

ersten Jahrhunderte stritt er trotz aller gegenteiligen Erfahrungen dafür, daß sich die Kirche (damals in Gallien und Aquitanien) auf die Armen besinnt und auf die Diakonie, damit (noch einmal Johannes Chrysostomos) «die Erde zum Himmel gemacht wird», eben dadurch, daß Christsein heißt, «sich mit dem Menschen verbinden» (Laktanz, div. inst. 6,10,2). Man kann das Bild vom Himmel auf Erden anders wenden: Die Diakonie sucht der Hölle ein Ende zu machen, die die Erde für viele Menschen bedeutet.¹

¹ Aus der umfangreichen Literatur: S. Giet, *Les idées et l'action sociales de Saint Basile* (Paris 194); R. Brändle, *Matth. 25,31-46 im Werk des Johannes Chrysostomos*

(Tübingen 1979); W.-D. Hauschild, *Armenfürsorge II. Alte Kirche: Theol. RealEnz. 4* (1979) 14-23

NORBERT BROX

1935 in Paderborn geboren. Katholik. Doktor der Theologie, habilitierte sich in Patrologie und Ökumenik, ist Professor für Alte Kirchengeschichte und Patrologie an der Universität Regensburg. Letzte Buchveröffentlichungen: *Falsche Verfasserangaben* (Stuttgart 1975); *Salvian von Marseille, Des Timotheus vier Bücher an die Kirche* (München 1983); *Der erste Petrusbrief* (Zürich/Einsiedeln/Köln und Neukirchen-Vluyn ²1986; japanische Übersetzung Tokio 1983); *Kirchengeschichte des Altertums*, Düsseldorf ²1986; spanische Übersetzung Barcelona 1986). Anschrift: Universität Regensburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Postfach 397, D-8400 Regensburg.

Ottmar Fuchs

Kirche für andere: Identität der Kirche durch Diakonie

«Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist.»
Dietrich Bonhoeffer

I. Einführung in die These

Bonhoeffers Aussage klingt resolut und provokativ, insbesondere wenn man ihre Negation mitdenkt: die Kirche ist gar keine Kirche, wenn sie nicht für andere da ist, wenn sie also, so wäre zu ergänzen, nur für sich da ist, als nur nach innen kultivierte Gemeinschaft der Gläubigen mit entsprechenden weltanschaulichen Verge-
wässerungen und institutionellen Strukturen, welche ihrerseits die Identität der kirchlichen Sozialformen organisieren. Dagegen meint ein «Dasein für andere» ganz entschieden (auch) die wirklich «anderen», also alle, die nicht zur Kirche (im Sinn der institutionellen und konfessorischen Glaubensgemeinschaft) gehören: insbesondere die aus der Perspektive kirchlich approbierter Glaubens- und Moralvorstellungen Un-

gläubigen, die Sünder, die Außenseiter und die Fremden. Die Kirche ist dafür da, für diese anderen da zu sein: für den Aufbau ihrer Lebensmöglichkeiten und -qualität in direkten helfenden und befreienden Begegnungen und Gemeinschaften sowie in menschenwürdigen gesellschaftlichen Strukturen und gerechten wirtschaftlichen Verhältnissen.

Diese hier allgemein formulierte Aufgabe entzündet sich konkret vornehmlich an den realen Orten, wo diese anderen leiden, wo sie in Armut und Not, in Verachtung und Unterdrückung, in Ungerechtigkeit und Lebensbedrohung leben. Diese «Zündstellen» sind nicht beliebige, sondern notwendige Orte, an denen sich die (Diakonie der) Kirche verausgabt. Kirche ist also nur Kirche, wenn sie Hilfsbedürftigen hilft und Helfern helfen hilft und wenn sie Unterdrückte befreit und Befreier befreien hilft, gleichgültig, um welche «anderen» es sich dabei handelt. In solcher Praxis vollzieht sich die Kirche authentisch, weil sich ihre Identität durch Diakonie ereignet.

