikons“ (EKL) von 1986 der Begriff „Dienstgemeinschaft“ aufgenommen worden, indem im Rahmen des Eintrags „Kirchliche Mitarbeiter“ festgestellt wurde: „Das biblische Leitbild einer Dienstgemeinschaft ist in Wahrnehmung des Selbstbestimmungsrechtes der Kirchen gem. Art. 140 GG [...] zum Rechtsprinzip geworden.“[7] Anders akzentuiert sind demgegenüber die Ausführungen in der „Theologischen Realenzyklopädie“ (TRE) zur Dienstgemeinschaft im Rahmen des Artikels „Kirchliche Berufe“ aus dem Jahr 1990. In diesem von dem Theologen Gottfried Buttler verfassten Artikel kommt eine distanziert-kritische Haltung zum Ausdruck, indem die Tendenz der Verschleierung von Machtverhältnissen in der Kirche durch Verweise auf die Dienstgemeinschaft angesprochen wird.[8]

Als eigenständiges Stichwort ist erstmals in der vierten Auflage der RGG der Begriff „Dienstgemeinschaft“ eingeführt worden. Erneut wird auch hier vorrangig auf die rechtliche Dimension des Begriffs eingegangen und nur ganz allgemein herausgestellt, dass sowohl in der römisch-katholischen wie in den evangelischen Kirchen mit dem Begriff Dienstgemeinschaft „das Besondere des Miteinanders“ der beruflich und ehrenamtlich Tätigen in der Kirche bezeichnet werden soll.[9]

---

[6] Werner Kalisch: Dienstrecht, kirchliches, in: RGG 2, Tübingen $^{3}$1958, 191.
[7] Herbert Ehnes: Kirchliche Mitarbeiter, in: EKL 2, Göttingen $^{3}$1989, 1240.
[8] Vgl. Gottfried Buttler: Kirchliche Berufe, in TRE 19, Berlin 1990, 191–213: 210.
[9] Vgl. Peter von Tiling: Dienstgemeinschaft, in: RGG 2, Tübingen $^{4}$1998, 840.

Diese theologisch wenig akzentuierten Hinweise zum Begriff der Dienstgemeinschaft sowie die Dominanz kirchenrechtlicher Überlegungen entsprechen der Herkunftsgeschichte im kirchlichen Bereich. Da man den Begriff vor 1933 in Diakonie und Kirche nicht signifikant verwendet hat, stellt sich die Frage, ob und inwiefern der Begriff über den Umweg der nationalsozialistischen Dienstrechtssetzung im öffentlichen Dienst beeinflusst worden ist.[10] Im Jahr 1938 wurden im öffentlichen Dienst die bis dahin geltenden Tarifverträge der Weimarer Republik durch eine sogenannte „Allgemeine Tarifordnung“ ersetzt. Diese Tarifordnung wurde durch Beschluss kirchenleitender Organe auch für den kirchlichen Bereich übernommen. In den Präambeln der auf der Grundlage der „Allgemeinen Tarifordnung“ entwickelten Tarifordnungen für den öffentlichen Dienst des NS-Staates wurde der Begriff „Dienstgemeinschaft“ im Geist des nationalsozialistischen Denkens wie folgt eingeführt: „Im öffentlichen Dienst wirken zum gemeinen Nutzen von Volk und Staat alle Schaffenden zusammen. Die ihnen gestellte hohe Aufgabe erfordert eine Dienstgemeinschaft im Sinn der nationalsozialistischen Weltanschauung, vorbildliche Erfüllung der Dienstpflichten und ein in ihrer öffentlichen Stellung angemessenes Verhalten in und außer dem Dienst.“[11] Auch nach 1945 galten die Tarifordnungen von 1938 sowohl im öffentlichen Dienst wie auch im Bereich der Kirchen weiter, in den meisten Ländern und Landeskirchen bis zur Einführung des Bundesangestelltentarifs (BAT) im Jahre 1961.

Der Einfluss dieser Tradition auf die Deutung und Interpretation der Konzeption der Dienstgemeinschaft zu Beginn der 1950er Jahre im evangelischen Kirchenrecht – vor allem durch den Kirchenjuristen Werner Kalisch entwickelt –, ist umstritten. Kalisch seinerseits stellte auf der Basis der garantierten Selbständigkeit der Kirchen die Notwendigkeit und Legitimität der Entwicklung eines eigenständigen kirchlichen Dienst- und Arbeitsrechtes heraus und bezog sich in die-

[10] Hermann Lührs: Dienstgemeinschaft als Abgrenzungsprinzip (30.10.06; Download unter: www.wip-online.org/downloads/luehrs; wird in geänderter Form 2007 in der Zeitschrift „Arbeitsrecht und Kirche“, Bremen, erscheinen), S.11f und S. 18 hat die These aufgestellt, dass der Begriff „Dienstgemeinschaft“ wesentlich als modifizierte Übernahme der entsprechenden Bezeichnung aus der Tarifordnung von 1938 für den kirchlichen Bereich zu verstehen ist.

[11] A. Adolph/ G. Kleinschmidt: Die neue Tarifordnung für Angestellte im Öffentlichen Dienst, Berlin 1938.

sem Zusammenhang grundlegend auf den Gedanken der Dienstgemeinschaft: „Das in allen noch so verschiedenen Funktionen des einen Dienstes in der Kirche und ihren Werken lebendige Bezeugen der frohen Botschaft verbindet alle darin Stehenden zu einer großen Gemeinschaft des Dienstes. Mit dieser vorgegebenen Dienstgemeinschaft [im Original hervorgehoben, TJ] ist der Kirche aufgegeben die Gestaltung eines eigenständigen kirchlichen Dienstrechts für alle kirchlichen Dienstzweige als einer kircheneigenen Angelegenheit.“[12]

Mit dieser Argumentation ist die Grundlage für eine eigenständige Form der Gestaltung der kirchlichen Arbeitsbeziehungen gegeben, wobei die mit theologischen Verweisen begründete Norm der Dienstgemeinschaft als Grundlage und gleichzeitig als Abgrenzungsprinzip kirchlicher Rechtsetzung zu den Regelungen des Tarifvertrages angesehen wurde.

Im Sinn des Abgrenzungsprinzips wurde und wird vielfach ein strikter Gegensatz zwischen einer auf der Grundlage der Dienstgemeinschaft geregelten Arbeitsbeziehung und einem Tarifvertrag behauptet, wie es sich ebenfalls bereits im Rahmen der Argumentation von Kalisch in grundsätzlicher Weise aufweisen lässt. Seither wird diese Argumentation beinahe stereotyp in den Diskussionen um die Besonderheiten kirchlicher und diakonischer Arbeitsbeziehungen vertreten. Während der Tarifvertrag, so die diesbezüglich klassisch gewordene Argumentation Kalischs, konflikttheoretisch gedeutet wird, da diesem „von Anfang an dieses Gegenüber und die Möglichkeit eines Machtkampfes gegeben (ist), wobei in diesem Machtkampf von Seiten der Arbeitnehmer ggf. der Streik als schärfste Waffe eingesetzt zu werden pflegt“, besteht im kirchlichen Arbeitsfeld dieser Interessengegensatz und damit auch die Möglichkeit eines Streikes grundsätzlich nicht, „weil Christus der Herr der Kirche ist und alle Diener der Kirche im Dienste Christi stehen.“[13] Die kirchliche Dienstgemeinschaft ist in dieser Perspektive durch eine gemeinschaftliche Willensausrichtung gekennzeichnet, welche zu der Welt wirtschaftlichen Handelns mit den Interessengegensätzen und der Ausbeutung der Arbeitskraft, welche durch Tarifverträge begrenzt werden sollen, in einem strikten Gegen-

[12] Werner Kalisch: Grund- und Einzelfragen des kirchlichen Dienstrechts, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht, 2. Band, 1952, 32.
[13] W. Kalisch: Grund- und Einzelfragen des kirchlichen Dienstrechts, 57f.

satz steht. Bei der Festlegung der Löhne und Arbeitsbedingungen im kirchlichen Dienst geht es vielmehr darum, „im brüderlichen Einvernehmen und in vollem Einverständnis mit den Mitarbeitervertretungen“[14] entsprechende Richtlinien für Arbeitsverträge zu erarbeiten.

Der Begriff der Dienstgemeinschaft wird somit als theologische Grundlage einer arbeitsrechtlichen Besonderheit kirchlicher und diakonischer Arbeitsverhältnisse herangezogen, um auf diese Weise vor allem Abgrenzungen gegenüber dem Tarifvertragwesen zu begründen. Eine theologische Begründung des Gedankens der Dienstgemeinschaft wird von Kalisch nicht explizit geliefert, allerdings klingen deutliche Anspielungen an die dritte und vierte These der Barmer Theologischen Erklärung an. Der Verweis auf Jesus Christus als den Herrn der Gemeinde, die „mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung“[15] das Herrsein Christi zu bezeugen hat, sowie die Abweisung der Vorstellung, dass kirchliche Ämter Herrschaftsverhältnisse begründen, da alle Ämter ihre Legitimation in der „Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und befohlenen Dienstes“[16] finden, machen deutlich, dass die von Kalisch in seinem Beitrag genannten theologischen Motive nicht lediglich als nachträgliche „Theologisierung“[17] rechtlicher Kategorien zu interpretieren sind. Vielmehr wird hier der Versuch deutlich, ein normativ geprägtes, theologisches Leitbild – wie in der Barmer Theologischen Erklärung grundgelegt – kirchen- und arbeitsrechtlich zu konkretisieren. Zwar fehlt in der Barmer Erklärung der Begriff „Dienstgemeinschaft“, aber das sachlich Gemeinte, wie es bei Kalisch ausgeführt wird, wurde in der Barmer Erklärung formuliert, wenn auch mit anderen Begriffen zum Ausdruck gebracht. Dennoch bleibt die Frage nach einer möglichen Rezeption des nationalsozialistisch geprägten Verständnisses der Dienstgemeinschaft aus der Tarifverordnung von 1938 offen. Es wäre zu klären, welche Bedeutung die Barmer Theologische Erklärung im Blick auf das kirchliche Dienstverständnis bereits vor 1945 gespielt hat und ob sie ggf. den innerkirchlichen Sprachgebrauch in den 1930er und 1940er Jahren mitgeprägt hat.

---

[14] W. Kalisch: Grund- und Einzelfragen des kirchlichen Dienstrechts, 58.
[15] These 3 der Barmer Theologischen Erklärung, in: Karl Barth: Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1984, 3.
[16] 4. These der Barmer Theologischen Erklärung, in: K. Barth: Texte, 4.
[17] So die Kritik von H. Lührs: Dienstgemeinschaft als Abgrenzungsprinzip, 17.

Auffällig bleibt, dass der Begriff der Dienstgemeinschaft nach 1945 zunächst vorrangig als normative Grundlage kirchenrechtlicher Bestimmungen aufgefasst worden ist, wobei er im Sinne des Abgrenzungsprinzips zum Tarifvertragsgedanken als Leitbild kirchlicher Arbeitsbeziehungen fungierte. Demgegenüber finden sich kaum dezidiert theologische Bestimmungen der „Dienstgemeinschaft“.

In theologisch profilierter Weise wurde dieser Begriff erstmals in verschiedenen Kirchenordnungen evangelischer Landeskirchen, welche den Bund der evangelischen Kirchen in der DDR bildeten, im Sinne einer Selbstbezeichnung der Kirchen als „Zeugnis und Dienstgemeinschaft“ aufgenommen. Im Sinn einer inhaltlichen Präzisierung der Zeugnis- und Dienstgemeinschaft hat der Mecklenburger Landesbischof Rathke vor der Bundessynode 1971 in Eisenach den Inhalt des christlichen Zeugnisses und Dienstes in der sozialistischen Gesellschaft der DDR durch einen Verweis auf die Formel Dietrich Bonhoeffers „Kirche für andere“ zu bestimmen versucht.[18]

In theologischen Stellungnahmen der EKD bzw. von westdeutschen Landeskirchen findet sich eine theologische Präzisierung des Begriffs der Dienstgemeinschaft erst in der Studie „Christsein gestalten“ im Jahr 1986.[19] Diese Studie stellt den Versuch dar, auf den grundlegenden Wertewandel in der bundesrepublikanischen Gesellschaft zu reagieren und hat diesbezüglich den von den DDR-Kirchen geprägten Begriff der Zeugnis-, Lern- und Dienstgemeinschaft[20] aufgenommen, um neue Handlungsperspektiven für die Volkskirche aufzuzeigen. Im Rahmen einer kritischen Diskussion von Gestaltungsperspektiven des christlichen Glaubens wurde innerhalb der evangelischen Kirche neben einem neupietistisch-erwecklichen und einem basisgemeindlich-ökumenisch geprägten Modell das „bruderschaftliche Muster“ der Zeugnis- und Dienstgemeinschaft „für andere“[21] unterschieden.

[18] Vgl. Heinrich Rathke: Kirche für andere – Zeugnis und Dienst der Gemeinde, in: Kirche als Lerngemein-schaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, 173–184.
[19] Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche, hg. vom Kirchenamt im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1986.
[20] Vgl. Christsein gestalten, 10.
[21] Christsein Gestalten, 51. Interessant ist, dass ähnlich wie bei Rathke das Motiv der Zeugnis- und Dienstgemeinschaft mit dem Gedanken der „Kirche für andere“ verknüpft wird.

Nach Ansicht der Verfasser der Studie ist das Leitbild der Dienstgemeinschaft für die volkskirchliche Situation grundlegend, und so hat man versucht, reformorientierte Gestaltungsperspektiven im Einklang mit dem Bild der Dienstgemeinschaft zu entwickeln. Die Dienstgemeinschaft lebt „in hohem Maße von der Eigenmotivation der Mitarbeiter“[22] und soll daher durch hierarchische Strukturen oder überzogene Führungsansprüche nicht zerstört werden. Theologisch haben die Verfasser den Begriff „Dienstgemeinschaft“ unter Verweis auf die Grunddimensionen der christlichen Gemeinde: Martyria, Diakonia, Koinonia und Leiturgia sowie mit dem Verweis auf die dritte These der Barmer Theologischen Erklärung entfaltet, wobei die Formel „Zeugnis- und Dienstgemeinschaft“ nach Ansicht der Verfasser der Studie die Dimensionen der Martyria, der Diakonia und der Koinonia in „unüberbietbarer Kürze“ im Sinn „einer Definition von Kirche“[23] prägnant verknüpft. Die Kirche wird in dieser Perspektive als „ein weitverzweigtes Netz von Diensten“[24] interpretiert, wobei die Begriffe Dienst und Zeugnis als gleichrangige Dimensionen verstanden werden.

Der Dienst der Christen im Alltag der Welt (vgl. Römer 12) sowie das Zeugnis des Glaubens und der Ruf in die Nachfolge werden hier als entscheidende Kennzeichen christlicher Lebensführung wie auch kirchlichen Handelns dargestellt. Im Sinn der Dienstfunktion kommt es – so die weitere Argumentation der Studie – darauf an, dass gerade die Kerngemeinde „ihren Dienst der größeren Gemeinschaft der christlichen Gemeinde und darüber hinaus der Gesellschaft“[25] zukommen lässt. Christliche Gemeinde als Dienstgemeinschaft ist insofern immer offen zur Aktionsgemeinschaft und gleichzeitig strahlt von ihr, wenn sie versucht, bedürftigen Menschen nahe zu kommen, „das Zeugnis für Jesus Christus aus“.[26]

Verstand die EKD-Studie „Christsein gestalten“ den Begriff der Dienstgemeinschaft als grundlegendes Kennzeichen allen kirchlichen Handelns, so wurde und wird er im Kontext der Diakonie als spezifi-

[22] Christsein gestalten, 79.
[23] Christsein gestalten, 86.
[24] Christsein gestalten, 86.
[25] Christsein gestalten, 88.
[26] Christsein gestalten, 89.

sches Leitbild des eigenen Selbstverständnisses und der arbeitsrechtlichen Ausgestaltungen in einem engeren Sinn verwandt. Prägnant wird dies im Mitarbeitervertretungsgesetz von 1992 deutlich, wo im achten Abschnitt: „Aufgaben und Befugnisse der Mitarbeitervertretung“ die Zielsetzung einer „vertrauensvoll und partnerschaftlich“[27] geprägten Zusammenarbeit mit dem Begriff der Dienstgemeinschaft begründet wird, woraus sich umfassende Informationspflichten sowie der Versuch, jeweils eine Einigung durch Aussprache herbeizuführen, abgeleitet werden. Die Diakonie-Denkschrift „Herz und Mund und Tat und Leben“ versteht das Christsein und die Kirchenmitgliedschaft der Mitarbeitenden als Voraussetzung für die Dienstgemeinschaft, ohne dass dabei jedoch auf diejenigen, die nicht Christen sind, ein Zwang zur Mitgliedschaft ausgeübt wird, diese jedoch einzuladen sind, „sich mit Auftrag, Arbeit und Geschichte der Diakonie zu identifizieren, mit der Kirche zu leben.“[28]

Dieser Verbindung von Offenheit und Verpflichtung entspricht das 1997 verabschiedete „Leitbild Diakonie“, welches die Diakonie als „eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt“[29] definiert. Diese „Dienstgemeinschaft“ impliziert eine Haltung des gegenseitigen Respekts und der Offenheit für unterschiedliche Meinungen: „In unserer Dienstgemeinschaft lassen wir unterschiedliche Meinungen gelten. Konflikte tragen wir in gegenseitigem Respekt aus. Wir bleiben verpflichtet, sozial kompetent, fachlich qualifiziert, ökonomisch verantwortlich und ökologisch orientiert zu handeln.“[30] In diesem Leitbild wird die Integration sozialer, fachlicher, ökonomischer und ökologischer Kompetenzen beschrieben, wobei die theologische Begründung an dieser Stelle eher offen eingeführt wird. In Aufnahme der Impulse der Studie „Christsein gestalten“ hät-

[27] § 33 Abs. 1 des Mitarbeitervertretungsgesetzes der EKD von 1992.

[28] „Herz und Mund und Tat und Leben“, Nr. 115. In der EKD-Handreichung „Zusammenleben mit Muslime“, Hannover 2000, 57 wird dieser Gesichtspunkt im Blick auf muslimische Mitarbeiterinnen, etwa in Kindergärten, konkretisiert, wobei Bedingungen für die Mitarbeit von muslimischen Gläubigen genannt werden.

[29] Leitbild Diakonie – damit Leben gelingt. Verabschiedet von der Diakonischen Konferenz der EKD am 15.10.1997, abgedruckt in: Herz und Mund und Tat und Leben, 78. (Vgl. Dokumentation im Anhang dieses Bandes.)

[30] Leitbild Diakonie, 79. Dieser Passus ist auch in die Denkschrift aufgenommen worden, vgl. „Herz und Mund und Tat und Leben“, Nr. 118.

ten hier die Verweise auf den Dienst- und Zeugnischarakter christlichen Handelns stärker profiliert werden können.[31]

Die Orientierung diakonischen Handelns an dem Leitbegriff der Dienstgemeinschaft beinhaltet somit, eine Grunddimension der Kirche in fachlich spezifischer Hinsicht zu realisieren, wobei dieses Handeln in der Form von Partnerschaft und vertrauensvoller Zusammenarbeit zu organisieren ist. Die Beteiligung aller in der Dienstgemeinschaft Handelnden im Sinn umfassender Information und Partizipation, das Einfordern aktiver Mitverantwortung sowie die Bereitschaft einer konsensorientierten kommunikativen Konfliktlösung umschreiben das Profil der Dienstgemeinschaft, das sich in der Organisation diakonischer Einrichtungen konkretisieren muss. Im Sinn der Dienstgemeinschaft sind alle Handelnden in der Diakonie, Dienstgeber wie Dienstnehmer, auf einen gemeinsamen Dienstauftrag bezogen, der sich im Sinn der biblischen Botschaft in der Hilfe für Schwache und Benachteiligte bewährt.

Zu fragen ist, inwieweit das Leitbild der Dienstgemeinschaft sich angesichts der eingangs skizzierten ökonomischen Zwänge diakonischen Handelns zu bewähren vermag, und ob es dazu beiträgt, das Profil der Diakonie im Rahmen der entstehenden Sozialmärkte zu stärken.

## 3. Anfragen an das Leitbild der Dienstgemeinschaft und Perspektiven der Weiterentwicklung

Das Leitbild der Dienstgemeinschaft entstammt einer Zeit, die von einem stark hierarchischen, zum Teil patriarchalischen Stil der Führung diakonischer Einrichtungen bestimmt gewesen ist. Insofern kann das Leitbild der Dienstgemeinschaft einerseits eine Legitimationsfigur der Leitungen von diakonischen Einrichtungen sein, indem die Wahrnahme der eigenen Führungsaufgabe mit der Realisierung des Dienstauftrages verknüpft worden ist, so dass dem Leitungshandeln wesentlich das Deutungsmonopol über den Begriff der „Dienstgemeinschaft“ zu-

[31] Das „Leitbild Diakonie“ ist im Anhang der Denkschrift „Herz und Mund und Tat und Leben“, 76–80, sowie als Dokumentation im Anhang des vorliegenden Bandes abgedruckt.

kam. Andererseits ist der Begriff aber auch als kritische Anfrage an die diakonische Arbeitsorganisation und an die Vorbildfunktion der Führungskräfte zu interpretieren.

Als Problemanzeige ist zu nennen, dass in diesem Zusammenhang einzelne Handlungsfelder merkwürdig unpräzise geblieben sind. So ist kritisch zu fragen, ob und inwieweit neben dem angestrebten Ziel einer kooperativen Mitarbeiterführung und einer individuellen Partizipation der Mitarbeitenden im Sinn der Dienstgemeinschaft auch deren organisierte Interessenvertretung mit dem kirchlich-diakonischen Leitbild zu verbinden ist. Dies gilt insbesondere angesichts der deutlich veränderten Rahmenbedingungen sozialen und diakonischen Handelns in den letzten beiden Jahrzehnten. So birgt der in vielen Bereichen der Versorgung von Pflegebedürftigen und Kranken entstandene Wettbewerb mit privaten Anbietern die deutliche Gefahr in sich, dass eine „wettbewerbsbedingte Kostensenkung [...] zu einer Reduzierung der Vergütung und der Qualifikationsanforderungen“[32] führen kann. Als direkte Konsequenz dieser Veränderungen ist u.a. festzustellen, dass es in den arbeitsrechtlichen Kommissionen seit einiger Zeit seltener zu den geforderten qualifizierten Mehrheiten im Sinn der Konsensorientierung kommt, so dass die für solche Fälle vorgesehenen Schiedskommissionen immer häufiger tätig geworden sind und Regelungen durch Schiedssprüche herbeigeführt werden mussten.

Diese Schwierigkeiten der gegenwärtigen Arbeitsrechtsregelungspraxis machen darüber hinaus auf die grundsätzliche Problematik aufmerksam, dass es offenkundig immer komplizierter wird, angemessene Arbeitsrechtsregelungen für den diakonischen Bereich zu erarbeiten. Von den Vertretern in den entsprechenden Kommissionen wird vermehrt juristische, ökonomische und auch kirchenpolitische Kompetenz gefordert. Das ohnehin bestehende Ungleichgewicht zwischen der Dienstgeber- und Dienstnehmerseite in den Kommissionen vertieft sich: Während die Dienstgeber auf Fachabteilungen zurückgreifen können, sich als Dienstgeberverband organisiert haben und dem Bundesverband deutscher Arbeitgebervereinigungen beigetreten sind, sind die Ausstattung und die Möglichkeiten der Informationsbeschaffung und Rechtsberatung der Dienstnehmerseite ungleich schwieriger. Nach Auffassung von Vertretern des Verbandes kirchlicher Mitarbei-

[32] So „Herz und Mund und Tat und Leben“, Nr. 92.

terinnen und Mitarbeiter (VKM) sind die sachlichen Anforderungen bei der Gestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts kaum noch verantwortlich wahrzunehmen. Die in dem Leitbild der „Dienstgemeinschaft“ gewollte, konsensorientierte Suche nach einvernehmlichen Lösungen wird dadurch faktisch unterminiert. Angesichts dieser Situation ist zum einen die Diskussion um Veränderungen der Arbeitsrechtsregelungspraxis im diakonischen und kirchlichen Bereich in Gang gekommen, zum anderen mehren sich Stimmen, welche das Leitbild der Dienstgemeinschaft insgesamt in Frage stellen. Diese kritischen Anfragen sind zumindest hinsichtlich der Kritik an der nach wie vor mehrheitlich vertretenen Auffassung der Dienstgemeinschaft im Sinn eines strikten Abgrenzungsprinzips zu Tarifverträgen ernst zu nehmen.