Vielleicht klingt diese These für wohlwollende Ohren noch zu eingängig, als daß ihre kirchenkritische Brisanz ohne weiteres zum Vorschein käme und ins Bewußtsein gelangen könnte. Denn hier handelt es sich tatsächlich um nichts weniger als um die Identitätsfrage der Kirche schlechthin, indem die Diakonie zum ausschlaggebenden Kriterium wird, um in der kirchlichen Praxis trennend unterscheiden zu können zwi-

schen (institutioneller) Selbstbehauptung und Solidarität, zwischen Glaube und Ideologie, zwischen Liebe und Herrschaft, zwischen Befreiung und Bemächtigung, zwischen Baal und Jahwe, letztlich zwischen Gottlosigkeit und Gottvertrauen sowie zwischen antichristlichem Verhalten und der Nachfolge Christi. Den getroffenen Nerv kirchlichen Selbstvollzugs spürt man insbesondere, wenn man die durch die ganze Kirchengeschichte laufende Ambivalenz der Institutions- und Glaubensapologie im kritischen Horizont unbedingter (also durch keine Bedingungen gebremster) Diakonie betrachtet.

II. Zur Bilanz begrenzter Nächstenliebe in der Kirche

Ist es die kaum zu überschätzende Leistung der entstehenden christlichen Kirchen, in den eigenen Sozialbereichen bisher wenig angetastete und zum Teil sanktionsanalytisch hochbefruchtete Grenzen religiöser, ethischer, politischer und soziokultureller Art auf der Basis einer neuen religiösen Einheit zu überschreiten, so schafft diese neue Gemeinschaft mit wachsender Realisierung und Konstituierung unvermeidlich neue Grenzlinien zwischen nunmehr christlichen Gemeinden und nichtchristlicher Umgebung. Die Ausbildung des Heiden- und Häresiebegriffs ist dafür bezeichnend¹. Obgleich es bereits in neutestamentlichen Schriften sowie bei frühchristlichen Theologen kritische Gegenbewegungen gibt (in der Feindesliebe bzw. in der unbedingten Diakonie für alle Leidenden²), läßt sich eine wohl immer dominanter werdende Verengung des Universalcharakters der Nächstenliebe auf die gemeindliche «Bruderliebe», feststellen³. Die Diakonie ereignet sich vornehmlich in den Grenzen der neuen Gemeinschaften. Dagegen ist selbstverständlich nichts zu sagen, wenn in und zwischen christlichen Gemeinden aneinander diakonal gehandelt wird. Nur verliert sich dabei leicht die Sichtweise, daß außerhalb der Gemeinde nicht nur Menschen sind, die den erlösenden Glauben, sondern auch Hilfe in der Not und Befreiung von Unterdrückung nötig haben. Diese letztere Dimension des in den Evangelien erzählten Jesus von Nazareth gerät in den Hintergrund. In den Vordergrund dagegen schieben sich umsomehr die weltanschaulich-apologetischen und institutionellen Grenzziehungen zwischen Christen und Heiden bzw. Juden.

Kann man für diese Entwicklung in den ersten drei Jahrhunderten den Minoritätsstatus und die zeitweilige Bedrängungssituation der christlichen Gemeinden «entschuldigend» geltend machen, so kann davon nach der konstantinischen Wende nicht mehr die Rede sein. Denn gerade in Verbindung mit dem zunehmenden Einfluß auf dem Weg zu einer mit staatlichen Herrschaftanteilen ausgestatteten Majorität verschärfen sich nämlich die Grenzen zwischen Christen und Heiden auf dem Hintergrund der veränderten Machtverhältnisse, mit der Konsequenz, daß die Nichtchristen ihren Dissidentenstatus immer mehr als Diffamierung, Benachteiligung und Beschädigung erfahren⁴. Daß ein solches Verhalten den «Ungläubigen» gegenüber der universalen Diakonie ins Gesicht schlägt sowie der Glaubensvermittlung ihre zugehörige kommunikative Basis nimmt und durch eine ungehörige, weil unchristliche (mehr oder weniger erzwungene) Indoktrination und rekrutierende Integration austauscht, verschwindet aus dem spirituellen, theologischen und ekklesiologischen Bewußtsein von Christ und Kirche. Der entsprechenden Entwicklung bis zu den vielen «Glaubenskriegen», Pogromen und «christlichen» Kolonialisierungen in der Geschichte der Kirche steht von da an nicht mehr viel im Wege.

Dabei steht die menschenverachtende totalitäre Ideologie hintergründig Pate: wer nicht glaubt, ist es weniger (als die Mitgläubigen) oder nicht wert, menschlich behandelt zu werden. Deshalb kann man sich mit seinem Leiden leichter abfinden als mit den Noterfahrungen von Christen. Ja, sein Leiden darf womöglich durch Schmerz und Unterdrückung noch vergrößert werden, weil er es im Grunde nicht anders verdient bzw. damit er endlich zum rechten Glauben kommt. Etwas trivial formuliert: Zum eigenen Glück des «In-den-Himmel-Kommens» darf man wohl auch zwingen. Der Ungläubige kann solchem Leiden ohne weiteres aus dem Weg gehen, wenn er sich endlich die Wahrheit sagen läßt und selbst die Grenze in die Kirche hinein überschreitet.

Die in ihrer Universalität und Unbedingtheit radikal diakonische Liebe des christlichen Gottes, der die Menschen als Sünder bedingungslos liebt und ihr Heil will, bereits bevor sie sich verändern (vgl. Röm 5,8 und Joh 4,10), wird dadurch verdunkelt, daß die diakonische Liebe der Christen mit der Bedingung verknüpft wird, sich erst einmal in den institutionellen und welt-

anschaulichen Schoß der Kirche sowie in das damit verbundene Wohlverhalten hineinzubegeben. Die Selbstevangelisierung von Christ und Kirche bestünde dagegen darin, in der *Entgrenzung* der Diakonie jedermann/frau gegenüber die «Grenzen» des eigenen Glaubens zu buchstabieren. Der verfolgte Jude und der KZ-inhaftierte Kommunist, der aidskranke Homosexuelle und der diffamierte Asylant: sie alle gehören aufgrund ihres Hilfsanspruchs und ihrer Befreiungsbedürfnisse in die Sozial- und Solidarisierungsräume christlicher Gemeinde und Caritas. Dies verhindert die Mentalität, erst dann mit der Hilfsbereitschaft ernst zu machen, wenn bestimmte moralische, ideologische oder institutionelle Bedingungen erfüllt sind.

III. Fruchtbare Spannung zwischen Koinonia und Diakonia

Von dieser Problemanzeige her dürfte der Begriff der «Bruderliebe» für eine «Kirche für andere» zu kurz greifen und auch zu undifferenziert ausfallen, weil er nicht deutlich genug zwischen der Koinonia (der Gemeinschaft der Gläubigen) und der Diakonia (dem diese Gemeinschaft immer wieder entgrenzenden Dienst an den Leidenden, auch an Fremden und Gegnern) unterscheidet und zudem allzuleicht suggeriert, als sei mit dem Bruderdienst nach innen bereits die Diakonie gänzlich mitgetan⁵. Beide Dimensionen der Kirche stehen vielmehr sozialpsychologisch und institutionstheoretisch in beträchtlicher Spannung, weil keine Interessengruppe gern jemanden in ihre Mitte stellt, der nicht ihrer Herkunft und Meinung ist.

Diese Spannung kommt allerdings nicht zum Tragen, wenn – wie es im folgenden exemplarisch am Fall der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland aufgezeigt werden soll – die Diakonia zur Sache einer eigenen kirchlichen Organisation (Caritasverband) wird und die Pfarrgemeinden sich infolgedessen von dieser Aufgabe entlastet fühlen. Dann hat das mit Blick auf die Praxis der kirchlichen Koinonia und Diakonia zur Konsequenz, daß es durchaus die unbedingte Diakonie für *alle* Leidenden und Bedrängten gibt; freilich erfolgt sie weitgehend nur in den von den Pfarrgemeinden relativ abgespaltenen Initiativen und Institutionen des Caritasverbandes, der mit 28 000 Einrichtungen (Kliniken, Behindertenheimen, Sozialstationen Beratungsstellen usw.) und 300 000 hauptamtlichen