Im Blick auf die Herausforderungen, welche die zunehmende Ökonomisierung des Sozialen und die angesprochenen Problemfelder der Arbeitsrechtssetzung beinhalten, ist zu fragen, ob neue Wege der Gestaltung kirchlicher Arbeitsbeziehungen z.B. unter Einbeziehung der Gewerkschaften entwickelt werden können, welche dem kirchlichen Selbstverständnis der Dienstgemeinschaft ebenso gerecht werden wie entsprechenden Beteiligungswünschen der Mitarbeitenden und den Ansprüchen einer kollektiven gewerkschaftlichen Interessenvertretung. Insbesondere ist es notwendig, eine Stärkung der Legitimation und der Position der Dienstnehmerseite zu entwickeln, wobei im Dialog mit den Gewerkschaften neue Formen der Arbeitsrechtssetzung, welche in die Richtung kirchengemäßer Tarifverträge gehen könnte, ausgelotet werden sollten. Entsprechende Modelle gibt es in der nordelbischen evangelisch-lutherischen Kirche, wobei gegen dieses Modell eingewandt wird, dass es letztlich das Konsenssystem der Dienstgemeinschaft durch das Konfliktsystem des Tarifvertragwesens ersetze. In Abgrenzung zu dem nordelbischen Modell wie zu ähnlichen Vorschlägen für ein kirchengemäßes Tarifsystem[33] versuchen andere Modelle dadurch eine Stärkung der Dienstnehmerseite zu erreichen, dass in vermehrter Weise professionelle Verhandler in die Kommissionen entsendet werden können, wobei nur noch die Hälfte der Verhandlungsvertreter der Mitarbeitenden im kirchlichen Dienst tätig sein müssen, jedoch die Befähigung zum Presbyteramt vorausgesetzt wird.

[33] Vgl. Ulrich Hammer: Kirchliches Arbeitsrecht, Frankfurt/Main 2002.

Ungeachtet der schwierig zu entscheidenden konkreten Ausgestaltungsformen erscheint eine Weiterentwicklung der Modelle der kirchlichen und diakonischen Arbeitsrechtssetzung unabdingbar, nicht zuletzt auf Grund der bereits im Jahr 2002 in der vom Rat der EKD veröffentlichten Studie „Soziale Dienste als Chance“ vorgeschlagenen Abkoppelung der sozialen und gesundheitlichen Dienste der Diakonie vom öffentlichen Tarifsystem mit dem Ziel der Entwicklung eines „eigenen Tarifsystems für soziale Dienste“.[34] Dieser Vorschlag ist bereits mit der Entwicklung erster Modelle für ein kirchlich-diakonisches Tarifsystem aufgenommen worden, welche eine Legitimation – gerade im Sinn des Leitbildes der Dienstgemeinschaft – nur dann beanspruchen können, wenn im Sinn des vorausgesetzten Weges einer kommunikativen Konsenssuche die Mitarbeitenden in partizipatorischer Weise an den Entscheidungsprozessen beteiligt sind.

Eine weitergehende Anfrage an das Leitbild der Dienstgemeinschaft und die entsprechenden Arbeitsrechtsregelungsverfahren ist im Rahmen eines Symposiums zum kirchlichen Arbeitsrecht der Diakonie in Niedersachsen im Jahr 2005 formuliert worden. Dabei ist der Vorschlag unterbreitet worden, den Begriff der Dienstgemeinschaft durch den der „kirchlichen Sozialpartnerschaft“[35] zu ersetzen. Als Gründe für diesen Wandel des Leitbegriffs wird angegeben, dass angesichts einer überwältigenden Mehrheit von abhängig Beschäftigen im Bereich von Kirche und Diakonie der Begriff der kirchlichen Sozialpartnerschaft deskriptiv besser deren Status erfasse. Ferner wird argumentiert, dass dieser Begriff eher dazu geeignet sei, dass sich die Kirchen, die diakonischen Einrichtungen sowie die Interessenvertretungen der Mitarbeitenden, inklusive der Gewerkschaften, im Rahmen dieses Leitbildes leichter als Vertragspartner bzw. -parteien verstehen könnten.[36] Allerdings lässt sich gegen diese Argumentation kritisch einwenden, dass der Begriff der Sozialpartnerschaft – im Unterschied zu dem Begriff der Sozialparteien – ähnlich belastet ist wie der der Dienstgemeinschaft. Dabei ist zu bedenken, dass der Begriff der

[34] Soziale Dienste als Chance. Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung, hg. vom Kirchenamt der EKD, Hannover 2002, Nr. 62.
[35] Vgl. Rainer Anselm/ Jan Hermelink (Hg.): Kirchliche Sozialpartnerschaft, Göttingen 2006, 101f. Der Begriff der kirchlichen Sozialpartnerschaft ist bereits seit 2001 in die „Ordnung für die arbeitsrechtliche Kommission des diakonischen Werkes der EKD“ aufgenommen.
[36] Vgl. H. Lührs: Dienstgemeinschaft als Abgrenzungsprinzip, 26.

Dienstgemeinschaft eine spezifisch theologische Dimension beinhaltet und daher eine genuin theologische Deutung der kirchlichen Arbeitsbeziehungen ermöglicht, während der Begriff der Sozialpartnerschaft als eine stark harmonisierende Interpretation allgemeiner Arbeitsbeziehungen aufgefasst werden kann.

Das Leitbild der Dienstgemeinschaft ist ein offenes Leitbild und keine dogmatisierte Ordnungsform. Insofern besteht die Chance, durch eine Neuprofilierung dieses Begriffs dem Wandel der Rahmenbedingungen wie auch den sich ändernden Mentalitäten und Werthaltungen der Mitarbeitenden ebenso Rechnung zu tragen wie dem kirchlichen Anspruch, das eigene Selbstverständnis im Horizont der biblisch bezeugten Begriffe Diakonie bzw. Dienst angemessen zu explizieren. Dementsprechend sollte der Leitbegriff der Dienstgemeinschaft, der sich durchaus im Horizont der Barmer Theologischen Erklärung wie auch der theologischen und ekklesiologischen Überlegungen Bonhoeffers interpretieren lässt und der in den Gliedkirchen der DDR und später auch im Rahmen der EKD als Leitbild theologisch rezipiert worden ist, in neuer Weise profiliert werden, um das Besondere des kirchlichen und diakonischen Dienstes zum Ausdruck zu bringen. Dies sollte innovativ geschehen, um dabei alte Fronten, wie sie etwa durch das Abgrenzungsprinzip gegenüber Tarifverträgen markiert sind, zu überwinden.

## Ausblick

Die diakonischen Einrichtungen der evangelischen Kirche können wie eine Visitenkarte der Kirche in der Gesellschaft verstanden werden. Dementsprechend kommt es darauf an, dass die Prägekraft des Evangeliums im sozialen Bereich exemplarisch durch diese Einrichtungen zum Ausdruck kommt. Diakonie und Kirche können durch eine vorbildliche Gestaltung dieses Handlungsfeldes zum Ausdruck bringen, inwieweit die biblische Botschaft Motive und Anstöße für soziales Handeln unter den Bedingungen moderner Gesellschaften geben kann. Die Trägerschaft solcher Einrichtungen darf nicht auf bloßer Tradition beruhen, sondern es kommt darauf an, in der Dienstgemeinschaft aller

Mitarbeitenden die entsprechenden sozialen Prägekräfte des Evangeliums zu entfalten.

Für die Kirchen und die diakonischen Einrichtungen steht angesichts dieser Aufgabenstellung, die unter dem Druck der Ökonomisierung des Sozialen noch einmal verschärft worden ist, in hohem Maße ihre Glaubwürdigkeit auf dem Spiel. Ihr Selbstverständnis ist in Anlehnung an die dritte These der Barer Theologischen Erklärung davon geprägt, dass sie mit ihrer Botschaft wie mit ihrer Ordnung das Zeugnis des Glaubens an Jesus Christus adäquat zum Ausdruck bringen will. Für die Glaubwürdigkeit der Kirchen wird es in Zukunft immer mehr darauf ankommen, im Sinn einer Parallelität von kirchlichem Reden und kirchlicher Praxis exemplarische Formen der Gestaltung der eigenen Arbeitsbeziehungen zu entwickeln, welche sich an den Traditionen der christlichen Sozialethik messen lassen und die im Idealfall als exemplarische Gestaltungsmodelle Vorbildcharakter für die gesellschaftliche Rechtssetzung gewinnen können.

## Literatur

**Adolph, A[rthur]/ Kleinschmidt, G[eorg]:** Die neue Tarifordnung für Angestellte im Öffentlichen Dienst, Berlin 1938

**Anselm, Rainer/ Hermelink, Jan (Hg.):** Kirchliche Sozialpartnerschaft, Göttingen 2006

**Barth, Karl:** Texte zur Barmer Theologischen Erklärung, hg. von Martin Rohkrämer, Zürich 1984

**Buttler, Gottfried:** Kirchliche Berufe, in: TRE 19, Berlin 1990, 191-213

**Crüsemann, Frank:** Die Tora, München 1990

**Ehnes, Herbert:** Kirchliche Mitarbeiter, in: EKL 2, Göttingen 31989, 1240

**Fleßa, Steffen:** Arme habt ihr alle Zeit. Ein Plädoyer für eine armutsorientierte Diakonie, Göttingen 2003

**Hammer, Ulrich:** Kirchliches Arbeitsrecht, Frankfurt/Main 2002

**Hübner, Ingolf:** Diakonie und Ökonomisierung, in: Diakonie Jahrbuch 2002, Stuttgart 2002, 64–68

**Jähnichen, Traugott:** „Dass die Kirche hierbei allen berechtigten sozialen Anforderungen … nachkommt, ist selbstverständlich.“ Das arbeitsrechtliche Sonderrecht der Kirchen, in: Jürgen Klute/ Franz Segbers (Hg.): „Gute Arbeit verlangt ihren gerechten Lohn“. Tarifverträge für die Kirchen, Hamburg 2006, 58–68

**Kalisch, Werner:** Dienstrecht, kirchliches, in: RGG 2, Tübingen [3]1958, 191

**Kalisch, Werner:** Grund- und Einzelfragen des kirchlichen Dienstrechts, in: Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht, 2. Band, 1952

**Kirchenamt der EKD (Hg.):** Christsein gestalten. Eine Studie zum Weg der Kirche, hg. im Auftrag des Rates der EKD, Hannover 1986

**Kirchenamt der EKD (Hg.):** Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie: Eine evangelische Denkschrift, hg. im Auftrag des Rates der EKD, Gütersloh 1998

**Kirchenamt der EKD (Hg.):** Soziale Dienste als Chance. Eine Studie der Kammer der EKD für soziale Ordnung, Hannover 2002

**Kirchenamt der EKD (Hg.):** Zusammenleben mit Muslimen in Deutschland. Gestaltung der christlichen Begegnung mit Muslimen. Eine Handreichung des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2000

**Leitbild Diakonie – damit Leben gelingt. Verabschiedet von der Diakonischen Konferenz der EKD am 15.10.1997, in:** Kirchenamt der EKD (Hg.): Herz und Mund und Tat und Leben, 76-80 [Download unter http://www.ekd.de/EKD-Texte/herz_mund_tat_leben_1998_anhang.html (Stand: 30.10.2007); als Dokumentation abgedruckt im Anhang des vorliegenden Bandes]

**Lührs, Hermann:** Dienstgemeinschaft als Abgrenzungsprinzip (30.10.06; Download unter: http://www.wip-online.org/downloads/Luehrs_Hermann_2006_b.pdf [Stand: 30.10.2007])

**Rathke, Heinrich:** Kirche für andere – Zeugnis und Dienst der Gemeinde, in: Kirche als Lerngemeinschaft. Dokumente aus der Arbeit des Bundes der evangelischen Kirchen in der DDR, Berlin 1981, 173–184

**von Tiling, Peter:** Dienstgemeinschaft, in: RGG 2, Tübingen [4]1998

*Wolf-Dieter Just*

# Diakonische Arbeit mit Flüchtlingen – Aktuelle Herausforderungen[1]

## 1. Drei Strategien zur Flüchtlingsabwehr

Im Jahr 2006 wurde in den Medien fast täglich von den verzweifelten Versuchen afrikanischer Armutsflüchtlinge berichtet, die in überfüllten, seeuntüchtigen Booten Europa, das „gelobte Land“, zu erreichen suchten. Allein auf den Kanaren sind 2006 über 30.000 Bootsflüchtlinge angekommen. Die meisten starteten von Senegal aus und nahmen eine 1.500 km lange Seereise auf sich. Tausende sind bei diesen gefährlichen Überfahrten ums Leben gekommen. Fast ebenso viele Flüchtlinge versuchten, über das Mittelmeer nach Europa zu gelangen, etwa auf die italienische Insel Lampedusa. Aber die Europäische Union wehrt immer entschiedener sog. „illegale Einwanderung“ ab. Die Rede von der „Festung Europa“ ist gewiss keine übertriebene Polemik. Zur Abwehr von Flüchtlingen dienen im Wesentlichen drei strategische Ansätze:

1. Zum einen wird die illegale Zuwanderung an den Außengrenzen bekämpft: mit Zäunen und einem großen Aufgebot an bewaffneten Grenzschützern, mit Satelliten gestützter Luftaufklärung, Flugzeugen, Kriegsschiffen usw. Mit „Frontex“, der europäischen Agentur zum Schutz der Außengrenzen, haben sich die EU-Staaten auf eine enge Kooperation bei der Intensivierung der Luft- und Seeüberwachung geeinigt.
2. Wirksamer noch als Grenzzäune und Küstenwachen sind allerdings die Zäune aus Paragraphen, mit denen illegale Einwanderung abgewehrt wird. Das Asylrecht wurde in den letzten Jahren in den Ländern Westeuropas immer stärker eingeschränkt (zuletzt in der Schweiz) – einmal durch eine enge Definition des

[1] Leicht bearbeitete Fassung eines Vortrags anlässlich der Feier zu „25 Jahre Diakonische Arbeit mit Flüchtlingen in Duisburg“ am 26.10.2006.

Begriffs der „politischen Verfolgung“, so dass z.B. Asylanerkennungsquoten bei uns nur noch bei 1% liegen; zum anderen durch Blockaden des Zugangs zu einem Asylverfahren: dazu gehören insbesondere Drittstaatenregelungen, das Konzept sogenannter „sicherer Herkunftsländer“ und der Visumzwang. Bei Einreise über einen „sicheren Drittstaat“ z.B. erhält der Flüchtling keine Möglichkeit, seine Asylgründe vorzubringen. Er wird nur nach den Fluchtwegen gefragt, um ihn in den Staat zurückzuschicken, in dem er angeblich bereits sicher war. Formal wird also am Asylrecht festgehalten, seine Inanspruchnahme aber unmöglich gemacht.

3. Eine dritte Strategie der Flüchtlingsabwehr besteht in abschreckenden Lebensbedingungen für die Flüchtlinge, die sich in Europa bereits aufhalten – in Deutschland z.B. durch Lagerunterbringung, Arbeitsverbote, Einschränkungen der Freizügigkeit (Residenzpflicht), das Asylbewerberleistungsgesetz, das Leistungen weit unter dem Sozialhilfeniveau vorsieht, die zudem vorrangig in Sachleistungen anstatt Bargeld gewährt werden sollen. Außerdem wird Krankenhilfe nur noch „zur Behandlung akuter Erkrankungen und Schmerzzustände“ geleistet (AsylbLG § 4). Das soll sich in den Herkunftsregionen herumsprechen und jeden Anreiz zur Flucht im Keim ersticken.[2]

Diese drei Strategien zur Flüchtlingsabwehr – scharfe Kontrollen der EU-Außengrenzen, Blockaden der Zugangswege zu einem Asylverfahren und abschreckende Lebensbedingungen für Flüchtlinge hierzulande –, das sind die prekären Ausgangsbedingungen Diakonischer Arbeit mit Flüchtlingen heute.

Wie wird diese Abwehr begründet? In den 1980er und 1990er Jahren argumentierte man vor allem mit den hohen Zahlen: Es kämen **zu viele Flüchtlinge**, Deutschlands Aufnahmekapazität sei begrenzt, „das Boot“ sei voll. Dieses Argument läuft heute längst ins Leere. Die Asylbewerberzahlen sind drastisch zurückgegangen. Die Höchstzahl wurde 1992 erreicht mit 438.000 Asylbewerbern. Sie führte bekanntlich zu den massiven Einschränkungen des Asylrechts 1993. Im Jahr

[2] Lothar Späth hat schon 1982 als Ministerpräsident von Baden-Württemberg den Sinn dieser Strategie auf den Punkt gebracht: „Die Buschtrommeln werden in Afrika signalisieren: Kommt nicht nach Baden-Württemberg, da müsst ihr ins Lager.“

2006 dagegen kamen nur noch ca. 21.000 Flüchtlinge ins Land – ein Rückgang um 95%. Die Strategien zur Abschottung haben also gegriffen. 2005 kamen 0,4 Flüchtlinge pro 1000 Einwohner nach Deutschland. Damit liegt die Bundesrepublik im europäischen Vergleich an neunzehnter Stelle.[3] Jedes Jahr meldet der Bundesinnenminister einen weiteren Rückgang der Asylbewerberzahlen als großen Erfolg. Darin zeigt sich, wie hoch im Kurs das Menschenrecht auf Asyl steht, ganz zu schweigen von den sozialen Menschenrechten – dem Recht jedes Menschen auf soziale Sicherheit (AEMR Art 22), Arbeit (Art 23), „Nahrung, Kleidung, Wohnung, ärztliche Versorgung und notwendige soziale Leistungen“ (Art 25) und Bildung (Art 26). Wer aus solchen sozialen Gründen bei uns Zuflucht sucht, wird mit dem polemischen Begriff „Wirtschaftsflüchtling“ belegt. Dazu zählen z.B. auch mehrheitlich die erwähnten afrikanischen Bootsflüchtlinge.

Diakonische Arbeit mit Flüchtlingen wird durch diese politischen und rechtlichen Rahmenbedingungen sehr erschwert oder gar unmöglich gemacht. Die restriktiven Bestimmungen für die Aufnahme und den Aufenthalt von Flüchtlingen in Deutschland sind allerdings nicht einfach einzelnen Politikern oder Parteien zuzuschreiben. Sie sind Ausdruck fremden- und insbesondere flüchtlingsfeindlicher Stimmungen in der Gesellschaft.[4] Flüchtlinge werden von vielen als „Gefahr“ angesehen – u.z. aus unterschiedlichen Gründen und Motiven:

- Die einen sehen vor allem eine **Gefahr für die sozialen Sicherungssysteme**, sowie für Arbeits- und Wohnungsmarkt. Diese seien schon hinreichend belastet, insbesondere durch hohe Ar-

[3] Bundesamt für Migration und Flüchtlinge: Migration, Asyl und Integration in Zahlen, Nürnberg [14]2006, 40.

[4] Eine Untersuchung aus dem Jahr 1993 hat das Ausmaß fremdenfeindlicher Haltungen in der bundesdeutschen Bevölkerung mit Hilfe einer Repräsentativbefragung erhoben. Francis Hüsers, der Projektleiter dieser sozialwissenschaftlichen Studie, kam zu dem Ergebnis, dass die Ablehnung von Fremden für einen großen Teil der bundesdeutschen Gesellschaft „normal“ ist. In Zahlen ausgedrückt sind nach dieser Studie 15,5% der Befragten als „überdurchschnittlich stark fremdenfeindlich“ einzustufen, 35,3% als etwas fremdenfeindlich, 34,5 % als kaum fremdenfeindlich und nur 14,7% als gar nicht fremdenfeindlich. Die Hälfte der Befragten war also etwas bis stark fremdenfeindlich eingestellt. Damit hat jeder zu rechnen, der in der Arbeit mit Migranten und Flüchtlingen steht – ob diese Zahlen nun heute ein paar Prozentpunkte höher oder niedriger angesetzt werden müssen. Die ablehnende Haltung verstärkt sich noch einmal im Blick auf Flüchtlinge. (Francis Hüsers: Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. Ergebnisse einer Repräsentativerhebung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1995, B 48, S. 22–28).

beitslosigkeit und zunehmende Armut in Deutschland. Flüchtlingen wird unterstellt, dass sie das Asylrecht missbrauchen, dass sie gar keinen Schutz brauchen, sondern lediglich aus wirtschaftlichen Motiven zu uns kommen. Das Ablehnungsmotiv ist ein *ökonomisches*.

- Andere sehen in Flüchtlingen vor allem eine **Gefahr für die Homogenität der Gesellschaft**. Sie sähen anders aus, gehörten einer fremden Kultur an, folgten fremden Sitten und Wertmaßstäben, seien darum schwer oder gar nicht zu integrieren. Das Ablehnungsmotiv ist ein *kulturell ethnisches, potentiell rassistisches*.
- Eine dritte Gruppe sieht in Flüchtlingen vor allem **eine Gefahr für die innere Sicherheit**. Flüchtlinge stehen unter Generalverdacht, werden mit Drogenhandel, Diebstahl und Gewaltdelikten in Verbindung gebracht, seit dem 11. September verstärkt auch mit Terrorismus. Das Ablehnungsmotiv ist Angst um *die innere Sicherheit*.

Diakonische Arbeit mit Flüchtlingen wird also nicht nur durch die asylfeindliche Politik und Gesetzgebung erschwert, sondern auch durch starke Abwehrhaltungen gegenüber Flüchtlingen in der Gesellschaft. Sie bemüht sich hier um eine Personengruppe, die ein schlechtes Ansehen genießt und auf wenig Unterstützung in der Gesellschaft hoffen kann. So ist es kein Zufall, dass diese Arbeit immer stärker von finanzieller Auszehrung und Stellenabbau betroffen ist – wozu allerdings auch die zurückgegangenen Flüchtlingszahlen beitragen.

Andererseits gehen Experten davon aus,[5] dass der Migrationsdruck in Zukunft weiter zunehmen, ja, ein zentrales Problem des 21. Jahrhunderts werden wird. Dabei sind die Übergänge von Flucht und Migration fließend, ihre Motive kaum auseinander zu halten. Es gibt heute bereits 200 Millionen internationale Migranten – doppelt so viele wie 1980. Wie soll mit dieser Herausforderung umgegangen werden? Eine breite Diskussion und verantwortliches Handeln erlauben eigentlich

[5] Siehe z.B. den Bericht der von Kofi Annan gegründeten Weltkommission für internationale Migration: Deutsche Gesellschaft der Vereinten Nationen (Hg.): Migration in einer interdependenten Welt. Neue Handlungsprinzipien. Bericht der Weltkommission für internationale Migration, Berlin 2006, 1 und 12.

keinen weiteren Aufschub. Dazu hat auch Diakonie ihren Beitrag zu leisten. Ich möchte zunächst auf den diakonischen Auftrag eingehen und dann daraus einige Schlussfolgerungen für verantwortliches Handeln ziehen.

## 2. Theologisch-ethische Begründungen christlicher Flüchtlingshilfe

Flüchtlinge in Deutschland kommen aus allen Weltregionen – aus Ex-Jugoslawien und der Türkei, Irak und Iran, Sri Lanka und Afghanistan, Nigeria und Kongo. Die Krisenherde der Welt zeigen ihre Wirkungen bis vor unsere Haustür. Mit der wachsenden Interdependenz aller Weltregionen im Zuge der Globalisierung wird auch die lokale Betroffenheit weiter zunehmen. In unser geordnetes, durch Sicherheit und Wohlstand gekennzeichnetes Leben treten Flüchtlinge ein als Zeugen einer ganz anderen Welt, einer Welt von Kriegen und Bürgerkriegen, von Verfolgung und Menschenrechtsverletzungen, von Hunger und Unterentwicklung. Sie brauchen unseren Schutz, Mitgefühl und Solidarität, sie brauchen rechtliche Unterstützung, soziale Beratung und praktische Hilfe. Darin liegt die Herausforderung diakonischer Flüchtlingshilfe.

In der *Migrationsethik* unterscheiden wir zwischen zwei unterschiedlichen Grundansätzen –einem universalistischen und einem partikularistischen Ansatz. Universalistische Ansätze orientieren sich an universalen Werten, an der prinzipiellen Gleichheit und Würde aller Menschen dieser Erde, an den Menschenrechten, an weltweiter mitmenschlicher Solidarität. Sie betonen das Weltgemeinwohl und gehen von Gerechtigkeitspflichten gegenüber allen Menschen aus. Universalistische Positionen charakterisieren christliches Denken, aber auch so unterschiedliche philosophische Richtungen wie den Utilitarismus, die Naturrechtsethik, die deontologische Pflichtenethik bis hin zu libertären, wirtschaftsliberalen Richtungen.

Partikulare Positionen betonen die Werte klar umgrenzter Gemeinschaften wie Nation und Volk und ihrer spezifischen Kultur. Ihnen geht es zuerst um Solidarität nach innen, in nationalem Rahmen. Es

geht um Gerechtigkeitspflichten gegenüber Staatsbürgern, die Wahrung des eigenen kulturellen Erbes und der Homogenität der Gesellschaft. Partikulare Positionen finden sich bei Kommunitaristen, Verfechtern klar umgrenzter (sozial-demokratischer) Wohlfahrtsstaaten, bis hin zu patriotischen und nationalistischen Ansätzen.[6] Logischerweise tendieren universalistische Ansätze zu einer weiteren Öffnung nationaler Grenzen, partikularistische Ansätze zu eher geschlossenen Grenzen.

Christen und Kirchen vertreten in der Regel universalistische Positionen. Aber auch partikulare Positionen haben Argumente einzubringen, die Beachtung verdienen. Staatsgrenzen haben ja nicht nur die Funktion von Abschottung, Abwehr und Wohlstandssicherung. Sie haben auch schützende Funktion wie die Sicherung sozialer Mindeststandards für die Ärmsten der Armen; schützende Funktion für Flüchtlinge, die sonst Ihren Verfolgern ja nirgendwo entfliehen könnten; schützende Funktion gegenüber mächtigen Invasoren, die auf Land und Bodenschätze aus sind; schützende Funktion im Blick auf soziale und kulturelle Kohäsion, die in einer grenzenlos mobilen Welt verloren zu gehen droht.

Trotzdem stehen Kirche und Diakonie primär für eine universalistische Perspektive. Der christliche Universalismus kommt in allen drei Glaubensartikeln zum Ausdruck:

Gott wird als Schöpfer und Vater aller Menschen bekannt, denen er gemeinsam die Erde zur verantwortlichen Gestaltung anvertraut hat. Er schuf den Menschen nach seinem Ebenbild und verlieh ihm damit eine besondere Würde (Gen 1,27). Das moderne Verständnis von der Unantastbarkeit der Würde jedes einzelnen Menschen unabhängig von Nationalität, Herkunft, Geschlecht etc. hat hier eine ihrer Wurzeln.

Im zweiten Glaubensartikel bekennen sich Christen zu Jesus Christus als Gottessohn, der am Kreuz für alle Menschen gestorben ist, um alle, die an ihn glauben, zu erlösen. (Joh 3,16).

In der Pfingstgeschichte wird berichtet, wie durch das Wirken des Heiligen Geistes Menschen vieler Völker und Sprachen zu einer Ge-

[6] Vgl. Veit Bader: Praktische Philosophie und Zulassung von Flüchtlingen und Migranten, in: Märker/ Schlothfeld (Hg.): Was schulden wir Migranten und Flüchtlingen, Wiesbaden 2002, 147. Dort weitere Literaturhinweise.

meinde zusammengeführt wurden und wie jeder die Predigt in seiner eigenen Sprache hörte (Apg 2). In der Gemeinde Christi „ist nicht Jude noch Grieche, nicht Sklave noch Freier, nicht Mann noch Frau, denn ihr seid allesamt einer in Christus Jesus“ (Gal 3,28; vgl. Apg 10,34f; Röm 2,10f; Gal 2,6).

Man kann darüber hinaus auf die gewichtigen Schutzgebote für Fremde und Flüchtlinge im AT verweisen (Ex 23,9; Lev 19,33f), die Entgrenzung des Nächstenliebegebots im Neuen Testament über familiäre und ethnische Bindungen hinaus (Lk 10,25ff; Mt 25,31ff usw.).[7] Gerade die Diakonie hat immer betont, dass Nächstenliebe keine Grenzen kennt.

Vor diesem Hintergrund ist es Aufgabe von Kirche und Diakonie, enge nationalstaatlich begrenzte Sichtweisen in der Asylpolitik abzuweisen und die weltweite Verantwortung für Menschen in Not zu betonen. Tatsächlich bekennen sie sich heute zu weltweiter Solidarität aller Menschen und zur Geltung allgemeiner, unteilbarer Menschenrechte.[8]

## 3. Aufgaben diakonischer Arbeit mit Flüchtlingen

Dieses Eintreten für Menschenwürde und Menschenrechte von Flüchtlingen hat immer eine doppelte Dimension: eine individuelle, auf den einzelnen Flüchtling bezogene Dimension und eine strukturelle sozialethische Dimension. Diakonische Arbeit wird sich immer dem einzelnen Flüchtling zuwenden, ihm beratend zur Seite stehen, seine Würde und Rechte schützen. Sie wird aber auch nach den Ursachen

[7] Hiermit soll nicht geleugnet werden, dass es – vor allem im AT – auch partikulare Traditionen gibt, wie die Tradition der besonderen Erwählung Israels. Diese Traditionen traten aber schon im AT (Priesterschrift, Deuterojesaja u.a.) und später im NT klar in den Hintergrund.

[8] Historisch gesehen können Menschenrechte nicht einfach als Folge des Christentums, seiner Anthropologie und Ethik, betrachtet werden. Sie verdanken sich der neuzeitlichen Aufklärung und mussten oft sogar gegen kirchliche Widerstände durchgesetzt werden. Aber nach den Erfahrungen mit zwei Weltkriegen und dem Nationalsozialismus haben die Kirchen sich umorientiert. Heute treten sie entschieden für die Menschenrechte als normativem Maßstab für das Zusammenleben in der Einen Welt ein und erkennen in ihnen wesentliche Analogien zu ihrem Verständnis vom Menschen und seiner ethischen Verantwortung.

seiner Not fragen und damit die politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen hinterfragen, die die Aufnahme und den Aufenthalt des Flüchtlings prägen. Sie hat also auch ein politisches bzw. ein sog. „gesellschaftsdiakonisches“ Mandat.

Was bedeutet dies für die erwähnten drei Strategien der Abschottung? Zunächst glaube ich nicht, dass sie geeignet sind, die genannten Probleme zu lösen – weder unter moralischen noch unter nüchtern pragmatischen Gesichtspunkten.

1. Die erste Strategie der Flüchtlingsabwehr durch Militarisierung der Außengrenzen Europas wird genauso ergebnislos bleiben wie der Versuch, den Terrorismus mit militärischen Mitteln zu besiegen. Solange das Wohlstandsgefälle zwischen Afrika und Europa, zwischen Nordamerika und Lateinamerika, weiter zunimmt, werden die Tragödien an den Außengrenzen der Wohlstandsburgen immer unerträglichere Ausmaße annehmen und den globalen Frieden gefährden.
   Hier geht es aber auch um Europas Glaubwürdigkeit. Erinnert sei an Art. 1 der AEMR, in dem sich die Werte der europäischen Aufklärung spiegeln: „Alle Menschen sind frei und gleich an Würde und Rechten geboren. Sie sind mit Vernunft und Gewissen begabt und sollen einander im Geiste der Brüderlichkeit begegnen.“ Wie mag dieser Satz in den Ohren jener Unglücklichen klingen, die 1.500 km lebensgefährlicher Seereise auf sich nehmen, um den Kontinent der Freiheit und Menschenrechte zu erreichen und die dann von Beamten eben dieses Kontinents festgenommen, in Handschellen gelegt und dahin abgeschoben werden, wo sie hergekommen sind! – Die Konflikte zwischen reichem Norden und dem von Armut und Perspektivlosigkeit gekennzeichneten Süden unseres Globus nehmen zu – im Augenblick zeigt sich dies am augenfälligsten in den zahlreichen Spannungen und Konflikten mit der muslimischen Welt – bis hin zum Terrorismus und zur atomaren Bedrohung durch den Iran.
   Es geht darum, die Ursachen von Migration und Flucht zu bekämpfen. Dazu heißt es im Gemeinsamen Wort der Kirchen: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit von 1997: „Verantwortung für die Eine Welt wahrnehmen bedeutet, [...] dass im Rahmen einer international abgestimmten, kohärenten Flücht-

lings- und Migrationspolitik die Ursachen und negativen Auswirkungen von Vertreibung, Flucht und Migration vermieden und entschärft werden. Jede Maßnahme, die unmittelbar auf die Verbesserung der Lebensbedingungen in den Entwicklungsländern selbst, auf die Beseitigung der Armut, bessere Bildungschancen und eine lebenswerte Umwelt gerichtet ist, dient zugleich auch der Verminderung von Flucht- und Migrationsursachen."[9]

2. Die zweite Strategie der Abschottung verteidigt die „Festung Europa" mit immer engeren Kriterien für die Asylanerkennung und Blockaden des Zugangs zu einem Asylverfahren. Auch hier ist vor allem das gesellschaftsdiakonische Mandat der Diakonie herausgefordert. Sie hat darauf hinzuweisen, dass ein Menschenrecht, zu dem man sich zwar bekennt, dessen Inanspruchnahme aber verhindert, nichts wert ist. Auch hier geht es um die Glaubwürdigkeit europäischer Menschenrechtsrhetorik. Eine der massivsten Hindernisse für die Inanspruchnahme des Asylrechts ist der Visumzwang. Wie soll ein politisch verfolgter Tamile in Jaffna z.B. nach Colombo in die Deutsche Botschaft gelangen, um ein Visum zu beantragen – sein Weg führt 500 km durch singhalesisches „Feindesland"? Genauso inakzeptabel sind die Drittstaatenregelungen, die jetzt leider auch auf EU-Ebene eingeführt worden sind und es erlauben, Flüchtlinge an den Außengrenzen abzuweisen bzw. in den angeblich „sicheren" Drittstaat abzuschieben, über den sie gekommen sind, ohne dass sie nach ihren Asylgründen gefragt werden.
3. Die Beratungsarbeit der Diakonie vor Ort wird aber vor allem durch die dritte Strategie erschwert bis unmöglich gemacht: die Strategie der Abschreckung. Wie soll sie Flüchtlingen menschlich begegnen, wenn die Politik darauf zielt, Flüchtlingen hier das Leben schwer zu machen bzw. – wie man sich offiziell ausdrückt – alle Anreize, zu uns zu kommen, zu vermeiden? Wie soll sie Flüchtlingen bei Eingewöhnung und Integration in die deutsche Gesellschaft helfen, wenn die Politik kaum Möglichkeiten auslässt, sie los zu werden? Wie soll diakonische Bera-

[9] Kirchenamt der EKD/ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Hannover/ Bonn 1997.

tungsarbeit Flüchtlingen mit Achtung ihrer Menschenwürde begegnen, wenn diesen Menschen im Asylverfahren von der Erstanhörung an nur mit Misstrauen begegnet wird, wenn man erst einmal davon ausgeht, dass ihr Asylgesuch „offensichtlich unbegründet“ ist? Das sind Widersprüche, die die Flüchtlingssozialarbeit nicht auflösen kann und die einem Erfolg entgegenstehen. Sie zeigen ihre extreme Abhängigkeit von den politisch-rechtlichen Rahmenbedingungen.

Ich möchte vor diesem Hintergrund anregen, diakonische Arbeit mit Flüchtlingen stärker noch als bisher an der Unantastbarkeit der Menschenwürde zu orientieren und an den „unverletzlichen und unveräußerlichen Menschenrechten als Grundlage jeder menschlichen Gemeinschaft, des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt” (GG, Art. 1.1 und 1.2). Warum gerade diese Maßstäbe? Dazu abschließend sechs Argumente:

1. Mit der Berufung auf Menschenwürde und Menschenrechte beziehen wir uns nicht auf subjektive normative Präferenzen, auch nicht auf Maßstäbe, die nur für Christen gelten, sondern auf solche, die allgemeine Geltung haben, ja, die laut GG in unserem Land oberste ethische und rechtliche Norm sind. Wer sie nicht achtet, untergräbt die normativen Grundlagen unseres Gemeinwesens, ist „Verfassungsfeind”. Wir haben Politik und Verwaltung immer wieder an diese Grundlagen zu erinnern.
2. Wenn wir die Achtung von Menschenwürde und Menschenrechten der Flüchtlinge einfordern, geht es um Rechte, nicht um Barmherzigkeit. Es ist wichtig, Flüchtlinge als *Träger von Rechten* in den Blick zu nehmen – gerade auch in den Auseinandersetzungen mit Politik und Verwaltung. Dort sieht man Mitarbeiter der Kirche gerne als Gutmenschen an, die sich im Blick auf ihre Klienten für etwas realitätsfremde Ideale von Mitmenschlichkeit und Nächstenliebe einsetzen. Demgegenüber hat diakonische Arbeit mit Flüchtlingen zu betonen, dass es hier nicht um Gnade und Barmherzigkeit geht, die gewährt werden können oder nicht, sondern um Rechte, auf die Flüchtlinge Anspruch haben.

   Dass Flüchtlinge Träger von Rechten sind, muss aber auch im eigenen Umgang mit ihnen klar sein. Sie dürfen nicht zu bloßen

Objekten der Fürsorge oder des Mitleids gemacht werden. Das mag im Einzelfall gut gemeint sein, demütigt sie aber und verletzt ihre Würde.

3. Hinter diesem Ansatz steht auch ein neues Verständnis von sozialer Arbeit, das seit einigen Jahren intensiver diskutiert wird: Das Selbstverständnis sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession. Der Vorschlag stammt vom Internationalen Verband der SozialarbeiterInnen. Er schreibt 1988, dass *"die Soziale Arbeit ihrem Selbstverständnis nach eine Menschenrechtsprofession ist, da sie vom Grundsatz des unteilbaren Wertes jedes einzelnen menschlichen Wesens ausgeht und dass eines ihrer Hauptziele die Förderung gerechter sozialer Verhältnisse ist, die den Menschen Sicherheit und Entfaltungsmöglichkeiten bieten, während sie ihre Würde schützen."*[10]
   Menschenrechte werden hier als Wertfundament und ethischer Maßstab sozialarbeiterischen Handelns begriffen, die diese Arbeit bis hinein in die tägliche Praxis orientieren sollen. Wenn man diesem Ansatz folgt, sollten alle „Methoden und Konzepte, alle Organisationsformen und Unterstützungssysteme, [...] sich letztlich daran messen lassen, inwieweit sie zur Verwirklichung menschenrechtlicher Ansprüche als Basis für eine menschenwürdige Lebensführung der Betroffenen beitragen oder aber diese behindern."[11]
4. Schon heute verstehen sich einige Organisationen der Flüchtlingshilfe ausdrücklich als Menschenrechtsorganisationen. *Amnesty international* z.B. definiert sein Engagement im Flüchtlingsbereich ausdrücklich als Menschenrechtsarbeit. Die *Ökumenische Bundesarbeitsgemeinschaft „Asyl in der Kirche"* versteht die Gewährung von Kirchenasyl als „subsidiären Menschenrechtsschutz" dort, wo staatlicher Schutz versagt. In der Arbeit von *Pro Asyl* spielt die Kritik staatlicher Asylpolitik anhand anerkannter Menschenrechtsstandards die zentrale Rolle.

[10] Vereinte Nationen – Zentrum für Menschenrechte u.a. (Hg.): Menschenrechte und Soziale Arbeit. Ein Handbuch für Ausbildungsstätten der Sozialen Arbeit und für den Sozialarbeitsberuf, Deutsche Übersetzung durch die Fachhochschule Ravensburg, Weingarten 1997, 1.
[11] Andreas Lob-Hüdepohl: Ethik Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession. Konturen einer sozial-professionellen Grundhaltung, in: Soziale Arbeit 2, 2003, 42.

Diakonische Arbeit hat hier also Bündnispartner, die sich zu den gleichen ethischen Maßstäben bekennen.

5. Für die soziale Arbeit mit Flüchtlingen zählen zu den wichtigsten Menschenrechtsstandards das Prinzip der Gleichheit aller menschlichen Wesen nach Art. 1 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Dieses verbietet jede Art von Diskriminierung einzelner Personen oder Gruppen und fordert die Achtung der Würde jedes einzelnen – unabhängig von Heimat und Herkunft, Geschlecht oder Rasse, religiösen oder politischen Anschauungen. Das GG enthält dieses Diskriminierungsverbot in Artikel 3. Wichtig sind für diese Arbeit auch die Rechte auf freie Entfaltung der Persönlichkeit, auf Leben und körperliche Unversehrtheit, auf Freiheit der Meinungsäußerung, auf informelle Selbstbestimmung, auf Schutz der Familie und die Rechtswegegarantie – alles Rechte, die sowohl als Menschenrechte wie auch als Grundrechte im GG kodifiziert sind. Überdies gibt es auch ein Menschenrecht auf Arbeit und auf Freizügigkeit innerhalb eines Staates.
6. Entscheidend für diakonische Arbeit ist, dass diese Rechte und ethischen Normen auch offensiv im öffentlichen Diskurs eingefordert werden. Sie hat hier einen öffentlichen Auftrag. Menschenwürde und Menschenrechte sind zwar Grundlage unserer Verfassung, aber damit noch lange nicht „fester Besitz". Die bürgerlichen wie die sozialen Menschenrechte sind bekanntlich aus Revolutionen hervorgegangen. Sie sind nicht irgendwann vom Staat gewährt worden, sondern mussten *gegen* Staat und Herrscher erkämpft und durchgesetzt werden.
   Auch heute sind sie mehr ein Ziel als eine Gegebenheit. Sie sind zwar weitgehend im GG verankert, und der Artikel 1 mit seinem Bekenntnis zu den Menschenrechten gehört zu den Ewigkeitsartikeln, die selbst durch Zweidrittelmehrheit im Bundestag nicht verändert werden können (s. GG Art. 79,3). Aber sie sind *interpretierbar*, und restriktive Interpretationen können sie von innen aushöhlen. Was z.B. „politische Verfolgung" bedeutet, ist interpretierbar. Was das Recht auf einen angemessenen Lebensstandard (AEMR Art. 25) bedeutet, ist interpretierbar – genauso die Bedeutung von Diskriminierung, von Krankheit und Trauma,

von dem, was „Familie“ bedeutet, ja, sogar von dem, was „Folter“ bedeutet. Das sind leider dehnbare Begriffe. Was sie konkret bedeuten, ist keine semantische, sondern ein politische Frage, eine Machtfrage. Wie sie jeweils inhaltlich gefüllt werden, entscheidet sich weithin an den jeweiligen politischen Machtverhältnissen.

Wenn wir nicht wollen, dass die Menschenrechte von Flüchtlingen von innen ausgehöhlt werden, muss diakonische Arbeit mit Flüchtlingen aktiv für ihre Inhalte kämpfen, sich in die politische Diskussion einbringen – mit ihrem Verständnis von Menschenwürde und Menschenrechten, mit ihren Erfahrungen von Würdeverletzungen. Die Menschenwürde von Flüchtlingen ist „antastbar”. Ihre Verwirklichung liegt stets vor uns als ein Ziel und Gestaltungsauftrag, an dem mitzuwirken jeder aufgerufen ist, der sich der Verteidigung der Menschlichkeit des Menschen verpflichtet weiß.

## Literatur

**Bader, Veit:** Praktische Philosophie und Zulassung von Flüchtlingen und Migranten, in: Märker/ Schlothfeld (Hg.): Was schulden wir Migranten und Flüchtlingen?, Wiesbaden 2002

**Bundesamt für Migration und Flüchtlinge:** Migration, Asyl und Integration in Zahlen, Nürnberg [14]2006

**Deutsche Gesellschaft der Vereinten Nationen (Hg.):** Migration in einer interdependenten Welt. Neue Handlungsprinzipien. Bericht der Weltkommission für internationale Migration, Berlin 2006

**Hüsers, Francis:** Fremdenfeindlichkeit in Deutschland. Ergebnisse einer Repräsentativerhebung, in: Aus Politik und Zeitgeschichte 1995, B. 48, S. 22–28

**Kirchenamt der EKD/ Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.):** Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Hannover/ Bonn 1997

**Lob-Hüdepohl, Andreas:** Ethik Sozialer Arbeit als Menschenrechtsprofession. Konturen einer sozial-professionellen Grundhaltung, in: Soziale Arbeit 2, 2003, 42-48

**Vereinte Nationen – Zentrum für Menschenrechte u.a. (Hg.):** Menschenrechte und Soziale Arbeit. Ein Handbuch für Ausbildungsstätten der Sozialen Arbeit und für den Sozialarbeitsberuf, Deutsche Übersetzung durch die Fachhochschule Ravensburg, Weingarten 1997

# Anhang 1

**Leitbild Diakonie – damit Leben gelingt**. Nach einem Konsultationsprozess angenommen von der Diakonischen Konferenz der EKD am 15. Oktober 1997 in Bremen

**8. Leuchtfeuer**. Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten – Diakonie evangelisch profilieren, aus: Kirche der Freiheit, Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, 2006

**Auftrag und Chance diakonischer Gemeinschaften**. Impulse für Gemeinschaften im Verband Evangelischer Diakonen- und Diakoninnengemeinschaften (VEDD) (2005)

**Peter Wensierski:** Heuschrecken unterm Kreuz, der spiegel 25/2007 vom 18.06.2007

**Peter Hanau/Gregor Thüsing:** Mitwirkung im Dritten Weg und Mitgliedschaft in einer Arbeitgeberorganisation. Gutachten auf Ersuchen der Gemeinsamen Kommission von Diakonie und Caritas in Nordrhein-Westfalen (2000)

**Leiharbeit im diakonischen Dienst**. Beschluss des Kirchengerichtshofes der Evangelischen Kirche in Deutschland vom 09.10.2006

# Leitbild Diakonie[1] - damit Leben gelingt!

## Einführung

Das Leitbild des Diakonischen Werks der Evangelischen Kirche in Deutschland will Orientierung geben, Profil zeigen, Wege in die Zukunft weisen. Wir in der Diakonie sagen damit, wer wir sind, was wir tun und warum wir es tun.
Mit dem Leitbild beschreiben wir, wie Diakonie ist, und mehr noch, wie sie sein kann. Ob diese Diakonie von morgen Wirklichkeit wird, hängt von unserer Bereitschaft ab, das Leitbild gemeinsam mit Leben zu erfüllen. Wir nehmen uns vor, das Leitbild in unserer täglichen Arbeit vorzuleben, es verbindlich und überprüfbar zu machen. Wir verstehen das Leitbild als Selbstverpflichtung. Das Kronenkreuz ist unser Zeichen.

## Wir orientieren unser Handeln an der Bibel.

*Wir nehmen den einzelnen Menschen wahr.*
*Darin sehen wir unseren Auftrag in der Nachfolge Jesu.*
*Wir schauen Not, Leid und Schwäche als Teil des Lebens ins Gesicht.*
*Wir wenden uns nicht ab, sondern lassen uns anrühren.*
*Dazu befähigen uns das Leiden und Sterben Jesu am Kreuz.*
*Seine Auferstehung schenkt uns den Glauben an die Überwindung des Todes.*
*Aus dieser Hoffnung handeln wir, auch in Krisen, die uns mitten im Leben begegnen.*
*Durch den Heiligen Geist ist sie in uns lebendig.*

Unser Glaube spricht durch Taten. Er zeigt sich in der Art, wie wir tun, was wir tun. Wir geben weiter, was wir von Gott empfangen. Es ist das Besondere christlicher Auferstehungshoffnung, Bruchstückhaftigkeit als Teil und Kennzeichen menschlichen Lebens anzunehmen.

[1] Leitbild Diakonie, nach einem Konsultationsprozess angenommen von der Diakonischen Konferenz der EKD am 15. Oktober 1997 in Bremen.

Wir leben in der Gewißheit, daß Gottes Wort uns mit der Hoffnung auf Überwindung allen Leides und des Todes dann aufrichtet, wenn wir am Ende sind.

[76]

## Wir achten die Würde jedes Menschen.

*Die Bibel nennt den Menschen, Mann und Frau, das "Ebenbild Gottes".*
*Gott will und liebt jeden Menschen, unabhängig davon, was er ist und was er kann.*
*Er nimmt ihn an - auch im Scheitern und in der Schuld.*
*Daran richten wir unser Handeln aus.*
*Wir treten besonders für Menschen ein, deren Würde mißachtet wird.*

Gott traut uns zu, solidarisch zu handeln, das Recht der Schwachen und Fremden zu achten und jedem Gerechtigkeit zukommen zu lassen. Dies gibt uns Kraft, den Menschen vorbehaltlos anzunehmen. Diakonisches Handeln fragt nicht nur nach dem, was der Mensch braucht, sondern auch nach dem, was er will. Menschen können zwar würdelos handeln, aber dennoch ihre Würde nicht verlieren, weil Gott in Jesus Christus den Menschen auch in seinem tiefsten Scheitern angenommen hat. Diese Überzeugung verpflichtet uns im diakonischen Handeln.
Zur Würde des Menschen gehört, daß Anfang, Mitte und Ende des Lebens in Gottes Hand liegen. Die Einsicht in Versagen und Schuld der Vergangenheit schärft das Gewissen.

## Wir leisten Hilfe und verschaffen Gehör.

*Wir begleiten und beraten Menschen in allen Lebenslagen.*
*Wir pflegen und heilen, trösten, stärken und fördern sie und bilden sie aus.*
*Zugleich erheben wir unsere Stimme für diejenigen, die nicht gehört werden. Gemeinsam mit anderen treten wir für eine menschenwürdige Gesetzgebung, chancengerechte Gesellschaft und eine konsequente Orientierung am Gemeinwohl ein. Gerade in Zeiten des Umbruchs halten wir an der Verheißung von Frieden und Gerechtigkeit fest.*

Als Gebende sind wir auch Empfangende. Als Helfer sind wir zugleich Hilfsbedürftige. Im gegenseitigen Geben und Nehmen erleben wir Gemeinschaft und entdecken, daß Glaube und Persönlichkeit wachsen. Wir verstehen helfende Beziehungen umfassend als Für-, Vor- und Nachsorge. Dabei geht es uns sowohl um den Menschen in seiner persönlichen Situation als auch in seinen sozialen Verhältnissen. Deshalb ist die Integration Ausgegrenzter, Armer und Schwacher in die Gesellschaft – insbesondere die Bekämpfung der Arbeitslosigkeit – Anliegen vielfältiger diakonischer Initiativen. Die Teilhabe aller am Leben in der Gemeinschaft ist unser Ziel.

[77]

## Wir sind aus einer lebendigen Tradition innovativ.

*Wir begegnen neuen Herausforderungen kreativ und innovativ.*
*In langer Tradition haben wir vielfältige Hilfeformen diakonischer Arbeit entwickelt.*
*Wir haben damit Sozialgeschichte gestaltet.*
*Diese Erfahrungen nutzen wir, um in einer sich verändernden Welt wirksam zu helfen.*

Diakonie hat ihre Wurzeln im Glauben Israels und der frühen Christenheit. Seither haben sich Formen diakonischen Handelns über das Mittelalter und die Reformation hinaus erhalten und weiterentwickelt.
Evangelische Christen haben immer wieder die Not ihrer Mitmenschen gesehen und sich mit anderen zusammengeschlossen, um diese Not zu lindern. Diakonie ist deshalb von je her verknüpft mit der Sozialgeschichte am Ort und den Initiativen einzelner Persönlichkeiten. Der Kirchentag in Wittenberg 1848 war Auslöser, diese Initiativen in einem Dachverband der Inneren Mission zusammenzufassen.
Die Diakonie ist bis heute von Brüder- und Schwesternschaften geprägt, deren Mitglieder im Dienst am Nächsten und im gemeinsamen Leben verbunden sind.
Unsere Tradition verpflichtet uns. Wir nehmen sie auf, übertragen sie in die Herausforderungen der Zeit. Wir entwickeln sie auf die Anforderungen der Zukunft hin weiter.