Mitarbeitern in diesen sozialen Bereichen den größten Wohlfahrtsverband im Staat darstellt⁶. Dies hatte zur Konsequenz, daß sich die Pfarreien umso ungenierter auf die «entscheidenderen» Bereiche der Glaubensweitergabe in der Verkündigung durch Wort und Sakrament konzentrieren konnten und können. So dürfte in mehr als 50 % der bundesdeutschen Pfarreien die Diakonie eine höchst reduzierte und meist nur thematische Rolle an speziellen Kollektensonntagen spielen⁷. Die Pfarreien der anderen Hälfte (darunter besonders die Studentengemeinden) kümmern sich bereits mit wachsender Sensibilität, um die unbestechliche Wahrnehmung der Not vor Ort, um mögliche Organisationen von Hilfe wie auch um überregionale Solidarisierungen, wobei freilich in den Territorialpfarreien genauer hinzusehen ist, wie weit die Diakonie auf die Katholiken beschränkt wird. Nimmt z. B. ein katholischer Kindergarten auch Türkenkinder auf?

Dieser Zustand kann nicht befriedigen. Denn die aufgrund der Existenz des Caritasverbandes oftmals für legitim erachtete Praxis der Pfarreien, sich vornehmlich als Stätten liturgischer Feiern und konfessorischer Weltanschauung im Bereich kirchlich akzeptierter Religiosität und Moral zu verwirklichen, delegiert die Belange der Diakonie (sofern man von ihnen wenigstens noch weiß) von der Gemeinde weg auf eine andere Instanz, die «stellvertretend» für die Gemeinde für alle Notleidenden da ist. Durch diese auch von der Pfarrei finanziell durchaus hochdotierte Delegation erspart man sich die *direkten* Begegnungen mit den Betroffenen⁸. Diese Wegorganisation notleidender und am Rand stehender Menschen hat katastrophale Wirkungen auf den Gemeindeaufbau selbst wie auch auf die Hilfsbedürftigen, Unterdrückten und Benachteiligten im jeweiligen Bereich und Umfeld einer Pfarrei.

Denn das Problem der professionellen Caritas im Wohlfahrtsverband besteht darin, daß sie leicht die nichtprofessionelle, spontane, einfache und alltäglich selbstverständlich wirksame Hilfefähigkeit und Diakoniekompetenz der «Laien» als dilettantisch einschätzt und unterschätzt⁹. Doch hängt die Hochkultur der professionellen Caritas ohne die Basiskultur einer allgemein diakonalen Mentalität und entsprechenden kommunikativen Ralität eines größeren Sozialgefüges in der Schwebe spezieller Betreuung und Behandlung, die viel zu wenig im normal-alltäglichen Leben aufgenommen und weitergeführt werden. So sind z. B. die klinischen Einrichtungen von

Staat und Wohlfahrtsverbänden insbesondere für die akuten Stadien von Aids-Kranken höchst notwendig, erweisen sich freilich ihrerseits wieder als relativ hilflos, wenn es um die Frage geht, in welchen sozialen Räumen Aids-Kranke in ihren oft relativ langen symptomfreien Zeiten menschenwürdig (d. h. akzeptiert und zugleich in ihrer Wichtigkeit für die anderen wahrgenommen) leben und ihre Situation besprechen und bewältigen bzw. aushalten können. Die beste Beratung bzw. Pflege bleibt eine Sondererfahrung, wenn nicht auch besondere alternative Sozialformen auf intermediärem Niveau (also zwischen Familie und den gesellschaftlichen Großstrukturen: die kirchlichen Gemeinden lägen genau auf diesem Niveau «dazwischen») da sind, in denen die Betroffenen nicht der sozialen Diskriminierung ausgesetzt werden, sondern Arbeitsplätze, Unterstützungen und Wohnungen bekommen.

Außerdem dürfte nur die gelebte diakonale Sensibilität aller Christen und Gemeinden auch die Not wahrnehmen können, die außerhalb der von den Wohlfahrtsverbänden definierten Notzonen und außerhalb des von der finanziellen Bürokratie akzeptierten Empfängerspektrums liegt¹⁰. Die Problematik der wohlfahrtspolitischen Akzeptanz der (von den Realerfahrungen der Betroffenen unleugbaren) «neuen Armut» (nicht nur) in Deutschland gehört hierher.