## Wir sind eine Dienstgemeinschaft von Frauen und Männern im Haupt- und Ehrenamt.

*Wir unterstützen einander in unserer täglichen Arbeit.*
*Dazu gehören Angebote der Sinngebung, der Glaubenshilfe und der Seelsorge.*
*Durch gegenseitige Information schaffen wir Vertrauen und Transparenz.*
*Wir fördern Eigeninitiative und fachliche Kompetenz.*
*Konflikte und Kritik nutzen wir als Chance, um unsere Arbeit zu verbessern.*
*Durch Aus-, Fort- und Weiterbildung sichern wir Professionalität.*
*Wir praktizieren und fördern die Gleichstellung von Frauen und Männern.*

Als diakonische Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind wir bereit, dem Nächsten zu dienen. Als diakonische Arbeitgeber schaffen wir den Rahmen, in dem Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im Haupt- und Ehrenamt ihre individuellen Begabungen und fachlichen Fä- [78] higkeiten entfalten und weiterentwickeln und einander ergänzen können.
Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen kommen auf verschiedenen Wegen zur Diakonie.
In unserer Dienstgemeinschaft lassen wir unterschiedliche Meinungen gelten. Konflikte tragen wir in gegenseitigem Respekt aus. Wir bleiben verpflichtet, theologisch begründet, sozial kompetent, fachlich qualifiziert, ökonomisch verantwortlich und ökologisch orientiert zu handeln.
Die Verknüpfung der Lebenswirklichkeiten im Osten und im Westen Deutschlands sehen wir als Geschenk und Herausforderung.

## Wir sind dort, wo uns Menschen brauchen.

*Als kirchliches Werk sind wir in den Auftrag der evangelischen Kirchen eingebunden. Mit unserem Handeln verkünden wir die Menschenfreundlichkeit Gottes.*
*Als freier Wohlfahrtsverband sind wir Teil des Sozialsystems.*
*In kritischer Partnerschaft gestalten wir den Sozialstaat mit.*

Diakonie hat Organisationsstrukturen auf Orts-, Landes- und Bundesebene. Diese Strukturen sind gekennzeichnet durch so viel Stabilität wie nötig und so viel Flexibilität wie möglich.
Durch unsere Arbeit in den Kirchengemeinden, Diensten und Einrichtungen sind wir Menschen nahe.
Selbsthilfegruppen und Initiativen finden bei uns ihren Raum.

## Wir sind Kirche.

*Diakonie erfahren heißt erkennen: Die Kirche lebt!*
*Diakonie ist Christsein in der Öffentlichkeit.*
*Sie ist Wesens- und Lebensäußerung der evangelischen Kirchen.*
*Diakonie geht aus vom Gottesdienst der Gemeinde.*
*Sie ist gelebter Glaube, präsente Liebe, wirksame Hoffnung.*
*Diakonie macht sich stark für andere.*

"Die Kirche steht unter dem Auftrag, durch ihre Verkündigung, durch ihr Sein und Handeln die im Evangelium von Jesus Christus bezeugte Liebe Gottes der Welt mitzuteilen" (Leitlinien zum Diakonat, Art. 1,1). Deshalb ist Diakonie nach einem Wort aus dem [79]
19. Jahrhundert "Innere Mission". Mit unserer Arbeit veranschaulichen wir das Evangelium und laden zum Glauben ein.

## Wir setzen uns ein für das Leben in der Einen Welt.

*Aus Verantwortung für die Eine Welt wirken wir dort, wo Not herrscht.*
*Gerechtigkeit für die Armen, Bewahrung des Friedens und der Schöpfung sind Bausteine für eine gemeinsame Welt.*
*"Brot für die Welt", "Kirchen helfen Kirchen" und "Hoffnung für Osteuropa" sind unser Beitrag.*
*Diese Zusammenarbeit erleben wir als wechselseitigen Prozeß und als Chance für uns selbst.*
*Wir sind in die weltweite Diakonie der ökumenischen Gemeinschaft der Kirchen eingebunden.*

Wir begreifen die europäische Einigung als Chance und Herausforderung, Versöhnung zu leben und einen Ausgleich zu schaffen. Im eigenen Land haben wir Deutsche nach dem zweiten Weltkrieg auf vielfältige Weise aus anderen Ländern und Kirchen Hilfe erfahren. Als Zei-

chen der Solidarität beteiligen wir uns heute am Netzwerk einer ökumenischen Diakonie. Wir engagieren uns entwicklungspolitisch. Wir initiieren Projekte, die darauf zielen, auf Dauer Not zu verhindern. Wir fördern Strukturen, die Menschen zur Selbsthilfe befähigen. Im grenzüberschreitenden Dialog versuchen wir Schranken abzubauen und Vertrauen zu schaffen. Gemeinsam mit Partnern aus anderen Kirchen und Ländern übernehmen wir Verantwortung für soziale Gerechtigkeit, für die Bewahrung der Schöpfung und für die Erhaltung des Friedens.

[80]

Quelle: Leitbild Diakonie, in: Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland EKD (Hg.): Herz und Mund und Tat und Leben. Grundlagen, Aufgaben und Zukunftsperspektiven der Diakonie, Eine evangelische Denkschrift, Hannover 1998, 76-80

# 8. Leuchtfeuer

**Auf Gott vertrauen und das Leben gestalten –
Diakonie evangelisch profilieren.**

**Im Jahre 2030 ist die Diakonie ein zentrales Handlungsfeld der sich auf ihre Stärken konzentrierenden evangelischen Kirche. Jede diakonische Aktivität hat ein deutlich wahrnehmbares evangelisches Profil und steht in einer guten Relation zu einem Handlungsfeld der evangelischen Kirche. Die Verbindung zwischen verfasster Kirche und Diakonie ist besser verwirklicht. Das Eintreten der Kirche für Menschenwürde und Menschenrechte, für Gerechtigkeit und nachhaltige Entwicklung, für Gewaltfreiheit und Frieden prägt die öffentliche Wirksamkeit der Kirche, ihrer Gemeinden und Initiativgruppen.**

*a) Die Situation beschreiben*

Die Arbeit der diakonischen Einrichtungen ebenso wie die diakonischen Aktivitäten der Gemeinden und Arbeitsfelder der Kirche besitzen für die evangelische Kirche eine herausgehobene Bedeutung. In ihr kommt nicht nur die untrennbare Verbindung der Predigt des Evangeliums mit der christlichen Liebestätigkeit zum Ausdruck, sondern auch der Auftrag der Kirche, für Gerechtigkeit in der eigenen Gesellschaft wie in den weltweiten Beziehungen einzutreten. Umfragen zeigen die hohe Wertschätzung der Diakonie in der Bevölkerung.

Die Zustimmung zu der kirchlichen Mitgestaltung des Sozialen ist kontinuierlich gewachsen. Heute sind die mehr als 400.000 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Diakonie in allen Zweigen der sozialen Arbeit, der gesundheitlichen Fürsorge und des helfenden Handelns tätig. Die Einbindung der Diakonie in die Gestaltung des Sozialstaates macht diakonisches Handeln von politischen Entscheidungen abhängig. Auf Grund des Subsidiaritätsprinzips übernimmt die Diakonie soziale Aufgaben für die Allgemeinheit und handelt dabei als ein Anbie-

ter unter anderen; zugleich muss es ihr darum zu tun sein, gemäß der Profilierung des Evangelischen bestimmte geistlich geprägte Angebote zu entwickeln und in der inhaltlichen Ausrichtung unverwechselbar zu sein.

Angesichts dieser Spannung ist die Diakonie zu neuer Klarheit herausgefordert. Dabei kann die Anwaltschaft für Bedrängte und Bedrückte nicht zur Disposition stehen; denn sie ergibt sich aus der biblischen Orientierung der Diakonie; sie ist „Mund der Stummen“ (Weisheit Salomos 10, 21) und auf die Taten der Barmherzigkeit verpflichtet (vgl. Matthäus 25, 31 ff.).

Zwei Entwicklungen vor allem gefährden die Wahrnehmung dieser Anwaltschaft. Zum einen wird das christliche Liebeshandeln in dem Maß undeutlich, in dem seine christlichen Wurzeln nicht mehr im Bewusstsein sind; denn das helfende Handeln enthält in sich selbst keinen Hinweis auf die Motivation, die ihm zu Grunde liegt.

Diakonisches Handeln muss daher stärker als bisher mit katechetischen Elementen verbunden werden, damit deutlich wird, wessen Geistes Kind es ist. Die Rede von der verborgenen Tat, in der die linke Hand nicht wissen soll, was die Rechte tut (vgl. Matthäus 6,3), spricht nicht gegen solche diakonische Klarheit. Denn diese Weisung in der Bergpredigt Jesu mahnt zur Freiheit des Almosens von aller Berechnung. Übertragen auf die Diakonie bedeutet dies, dass helfendes Handeln nicht an Vorbedingungen geknüpft (Hilfe gegen Glauben), sondern ohne Ansehen der Person gewährt wird. Aber gerade um dieser Freiheit des barmherzigen Handelns willen ist es nötig, die Verwurzelung der menschlichen Barmherzigkeit im Glauben an die bedingungslose Barmherzigkeit Gottes zur Sprache zu bringen.

Zum anderen wird die Wahrnehmung diakonischer Anwaltschaft durch Entwicklungen in der Diakonie selbst gefährdet. Die Unternehmensorientierung, die aus nachvollziehbaren Gründen in der Diakonie Einzug gehalten hat, kann deren anwaltliches Mandat schwächen. Um im Wettbewerb der Leistungsanbieter mithalten zu können, ist die Diakonie auf betriebswirtschaftlichen Erfolg und wachsende ausfinanzierte Leistungen angewiesen. Damit verbindet sich die Gefahr, dass vorrangig Handlungsfelder gewählt werden, die auf Grund der zu erzielenden Kostensätze ausreichend finanziert sind. Daraus entsteht eine Spannung zur Anwaltschaft für Bedrückte und Bedrängte und zur

Orientierung an den Ärmsten der Armen. Die Diakonie muss klare und überzeugende Antworten auf diese Situation finden. Keinesfalls darf (unvermeidliches) institutionelles Eigeninteresse die Orientierung an dem Wohl der Menschen schwächen

*b) Perspektiven eröffnen*

Diakonie als Lebens- und Wesensäußerung der evangelischen Kirche erhebt den Anspruch, die Wahrheit des Evangeliums im Dienst an den Schwachen zu bezeugen. Aus der Gewissheit des Glaubens heraus will sie Menschen in Erfahrungen des Kummers, der Krankheit und der Hilflosigkeit zur Seite stehen. Dieser Kern ihres Selbstverständnisses sollte in allen Handlungsfeldern gestärkt und in einer überzeugenden Kombination von sachgemäßer Professionalität, Wertorientierung und evangelischer Frömmigkeit gelebt werden. Diakonische Aktivitäten sind dann eindeutig erkennbar als Werk der Kirche und betonen die Christusorientierung des kirchlichen Dienstes. Durch eine solche Schärfung ihres Profils bestehen die Einrichtungen und Werke der Diakonie die Herausforderung, die in der Verknappung von Ressourcen, der Etablierung von Sozialmärkten und dem Wettbewerb mit Anbietern von unterschiedenem Selbstverständnis liegt. Sie werden darin unterstützt durch diakonisch profilierte Gemeinden mit ihrer besonderen Nähe zu Menschen in konkreten Notlagen.

Zugleich müssen die Strukturen innerhalb des Diakonischen Werkes zukunftsfähig gemacht werden. Die Zersplitterung diakonischer Einrichtungen, die historisch entstanden ist, wird den Zukunftsaufgaben nicht gerecht. Eine angemessene Trägerstruktur setzt ausreichende Betriebsgrößen, verbesserte Steuerungsmöglichkeiten und einen qualifizierten Personaleinsatz voraus. Alle Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sind aufgerufen, an der Profilierung der Diakonie als Dienst der evangelischen Kirche mitzuwirken. Für die Zukunft wird es darauf ankommen, das unverwechselbar Eigene der kirchlichen Liebestätigkeit herauszustellen. Eine verstärkte Aus- und Fortbildung der Mitarbeitenden im Blick auf ihre christliche Sprachfähigkeit und ihre geistliche Beheimatung ist für diese Profilierung einer evangelischen Diakonie die entscheidende Voraussetzung.

Diakonie und Kirche verbinden sich auch darin, dass kirchliche Stellungnahmen zu Grundfragen des gesellschaftlichen Zusammenlebens

diakonisch orientiert und deshalb durch das Eintreten für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit geprägt sind.

*c) Ziele formulieren*

Alle diakonischen Einrichtungen und Dienste stehen im Jahr 2030 in einer definierten Kooperations- bzw. Partnerschaftsbeziehung zu den Kirchengemeinden bzw. Kirchenbezirken ihrer Region. Sie orientieren ihre Personalentwicklung auch an den Erfordernissen des evangelischen Profils und führen regelmäßig Fortbildungsangebote für die Mitarbeitenden zu Fragen des christlichen Zeugnisses durch. Sofern sie nichtchristliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beschäftigen, werben sie unter ihnen für eine bewusste Zuwendung zum Glauben. Die Abhängigkeit von staatlichen Zuschüssen bzw. Leistungsentgelten der Sozialversicherung ist gemildert durch eine verstärkte Eigenfinanzierung, so dass der Prozess der Profilschärfung auch finanziell unterstützt werden kann.

Die evangelische Kirche wird im Jahr 2030 wahrgenommen als ein Anwalt und Bürge für ein Zusammenleben in Gerechtigkeit und Frieden; ihr Eintreten für die Würde des Menschen vom Beginn bis zum Ende des Lebens sowie für eine nachhaltige Entwicklung hat weiter an Resonanz gewonnen. Die ökumenische Zusammenarbeit in diesen Bereichen hat die ökumenische Kooperation insgesamt wirksam gefördert.

Quelle: Kirchenamt der Ev. Kirche in Deutschland EKD (Hg.): Kirche der Freiheit, Perspektiven für die Ev. Kirche im 21. Jahrhundert. Ein Impulspapier des Rates der EKD, Gütersloh 2006

# AUFTRAG UND CHANCE DIAKONISCHER GEMEINSCHAFTEN

## Impulse für Gemeinschaften im VEDD

**These 1.**

Diakonische Gemeinschaften leben wie die gesamte Kirche Jesu Christi von der Befreiung. Sie ist allen Menschen im Evangelium zugesagt.

**These 2.**

Diakonische Gemeinschaften erinnern an die Geschichte und die Wurzeln diakonischer Arbeit und Einrichtungen. Sie sehen darin Herausforderungen für die Gegenwart.

**These 3.**

Diakonische Gemeinschaften geben Impulse zu geistlichem Leben. In der Gemeinschaft. Und für den Einzelnen.

**These 4.**

Diakonische Gemeinschaften verbinden diakonisches Handeln mit politischem Engagement. Im eigenen Umfeld. Und mit ökumenischem Horizont.

**These 5.**

Diakonische Gemeinschaften verstehen sich als Anwälte der Gerechtigkeit für die Menschen in Kirche und Gesellschaft. Armut fordert neue Wege der Hilfe.

**These 6.**

Diakonische Gemeinschaften geben dem diakonischen Auftrag der Kirche eine konkrete Gestalt. Sie fördern die diakonische Identitätsbildung in der verfassten Kirche sowie den kirchlichen Bezug der Diakonie.

**These 7.**

Diakonische Gemeinschaften gestalten ihre Verbundenheit mit Kirche und diakonischen Einrichtungen in kritischer Loyalität.

**These 8.**

Diakonische Gemeinschaften verbinden sozial-fachliche mit diakonisch-theologischer Kompetenz.

**These 9.**

Diakonische Gemeinschaften leben in dem Wissen, dass Menschen, die für und mit Menschen arbeiten, selber angewiesen sind auf die Vergewisserung der „Hoffnung, die in ihnen ist“. (1.Petrus 3,15)

**These 10.**

Diakonische Gemeinschaften regen den offenen Austausch zu Fragen nach Sinn, Glauben und Werten an. Sie praktizieren eine Kultur des Zusammenlebens.

Quelle: Impuls – Positionen und Konzepte aus dem Verband Evangelischer Diakonen- und Diakoninnengemeinschaften I/2005, Berlin 2005

K I R C H E

## Heuschrecken unterm Kreuz

Kirchliche Krankenhäuser, Alters- und Pflegeheime werden radikal auf Wirtschaftlichkeit getrimmt – allen frommen Sozialworten der Kirchenoberen zum Trotz.

Wenn er von der Caritas spricht und davon, wie er nach 43 Jahren im kirchlichen Dienst abserviert wurde, ist Theologe Franz-Josef Backhaus, 62, noch immer fassungslos: „Zwischen den Verlautbarungen der Caritas – den Aufrufen zu Mitmenschlichkeit, sozialer Gerechtigkeit – und dem realen Umgang mit Menschen klafft eine große Lücke.“ Er, seine Frau und andere Mitarbeiter eines Caritas-Heims in Bad Salzungen hätten „den Widerspruch zwischen frommen Reden und unchristlichem Handeln“ am eigenen Leib erfahren.

Jahrelang hatte das Ehepaar, er als Leiter, sie als Krankenschwester, ein thüringisches Mutter-Kind-Heim im Geiste der „alten Caritas“ geführt – bis eine Münchner Unternehmensberaterin an der Seite des neuen Bistums-Caritas-Chefs auftauchte.

Die Caritas-Reformer, bewaffnet mit Laptop, Stift und Rechenblock, hatten für sein attraktives Haus mit Blick auf den Bad Salzunger Burgsee anderes im Sinn. Sie schlossen das altehrwürdige Haus und eröffneten es neu – mit billigen Arbeitskräften und neuer Leitung, alles natürlich, um „zukunftsfähig an den Start“ zu gehen. Zur neuen Wirtschaftlichkeit gehören seitdem das Outsourcing der Mittagsküche, geringfügig Beschäftigte sowie Ein-Euro-Jobber. Es vollziehe sich auch in der „Kirche ein Gedanken- und Handlungswandel, wie wir ihn uns bisher nicht haben vorstellen können“, resümiert Ex-Caritas-Mann Backhaus.

Heuschrecken unterm Kreuz? Das klingt eigentlich unvorstellbar – doch

die Angst vor dieser Plage geht unter vielen Angestellten um. Denn die beiden großen Sozialwerke der Kirchen – Diakonie und Caritas – mit insgesamt rund 900 000 Beschäftigten in 52 000 Einrichtungen können sich den wirtschaftlichen Zwängen der Gesundheits- und Pflegebranche nicht mehr entziehen, wie Diakonie-Präsident Klaus-Dieter Kottnik einräumt. „Unter Druck“ seien viele traditionelle Häuser, sagt er und fürchtet „die Schwächung des christlichen Profils“.

Tatsächlich steht die Glaubwürdigkeit der Kirchen auf dem Spiel: Gottes Krankenhäuser und Pflegeeinrichtungen sind besonderen sozialen Leitlinien verpflichtet. Das Agieren vieler dieser Betriebe aber ist inzwischen kaum mehr von weltlichen zu unterscheiden, zudem steht es im harten Kontrast zur Kirchenkritik am Turbokapitalismus. Selbst Bischöfe warnen intern, eine „Aldisierung“ kirchlicher Häuser könne das Image der Gesamtkirche gefährden.

Solche Befürchtungen sehen viele Mitarbeiter und Gewerkschafter längst bestätigt. „Immer häufiger wird nach kapitalistischem Muster gewirtschaftet“, kritisiert Judith Rösch vom nordrhein-westfälischen Ver.di-Fachbereich Kirche, Caritas und Diakonie die Entwicklung. Dazu gehörten „eigene Tarifsysteme, GmbH-Ausgründungen, Servicegesellschaften, Lohndumping und Kürzungen aller Art“.

Stapelweise kommen ihr die Beschwerden kirchlicher Angestellter auf den Tisch. „Wo Kirche draufsteht, ist nicht mehr viel Kirche drin“, klagt etwa eine Krankenhausköchin, die bei der südwestfälischen Diakonie für 6,54 Euro Stundenlohn arbeitet. Möglich wurde dies nach einer Methode, die man in einem Kirchenhaus nicht erwartet: Sie wird über eine 100-prozentige Diakonie-Tochterservicegesellschaft weit unter dem – auch in den Kirchen wie von Ver.di geforderten – Mindestlohn als Outgesourcte beschäftigt.

Die Klagen der Sparopfer haben die Leitungen der Sozialwerke erreicht. Doch etwas hilflos verweisen die Diakonie- und Caritas-Oberen auf die Entwicklung der Branche. „Die Leistungen der Pflegeversicherungen sind seit 1995 nicht angeho-

ben worden“, erklärt Präsident Kottnik. Wie solle denn da die geforderte Qualität eingehalten werden? Man leide eben unter „der Ökonomisierung der Arbeit“. Caritas-Präsident Peter Neher wiederum fordert ein „faires Verhalten im Wettbewerb“ und hat die eigenen Leute gebeten, auch zukünftig „nicht in Gutsherrenmanier miteinander umzugehen“.

Der Rationalisierungsprozess begann Mitte der neunziger Jahre mit der Zulassung privater Anbieter, welche die Kircheneinrichtungen vor vollkommen neue Herausforderungen stellte. In vielen frommen Häusern wurden seitdem langjährige Geschäftsführer mit kirchlicher Laufbahn durch junge, dynamische Betriebswirte ersetzt. Die setzten den Rotstift an, was durch das spezielle kirchliche Arbeitsrecht besonders einfach ist. Denn als Tendenzbetrieben ist ihnen ein sogenannter Dritter Weg erlaubt, bei dem sie ohne Gewerkschaften die Interna selbst regeln dürfen: Es gibt kein Streikrecht, deutlich weniger Rechte für die Mitarbeitervertretung und kein Betriebsverfassungsgesetz.

Geduldig nahmen Diakoniemitarbeiter Streichungen beim Urlaubs- und Weihnachtsgeld hin, genauso wie weitere Lohnkürzungen. Seit der Abkopplung von der Gehaltsentwicklung im Öffentlichen Dienst 2005 sinken vielerorts die Bezüge rapide. Diakoniemitarbeiter in Hessen büßten bis zu 20 Prozent Lohn ein.

Der beinharte Umbau fordert die Kritiker aber geradezu heraus, die genüsslich auf Kirchenerklärungen zur Arbeitswelt verweisen: „Die Kirchen handeln heute gegen ihr eigenes Sozialwort von 1997“, schimpft Gewerkschaftsfrau Rösch. Beide Kirchen waren sich damals noch einig, dass Probleme nicht durch „Anpassung an internationale Wettbewerbsbedingungen und allein schon durch eine Senkung der Lohnkosten“ (O-Ton Sozialwort) gelöst werden dürften. Sogar mit Bibelzitaten ziehen die Betroffenen in die Auseinandersetzung mit ihren Vorgesetzten. Ein Wort des Apostels Lukas („Der Arbeiter ist seines Lohnes wert“) ziert die neuesten Flugblätter von Diakoniemitarbeitern, die nach Jahren des Lohnverzichts nicht weitere Verschlechterungen hinnehmen wollen.

Nachgeben mussten sie fast überall: In den Hamburger e-

vangelischen Krankenhäusern Elim, Alten Eichen und Bethanien etwa klagen die Pfleger, Ärzte und Krankenschwestern über Personalabbau und „eine ungeheure Arbeitsverdichtung“, die wenig Zeit für die Patienten übriglasse. In Hessen und Nordrhein-Westfalen wurden aus kirchlichen Häusern heraus private Unternehmungen gegründet, um dann deren Arbeitskräfte kostengünstig nutzen zu können.

„Mit solchen und ähnlichen Tricks wird schlicht Personal ausgegliedert, das dann für weniger Geld arbeitet“, so der evangelische Sozialethiker Jürgen Klute, ein durch mehrere Publikationen ausgewiesener Fachmann in Sachen Kirche als Arbeitgeber. Der Bochumer Pfarrer wirft seiner Kirche unreflektierte Anpassung an den Markt vor. „Sie wird einfach Teil der europäischen Profit-Dienstleistungsgesellschaft, ohne darüber zu diskutieren, ob die Kirche das überhaupt will.“

Mitunter verschärfen die Bedingungen in den frommen Häusern sogar den Wettbewerb, wie ein Beispiel aus Nordrhein-Westfalen zeigt. Das Alfried Krupp Krankenhaus in Essen verwandelte sich im vergangenen Jahr zur Überraschung seiner 1250 Angestellten quasi über Nacht in ein kirchliches Krankenhaus. Kaum dem Diakonie-Dachverband beigetreten, wurde der bis dato unbequeme Betriebsrat für abserviert erklärt, in seinem Büro wurden die Schlösser ausgetauscht. „Das gehörte zum Wechsel in die Welt der günstigeren kirchlichen Tarife einfach mit dazu“, so der lapidare Kommentar aus der Klinikleitung.

Das neue Diakonie-Krankenhaus ist weiterhin im alleinigen Besitz der Alfried Krupp von Bohlen und Halbach-Stiftung, in die Unternehmensführung musste nicht einmal ein Vertreter der Kirche. Eine Satzungsänderung und die Anerkennung der diakonischen Leitlinien reichten aus, für die Mitgliedschaft im Diakonie-Verband zahlt die Klinik einfach jährlich 20000 Euro.

„Offensichtlich versuchen clevere Klinikmanager unter den billigen Deckmantel der Kirche zu schlüpfen“, kommentiert der Krankenpfleger und Ex-Betriebsrat Tobias Michel den Deal. „Dieser Handstreich wirkt wie ein Modell für aggressive An-

griffe auf die Arbeitsbedingungen in Gesundheitsunternehmen.“ Die Krankenhausgeschäftsführer begründen den Trägerwechsel tatsächlich damit, dass „wir in Essen fast ausschließlich mit kirchlichen Krankenhäusern im Wettbewerb stehen“ und es daher sinnvoll gewesen sei, „uns einem kirchlichen Verband anzuschließen, weil wir dann auch die dort geltenden kirchlichen Tarifverträge für uns haben“.

Peinlich für das frischgebackene kirchliche Krankenhaus ist allerdings, dass ihm nun ausgerechnet eine Zwei-Klassen-Medizin vorgeworfen wird: schlichte Zimmer für die Kassenpatienten des Ruhrgebiets, für Reiche, ob aus Russland oder den Ölstaaten, jedoch eine „Komfortstation“ mit Minibars und Flat-TV – aber ohne Kreuze am Krankenbett. Das neuerdings fromme Haus umwirbt betuchte Patienten auch mit einem „Pick-up service at the airport“.

Andernorts machen kirchliche Einrichtungen munter mit bei einer Globalisierung, die von den Kirchenoberen oft heftig kritisiert wird: Die Henriettenstiftung in Niedersachsen etwa prahlt damit, sich auf englische Patienten spezialisiert zu haben, in Hannover werden britische Soldaten behandelt. Das diakonische Johanneswerk in Bielefeld wirtschaftet gleich direkt im Ausland: in Seniorenzentren in Spanien und Griechenland. In einer „Residencia Costa Tropical“ nahe Málaga erleben nun Engländer, Belgier, Deutsche und einige Spanier ein „selbstbestimmtes Leben in südlicher Atmosphäre und professionelle Pflege“.

Der Geschäftsführer des Verbandes diakonischer Dienstgeber VdDD, Ingo Dreyer, spricht angesichts der rasanten Entwicklung kirchlicher Einrichtungen etwas vage von einer „Spannung zwischen Theologie und Ökonomie“. Ganz untheologisch fügt er hinzu: „Wir kirchlichen Träger müssen im Wettbewerb immer noch etwas günstiger sein.“

PETER WENSIERSKI

Quelle:
Der Spiegel 25/2007 vom 18.06.2007, Seite 56ff

# Mitwirkung im Dritten Weg und Mitgliedschaft in einer Arbeitgeberorganisation

**Gutachten auf Ersuchen der Gemeinsamen Kommission von Diakonie und Caritas in Nordrhein-Westfalen erstattet von**

**Prof. Dr. Dres. h.c. Peter Hanau/ Dr. Gregor Thüsing LL.M., Köln 2000**

Gliederung:

I. Ausgangspunkt: Der Beitritt des VdDD zur BDA

II. Entwicklung Legitimation und Charakteristika des Dritten Wegs

III. Mitgliedspflichten in der BDA gegenüber selbständiger Gestaltung im Dritten Weg

1. Mitgliedspflichten in der BDA
2. Selbstständige Gestaltung des Dritten Wegs

a) Partnerschaftlichkeit und Koalitionseinfluß in der Arbeitsrechtlichen Kommission

aa) Kirchenbindung und Koalitionseinfluß im bestehenden Modell

bb) Wie disponibel ist der status quo

b) Weisungsfreiheit der Mitglieder und Repräsentanz durch die BDA

3. Zulässigkeit des Beitritts

IV. Konsequenzen für die Vereinbarungen des Dritten Weges

V. Konsequenzen für den Bestand des Dritten Wegs

VI. Zusammenfassung und Empfehlung

Fußnoten

## I. Der Anlaß: Der Beitritt des VdDD zur BDA

Der Verband der Diakonischen Dienstgeber (VdDD) ist ein Zusammenschluß von Dienstgebern der freien Diakonie. Er entsendet Vertreter für die Dienstgeberseite in die arbeitsrechtliche Kommission des Diakonischen Werks der EKD. Grundlage ist §16 a der Satzung des Diakonischen Werks der EKD in Verbindung mit § 5 der Ordnung für die arbeitsrechtliche Kommission des Diakonischen Werks der EKD vom 16.10.1996 i.d.F. vom 17.6.1997 (Amtsblatt EKD 1997, S. 396 ff.):

*§ 16 a Arbeitsrechtliche Kommission*

*Einer unabhängigen paritätisch besetzten Arbeitsrechtlichen Kommission obliegt es, partnerschaftlich das Arbeitsrecht im Bereich der Diakonie verbindlich auszugestalten und weiter zu entwickeln, soweit nicht die Arbeitsrechtsordnung der jeweiligen Gliedkirche bzw. Freikirche oder des gliedkirchlichen Diakonischen Werks gilt.*

*Das Nähere bestimmt die von der Diakonischen Konferenz beschlossene Ordnung.*

*§ 5 Dienstgebervertreter und Dienstgebervertreterinnen*

*(I) Dienstgebervertreter und Dienstgebervertreterinnen sowie deren Stellvertreter und Stellvertreterinnen werden durch Verbände der Träger Diakonischer Einrichtungen im Bereich des Diakonischen Werkes der EKD entsandt. Die Anzahl der Vertreter und Vertreterinnen, die von den einzelnen Verbänden entsandt wird, richtet sich nach dem zahlenmäßigen Verhältnis der im Zeitpunkt der Entsendung und diesen Verbänden zusammengeschlossenen Träger aus dem Bereich des Diakonischen Werks der EKD.*

Der VdDD hat auf der außerordentlichen Mitgliederversammlung vom 17.11.1999 den Beitritt zur Bundesvereinigung deutscher Arbeitgeberverbände (BDA) beschlossen; die Aufnahme ist zwischenzeitlich erfolgt. Grundlage der Beitrittsentscheidung ist § 2 Abs. 1 a. E. ("Der Verband kann Dachorganisationen beitreten") i. V. m. § 7 Abs. 10 lit.

j (Zuständigkeit der Mitgliederversammlung) der VdDD - Satzung. Der VdDD wirkt damit sowohl in den Gremien des Dritten Wegs als auch in den Verbänden des Tarifvertragsrechts mit. Dieser Schritt ist, soweit ersichtlich, bislang einmalig unter den Verbänden der Diakonischen Dienstgeber und wirft die Frage auf, wie sich seine rechtliche Zulässigkeit beurteilt, vor allem aber, was die Konsequenzen dieser zweifachen Mitwirkung für die Gestaltung und die Regelungen des Dritten Wegs sind. Nicht anders auf katholischer Seite, würde dort ein entsprechender Schritt erfolgen. Grundlage für die Beteiligung der Dienstgeberseite an der Arbeitsrechtlichen Kommission ist hier § 5 Abs.1 und Abs. 3 der Ordnung der Arbeitsrechtlichen Kommission des Deutschen Caritasverbandes i. V. m. §§ 2, 3 der Wahlordnung:

*§ 5 Vertreter der Dienstgeber (Dienstgeberseite)*

*(1) Die Dienstgeberseite setzt sich aus 28 Vertretern zusammen, die vom Zentralrat gewählt werden*

*(3) Das Nähere regelt die Wahlordnung für die Vertreter der Dienstgeber in der Arbeitsrechtlichen Kommission, die Bestandteil dieser Ordnung ist.*

Auch hier wäre es denkbar, daß der deutsche Caritasverband selber der BDA beitritt oder doch einzelne Träger, die Vertreter in den Zentralrat entsenden, einem Arbeitgeberverband beitreten.

Die dargelegten Fragen zu beantworten kann nur sehr eingeschränkt auf Vorarbeiten im juristischen Schrifttum zurückgegriffen werden; einschlägige Rechtsprechung fehlt gänzlich. Es bietet sich daher an, eine Antwort zu versuchen ausgehend von der Entwicklung, der Legitimation und den Charakteristika des Dritten Weges und einer Gegenüberstellung der Mitgliedspflichten in der BDA. Auf dieser Grundlage kann versucht werden, das Ausmaß an notwendiger Neutralität und Weisungsfreiheit der Mitglieder der arbeitsrechtlichen Kommission zu bestimmen, und konkret, ob der Beitritt eines sie entsendenden Dienstgeberverbandes zu einer Arbeitgeberorganisation im Sinne des Tarifvertragsrechts zulässig ist. Darauf aufbauend werden die Konsequenzen für die Mitwirkung im Dritten Weg beschrieben. Den Abschluß bilden Zusammenfassung und Handlungsempfehlung.

## II. Entwicklung, Legitimation und Charakteristika des Dritten Wegs

Seit nunmehr über 20 Jahren, genauer; beginnend mit der Richtlinie der EKD für ein Arbeitsrechts-Regelungsgesetz vom 8.10.1976, gehen die Kirchen einen spezifisch kircheneigenen Weg bei der Gestaltung ihrer Arbeitsverhältnisse. Anders als zuvor werden die Arbeitsbedingungen nicht durch einseitige Regelungen der Kirchenseite festgelegt, noch werden sie durch Tarifverträge bestimmt (von einzelnen Ausnahmen bei den Evangelischen Landeskirchen abgesehen), sondern sie werden durch paritätisch von Mitarbeiterseite und Kirchenleitung besetzte Kommissionen ausgehandelt[1]. Grund für diese Entwicklung war, daß die beiden großen christlichen Kirchen den Tarifvertrag für ein ungeeignetes Instrument zur Regelung ihrer Arbeitsverhältnisse halten. Dies folgt nicht etwa daraus, daß sie dem Tarifvertrag und den Sozialpartnern grundlegend ablehnend gegenstünden[2]. Entscheidend ist vielmehr, daß das Tarifvertragssystem auf einem Antagonismus von Arbeitgeber und Arbeitnehmerseite beruht. Die gegenseitig erhobenen Forderungen zur Gestaltung der Arbeitsbedingungen können notfalls mit dem Druckmittel des Arbeitskampfrechts durchgesetzt werden; dem Streik der Arbeitnehmer steht die Aussperrung des Arbeitgebers gegenüber. Einen Arbeitskampf im kirchlichen Bereich kann es jedoch nicht geben, denn die kirchliche Dienstgemeinschaft beruht auf dem Gedanken, daß alle in den Einrichtungen der Kirche Tätigen durch die Arbeit ohne Rücksicht auf ihre arbeitsrechtliche Stellung gemeinsam dazu beitragen, daß die Einrichtung ihren Teil des Sendungsauftrags der Kirche erfüllen kann. Ist aber der Streik im kirchlichen Dienst ausgeschlossen, dann ist auch das Tarifsystem kein geeignetes Mittel zur Ordnung der kirchlichen Arbeitsverhältnisse, denn ein Tarifvertragssystem ohne wirksame Streikmöglichkeit wäre nicht mehr als "kollektives Betteln"[3].

Die kirchliche Dienstgemeinschaft ist also Grundlage des Dritten Wegs, und eben diese Grundlage bestimmt dessen Ausgestaltung: Die Dienstgemeinschaft soll auch in den Verfahrensstrukturen der Arbeitnehmerbeteiligung an der Gestaltung der Arbeitsbedingungen zum Ausdruck kommen. Mit Brisa, von dem die bislang umfangreichste Monographie zum Dritten Weg stammt, lassen sich vor allem fünf

Grundsätze als Charakteristika dieses spezifisch kircheneigenen Regelungsverfahrens festhalten:

Partnerschaft, d.h. Kooperation, nicht Konfrontation beim Ausgleich der unterschiedlichen Interessen, weil im Kirchlichen Dienst alle Beteiligten in gleicher Weise den religiösen Grundlagen und Zielrichtungen ihrer Einrichtungen verpflichtet sind;

Parität, d.h. Anerkennung der Gleichwertigkeit und Gleichberechtigung von Dienstgebern und Dienstnehmern;

Lohngerechtigkeit, wie sie auf evangelischer Seite direkt aus dem Wesen der Dienstgemeinschaft hergeleitet wird, auf der katholischen Seite sogar durch can. 231 § 2 CIC abgesichert ist;

Ausschluß von Streik und Aussperrung, denn die Gleichheit des Zieles schließt es aus, durch gegenseitige Druckausübung die Verbesserung der Arbeitsbedingungen erreichen zu wollen;

Sicherung der religiösen Grundlagen und Zielbindung des kirchlichen Dienst;

Einheit des kirchlichen Dienst, d.h. Sicherung einheitlicher Geltung unabhängig vom jeweiligen Anstellungsträger.[4]

Rüfner formuliert es ähnlich in dem Standardwerk des deutschen Staatskirchenrecht:

"Die Dienstgemeinschaft ist gekennzeichnet vom vertrauensvollen Miteinander, Rücksichtnahme und dem Gedanken konziliarer Konfliktlösung"[5]

Die Rechtsprechung und auch das ganz herrschende Schrifttum akzeptieren dieses Verständnis kirchlicher Dienstgemeinschaft als Datum, dem das Arbeitsrecht Rechnung zu tragen hat. Das Bundesverfassungsgericht stellte klar, daß die Einbeziehung der kirchlichen Arbeitsverhältnisse in das staatliche Arbeitsrecht nicht ihre Zugehörigkeit zu den "eigenen Angelegenheiten" der Kirche aufhebt. Sie darf daher die verfassungsrechtlich geschützte Eigenart des kirchlichen Dienst nicht in Frage stellen, wobei sich nach den von der verfaßten Kirche anerkannten Maßstäben richtet, welche kirchlichen Grundverpflichtungen als Gegenstand des Arbeitsverhältnisses bedeutsam sein können[6]. Ein Arbeitskampf im kirchlichen Dienst ist daher auch rechtlich ausgeschlossen[7], und an die Stelle der Tarifverträge treten die Re-

gelungen des Dritten Weges. Diese zu ermöglichen und vergleichbar den tarifvertraglichen Regelungen auszugestalten, ist die Verpflichtung des staatlichen Gesetzgebers, bloßes Aussparen der Kirchen aus der Anwendung des Tarifvertragsrechts würde ihnen keine Möglichkeit zur angemessenen kollektiven Regelung ihrer Arbeitsverhältnisse geben, sie daher gegenüber dem weltlichen Arbeitgeber schlechter stellen. Als kirchenspezifische Form der Gewährleistung der Koalitionsfreiheit dürfen daher die Regelungen des Dritten Weges grundsätzlich nicht anders als Tarifverträge behandelt werden, will man die Kirchen nicht schlechter stellen als den tarifgebundenen Arbeitgeber[8]. Ausnahmen von dieser Pflicht zur Gleichbehandlung sind nur da gerechtfertigt, wo die Besonderheiten des Dritten Weges dem Sinne einer für Tarifverträge geltenden Bestimmung widersprechen.

## III. Mitgliedspflichten in der BDA gegenüber selbständiger Gestaltung im Dritten Weg

Entwicklung und Legitimation des Dritten Weg stützen sich also darauf, daß kirchlicher Dienst und Tarifvertragswesen als etwas Gegensätzliches verstanden werden und den Kirchen ein Freiraum zu belassen ist, in den die Koalitionen nicht gegen den Willen der Kirchen eindringen können. Welche Folgen sich aber ergeben, wenn tarifrechtliche Koalitionen gerade mit Willen kirchlicher oder diakonischer Träger zumindest mittelbar in die Gestaltung des Dritten Wegs eingebunden werden, hängt wesentlich von der Reichweite des Einflusses ab, den die damit gewinnen, und von der Antwort auf die Frage, wie unabhängig die Gestaltung des Dritten Weges vom Koalitionseinfluß sein muß.

### 1. Mitgliedspflichten in der BDA

Die BDA ist Spitzenorganisation im Sinne von § 2 Abs. 2 TVG. Ziel ist gem. § 1 Abs. 1 ihrer Satzung die Wahrung der gemeinschaftlichen

sozialpolitischen Belange der sozialpolitischen Organisationen der Arbeitgeber in der Bundesrepublik Deutschland. Ihre Mitglieder sind gem. § 6 Abs. 1 der BDA-Satzung "an die satzungsgemäß zustande gekommenen Beschlüsse der Bundesvereinigung und ihrer Organe gebunden". Gem. § 6 Abs. 2 der BDA-Satzung sind sie "verpflichtet, der Bundesvereinigung und deren Organen gewissenhaft und fristgerecht alle erforderlichen Auskünfte zu geben und sie über alle wichtigen Ereignisse in ihrem Bereich fortlaufend zu unterrichten". Obwohl die BDA gem. § 2 Abs. 3 TVG Tarifverträge abschließen könnte, wenn dies zu ihren satzungsgemäßen Aufgaben gehörte, hat sie bis jetzt darauf verzichtet. Nach der derzeitigen Fassung der Satzung ist sie nicht tariffähig, könnte die Tariffähigkeit aber jederzeit herbeiführen. Gemäß ihrer Wahl, selbst keine Tarifverträge abzuschließen, bestimmt § 3 S. 1 der BDA-Satzung, daß die "Selbständigkeit der Mitglieder... auf tarifpolitischem Gebiet nicht durch Maßnahmen der Bundesvereinigung oder ihrer Organe eingeschränkt werden" darf, allerdings sind gem. § 3 5.2 der BDA-Satzung "Empfehlungen auf diesem Gebiet... zulässig, sofern sie vom Vorstand der Bundesvereinigung einstimmig beschlossen werden". Obwohl Empfehlungen ihrer Natur nach nicht bindend sind, kommt solchen Beschlüssen eine nicht lediglich faktische Bedeutung zu, sich in einem bestimmten Sinne zu verhalten, denn auch ohne eine ausdrückliche gesetzliche Vorschrift haben Vereinsmitglieder stets eine Treuepflicht gegenüber ihrem Verein, die weiter reicht als der allgemeine Grundsatz von Treu und Glauben nach § 242 BGB. Inhalt und Umfang der Treuepflicht bestimmen sich nach Art des Vereinszwecks und der inneren Geschlossenheit der Vereinigung. Generell ist es dem Mitglied verwehrt, im Widerspruch zu den Zielen und Interessen des Vereines tätig zu werden[9]. Dazu kommt das Erscheinungsbild nach außen: Die BDA und ihr Präsident repräsentieren ihre Mitglieder bei den Gesprächen zum Bündnis für Arbeit. Auch dadurch werden gemeinsame, eben nicht spezifisch kirchliche oder caritative/diakonische Positionen nach außen hin deutlich gemacht.

Bereits der bloße Beitritt des VdDD zur BDA bedeutet also zweierlei: Zum einen eine deutliche Polarisierung innerhalb des Dritten Weges, die nun durch Verbandsmitgliedschaft nach außen dokumentiert ist; zum anderen, eng damit verbunden, eine stärkere Einbindung in das allgemeine, "kirchenunspezifische" kollektive Regelungsverfahren.

## 2. Selbstständige Gestaltung des Dritten Wegs

Weil also damit ein Stück der bisherigen Selbständigkeit der Gestaltung des Dritten Wegs verloren gegangen ist und eine bislang auf Dienstgeberseite unbekannte mittelbare Einbeziehung der Spitzenorganisationen des Tarifvertragsrechts geschaffen wurde, könnten notwendige Gestaltungselemente des Dritten Weges verloren oder zumindest gefährdet sein.

### *a) Partnerschaftlichkeit und Koalitionseinfluß in der arbeitsrechtlichen Kommission*

Welchem Grad an Koalitionseinfluß die Mitglieder der Arbeitsrechtlichen Kommissionen unterliegen dürfen, ohne daß das Proprium des Dritten Weges gewahrt gefährdet wird, zeigt sich wohl am ehesten im zweischrittigen Vorgehen:

Zuerst ist das Maß an Kirchenbindung und Koalitionseinfluß im bestehenden Modell aufzuzeigen. Dem schließt sich die Frage an, wie disponibel der status quo ist.

#### *aa) Kirchenbindung und Koalitionseinfluß im bestehenden Modell*

Auch in der bestehenden Ausgestaltung des Dritten Wegs haben die Koalitionen durchaus Einfluß. Er gestaltet sich aber unterschiedlich. Recht zurückgedrängt ist er in der katholischen Kirche, denn dort werden die Mitarbeitervertreter in den Kommissionen zur Ordnung des Arbeitsvertragsrechts (KODA) direkt von den Mitarbeitern gewählt (vgl. § 5 11, IV Bistums-KODA-Ordnung; § 4 der Ordnung der Arbeitsrechtlichen Kommission des Deutschen Caritasverbandes). Die katholische Kirche folgt bei der Bestimmung der Mitarbeitervertreter in der Kommission also nicht dem Verbandsprinzip, sondern sie hat sich für eine Ordnung entschieden, die auf dem Grundsatz der demokratisch legitimierten Repräsentation alle Dienstnehmer beruht.[10] Die Gewerkschaften sind hier also nicht unmittelbar an der Entscheidungsfindung im Dritten Weg beteiligt, und es wäre ein offensichtlicher Bruch mit diesem System, nun auf Arbeitgeberseite die Koalitionen auch nur mittelbar mit einzubeziehen.

Etwas anders verhält es sich mit der evangelischen Kirche: Die EKD hat in ihrer grundlegenden Richtlinie 1976 empfohlen, daß die Vertreter der Mitarbeiter in den Arbeitsrechtlichen Kommissionen von den Mitarbeitervereinigungen entsandt werden (§ 6 l ARRG). Die Gewerkschaften der kirchlichen Mitarbeiter sind in diesem Fall unmittelbar an der Besetzung der Gremien des "Dritten Wegs" beteiligt. Hier ist das Arbeitsrechtsregelungssystem also dadurch gekennzeichnet, daß die Koalitionen der Mitarbeiter Befugnisse innerhalb des kirchengesetzliche n geregelten Mitbestimmungsstatus erhalten. Diesem Modell folgt auch § 4 Abs. 1 der Ordnung für die Arbeitsrechtliche Kommission des Diakonischen Werks der EKD. Allerdings können die Begriffe der Mitarbeitervereinigung und der Gewerkschaft nicht gleichgesetzt werden.[11] Jedoch scheint prima facie der VdDD nur das vollzogen zu haben, was auf Arbeitnehmerseite bereits anerkannte Praxis ist: Wie die Vertreter der Dienstnehmerseite von einer Gewerkschaft entsandt werden können, werden nun Vertreter der Dienstgeberseite von einem Arbeitgeberverband entsandt, der Mitglied in der BDA ist.

Dieses Symmetrieargument darf indes nicht den Blick dafür verstellen, daß hier unterschiedliche Ebenen betroffen sind: Die Einbeziehung der Gewerkschaften in den Gestaltungsprozeß des Dritten Wegs stellt ein Entgegenkommen an die Dienstnehmerseite dar, der traditionelle Formen der Koalitionsbetätigung ermöglicht werden sollten. Die Koalitionsbetätigung wird damit über ihren verfassungsrechtlich gewährleisteten Bereich hinaus ausgedehnt zu Lasten des Idealtypus des Dritten Wegs, dem solcher Antagonismus fremd ist.[12] Dies ist also schon ein Schritt weg vom Dritten Weg, durch den das Leitbild des kirchlichen Dienstes ein Stück weit zurücktritt. Dies scheint verständlich weil die Gewerkschaften die wesentlichen Arbeitnehmervereinigungen zur Wahrung und Förderung der Arbeits- und Wirtschaftsbedingungen sind, während es auf Arbeitgeberseite immer schon Vereinigungen gegeben hat, die zwar Koalitionen i. S. des Art. 9 Abs. 3 GG sind, ohne auch Arbeitgeberverband zu sein.[13] Außerdem ist der einzelne Arbeitgeber im Tarifvertragswesen selbst handlungsfähig, und wäre es auch auf dem Dritten Weg. Nun auch die Dienstgeberseite tendenziell koalitionsmäßig zu organisieren, bedeutet etwas grundsätzlich anderes, denn von ihr darf gerade das Festhalten am Verständnis der Dienstgemeinschaft und der daraus folgenden Ausgestal-

tung des Dritten Weges erwartet werden: Sie ist Kirche als Arbeitgeber und identisch mit der Kirche als Lehrender, die den Inhalt des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Dienstgemeinschaft vorgibt. Wenn gerade sie sich vom Wesen der kirchlichen Dienstgemeinschaft distanzieren sollte, wer wollte an ihm festhalten? Eine gängige Begründung für den Ausschluß des Streikrechts im kirchlichen Dienst ist es, daß die Kirche nicht aussperren kann, weil zumindest sie sich dem Ideal der kirchlichen Dienstgemeinschaft verpflichtet wissen muß, und sie daher selbst dann, wenn ihr rechtlich die Möglichkeit zur arbeitskampfbedingten Suspension der Arbeitsverhältnisse gewährt werden würde, faktisch nicht davon Gebrauch machen könnte. Man unterstellt also eine Waffenungleichheit, weil man davon ausgeht, die Kirche werde sich an ihrer eigenen Lehre festhalten lassen : "Ein kirchlicher Arbeitgeber kann keine Kampfmaßnahmen ergreifen, um einem Streik zu begegnen, denn die Kirche kann weder die Glaubensverkündigung noch den Dienst am Nächsten suspendieren, um zur Wahrung von Vermögensinteressen Druck auf ihre Mitarbeiter auszuüben"[14]. Distanziert sich hier also ein Verband kirchlicher Träger selbst vom Ideal der Dienstgemeinschaft, indem er sich "säkular-tarifvertraglichen" Strukturen eingliedert, dann wirft dies grundsätzliche Zweifel an der Berechtigung des Dritten Weges insgesamt auf.