Durch den mangelnden Sozialkontakt mit behinderten, leidenden und diskriminierten Menschen kommt auch nicht die inhaltliche Kompetenz zum Tragen, die gerade solche Betroffenen für die Wahrnehmung des Evangeliums und für die konkrete ansatzhafte Verwirklichung des Reiches Gottes einbringen und einklagen. Realisierte Diakonie verändert immer auch die Martyria, die Verkündigung des Evangeliums. Denn wer von den Betroffenen her denken und leben lernt, für den verändert und radikalisiert sich auch die Praxis des Glaubens im Horizont der nicht mehr beliebigen, sondern buchstäblich notwendigen Optionen. Leidende haben nicht nur Anspruch auf Hilfe, sondern haben immer auch etwas Wichtiges zu sagen! Deswegen wohl stellt Jesus das Kind (welches in seinem Noch-nicht-Erwachsenheit als defizitär eingeschätzt wird) nicht nur in die Mitte (als Adressat von Hilfsbereitschaft), sondern macht es für die sogenannten Erwachsenen zum inhaltlichen Maßstab dafür, wie man mit dem Reich Gottes umzugehen hat (Mt 19,13–14).

Es handelt sich um Lernerfahrungen, die gerade in Begegnungen mit Betroffenen möglich und erhofft werden, insofern die Helfer den Hilfsbedürftigen Hilfe geben *und* von den Hilfsbedürftigen auch Hilfe erahnen und annehmen: nämlich beunruhigende und letztlich auch heilsame Infragestellungen ihrer eigenen Lebensformen, ihrer Einstellungen, ihres Verdrängens von Schwäche und Ohnmacht, ihrer womöglich pathologisierenden und entfremdenden Verhaltensformen, Strukturen und Ideologien. Der Leidende hat immer eine inhaltlich entscheidende, kritische, verändernde und intensivierende Qualität für alle Beteiligten. Es geht also nicht um eine neue Moralisierung zur Diakonie, sondern um die Ermutigung, auch und gerade in solchen Begegnungen ausschlaggebende Botschaften für menschlicheres Leben zu erwarten und anzunehmen. Die wechselseitige Gemeinschaft von Helfern und Hilfsbedürftigen, von Gesunden und Kranken, von Starken und Schwachen konstituiert erst jene «Ergänzungsgemeinschaft», wo sich die Rollen vertauschen dürfen und wo alle ihre Möglichkeiten und Unmöglichkeiten weder ungenutzt lassen noch verdrängen müssen, sondern zur großen Möglichkeit menschenfreundlicher Gemeinde «zusammenwerfen»¹¹.

Dimensionen der Diakonie in kirchlicher Gemeinschaft und Pastoral

Die Diakonie provoziert eine doppelte Entgrenzung und damit eine permanente Entideologisierung des Glaubens und Entorganisierung institutioneller Grenzen: einmal die Entgrenzung *nach innen*, insofern zum Zentrum der Kirche und zu ihrem besonderen Verantwortungsbereich von vornherein alle die gehören, die in Not sind, und zwar allein deswegen, weil sie in Not sind (und nicht etwa weil sie «dazugehören»); dann die Entgrenzung *nach außen*, indem Christ und Kirche mit allen Initiativen und Gruppen, mit allen Menschen guten Willens zusammenarbeiten und sich mit denen solidarisieren, die sich in ihren Aktionen und Parteinahmen für die Leidenden im eigenen Land und in anderen Ländern einsetzen und darauf aus sind, die sozialpolitischen und wirtschaftlichen Ursachen des Leidens aufzudecken und zu bekämpfen.

Dieser dynamische, realkommunikative Austauschprozeß von Kirche und Gesellschaft an den «Brücken» der Diakonie ist das Kennzeichen dafür, daß sich die Identität von Christ und

Kirche *durch* Diakonie verwirklicht. Die Universalität der Diakonie nach innen und außen in und zwischen Kirche und Gesellschaft stellt den geschichtlich und situativ konkreten Ausdruck des universalen «Sakramentum-Mundi-Seins» der Kirche dar. Diese Universalität des Heils im Aggregatzustand der Diakonie kritisiert alle die Grundvollzüge der Kirche, die in psychologisch verständlicher Eigendynamik auf Abgrenzung und gegebenenfalls auf Ausschluß Nicht-Dazugehöriger aus sind: insbesondere in den Begegnungs-Bereichen der konfessorischen bzw. moralischen Glaubensvergewisserung und des Gottesdienstes.