*bb) Wie disponibel ist der status quo?*

Ist also die partnerschaftliche Gestaltung fern vom Antagonismus des tarifvertraglichen Verbandswesens ein Charakteristikum des Dritten Wegs, dann fragt es sich, wie weit hierauf verzichtet werden kann, ohne daß dies Folgen für den bisherigen Regelungsmechanismus hat und die rechtliche Bewertung der Regelungen, die auf diesem Weg zustande gekommen sind. Hier wird man nach den einzelnen Folgen differenzieren müssen. Vorweg geht es um die grundsätzliche Frage, ob schon die bloße Mitgliedschaft in einer Arbeitgeberkoalition ein Verstoß gegen die gebotene Partnerschaftlichkeit ist, oder sich noch im Rahmen des Dritten Wegs hält, und daher uneingeschränkt zulässig ist.

Koalitionsbetätigung und partnerschaftliches Zusammenwirken widersprechen sich nicht notwendig. Beleg dafür mögen §§ 2, 74 BetrVG sein. Danach arbeiten Arbeitgeber und Betriebsrat vertrauensvoll zu-

sammen. Gleichzeitig ist den Mitgliedern des Betriebsrats nicht verwehrt, Gewerkschaftsmitglieder zu sein und als solche im Betrieb tätig zu werden. Man könnte argumentieren, ebenso müsse den Vereinigungen, die Mitglieder in die Arbeitsrechtlichen Kommissionen entsenden, die Mitgliedschaft in einer Arbeitgeberkoalition erlaubt sein. Indessen spiegelt das Betriebsverfassungsrecht nicht den kirchenspezifischen Ausgleich von Dienstgeber und Dienstnehmerseite, sondern auch hier haben die Kirchen eigenständige Formen der Mitarbeitervertretung gefunden, die stärker der Besonderheit des Kirchlichen Dienst Rechnung tragen. Die Kirchen sind gem. § 118 Abs. 2 BetrVG gänzlich von der Anwendung des BetrVG ausgeschlossen und diese Norm bildet eine einfachgesetzliche Konkretisierung der kirchlichen Autonomie gem. § 137 Abs. 3 WRV i.V. m. Art. 140 GG, die nicht zur Disposition des Gesetzgebers steht.[15] Wichtiger aber noch ist die Tatsache, daß man beim Betriebsratsmitglied unterscheiden mag zwischen der Privatperson, die Mitglied der Gewerkschaft ist, und dem Betriebsratsmitglied, das unabhängig von gewerkschaftlicher Weisung vertrauensvoll zusammenarbeitet. Bei einem Verband der Dienstgeber ist eine solche Trennung von privatem und funktionalem Status aber nicht möglich. Tritt er einer Arbeitgeberspitzenorganisation bei, ist das Ausdruck des Grundverständnisses seines Handelns insgesamt, und damit mittelbar auch der Mitglieder, die er in die Kommissionen des Dritten Weges entsendet. Wie fremd überdies die Koalitionsmitgliedschaft auf Dienstgeberseite dem Dritten Weg ist, zeigt schon ein einfaches Beispiel: Würde die BDA sich entscheiden, künftig Tarifverträge abzuschließen dann würden diese Tarifverträge grundsätzlich alle Mitgliedsverbände binden[16]. Ergebnis wäre nicht ein Wirken im Dritten Weg, sondern seine Überwindung.

### *b) Weisungsfreiheit der Mitglieder und Repräsentanz durch die BDA*

Aus dem Vorangegangenen folgt unmittelbar ein Erst-Recht-Schluß: Weil das Charakteristikum des Dritten Wegs ist, daß die an seiner Gestaltung Beteiligten partnerschaftlich nach einer angemessenen Regelung der Arbeitsbedingungen suchen, ist es erst recht erforderlich, daß sie dabei unabhängig von Weisungen Dritter handeln. Ebenfalls dürfte es bereits einen erheblichen Einschnitt bedeuten, daß, der Verband, der die Mitglieder der Dienstgeberseite in die Kommissionen

entsendet, zwar keinen Weisungen unterliegt, nach außen hin aber nicht von der Kirche oder Diakonie/Caritas repräsentiert wird, sondern von der BDA. Diese ist nicht nur Spitzenorganisation im Sinne des Tarifvertragsrechts sondern eben auch Repräsentant der deutschen Arbeitgeber etwa bei den Gesprächen zum Bündnis für Arbeit oder auch als Mitglied von UNICE bei den Vereinbarungen im Sozialen Dialog auf europäischer Ebene. "Die Bundesvereinigung der Deutschen Arbeitgeberverbände vertritt auf dem Gebiet der Sozialpolitik die Interessen der Wirtschaft gegenüber Gewerkschaften, Politik und Öffentlichkeit".[17] Diese Interessen sind nicht notwendig die der Kirchen. "Die von uns vertretenen Positionen stellen den sozialpolitischen Grundkonsens der deutschen Wirtschaft dar".[18] Der kann aber ein anderer sein als der der Kirche. Hier den kirchlichen oder diakonischen Dienst mit zu repräsentieren, ohne daß die Kirchen und ihr Leitbild von der christlichen Dienstgemeinschaft einen wesentlichen Einfluß hätten, ist eine weitreichende Abkehr vom Gemeinschaftsideal der kirchlichen Dienstgemeinschaft. In einen solchen Widerspruch zu ihren eigenen Vorstellungen dürfen sich die Kirche und ihre Caritas nicht setzen. Dies gilt umso mehr, als die BDA schon nach eigenem Selbstverständnis nicht der richtige Repräsentant des beigetretenen Verbands sein dürfte, denn sie beschränkt sich in ihrer Organisation auf die private Wirtschaft und organisieren nicht die Arbeitgebers des öffentlichen Diensts. Schon die große Nähe gerade der arbeitsrechtlichen Strukturen des kirchlichen und caritativen Dienstes zu denen des öffentlichen Diensts zeigen die Problematik eines Beitritts zum Spitzenverband der freien Wirtschaft.

## 3. Zulässigkeit des Beitritts

Aus dem Vorangegangenen ist eine weitere Schlußfolgerung möglich: Der Beitritt des VdDD zur BDA ist nach seiner derzeitigen Satzung rechtlich zumindest bedenklich. Denn gemäß § 2 Abs. 1 der VdDD-Satzung ist er verpflichtet, "an der Erneuerung des Dritten Weges mitzuarbeiten". Damit hat sich der Verband auf den Dritten Weg festgelegt. Der Beitritt zu einer Arbeitgeberspitzenorganisation steht dazu im Widerspruch. Denn das Tarifvertragssystem ist der Zweite Weg,

nicht aber ein erneuerter Dritter Weg. Der vom VdDD vollzogene Schritt ist kein Schritt auf den Dritten Weg hin zu seiner inhaltlichen Erneuerung, sondern ein Schritt weg vom Dritten Weg, der mit seinen Satzungszielen im tendenziellen Widerspruch steht. Allerdings kann der VdDD gem. § 2 Abs. 2 seiner Satzung "Vereinbarungen mit Dienstnehmerverbänden zur kollektiven Regelung der Arbeitsbedingungen (Verträge)" schließen. Es erscheint jedoch fraglich, ob darunter eine Tariffähigkeit i. S. des Tarifvertragsgesetzes zu verstehen ist. Vielmehr dürfte es sich dabei, wie die unbestimmte Formulierung im Klammerzusatz und der unmittelbare Anschluß an § 2 Abs. 1 der Satzung (der ja gerade das Bekenntnis zum Dritten Weg enthält) nahelegen, um Vereinbarungen des Dritten Weges handeln, an deren Zustandekommen der Verband mitwirkt und mitwirken will. Heißt es in § 2 Abs. 1 der Satzung, der Verband könne Dachorganisationen beitreten, dürften damit Organisationen gemeint sein, die sich zum Dritten Weg bekennen, nicht aber solche des Tarifvertragswesens. Folgt man dieser durchaus naheliegenden Auffassung, dann besteht keine Zuständigkeit der Mitgliederversammlung, einen Beitritt zur BDA zu beschließen, ohne die Satzung zu ändern.

Es erscheint fraglich, ob der damit rechtswidrige Beschluß auch nichtig wäre. Hier muß man in Übereinstimmung mit der Rechtsprechung und dem herrschenden Schrifttum wohl eher zurückhaltend urteilen.[19] Ist der Verstoß gegen die Satzung nicht gerügt worden, wird man kaum eine Nichtigkeit des Beschlusses annehmen können. Ist der Beschluß aber nichtig, könnte nicht nur jedes Vereinsmitglied, sondern auch jeder Außenstehende durch Feststellungsklage gem. § 256 ZPO die Nichtigkeit des Verbandsbeschlusses geltend machen.[20] Da Rechtsprechung und Schrifttum das Feststellungsinteresse i. S. des § 256 ZPO recht großzügig [21] auslegen , erscheint es nicht ausgeschlossen, auch dem Diakonischen Werk der EKD eine Klage zu ermöglichen.

## IV. Konsequenzen für die Vereinbarungen des Dritten Weges

Für die rechtliche Beurteilung der Regelungen des Dritten Weges dürfte der Schritt des VdDD - oder ähnliche Entwicklungen auf katholischer Seite - zu keinen Änderungen führen. Bislang besteht in Gesetzgebung und Rechtsprechung die weitgehende Bereitschaft, Regelungen des Dritten Weges gleich zu behandeln mit tarifvertraglichen Regelungen. So behandelt der Gesetzgeber die Arbeitsvertragslinien der Kirchen immer häufiger wie Tarifverträge, indem er eine Abänderbarkeit der gesetzlichen Regelung im selben Maß zuläßt wie durch Tarifverträge, z.B. in § 6 Abs. 3 BeschFG, § 21a Abs. 3 ArbSchG, § 7 Abs. 4 ArbZG. Die Rechtsprechung ist nach anfänglichem Zögern dieser Tendenz gefolgt, etwa bei der Frage der Inhaltskontrolle kirchlicher Arbeitsvertragsrichtlinien und verzichtet darauf ebenso wie bei Tarifverträgen, zumindest wenn Tarifverträge des Öffentlichen Dienst übernommen werden.[22]

Diese Bereitschaft fußt maßgeblich auf der Ausgestaltung des Dritten Weges, die eine Richtigkeitschance für einen angemessenen Ausgleich zwischen Arbeitgeber- und Arbeitnehmerinteressen gewährt, die der des Tarifvertrags gleichwertig ist. Aber auch, wenn die mehr partnerschaftliche Gestaltung einem eher antagonistischen Verhandlungsmodell weicht, dürfte dies die Rechtsprechung kaum zum Anlaß nehmen, einen Schritt zurückzugehen. Dies zeigen die Gründe der letzten einschlägigen Entscheidung im Urteil vom 28.1.1998.[23] Dort führte das Bundesarbeitsgericht an, warum es auf eine Inhaltskontrolle verzichtet: Die Kommission ist unabhängig dank der Weisungsfreiheit aller ihrer Mitglieder, sie ist paritätisch zusammengesetzt, und es gilt der Grundsatz der Lohngerechtigkeit des can. 231 § 2 CIC. Der erkennende Senat nahm damit Bezug auf wesentliche Gestaltungselemente des Dritten Weges, nicht aber auf die partnerschaftliche Ausgestaltung durch Arbeitgeber- und Arbeitnehmerseite. Weil die Rechtsprechung sich also nicht auf diesen Umstand stützt, mag eine Abschwächung des partnerschaftlichen Elements an ihrer Bereitschaft, die Regelungen des Dritten Weges denen des Tarifvertrages gleichzustellen, vielleicht nichts ändern; sicher ist dies aber nicht, bedenkt man den dargelegten hohen Stellenwert der Partnerschaftlichkeit im Dritten

Weg.[24] Insbesondere weil die Rechtsprechung hier stark im Fluß ist, könnte diese Änderung aber auch zu einer abweichenden Beurteilung Anlaß geben, und die Entscheidungslinie hin in Richtung stärkerer Gleichbehandlung mit dem Tarifvertrag zukünftig in Frage stellen.

## V. Konsequenzen für den Bestand des Dritten Wegs

Grundlegend. anders beurteilen sich die Konsequenzen, die der Schritt des VdDD für den langfristigen Bestand des Dritten Wegs haben könnte, auf katholischer wie auf evangelischer Seite. Im rechtswissenschaftlichen Schrifttum wird gerade auch in neuerer Zeit verstärkt gefordert, daß sich die Kirchen und ihre Einrichtungen dem Tarifvertragswesen öffnen und ein Arbeitskampf zumindest da zulässig sein soll, wo ein Arbeitsverhältnis nicht unmittelbar Aufgaben der Verkündigung betrifft.[25] Die herrschende Meinung ist dem stets entgegen getreten unter Hinweis auf das Wesen der Dienstgemeinschaft, das solchen Antagonismus nicht zuläßt. Wenn sich aber nun nicht nur die Dienstnehmerseite, sondern auch die Dienstgeberseite nach außen hin deutlich erkennbar vom Leitbild des partnerschaftlichen Zusammenwirkens distanziert und für eine Vereinigung entscheidet, die gerade auf dem Antagonismus aufbaut, den die kirchliche Dienstgemeinschaft ablehnen muß, dann schwächt dies die Argumente der herrschenden Meinung ganz erheblich. Denn nun würde man die Gestaltung kirchlicher Arbeitsverhältnisse an einem Leitbild ausrichten, von dem sich beide Beteiligten distanzieren; dann kann es nicht Aufgabe eines Dritten sein, als Hüter dieses bisherigen Leitbildes zu einzutreten. Wenn sich die Dienstgeberseite und die Dienstnehmerseite für eine wenn auch nur mittelbare Einbindung in die Verbandsstrukturen des Tarifvertragswesens entscheiden, dann fällt die Begründung schwer, warum nicht auch die Instrumente des Tarifvertragswesens zum Schutze der Arbeitnehmerinteressen anwendbar sein sollten. Bislang hat die Gegenseite stets damit argumentiert, insbesondere auch der nichtchristliche Mitarbeiter sei weniger Dienstnehmer zur Verwirklichung des Sendungsauftrags der Kirche, als vielmehr Arbeitnehmer zur Sicherung seines Lebensunterhalts.[26] Wenn nun auch die

Dienstgeberseite zeigt, daß sie weniger Kirche zur Verwirklichung des Sendungsauftrags ist als vielmehr Arbeitgeber, dem eine organisatorische Gleichordnung mit weltlichen Arbeitgebern angemessen erscheint, dann ist dies ein wesentlicher Schritt hin zum Zweiten Weg.

Eine durchaus überzeugende Argumentation der Apologeten des Tarifvertragswesens auch im kirchlichen Bereich könnte in etwa folgende Linie nachzeichnen: Art. 9 Abs. 3 GG und die Betätigungsfreiheit der Koalitionen werden im kirchlichen Bereich nur insoweit eingeschränkt, als dies das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen gem. Art. 137 Abs. 3 WRV i.V. m. Art. 140 GG gebietet. Nach der Grundsatzentscheidung des Bundesverfassungsgerichts bleibt es daher "grundsätzlich den verfaßten Kirchen überlassen, verbindlich zu bestimmen, was die Glaubwürdigkeit der Kirche und ihre eigene Verkündigung erfordert, was spezifisch kircheneigene Aufgaben sind, was Nähe zu ihnen bedeutet, welches die wesentlichen Grundsätze der Glaubens- und Sittenlehre sind und was (gegebenenfalls) als schwerer Verstoß gegen diese anzusehen ist."[27] Daher können die Kirchen die antagonistischen Regelungsinstrumente, die das weltliche Arbeitsverhältnis prägen, für ihren Bereich ausschließen, jedoch nur dann, wenn dies tatsächlich aus ihrer Lehre folgt. Den Gerichten kann es nicht genommen werden, die Unschlüssigkeit der Folgerungen der Kirche darzulegen, insbesondere daß sie sich in Widerspruch zu ihrem eigenen Verhalten setzt. Das ist etwa für die Loyalitätspflichten im kirchlichen Dienst ständige Rechtsprechung und wird vom Schrifttum ebenso gesehen.[28] Dieser Widerspruch läge nun darin, daß sich die Kirche oder Caritas/Diakonie selbst der am Gegensatz zwischen Arbeitnehmer- und Arbeitgeberinteressen orientierten Verbandsstruktur des Tarifvertragswesens bedient. Warum hier nicht weitergehende Schritte möglich sein sollen, erschiene dann stark begründungsbedürftig. Die Kirche sollte sich diesem Begründungsdruck nicht aussetzen.

## VI. Zusammenfassung und Empfehlung

1. Der Dritte Weg fußt auf der kirchlichen Dienstgemeinschaft. Die kirchliche Dienstgemeinschaft verlangt ein partnerschaftliches Umge-

hen miteinander; Partnerschaftlichkeit ist daher auch Charakteristikum des Dritten Wegs.

2. Der Partnerschaftlichkeit des Dritten Wegs widerspricht es, sich der an der Gegensätzlichkeit von Arbeitnehmer- und Arbeitgeberinteressen orientierten Mittel des Tarif- und Arbeitskampfrechts zu bedienen. Ein Arbeitskampf im kirchlichen Dienst ist daher ausgeschlossen, Tarifverträge werden nicht abgeschlossen.

3. Der Partnerschaftlichkeit des Dritten Weges widerspricht es auch, Organisationen des Tarifrechts an der Gestaltung zu beteiligen. Allerdings ist eben dies im Bereich der evangelischen Kirche und der Diakonie den Gewerkschaften auf Dienstnehmerseite, anders als bei der katholischen Kirche, zugestanden. Dies ist jedoch eine Abweichung vom Dritten Weg, die ein Zugeständnis an die Koalitionsfreiheit der Dienstnehmer darstellt.

4. Schaut man auf die Gründe, auf die sich die Rechtsprechung bei der Gleichbehandlung von Tarifvertrag und kirchlicher Arbeitsvertragsregelung stützt, so kann nicht ausgeschlossen werden, daß sich auch nach Beitritt des VdDD zur BDA hierbei Abweichungen ergeben

5. Der Beitritt des VdDD zur BDA – und eine ähnliche Entwicklung bei der Dienstgeberseite im Bereich der katholischen Caritas – hat Konsequenzen insbesondere für die Glaubwürdigkeit des Dritten Weges und die Argumentation gegen Forderungen, ihn durch tarifvertragliche Strukturen zu ersetzen. Wesentlich hierfür ist, daß sich in der Eingliederung der Dienstgeberseite in die Verbandsstrukturen des Tarifvertragswesens eine Distanzierung vom Dritten Weg ausdrückt. Wenn die Kirche als Dienstgeberseite nicht mehr am Ideal der Dienstgemeinschaft und den sich daraus ergebenden Konsequenzen festhält, fällt die Begründung schwer, ihn trotzdem als verbindliche Vorgabe aus dem Selbstbestimmungsrecht gem. Art. 137 Abs. 3 WRV i. V. m. Art. 140 GG abzuleiten. Der Beitritt des VdDD in eine Spitzenorganisation des Tarifvertragsrechts ist kein Schritt zur Erneuerung des Dritten Wegs, sondern zu seiner Überwindung.

Ausgehend von diesen Feststellungen empfiehlt es sich, daß die arbeitsrechtliche Kommission des Diakonischen Werks der EKD darauf hinwirkt, daß der VdDD aus der BDA austritt; ansonsten sollte er zumindest langfristig aus der Mitwirkung im Dritten Weg

ausgeschlossen werden. Für die Caritas gilt nichts anderes: Auch hier ist organisatorische Distanz zum Tarifvertragswesen zu wahren und entsprechende Schritte, wie sie der VdDD getan hat, sollten durch entsprechende Satzungsgestaltung ausgeschlossen werden.

*Prof. Dr. Dres h.c. Peter Hanau*

*Dr. Gregor Thüsing, LL.M.*

## Endnoten

[1] Ausführlich Thüsing, "20 Jahre Dritter Weg - Rechtsnatur und Besonderheiten der Regelung kirchlicher Arbeitsverhältnisse", RdA 1997, S. 163 if; Richard, Arbeitsrecht in der Kirche, 2. Aufl. 1992, § 13, S. 165ff.

[2] Vgl. nur das gemeinsame Sozialwort der Kirchen, in dem sie an verschiedenen Stellen auf die Bedeutung und den Wert einer sinnvollen Tarifpolitik hinweisen: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Wort des Rates der Evangelischen Kirchen Deutschlands und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage, 1997, Abschnitt 151 ff, 167ff, insbesondere 168.

[3] BAG v. 10.6.1980 EZA Art. 9 GG Arbeitskampf Nr. 37, eine Formulierung Blanpains aufgreifend.

[4] Brisa, "Tarifvertrag" und "Dritter Weg". Arbeitsrechtsregelungsverfahren der Kirchen Diss Regensburg 1987, S. 144 ff; siehe auch Richardi, Arbeitsrecht in der Kirche, 2. Auflage, 1992 § 12 Rn. 2 S. 156; Thüsing, RBR 1997, S. 163 ff.

[5] Rüfner, in: Listl/Pirson, Handbuch des Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II, 5. 892; ähnlich A. Schneider, Evangelisches Staatslexikon, 3. Aufl., Abschn. "Arbeitsrecht in den Kirchen", Bd. I, Sp. 94.

[6] BVerfG v.4.6.1986, BVerfGE 70, S. 138, 165 ff; vgl. auch Richardi, AR-Blattei Abschnitt 960 "Kirchenbedienstete" Rn. 9.

[7] Ausdrücklich zuletzt BAG v. 6.11.1996, EZA § 611 BGB Ausbildungsbeihilfe Nr. 16 mit Anm. Thüsing.

[8] Vgl. Richard, Das Arbeitsrecht in der Kirche, S. 31; Hanau/Thüsing uR 1999 S. 143, 146, Thüsing, ZevKR 1996, S. 52, 64; ders. RdA 1997, S. 163 ff.

[9] Vgl. Sauter/Schweyer, Der eingetragene Verein, 15. Auflage 1994, rn. 348, S. 252; Reichert/van Look, Handbuch des Vereins- und Verbandsrechts, Rn. 608 ff m. zahlr. w. N.

[10] Vgl. Richard, Arbeitsrecht in der Kirche, S. 172; Thüsing, RdA 1997, S. 164 ff.

[11] Vgl. dazu ausführlich Christoph, Zur Relativität des Gewerkschaftsbegriffs, ZevKR Bd. 31 (1986), S. 216 ff.

[12] Vgl. Richardi, Arbeitsrecht in der Kirche, S. 168.

[13] Für die Handwerksinnung vgl. BVerfGE 20, S. 312, 317; siehe auch von Münch in Bonner Kommentar Art. 9 GG Rn. 134 m. w. N.

[14] Richardi, Arbeitsrecht in der Kirche, 5. 118, ebenso Thüsing, ZDVKR 1996, S. 53 ff.

[15] Vgl. Richardi, Arbeitsrecht in der Kirche, S. 208 if, Mayer-Maly, BB 1979, S. 632, Müller, RdA 1979, S. 71; kritisch Fitting/Kaiser/Heither/Engels, BetrVG § 118, Rn. 48 m.w.N.

[16] Vgl. ausführlich Wiedemann/Thüsing, Die Tariffähigkeit von Spitzenorganisationen und der Verhandlungsanspruch der Tarifvertragsparteien, RdA 1995, S. 280, 281ff.

[17] BDA (Hrsg.), Sozialpolitische Interessenvertretung und Dienstleistung für die Wirtschaft, Köln, 1995 S. 3.

[18] a.a.O., S. 4.

[19] Vgl. Sauter/Schweier, Der eingetragene Verein, Rn. 212 m.w. N.; Reichert/van Look, Handbuch des Vereins- und Verbandsrechts, Rn. 1171ff.

[20] BGH NJW 1989, S. 2059 (zum WEG); für den Verein: Reichert/van Look, Handbuch des Vereins- und Verbandsrechts, Rn. 1175 m.w.N.

[21] Vgl. Greger, in: Zöller, § 256 ZPO Rn 7-8; Schumann, in: Stein-Jonas, § 256 ZPO Rn 61 ff.

[22] BAG v. 28.1.1998, ZevKR 1999, S. 90 m. Anm. Thüsing

[23] BAG v. 28.1.1998, ZevKR 1999, S. 90 m. Anm. Thüsing

[24] Vgl. den Überblick bei Thüsing/Börschel, NZA-RR 1999, S. 561, 563.

[25] Vgl. jüngst Gamillscheg, Kollektives Arbeitsrecht. Band 1, S. 136ff, Hammer, AuR 1995, S. 161 ff; dagegen Thüsing ZevKR 1996, S. 52 ff.

[26] Vgl. Gamillscheg, Kollektives Arbeitsrecht Bd. 1, S. 141; zuvor bereits die prominente Stimme Nell-Breunings, AuR 1979, Sonderheft, S. 1, 8; ähnlich Bieback, in: Däubler, Arbeitskampfrecht, 3. Aufl. 1987, Rn 498 ff.

[27] BVerfGE 70, S. 138, 168.