Die Diakonie klagt demnach die unbegrenzte Reichweite, die sie im Bezug auf die Leidenden nach außen hin beansprucht, auch in besonderer Weise nach innen, nämlich *in* der Gemeinschaft (Koinonia) der kirchlichen Sozialformen selbst ein. Wiederverheirateten Geschiedenen den Empfang von Sakramenten zu verweigern, ist demnach ein diakoniefeindliches Verhalten im Bereich der Liturgie bzw. ihrer kirchenrechtlichen Zulassungsbedingungen. Ebenso diakoniefeindlich ist die menschenverachtende Art und Weise, wie seit Jahren (um eines theologisch ohnehin fragwürdigen Gesetzes willen) mit Laisierungsgesuchen von Priestern umgegangen wird: mit der entsprechenden Produktion von inhaltlich unnötigen Konflikten und bedrückenden Unmenschlichkeiten. Und wenn in einem «Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre über die Seelsorge für homosexuelle Personen»¹² letzteren der Würdetitel «Christgläubige» (wie er sonst in solchen Texten getauften und gefirmten Christen zukommt) verweigert wird, dann bremst hier ein Verdikt aus der Sexualmoral einen menschenwürdigen Umgang mit Betroffenen einer «Randgruppe», die von sittenstrengen Katholiken dann nicht einmal um der Diakonie an HIV-Infizierten und Aids-Kranken willen in die Hilfsbereitschaft der Gemeinde aufgenommen werden.

Von diesen nur wenigen Andeutungen her kann ich deshalb nicht der Behauptung zustimmen, daß die unbegrenzte Reichweite der Diakonie «beispielsweise nicht unmittelbare Konsequenzen für die Zulassungsbedingungen zur Eucharistie» habe¹³. Hier zeigt sich eine bedenkliche Trennung von Diakonie und Liturgie, die von Jesu Verhalten nicht zu legitimieren ist. Denn sein Abendmahl war äußerster Ausdruck und letzte Besiegelung all seiner bisherigen Mahlge-

meinschaften mit Abseitigen und Sündern sowie seiner darin gelebten Diakonie. Letztere kann vom Sakrament der Eucharistie genauso wenig getrennt werden wie der in den Evangelien erzählte Jesus vom geglaubten Christus. Es ist mir zu wenig und auch ein Stück zu beliebig, nur von einem «analogen Interdependenzverhältnis» zwischen Diakonie und Eucharistie zu sprechen¹⁴. Im Horizont christologischer Paradigmatik handelt es sich vielmehr um eine «Perichorese», um ein unvermishtes Ineinander von Eucharistie und Diakonie, von sakramentaler und diakonaler Realpräsenz Christi in der Gemeinschaft der Christen und damit durch die Kirche¹⁵. Denn der Auferstandene taucht selber im Kranken und Fremden auf (vgl. Mt 25, 35–36), wie er zugleich durch seinen Geist in all denen real präsent wirksam ist, welche helfen und befreien.

Diese interaktive Christopraxis zwischen helfenden und leidenden, zwischen annehmenden und abgelehnten Menschen verschafft der Christologie im Bereich des Glaubens und der Christodologie im Bereich des Gottesdienstes ihre das Leben ganzheitlich erfassende Dimension. Glaube und Gottesdienst wirken sich dann nicht mehr als Blockade unbegrenzter Diakonie aus, sondern werden als Ermöglichungsgrund und Horizont einer Diakonie erlebt, die sich ohne «wenn und aber» um Benachteiligte, Kranke und Notleidende kümmert. Denn wer sich in seiner ganzen Existenz bis zum Tod und über den Tod hinaus in Gott geborgen glaubt, der *kann* sich von dieser unerschöpflichen Gegebenheit der Liebe Gottes (die ihm gegenüber schon vorbehaltlos ist) in vorbehaltloser Liebe und in den Grenzen seiner Möglichkeiten und Ohnmachterfahrungen an leidende Menschen verausgaben.