[28] Für die Rechtsprechung zuletzt BAG v. 16.9.1999, EzA Nr. 45 zu § 611 BGB Kirchliche Arbeitnehmer; für das Schrifttum Rüfner, in: Listl/Pirson, Handbuch des Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland, Bd. II, S. 903 f. m.w.N.

Quelle: Website der Diözesanen Arbeitsgemeinschaft der Mitarbeitervertretungen im caritativen Bereich der Diözese Rottenburg-Stuttgart (DiAG-MAV): http://www.diag-mav.org/rechtspr/komment/agvb-3weg-ie.htm [27.10.2007, 18:00 h]

# Leiharbeit im diakonischen Dienst

## Beschluss der Kirchengerichtshofes der Evangelischen Kirche in Deutschland

(KGH.EKD II-0124/M35-06 vom 9.10.2006)

**Die Leitsätze zum Beschluss des KGH.EKD II-0124/M35-06 vom 9. Oktober 2006 lauten:**

1. Das Institut der Leiharbeit ist diakonischen Dienstgebern nicht verschlossen.

2. Zur Überbrückung kurzzeitigen Beschäftigungsbedarfs darf zum Instrument der Leiharbeit gegriffen werden, z.B. in Vertretungsfällen infolge Urlaub, Krankheit, bei kurzfristigem Spitzenbedarf.

3. Die auf Dauer angelegte Beschäftigung von Leiharbeitnehmern, die Substituierung, der Ersatz von Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter durch Leiharbeitnehmer und Leiharbeitnehmerinnen ist mit dem Kirchenarbeitsrecht nicht vereinbar; sie widerspricht dem kirchlichen Grundsatz des Leitbildes von der Dienstgemeinschaft.

4. Daraus folgt, dass die Mitarbeitervertretung ihre Zustimmung zum Einsatz eines Leiharbeitnehmers oder einer Leiharbeitnehmerin jedenfalls dann berechtigt verweigert, wenn ein Leiharbeitnehmer oder eine Leiharbeitnehmerin für zwei Jahre befristet als Pflegehelferin im Behindertenbereich Tagesförderstätte beschäftigt werden soll.

(Vorinstanz: Gemeinsames Kirchengericht der Bremischen Ev. Kirche - II. Diakonische Kammer -, Beschluss vom 21. April 2006, Az.: DII-6/2006)

## Beschluss des KGH.EKD II-0124/M35-06 vom 9. Oktober 2006

### Im Namen der Evangelischen Kirche in Deutschland

**B e s c h l u s s**

**In dem**
**mitarbeitervertretungsrechtlichen Beschwerdeverfahren**

mit den Beteiligten

Dienststellenleitung A

- Antragstellerin -

Verfahrensbevollmächtigter: Rechtsanwalt B

und

Mitarbeitervertretung A

- Beschwerdeführerin -

Verfahrensbevollmächtigter: Rechtsanwalt C

hat der Kirchengerichtshof der Evangelischen Kirche in Deutschland – Zweiter Senat für mitarbeitervertretungsrechtliche Streitigkeiten - durch den Vorsitzenden Prof. Dr. Friedrich, die Richterin Bock und den Richter Dr. Nause am 9. Oktober 2006 beschlossen:

> *Auf die Beschwerde der Mitarbeitervertretung wird unter Abänderung des Beschlusses des Gemeinsamen Kirchengerichts der Bremischen Evangelischen Kirche vom 21. April 2006 - Reg.-Nr. D II-6/2006 - der Antrag der Dienststellenleitung vom 14. Februar 2006 abgewiesen.*

## G r ü n d e:

**I.** Die Dienststellenleitung begehrt die Feststellung, dass kein Grund zur Verweigerung der Zustimmung zum Einsatz der Frau D als Arbeitnehmerin der Firma Personal- und Service GmbH im Rahmen einer Arbeitnehmerüberlassung als Betreuungshelferin im Behindertenbereich der Dienststelle befristet für die Zeit vom 1. Februar 2006 bis 31. Januar 2008 besteht.

Die Dienststellenleitung beantragte mit Schreiben vom 3. Januar 2006 bei der Mitarbeitervertretung die Zustimmung zur Einstellung der Frau D im Umfang von 30 Stunden wöchentlich befristet vom 1. Februar 2006 bis zum 31. Januar 2008 als Betreuungshelferin im Behindertenbereich. Durch einen Hinweis auf dem Antragsformular für die Mitarbeitervertretung wies die Dienststellenleitung darauf hin, dass es sich bei der Einstellung um eine Arbeitnehmerüberlassung von der Firma Personal- und Service GmbH handelt. Dieses Unternehmen ist von der Dienststelle und einer weiteren diakonischen Einrichtung gegründet worden. Gegenstand des Unternehmens ist die Gestellung und Erbringung von Serviceleistungen vornehmlich im sozialen Bereich. Die Personal- und Service GmbH stellt diakonischen Einrichtungen auf der Grundlage des Arbeitnehmerüberlassungsgesetzes (AÜG) Personal zur Verfügung. Sie besitzt die Erlaubnis nach § 1 AÜG.

Mit Schreiben vom 12. Januar 2006 beantragte die Mitarbeitervertretung mündliche Erörterung und teilte mit, ihr gehe es dabei u.a. um die Bewerberlage, den Abgleich des Stellenplanes und die Vergütung. Am 17. Januar 2006 wies die Dienststellenleitung die Mitarbeitervertretung darauf hin, weitere Bewerbungen für diesen Einsatz lägen nicht vor, ein Stellenplan sei nicht vorhanden. Außerdem wurde mitgeteilt, die Vergütung erfolge anhand der Eingruppierungsvorschriften des zwischen dem Bundesverband Zeitarbeit Personal-Dienstleistungen e.V. und den der Mitarbeitervertretung bekannten Mitgliedsgewerkschaften des DGB abgeschlossenen Tarifvertrages. Die Dienststellenleitung erklärte mit dem bei der Mitarbeitervertretung am 8. Februar 2006 eingegangenen Schreiben vom 1. Februar 2006 die Erörterung für beendet.

Mit beim Gemeinsamen Kirchengericht der Bremischen Ev. Kirche am 15. Februar 2006 eingegangenem Schriftsatz vom 14. Februar 2006 beantragte die Dienststellenleitung die Ersetzung der verweiger-

ten Zustimmung zum Einsatz der Frau D, hilfsweise die Feststellung, dass kein Grund zur Verweigerung der Zustimmung zum Einsatz der Frau D besteht.

Aus betriebswirtschaftlichen Gründen und um Personalausfälle auszugleichen, stelle die Personal- und Service GmbH diakonischen Einrichtungen auf der Grundlage des AÜG Personal zur Verfügung.

Die Mitarbeitervertretung stimme aus Prinzip und nicht aus sachlichen Gründen dem Einsatz von Arbeitnehmern der Personal- und Service GmbH generell nicht zu. Gründe i.S.d. § 41 Abs. 1 MVG.BEK seien nicht vorgebracht und nicht ersichtlich.

Allein der Umstand, dass sich die Dienststellenleitung dazu entschlossen habe, im Rahmen der Arbeitnehmerüberlassung Arbeitnehmer eines dritten Unternehmens einzusetzen, stelle keinen Grund zur Verweigerung dar. Dieser Umstand sei nicht geeignet, die Zustimmung mit einem der in § 41 Abs. 1 MVG.BEK genannten Gründen zu verweigern.

Es stelle keinen Gesetzesverstoß dar, wenn Mitarbeiter, die im Rahmen einer Arbeitnehmerüberlassung eingesetzt würden, zu ungünstigeren Bedingungen tätig würden als die bei der Dienststelle selbst beschäftigten Arbeitnehmer. Es sei gerade der von der Bundesregierung verfolgte Zweck gewesen, mit der Änderung des AÜG bürokratische Hürden, wie z.B. das Synchronisations-, Wiedereinstellungs- und Befristungsverbot zu beseitigen.

Die Dienststellenleitung hat beantragt,

> *festzustellen, dass kein Grund zur Verweigerung der Zustimmung zum Einsatz der Frau D als Arbeitnehmerin der Firma Personal- und Service GmbH im Rahmen einer Arbeitnehmerüberlassung als Betreuungshelferin im Behindertenbereich der Antragstellerin befristet für die Zeit vom 1. Februar 2006 bis 31. Januar 2008 besteht.*

Die Mitarbeitervertretung hat beantragt,

> *den Antrag abzuweisen,*

hilfsweise,

*den Antrag als unzulässig abzuweisen.*

Die Zuordnung der Dienststelle zur Kirche setze die Beachtung und Befolgung kirchlicher Arbeitsrechtsregelungen voraus. Hierzu gehörten auch die Arbeitsvertragsrichtlinien. Durch diese Bindung an kirchliches Arbeitsrecht sei zudem eine Beschäftigung von Leiharbeitnehmern nicht zulässig.

Nach säkularem Recht möge es richtig sein, dass ein Betrieb Leiharbeitnehmer beschäftigen könne. Die Dienststelle hingegen habe sich nicht nur der Kirche zugeordnet, sondern darüber hinaus eine spezifische Bindung an kirchliches Arbeitsrecht begründet und könne deshalb von der säkularen Gestaltungsfreiheit keinen Gebrauch machen.

Die Mitarbeitervertretung verweist auf § 1 AVR.DW.EKD und auf die Präambel zum MVG.BEK und führt aus, Dienstgemeinschaft heiße Gemeinschaft und nicht Trennung oder Spaltung. Dies gelte einerseits für die wirtschaftlichen und rechtlichen Bedingungen, unter denen die im Auftrag der Einrichtung mitwirkenden Personen beschäftigt würden. Dies heiße andererseits aber auch Gemeinschaft im Hinblick auf die Bindung an den Auftrag der Kirche. Die Dienststelle dürfe und sei nach der Loyalitätsrichtlinie sogar gehalten, ihre Personalauswahl an der religiösen Bindung der Mitarbeiter zu orientieren. Bei der Beschäftigung von Leiharbeitnehmern bestehe dieses Recht nicht. Es handele sich bei der Verleihfirma zwar um ein Tochterunternehmen der Dienststelle, aber gleichwohl um ein säkulares Unternehmen. Die Verleihfirma verfolge weder caritative Zwecke noch sei sie gemeinnützig. Sie sei auch nicht der Kirche zugeordnet, was sich schon daraus ergebe, dass sie nicht Mitglied des Diakonischen Werkes sei. Sie könne sich daher nicht mit Erfolg auf die Sonderrechte aus Art. 140 GG berufen. Das bedeute insbesondere, dass sie die negative Koalitionsfreiheit zu beachten habe und auch dem europarechtlichen religionsbezogenen Diskriminierungsverbot unterliege.

Der Einsatz von Leiharbeitnehmern führe daher zwingend dazu, dass die kirchliche Prägung der Einrichtung wegen fehlender kirchlicher Bindung der dort Beschäftigten preisgegeben werde.

Für die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter stelle die Beschäftigung von Leiharbeitnehmern, die nicht oder nur zufällig einer kirchlichen Bindung unterlägen, eine erhebliche Benachteiligung dar. Die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter der Dienststelle seien verpflichtet - und bereit -,

den kirchlichen Auftrag zu erfüllen. Je weniger sie jedoch auf die kirchliche Bindung von Mitarbeitenden vertrauen könnten, umso höher sei ihre Belastung und umso schwieriger der Vollzug dieses Auftrages. Dies gelte insbesondere deshalb, weil gegenüber Mitarbeitern der Verleihfirma die Vermutung aufgestellt werden müsse, dass diese nicht kirchlich gebunden seien.

Mit dem der Mitarbeitervertretung am 31. Mai 2006 zugestellten Beschluss vom 21. April 2006 hat das Kirchengericht entschieden, dass die Mitarbeitervertretung keinen Grund zur Verweigerung der Zustimmung nach § 41 MVG.BEK zur Einstellung der Frau D im Rahmen einer Arbeitnehmerüberlassung befristet für die Zeit vom 1. Februar 2006 bis zum 31. Januar 2008 hat.

In den Gründen ist im Wesentlichen ausgeführt, das Kirchengericht sei zur Entscheidung in der Sache zuständig. Die Dienststelle sei Mitglied im Diakonischen Werk Bremen e.V. und als diakonische Einrichtung Wesens- und Lebensäußerung der Kirche i.S.d. Art. 15 Abs. 1 der Grundordnung der EKD.

Die Mitarbeitervertretung habe ein eingeschränktes Mitbestimmungsrecht bei der Einstellung eines Mitarbeiters einer Fremdfirma gemäß § 42 Buchst. a MVG.BEK.

Verweigere die Mitarbeitervertretung die Zustimmung, sei das Kirchengericht auf Antrag der Dienststellenleitung berufen zu prüfen, ob für die Mitarbeitervertretung ein Grund zur Verweigerung der Zustimmung nach § 41 MVG.BEK vorliegt (§ 60 Abs. 5 MVG.BEK).

Der Antrag der Dienststellenleitung sei begründet. Zustimmungsverweigerungsgründe gemäß § 41 Abs. 1 MVG.BEK lägen nicht vor. Die Zuordnung der Dienststelle zur Kirche verbiete nicht die Beschäftigung von Leiharbeitnehmern. Eine Verpflichtung zur Anwendung der AVR bestehe nicht. Das sehe die Satzung des Diakonischen Werkes Bremen e.V. nicht vor. Ein Verstoß gegen § 9 Nr. 2 AÜG liege nicht vor. Die Verleiherin, die Firma Personal- und Service GmbH, habe mit der Leiharbeitnehmerin die Tarifverträge Manteltarifvertrag Zeitarbeit, Entgeltrahmentarifvertrag Zeitvertrag und Entgelttarifvertrag Zeitarbeit vom 22. Juli 2003 vereinbart.

Gegen diesen Beschluss des Kirchengerichts wendet sich die Mitarbeitervertretung mit ihrer am 29. Juni 2006 beim Kirchengerichtshof

der EKD eingegangenen Beschwerde, mit der sie vorträgt, die Anwendung des MVG.BEK setze die Zuordnung der Dienststelle zur Kirche voraus.

Tragendes Element des kirchlichen Dienstes sei die Dienstgemeinschaft. Die Dienstgemeinschaft beziehe sich nach kirchlichem Selbstverständnis nicht nur auf die gemeinschaftlich ausgeübte tätige Nächstenliebe. Sie stelle darüber hinaus Anforderungen an den Umgang von kirchlichen Einrichtungen mit ihren Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Diesen Anforderungen genüge die Dienststelle nicht. Der nicht nur vorübergehende und aushilfsweise erfolgende dauerhafte und ausschließliche Einsatz von Leiharbeitnehmern eines nicht kirchlichen Unternehmens verstoße gegen elementare Grundsätze der Dienstgemeinschaft. So würden insbesondere diejenigen, die unmittelbar im kirchlichen Dienst tätig würden, aus der Dienstgemeinschaft ausgeschlossen.

Die Dienststelle habe im Sommer 2005 knapp 1000 Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter beschäftigt. Seit August 2005 seien bei der Mitarbeitervertretung etwa 400 Anträge auf Zustimmung zur Einstellung von Mitarbeitern der Firma Personal- und Service GmbH eingegangen. Hierbei handele es sich teilweise um Beschäftigungen von mehr als einem Jahr, aber auch zu einem erheblichen Teil um kurzfristige Beschäftigungsverhältnisse. Vermutlich seien in der verhältnismäßig kurzen Zeitspanne seit Herbst 2005 über 150 Arbeitsplätze mit Beschäftigten der Firma Personal- und Service GmbH besetzt.

Durch die Maßnahme der Dienststellenleitung würden sowohl die betroffene Mitarbeiterin als auch die bereits bei der Dienststelle beschäftigten Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter benachteiligt. Die Grundsätze der Dienstgemeinschaft und daraus abgeleitet auch des Dritten Weges beinhalteten die Verpflichtung eines kirchlichen Arbeitgebers, die für die Einrichtung tätigen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter zu den in dem kirchenrechtlich legitimierten Verfahren festgelegten Bedingungen zu beschäftigen. Dieser Verpflichtung komme die Dienststelle zum Nachteil der eingestellten Mitarbeiterin nicht nach. Dies habe unmittelbar wirtschaftliche Nachteile: Die ihr zustehende allmonatliche Vergütung liege einschließlich der betrieblichen Altersversorgung mindestens 20% unter derjenigen, die sie bei einer Einstellung nach den Bedingungen der Arbeitsvertragsrichtlinien zu beanspruchen hät-

te. Die Arbeitszeit liege mit 40 Stunden pro Woche um 1,5 Stunden höher. Jedenfalls im ersten Beschäftigungsjahr stehe ihr nach dem anzuwendenden Tarifvertrag eine Jahressonderzuwendung, ein dreizehntes Monatsgehalt oder ein Weihnachtsgeld nicht zu. Die Kündigungsfristen richteten sich nach § 622 BGB.

Die - dauerhafte - Ersetzung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern einer diakonischen Einrichtung durch Leiharbeitnehmer einer nicht kirchlichen Einrichtung sei mit den Grundsätzen der Dienstgemeinschaft und deshalb mit Kirchenrecht nicht vereinbar.

Die Mitarbeitervertretung beantragt,

> *unter Abänderung der Entscheidung des Gemeinsamen Kirchengerichts der BEK vom 21. April 2005 - Az.: D II-6/2006 – den Antrag der Dienststelle abzuweisen.*

Die Dienststellenleitung beantragt,

> *die Beschwerde zurückzuweisen.*

Es gehe bei dem Einsatz der Frau D nur um einen vorübergehenden Einsatz als Betreuungshelferin zur Bewältigung eines Personalengpasses bei der Dienststelle. Zur Bewältigung derartiger Personalengpässe oder in Vertretungsfällen habe die Mitarbeitervertretung in der Vergangenheit stets den Einsatz von durch Zeitarbeitsunternehmen gestellten externen Arbeitnehmern beanstandungslos akzeptiert. Das Gleiche gelte hinsichtlich des Einsatzes der Schwestern der Schwesternschaft des Roten Kreuzes in den Einrichtungen der Dienststelle.

Es sei nicht richtig, dass die Dienststelle ihren Personalbedarf gewissermaßen nur noch über Leiharbeitnehmer "abdecke". Die von der Mitarbeitervertretung angeführte Anzahl von Anträgen mache deutlich, dass es vornehmlich um den kurzfristigen Einsatz von Leiharbeitnehmern zur Vertretung von bei der Dienststelle beschäftigten Mitarbeitern gegangen sei und gehe. Die Dienststelle beabsichtige nicht, auf Dauer in bestimmten Arbeitsbereichen auf Leiharbeitnehmer oder Fremdfirmen "auszuweichen". Vielmehr werde die Dienststelle weiterhin selbst Neueinstellungen von Mitarbeitern vornehmen, für deren Arbeitsverträge die Arbeitsvertragsrichtlinien gölten.

Wie bei der Arbeitnehmerin seien auch alle anderen Einsätze der Mitarbeiter der Personal- und Service GmbH nur befristet. Außerdem be-

stehe ohne weiteres die Möglichkeit, die von der Personal- und Service GmbH bei der Dienststelle eingesetzten Arbeitnehmer bei anderen Auftraggebern der Firma Personal- und Service GmbH einzusetzen.

Die Ökonomisierung des Alltages mache auch vor diakonischen Einrichtungen nicht halt. Insbesondere im Altenpflegebereich müssten diakonische Einrichtungen massiv unter dem Wettbewerb von freien Trägern leiden, deren Personalkosten nicht durch Tarifverträge des öffentlichen Dienstes oder die Arbeitsvertragsrichtlinien bestimmt würden. Hier wichen in Bremen die Tagessätze bis zu 20 € voneinander ab, in der Pflegestufe 3 bis zu 28,30 €. Im Vergleich zur Dienststelle seien die Tagessätze anderer Träger in der Pflegestufe 3 um 15 € niedriger bei gleichen Leistungsanforderungen aufgrund der für alle geltenden Qualitätsrichtlinien. Berücksichtige man zudem die Leistungseinschränkungen seitens der Kommunen, der Pflegekassen und der Krankenkassen, so bestehe nicht nur aus Wettbewerbsgründen, sondern in allen Bereichen auch aus betriebswirtschaftlichen Gründen der Zwang, durch den Einsatz von Leiharbeitnehmern und Fremdfirmen Kosten einzusparen. Aufgrund der bereits in der Vergangenheit und jetzt folgenden Kürzungen der Entgeltsätze, insbesondere der Kommunen, müsse zur Sicherung sowohl der Einrichtungen und damit der von ihr versorgten und betreuten Menschen wie auch zugunsten der Mitarbeiter kurzfristig ein Kostenausgleich herbeigeführt werden. Seit dem 1. Juli 2006 müsste im Behindertenbereich auf vier Jahre bezogen eine Absenkung der Eingliederungshilfen i.H.v. 8% hingenommen werden. Im Behindertenbereich würden die Heimkosten nahezu zu 100% von Eingliederungshilfen bestritten.

Wegen der Einzelheiten des Vorbringens der Beteiligten wird auf die Schriftsätze Bezug genommen.

**II.** Die Beschwerde nach § 63 MVG.EKD i.V.m. § 1 MVG.BRE (GVM 2005 S. 161) ist begründet. Der Mitarbeitervertretung steht ein Grund zur Verweigerung der Zustimmung zur Einstellung der Frau D im Rahmen einer Arbeitnehmerüberlassung befristet für die Zeit vom 1. Februar 2006 bis zum 31. Januar 2008 zu, was in Abänderung des Beschlusses des Kirchengerichtes zur Abweisung des Antrages der Dienststellenleitung führte.

**1.** Die Beschwerde ist gegeben. Der Kirchengerichtshof hat die Beschwerde zur Entscheidung angenommen (Beschluss vom 11. September 2006).

**2.** Der Mitarbeitervertretung steht ein Grund zur Verweigerung der Zustimmung zur Einstellung der Frau D im Rahmen einer Arbeitnehmerüberlassung befristet für die Zeit vom 1. Februar 2006 bis zum 31. Januar 2008 nach § 41 MVG.BEK zur Seite. Der Einsatz der Frau D verstößt gegen eine Rechtsvorschrift i.S.d. § 42 a MVG.BEK. Die Einstellung ist mit der Präambel zum MVG, der unmittelbare rechtliche Bedeutung zukommt (Fey/Rehren MVG.EKD Präambel Rdnr. 1), aber auch mit der Richtlinie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland nach Art. 9 b GO.EKD über die Anforderungen der privatrechtlichen beruflichen Mitarbeit in der Evangelischen Kirche in Deutschland und des Diakonischen Werkes der EKD (Loyalitätsrichtlinie, abgedruckt z.B. bei Thüsing, Kirchliches Arbeitsrecht 2006 S. 312 ff.), welche von der Bremischen Ev. Kirche durch Kirchengesetz vom 12. Juni 2006 übernommen wurde (GVM 2006 Nr. 1 Z. 4), insbesondere deren § 2 Abs. 1, § 1 Abs. 1 und dem daraus abgeleiteten Grundprinzip des Leitbildes der Dienstgemeinschaft nicht vereinbar.

**a)** Die Kirchengerichtsbarkeit ist zur Entscheidung über die Frage berufen, ob der bei der Dienststelle gebildeten Mitarbeitervertretung ein Zustimmungsverweigerungsrecht hinsichtlich des Einsatzes der Frau D als Leiharbeitnehmerin der Verleihfirma Personal- und Service GmbH zusteht oder nicht.

Die Dienststelle hat sich nicht grundsätzlich gegen das kirchliche Arbeitsrecht entschieden, sie ist nach ihrem Selbstverständnis eine Einrichtung der evangelischen Kirche, wofür ihre Mitgliedschaft im Diakonischen Werk Bremen e.V. steht, was für eine hinreichende Verbundenheit mit der verfassten Kirche ausreicht (vgl. nur BAG, Beschluss vom 23. Oktober 2002 - 7 ABR 59/01 - AP Nr. 72 zu § 118 BetrVG 1972). Ob und in welchem Umfang Abweichungen vom kirchlichen Arbeitsrecht mit der Zuordnung zur Kirche noch vereinbar sind, ist keine Frage des kirchlichen Rechtsweges, sondern eine Frage des Kirchenrechts, nämlich der Vereinbarkeit mit dem "Dritten Weg" oder eine Frage eines Schrittes aus dem "Dritten Weg" heraus, der so ausgestaltet sein kann, dass eine kirchliche Zugehörigkeit nicht mehr gegeben ist mit der Folge der uneingeschränkten Anwendbarkeit aller

säkularer arbeitsrechtlicher Bestimmungen und etwaiger kirchenrechtlicher Sanktionen wie Ausschluss aus dem Diakonischen Werk.

**b)** Vorliegend plant die Dienststellenleitung, Frau D nicht etwa zur Vertretung im Verhinderungsfall oder nur zum Ausgleich für einen nur kurzzeitigen, vorübergehenden Arbeitskräftebedarf einzusetzen, sondern zur Substitution einer Person, die sonst für diese Stelle der Dienststelle eingestellt würde. Das Substituieren von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern durch Leiharbeitnehmerinnen und Leiharbeitnehmer verstößt damit gegen das sich u.a. aus der Präambel zum MVG und aus der Loyalitätsrichtlinie ergebende Leitbild der Dienstgemeinschaft, eines der tragenden Grundprinzipien der Kirche oder des kirchlichen Dienstes.