Wenigstens für alle getauften Christen sollte füglich die Heilsuniversalität und damit diakonische Dimension der Eucharistie erhalten bleiben¹⁶, damit in der Kirche erfahren werden darf, daß sie in ihrem eigenen Bereich mit den Sündern (bzw. mit denen, die sie für Sünder hält) genauso umgeht wie Gott in unendlicher Versöhnungsbereitschaft den Sündern begegnet, nämlich in unbedingter Liebe, nicht erst nachdem sie sich entsprechend verändert haben, sondern zuvor und damit sie sich im Rahmen ihrer Möglichkeit ändern *können*. Gottes Gerechtigkeit stellt keine Leistungsbedingung, sondern rechtfertigt die Gottlosen und die Sünder. Alle Christen haben ein Anrecht auf eine diakonale Praxis aller bin-

nenkirchlicher Vollzüge: wo man Gnade vor Recht ergehen läßt und wo die Liebe aus dem Gefängnis der Moral entlassen wird¹⁷.

Alle Christen befinden sich in je unterschiedlichen Bereichen ihrer christlichen Existenz in fragmentarischen Verhältnissen, die einen mehr im Bereich des expliziten Glaubens, andere mehr im Bereich der Diakonie, wieder andere mehr im Bereich des Mitlebens in christlicher Gemeinde. Nur auf der Basis eines diakonalen Umgangs miteinander in der Annahme der gegenseitigen Grenzen können sich Christen dann auch dadurch umso mehr ernst nehmen, daß sie sich gegenseitig der Kritik aussetzen. Je mehr in allen Bereichen kirchlichen Selbstvollzugs und kirchlicher Sozialgestalten die Dimensionen der Diakonie unmittelbar wirksam werden dürfen, desto mehr wird die Kirche im Innenbereich selbst zum sozialen Lernfeld *der* Diakonie, die sie nach außen gegenüber jedermann/frau dann umso wirksamer und erfahrunghaltiger einbringen kann. Die Koinonia wird so zur Basis der universalen Diakonie von Christ und Kirche allen Menschen gegenüber. Sie wird zum Ort der Ressourcen für das Entdecken eigener und fremder Not sowie für das Besprechen helfender und befreiender Handlungen für die Betroffenen und für die Helfer. Wenn demnach die Pastoral der Kirche nicht nach innen diakonal ist und den «gnädigen Gott» vermittelt, wird sie auch schwerlich für die Diakonie nach außen die entsprechende Erfahrungsbasis bereitstellen.

V. Zur prinzipiellen Priorität der Diakonie

Die Diakonie stellt prinzipiell in jedem Fall die entscheidende Option dar, von der her alle weiteren Prioritäten zu organisieren sind. Dies gilt in programmatischer Weise, solange es Notleidende im Lebens- und Erfahrungsbereich einer Gemeinde sowie im Hörbereich aus der Ferne gibt. Es handelt sich also nicht nur um eine «situative Prävalenz» der Diakonie «unter bestimmten Bedingungen der Gemeindegewirklichkeit»¹⁸, weil Christ und Gemeinde prinzipiell und immer schon im voraus «der Nächste» zu Notleidenden, die sie zu suchen und zu entdecken haben, *sind* (vgl. Lk 10,36). Nicht der Hilfsbedürftige hat sich erst als der «Nächste» aufdringlich zu machen und zu beweisen, sondern er ist von denen wahrzunehmen, die sich grundsätzlich in ihrer Existenz dafür entschieden haben, leidenden Menschen gegenüber die Nächsten zu sein.

Man kann nicht für irgend etwas, durchaus nichts Schlechtes (z. B. in Sachen Liturgie und Katechese) alle Energie investieren, wenn daneben Aids-Betroffene den sozialen Tod sterben und deswegen nicht selten suizidgefährdet sind. Die diakonale Dimension der Pastoral ist nicht beliebig, sondern notwendig. Die Diakonie ist damit nicht ins Belieben der Entscheidungsträger gestellt, sondern von der real existierenden Not selbst abhängig.