**aa)** Die Einstellung von Leiharbeitnehmerinnen und Leiharbeitnehmern unterliegt der eingeschränkten Mitbestimmung nach § 42 Buchst. a MVG.BEK, wenn diese als Arbeitnehmerinnen und Arbeitnehmer von Fremdfirmen derart in die Dienststelle eingegliedert sind, dass sie zusammen mit den anderen Dienstnehmern der Dienststelle weisungsgebundene Tätigkeiten zu verrichten haben, die der Verwirklichung des "arbeitstechnischen Zwecks" der Dienststelle dienen und die von der Dienststellenleitung organisiert werden müssen (VerwG.EKD, Beschluss vom 11. September 1997 - 0124/B11-97 - ZMV 1998, 136; Beschluss vom 18. Januar 2001 - II-0124/E14-00 - ZMV 2001, 133; Fey/ Rehren MVG.EKD Stand Juli 2006, § 42 Rdnr. 14d; Baumann-Czichon/ Dembski/ Germer/ Kopp MVG.EKD 2. Auflage 2003, § 42 Rdnr. 14).

So liegt es hier. Die Leiharbeitnehmerin D soll als "Betreuungshelferin" in dem Behindertenbereich der Dienststelle eingesetzt werden, also in einem Schwerpunktbereich der Betätigung der Dienststelle.

**bb)** Nach kirchlichem (Arbeits-)Recht ist Unternehmerüberlassung zwecks Überbrückung von Vertretungsfällen oder zur Abdeckung kurzfristigen Spitzenbedarfs - in Grenzen - hinzunehmen. Dagegen ist eine ständige Substitution durch "Leiharbeit" mit den Anforderungen der Dienstgemeinschaft nicht zu vereinbaren. Die Leiharbeit widerspricht durch die "ständige" Spaltung der Mitarbeiterschaft in "Stammbelegschaft" und Leiharbeitnehmer und durch die Verdoppelung der Dienststellenleitungen - Dienststellenleitung der entleihenden Dienststelle, Dienststellenleitung oder Führung des Verleihunterneh-

mens - dem Erfordernis der organisatorischen Einheit - eine Mitarbeiterschaft, eine Dienststellenleitung -.

**aaa)** Es ist zwar richtig, dass im staatlichen Bereich dafür gehalten wird, dass § 99 BetrVG, der die Voraussetzungen und die Reichweite der Mitbestimmung u.a. bei Einstellungen enthält, den Betriebsrat nicht berechtigt, die Zustimmung zur Einstellung von Leiharbeitnehmern von einer konzerneigenen Personaldienstleistungsgesellschaft zu verweigern. Es liege eine wirksame Arbeitnehmerüberlassung vor. Ein Verstoß gegen das Gleichbehandlungsgebot oder ein Verstoß gegen § 75 Abs. 1 BetrVG lägen nicht vor (vgl. LAG Niedersachsen, Beschluss vom 28. Februar 2006 - 13 Ta BV 56/05 - Rechtsbeschwerde beim BAG anhängig - 1 ABR 41/06-).

Das mag für den staatlichen Bereich zutreffen. Der Entleiher hat das Recht zu entscheiden, ob er bestimmte Aufgaben, auch solche von Dauer, mit eigenen Arbeitnehmern, mittels Dienst- oder Werkverträgen, oder mit Leiharbeitnehmern und Leiharbeitnehmerinnen durchführen lassen will. Wegen des sogenannten Diskriminierungsverbots für Leiharbeitnehmer hat der Gesetzgeber die Vorschriften der § 3 Abs. 1 Nr. 3, § 9 Nr. 2 und § 10 AÜG durch Art. 6 des Ersten Gesetzes für moderne Dienstleistungen am Arbeitsmarkt vom 23. Dezember 2002 geändert. Die Normen sehen nunmehr vor, dass die bei einem Verleiher beschäftigten Leiharbeiternehmer für die Zeit der Überlassung an einen Entleiher die Gewährung der im Betrieb des Entleihers für vergleichbare Arbeitnehmer des Entleihers geltenden wesentlichen Arbeitsbedingungen einschließlich des Arbeitsentgelts verlangen können, wobei durch Tarifvertrag hiervon abweichende Regelungen zugelassen sind und im Geltungsbereich eines solchen Tarifvertrags die nicht tarifgebundenen Arbeitgeber und Arbeitnehmer die Anwendung der tariflichen Regelungen vereinbaren können. Die hiergegen gerichtete Verfassungsbeschwerde hat das Bundesverfassungsgericht nicht zur Entscheidung angenommen (Beschluss vom 29. Dezember 2004 - 1 BvR 2582/03 - NZA 2005, 153 ff). Danach sind die Vorschriften verfassungsgemäß. Voraussetzung für die Anwendung der im Tarifvertrag abweichend vom gesetzlichen Schlechterstellungsverbot geregelten Arbeitsbedingungen im Leiharbeitsverhältnis ist, dass der Tarifvertrag entweder kraft beiderseitiger Tarifgebundenheit gilt oder der Verleiher (die Firma) tarifgebunden ist und der Tarifvertrag im Arbeitsvertrag in Bezug genommen wird oder die nicht tarifgebundenen

Arbeitsvertragsparteien den an sich einschlägigen Tarifvertrag in ihrem Arbeitsvertrag vereinbart haben (HWK-Pods/ Gotthardt 2. Auflage § 9 AÜG Rdnr. 12 i.V.m. HWK-Pods/ Kalb § 3 Rdnr. 38); von letzterem Fall ist hier jedenfalls auszugehen.

**bbb)** Für eine kirchliche Einrichtung besteht indes anders als im staatlichen Bereich nicht das Recht frei zu entscheiden, ob Daueraufgaben mit eigenen Arbeitnehmern und Arbeitnehmerinnen, über Dienst- oder Werkverträge oder mit Leiharbeitnehmern und Leiharbeitnehmerinnen erledigt werden sollen.

Es mag zwar den Vorstellungen der Dienststellenleitung entsprechen, die diakonieeigene Arbeitnehmerüberlassung und externe Zeitarbeitsunternehmen auch in Arbeitsfeldern der Diakonie wegen erhöhter Flexibilitätserfordernisse wie Belegungsschwankungen und wegen des zunehmenden Kostendrucks als geboten anzusehen. Dabei wird aber übersehen, dass die Dienststelle oder ihre Leitung jedenfalls dann ein tragendes Grundprinzip der Kirchlichkeit verlassen, nämlich das Leitbild der Dienstgemeinschaft, wenn auf Dauer Arbeitsplätze durch Leiharbeitnehmer besetzt werden (sollen), wozu jedenfalls auch eine zweijährige Befristung, wie sie hier vorliegt, gehört.

Aufgrund der Anhörung der Beteiligten steht zudem fest, dass seitens der Dienststelle zumindest die Vorstellung eines "Korridors" mit bis zu 20% der Mitarbeiterschaft als Leiharbeitnehmer besteht, um diesen Anteil "AVR-kompatibel zu machen".

Kirchenarbeitsrechtlicher Ausdruck des kirchlichen Selbstbestimmungsrechts sind die Dienstgemeinschaft und daraus herrührend der Dritte Weg und das kirchliche Mitarbeitervertretungsrecht.

Kirchlicher Dienst ist durch den Auftrag der Verkündigung des Evangeliums in Wort und Tat bestimmt. Dieser Auftrag erfordert in der Gestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts eine vertrauensvolle, partnerschaftliche Zusammenarbeit von Leitungsorganen und Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern.

Die Dienstgemeinschaft ist nicht nur als religiöse Ausrichtung zu verstehen, sondern als organisatorische Gemeinschaft von Dienstgeber und Dienstnehmern, und zwar auch im rechtlichen Sinne, wie es sich aus der Präambel zum MVG und aus der auf der Grundordnung der EKD beruhenden Loyalitätsrichtlinie ergibt.

Daraus folgt, dass eine dauerhafte Substitution von Mitarbeitenden durch Leiharbeitnehmer mit dem Dritten Weg nicht vereinbar ist. Das folgt aus der schon angesprochenen Loyalitätsrichtlinie der EKD, aber in erster Linie aus dem Begriff der Dienstgemeinschaft, wie er in der Präambel zur MVG.EKD seinen Niederschlag gefunden hat.

§ 2 Abs. 1 der Richtlinie nimmt auf die Beschäftigung in Anstellungsverhältnissen Bezug und schließt damit Leiharbeitnehmer aus, ohne sie allerdings ausdrücklich anzusprechen. Das ergibt sich auch aus dem in § 1 Abs. 1 der Richtlinie vorgegebenen Geltungsbereich.

In der Dienstgemeinschaft i.S.d. Kirchenarbeitsrechts der EKD und ihrer Gliedkirchen arbeiten die Dienststellenleitung und die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter nach dem Leitprinzip (Richardi, Arbeitsrecht in der Kirche, 4. Aufl. 2003, § 4 Rn. 23) zusammen, dass es sich um den kirchlichen Dienst handelt und dieser kirchliche Dienst durch den Auftrag bestimmt ist, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden; alle Frauen und Männer, die beruflich in Kirche und Diakonie tätig sind, wirken an der Erfüllung dieses Auftrags mit; die gemeinsame Verantwortung für den Dienst der Kirche und ihrer Diakonie verbindet Dienststellenleitungen wie Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen zu einer Dienstgemeinschaft und verpflichtet sie zu einer vertrauensvollen Zusammenarbeit (vgl. Präambel MVG.EKD, die auch im Bereich der Bremischen Ev. Kirche gilt, § 1 MVG.BEK vom 24. November 2005 [GVM 2005, 149]). Dementsprechend besteht die Dienstgemeinschaft zwingend aus einer einheitlichen Leitung der Dienststelle und einer einheitlichen Zuordnung aller Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter eben dieser Dienststelle aufgrund der zwischen diesen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern mit der Dienststelle geschlossenen Arbeitsverträgen, alle zudem insgesamt verbunden in dem gemeinsamen Ziel der missio von Wort und Tat. Eben dieser Auftrag der Kirche in der Welt rechtfertigt, dass die kirchliche Verbundenheit nicht nur "vertikal" zwischen Dienststellenleitung und Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern besteht, sondern ebenso "horizontal" unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern, die sich ihrerseits demselben Dienstherrn gegenüber verpflichtet und verbunden wissen. Diese mehrfache Verbundenheit erfordert und gebietet gegenseitige Loyalitätspflichten und -rechte. An solcher gleichartigen Verbundenheit fehlt es, wenn neben den eigenen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern Leiharbeitnehmer als Substitutionskräfte eingesetzt werden. Denn dann besteht weder eine Einheitlichkeit der

Leitung noch eine solche unter den Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Die Leiharbeitnehmerinnen und Leiharbeitnehmer schulden der Dienststelle, an die sie ausgeliehen sind, und deren Mitarbeitenden unmittelbar weder ex officio noch kraft Arbeitsvertrags die für eine Dienstgemeinschaft prägende Loyalität, noch haben sie eine solche gleichermaßen wie unmittelbare Bedienstete von der Dienststellenleitung oder den Mitarbeitende der Dienststelle zu erwarten. Die Loyalitätspflichten und -rechte der Leiharbeitnehmer bestehen vielmehr nur im Verhältnis gegenüber ihrer Vertragsdienststelle. Die dauerhafte Substitution von Mitarbeitern durch Leiharbeitnehmer, die im Arbeitsverhältnis zum Verleiher stehen und nur dem Weisungsrecht der Dienststelle unterworfen sind, also letztlich zwei Herren dienen, konterkariert die Idee von gemeinschaftlichem Handeln von Mitarbeitenden und Dienststellenleitung im Rahmen der Dienstgemeinschaft. Das kirchliche Grundprinzip des Leitbildes der Dienstgemeinschaft lässt den dauerhaften Einsatz von Leiharbeitnehmern nicht zu. Eine Dienststellenleitung und die im Anstellungsverhältnis mit der Dienststelle Beschäftigten bilden die Dienstgemeinschaft.

Dem lässt sich auch nicht mit der Erwägung begegnen, dass seit je her Gestellungen von Ordensangehörigen und Diakonissen in kirchliche und diakonische Einrichtungen üblich waren und sind und es auch insoweit an einer Einheitlichkeit der Dienststellenleitung fehlt. Diese Erwägung übersieht, dass es insoweit um das Zusammenwirken von Personen, die in kirchlichen Ordens- oder Amtsverhältnissen stehen, mit solchen Menschen geht, die sich "nur" durch säkulare Arbeitsverträge in kirchliche Arbeitsverhältnisse begeben haben und dass die Gestellungskräfte in aller Regel in den kirchlichen und diakonischen Einrichtungen Leitungsfunktionen übernommen haben.

Hinzukommt, dass anders als im dargestellten staatlichen Rechtskreis der Dienstgemeinschaft auch eine angemessene Vergütung für alle diejenigen immanent ist, die für sich und ihre Familien von der Arbeit in der Dienstgemeinschaft ihren Lebensunterhalt bestreiten (müssen). Das schließt nicht aus, dass über den Dritten Weg in einigen Bereichen Vergütungsgruppen geschaffen werden (müssen), um gefährdete Bereiche in der Diakonie weiterzuführen und deren Aufgaben nicht fremd zu vergeben und ausgliedern. Genannt seien die im Rahmen des Dritten Weges von den Arbeitsrechtlichen Kommissionen vereinbarten W-Gruppen.

Nun ist allerdings nicht zu verkennen, dass im Einzelfall der Einsatz von Leiharbeitnehmern erforderlich sein kann, etwa um krankheitsbedingte Ausfälle von Mitarbeitern zu überbrücken oder vorübergehende Spitzenbedarfe abzudecken. Dadurch werden aber keine Mitarbeiter durch Leiharbeitnehmer ersetzt. Vielmehr bleiben die Arbeitsplätze den Mitarbeitern vorbehalten. Eine zeitliche Grenze braucht der Senat nicht zu ziehen. Zwar geht es vorliegend vordergründig nicht um eine auf Dauer angelegte Beschäftigung einer Leiharbeitnehmerin. Es geht aber um einen nicht näher begründeten befristeten Einsatz der Frau D als Betreuungshelferin im Behindertenbereich Tagesförderstätte, also um einen Dauerarbeitsplatz, der unwidersprochen dem erhöhten Flexibilisierungsbedürfnis geopfert werden soll, letztlich, um aus Kostengründen nicht mehr die AVR anzuwenden.

Dieses Modell der Flucht aus dem Dritten Weg widerspricht der kirchlichen Grundvorstellung vom Leitbild der Dienstgemeinschaft und verstößt damit gegen kirchliches Recht.

Dem entspricht es, dass die Schiedsstelle der Konföderation evangelischer Kirchen in Niedersachsen und der Diakonischen Werke Braunschweig, Hannover und Oldenburg - Kammer Diakonisches Werk Hannovers in ihrem Beschluss vom 30. Mai 2006 - 4 VR MVG 4/06 - AuK 2006, 54 ff. für den Bereich des MVG.K die Auffassung vertreten hat, dass, wenn Mitarbeiter, ungeachtet einer teilweise kalendermäßigen Befristung ihres Einsatzes als Leiharbeitnehmer, dauerhaft in der Einrichtung beschäftigte Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen substituieren oder ersetzen sollten, dies gegen kirchliches Recht verstoße mit der Folge, dass die Mitarbeitervertretung bei einer solchen Fallgestaltung berechtigt ihre Zustimmung verweigert habe.

Dies gilt jedenfalls dann, wenn sich nicht verschiedene Träger zu einer gemeinschaftlichen Leitung verbunden haben. Ein solcher Fall liegt hier nicht vor.

**III**. Eine Kostenentscheidung ist entbehrlich (§ 63 Abs. 7 MVG.EKD i.V.m. § 22 Abs. 1 KiGG.EKD).

Quelle: Website der Evangelischen Kirche in Deutschland: http://www.ekd.de/mitarbeitervertretungsrecht/mitarbeitervertretungsrecht_II-0124-M36-06.html [27.10.2007, 18:00 h]

## Autoren/Autorinnen

**Günther Barenhoff**, geb. 1948, Pastor, Vorstand des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirche von Westfalen, Friesenring 32–34, 48147 Münster.

**Desmond Bell**, Dr. theol., geb. 1961, Professor für Praktische Theologie an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Immanuel-Kant-Str. 18-20, 44803 Bochum

**Traugott Jähnichen**, Dr. theol., geb. 1959, Professor für Christliche Gesellschaftslehre an der Ruhr-Universität Bochum, Forschungsschwerpunkte: Wirtschaftsethik und Geschichte des Sozialen Protestantismus; Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstr. 150, 44801 Bochum

**Wolf-Dieter Just**, Dr. theol., geb. 1941, Prof. i. R. für Ethik und Sozialphilosophie an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Immanuel-Kant-Str. 18-20, 44803 Bochum, und Lehrbeauftragter an der Fachhochschule Düsseldorf, Fachbereich Kultur- und Sozialwissenschaften

**Susanne Krahe**, geb. 1959, Freie Schriftstellerin und Rundfunk-Autorin, Klosterstr. 55, 59423 Unna.

**Wolfgang Maaser**, Dr. theol. habil., geb. 1955, Professor für Ethik mit den Arbeitsschwerpunkten Gerechtigkeitstheorie, Ethik und Organisationsentwicklung sozialer Dienste an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Immanuel-Kant-Str. 18-20, 44803 Bochum

**Gerhard K. Schäfer**, Dr. theol. habil., geb. 1952, Professor für Gemeindepädagogik und Diakonie, Rektor der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Immanuel-Kant-Str. 18-20, 44803 Bochum

**Johannes Schildmann**, Theologe, geb. 1950, Theologischer Vorstand beim Diakonischen Werk Gladbeck-Bottrop-Dorsten e. V., Humboldtstraße 15, 45964 Gladbeck

**Rudolf Weth**, Dr. theol., geb. 1937, Direktor des Neukirchener Erziehungsvereins i.R., Dozent an der Diakonenausbildungsstätte des Neukirchener Erziehungsverein, Präses/ Verwaltungsratsvorsitzender der Kindernothilfe e.V. Duisburg, Wiesfurthstraße 13a, 47506 Neukirchen-Vluyn.

**Norbert Wohlfahrt**, Dr. rer. soc., geb. 1952, Professor für Sozialmanagement an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, Immanuel-Kant-Str. 18-20, 44803 Bochum

In der Reihe Denken und Handeln sind bisher erschienen:

1 Brück, G. / v. Kloeden, W. / Rosenthal, G. / Trautmann, W. (1986): Anthropologie u. Ethik *

2 Bellermann, M. / u.a. (1986): Bildung und Erziehung *

3 Trautmann, W. / Volz, F. R. / Schmidt, G. / Kühlmann, M. (1987): Arbeit und Freizeit I *

4 Tenhaken, W. (1987): Computer und Sozialarbeit *

5 Freymann, C.-D. / u.a. (1988): Arbeit und Freizeit II *

6 Schmidt, J. (1988): Religion und Kunst *

7 Waterkamp, Chr. (1988): Sozialarbeit in Kirchengemeinden und Gemeinwesen *

8 Bargheer, F.-W. / Hegele, G. (1989): Kirche - Pädagogik - Gruppen *

9 Bargheer, F.-W. (1988): Befreiung - Orientierung - Helfende Beziehungen *

10 Schmidt, J. (1989): Religion und Kunst II *

11 Hagel, H.-J. (1990): Zum Selbstverständnis der Heilpäd. als Handlungswissenschaft *

12 Stempel, H.-A. (Hg.) / Flöter, C. (1990): Ökumene und europäische Kultur *

13 Völzke, R. (1990): Die Methode des biographischen Gesprächs in der Sozialpädagogik *

14 Hegele, G. (1991): Computer als Hilfsmittel für Gruppen- und Teamarbeit *

15 Waschk, G. (1991): Theologie und Humanwissenschaften I *

16 von Kloeden, W. (1991): Kierkegaard und Sokrates *

17 Schmidt, J. (1991): Religion und Kunst III *

18 Peer, S. (1992): Glück - Spiele - Sucht *

19 Mogge-Grotjahn, H. (1992): Soziologische Beiträge zur sozialpädagogischen Praxis *

20 Knoll, A. (1993): Die Gestalt der Sozialarbeit - ein methodischer Ansatz *

21 Bargheer, F.-W. / u.a. (1993): Die Bewahrung der Schöpfung *

22 Krause, S. / Figgemeier, B. (1993): Träume mit Luncaré *

23 Stankewitz, W. (1994): Theater im sozialen Feld - Projekte der Evangelischen Fachhochschule *

24 Stempel, H.-A. (1994): Christentum und Islam in Geschichte und Gegenwart *

25 Krummacher, M. / u.a. (1995): Ausländerinnen und Ausländer im Stadtteil

26 Spies, H. (1995): Neue Religiosität als Herausforderung an Theologie und Jugendarbeit *

27 Spittler, Th. (1995): Alternatives Denken in Sozial- und Heilpädagogik *

28 Roth, H.-P. (1996): Der Alltag in einem Heim der Behindertenhilfe *

29 Jürgenbehring, H. (1996): Schnittpunkte - Theologie und Humanwiss. im Gespräch *

30 Boden, G. (1997): Management für Non-Profit-Organisationen *

31 Tischmann, J. (1997): Die Lebenssituation autistischer Menschen *

32 Polifke, H. (1997): Die Darstellung von Recht und Unrecht in Volksmärchen *

33 Boeckh, J. / Grünberg, P. / Heckmann, J. (1997): Umbruch in Rußland *

34 Kayser, D. / Steden, H.-P. / Kerkhoff, E. (1998): Soziale Arbeit überschreitet Grenzen *

35 Paßmann, Th. (1998): Die Betreuungsbedürftigkeit - Maßstäbe und Kriterien *

36 Fechter, F. (1998): ... Praxisberatung/Supervision während des Berufspraktikums *

37 Schwarzenhölzer, A. (1998): Zur Psychologie der Ehrenamtlichkeit im Jugendalter *

38 Lauenstein, Britta (1999): Die UN-Kinderrechtskonvention in Deutschland - verbindlich, aber unbekannt?, ISBN 3-926013-40-0

39 Fischer, Jutta / u.a. (1999/2000): Reader zum Projekt „Diagnostisches Arbeiten mit Kindergartenkindern“, ISBN 3-926013-41-9

40 Schmitz, Ralf (2000): Auswirkungen der Pflegeversicherung auf die ambulante Versorgung von Menschen mit geistiger Behinderung, ISBN 3-926013-44-3

41 Ondracek, Petr (2001): Selbstsichere Kommunikation - Ein Buch zur Orientierung und Stärkung der eigenen Selbstsicherheit, ISBN 3-926013-46-X

42 Tüschenbönner, Heike (2001): Behinderung in Afrika - Zur Situation und Rehabilitation behinderter Menschen im östlichen und südlichen Afrika mit besonderem Schwerpunkt der Community-Based Rehabilitation (CBR), ISBN 3-926013-48-6

43 Magerkurth, Ruben (2001): Temporale Alltagsstrukturen und ihre Auswirkungen auf das personale Zeitmanagement, ISBN 3-926013-49-4

44 Bräutigam, Christoph (2002): Professionelles Situationsverstehen im Pflegeprozess – Ein analytischer und phänomenologischer Zugang im Vergleich, ISBN 3-92013-51-6

45 Schoffer, Michaela (2002): Soziale Dienste von Freiwilligen im Ausland – Eine kritische Analyse anhand ausgewählter Beispiele, ISBN 3-926013-52-4

46 Dringenberg, Rainer (2002): Internet – vorgeführt und diskutiert. Eindrücke vom Grenzverkehr zwischen realen und virtuellen Welten, ISBN 3-926013-53-0

47 Rektorat der EFH RWL (Hg.) (2002): Anstöße – Eine Auswahl an Diplomarbeiten an der EFH RWL 1999/2000, ISBN 3-926013-56-7

48 Gellenbeck, Oliver (2003): „... aber wünschen kann ich mir ein Kind doch trotzdem“ – Zu Sexualität und Elternschaft bei geistig behinderten Menschen, ISBN 3-926013-57-5

49 Schnakenburg, Renate von (Hg.) (2003): Internationale Arbeit an der Evangelischen Fachhochschule Rheinland-Westfalen-Lippe, ISBN 3-926013-58-3

50 Abendroth, Martina / Naves, Ricarda (2003): Die gesundheitliche Versorgung von Menschen mit geistigen und mehrfachen Behinderungen, ISBN 3-926013-59-1

51 Ucar, Hüseyin (2004): Aktuelle Entwicklungstendenzen der Ausländerpolitik in der BRD – Wohin steuert die Migrationspolitik?, ISBN 3-926013-60-5

52 Bohmann, Hans / Posada, José (2006): Benposta, 50 Jahre „Naçion de Muchachos“ – Die Geschichte einer außergewöhnlichen Einrichtung -, ISBN 3-926013-63-X

53 Balz, Hans-Jürgen, u. a. (2006): Eigenverantwortliches Handeln im Unterricht – das Trainingsraumprogramm im Urteil von Schülern und Lehrern, ISBN 3-926013-64-9

54 Bell, Desmond/ Fermor, Gotthard/ Ruddat, Günter/ Schäfer, Gerhard K. (Hg.) (2006): Zukunft der Kirche – Kirche der Zukunft, Forum Gemeindepädagogik und Diakonie, ISBN 3-926013-65-6

Evangelische Fachhochschule
Rheinland-Westfalen-Lippe
Immanuel-Kant-Straße 18-20
44803 Bochum

Tel.: +49-(0)234/ 3 69 01-0
Fax: +49-(0)234/ 3 69 01-100

e-mail: efh@efh-bochum.de
www.efh-bochum.de