Wo freilich nicht die prinzipielle, sondern nur situative Prävalenz der Diakonie vertreten wird, verkommt leicht die Fähigkeit, Not und Unterdrückung auch dort wahrzunehmen, wo sie sich nicht selber melden bzw. wo sie durch Beschwichtigungsstrategien am Aufschreien verhindert werden. Nur die grundsätzliche Prävalenz der Diakonie rettet auch die unbestechliche Wächteraufgabe der Notwahrnehmung im Horizont der ebenso prinzipiellen Voraussetzung, daß die Leidenden selbst die Kompetenz haben, ihre Situation zu definieren und die Klage zu führen. In der Anerkennung dieses Prinzips unterscheidet sich die Brisanz des Evangelisierungskonzepts und die Praxis bzw. Theologie der Befreiung von allen anderen Theologiekonzepten¹⁹. Nur wer von vorneherein in Theologie und Spiritualität den Vorrang des Leidenden akzeptiert, wird überhaupt erst eine situative Prävalenz konkret wahrnehmen können, und er wird sich auch hüten, die Wahrnehmung von Not und die Besprechung helfenden Handelns (allein) seinem eigenen Gutdünken oder dem Gutdünken anderer (sofern sie nicht selbst Betroffene sind bzw. mit ihnen zu tun haben) zu überlassen.

Fragt man danach, was denn vor der nur situativen Prävalenz der Diakonie eine permanente «systematische» Prävalenz haben soll, drängt sich als Antwort selbstverständlich die Verkündigung des Evangeliums und der Gottesdienst auf. Betrachtet man freilich Jesus Christus, wie ihn die Evangelien erzählen, dann muß man wohl wahrnehmen, daß sich seine Rede vom Reich Gottes und von Gott vorzüglich im Zusammenhang mit Begegnungen ereignet, in denen er schon heilend gehandelt hat bzw. in denen er um der Armen und Verachteten willen das streitbare Wort ergreift. Der Rekurs auf diesen Ursprung müßte demnach akzeptieren, daß die Rede von Gott prinzipiell ohne die Praxis der Diakonie nicht die Rede von Gott ist und daß die Praxis der Diakonie immer der Ort ist, wo von

Gott die Rede sein kann und darf. Letzteres ist sehr wichtig, weil man nicht erst explizit vom Evangelium betroffen sein muß, um auch in seinem Interesse Not entdecken zu können²⁰. Ansonsten würde man die nicht explizit kirchlichen bzw. christlich motivierten Notwahrnehmungen, Hilfeleistungen und Solidarisierungen als «beliebige Sozialarbeit» und damit als etwas diskriminieren, was nicht mit Gott zu tun hätte. Es ist richtig: Durch die Betroffenheit des Evangeliums lernen viele Christen umso größere Sensibilität für die Wahrnehmung des Leidens. Umgekehrt sind viele Menschen unmittelbar von der Not der Menschen in ihrer Liebe und Barmherzigkeit in ähnlicher Weise betroffen, wie dies von Jesus erzählt wird. Sie realisieren die Praxis des Evangeliums in der Welt, auch wenn dabei vom Evangelium nicht die Rede ist²¹.

Jahrhundertlang wurde von einer Mehrheit der Exponenten der Kirche das Evangelium gelesen, ohne daß es die erwähnte Betroffenheit erzeugte. Vieles spricht dafür, daß erst die Wahrnehmung von Not die materiale Hermeneutik²² dafür bereitstellt, das Evangelium so zu lesen, daß es darin um die reale Hoffnung geht: Es hat vom Reich Gottes her einen Sinn, Not und Unterdrückung zu bekämpfen, weil es gerade dadurch in der Lebensgestaltung der Menschen ansatzhaft real wird und weil eben diese Realität allein in das kommende Reich Gottes hinein Zukunft hat. Demnach hat der Satz seine Richtigkeit: Wer sich von der Not der Menschen treffen läßt, wird das Evangelium nie anders als mit den Augen der Barmherzigkeit lesen und den entsprechenden Glauben entdecken: Dies gilt umso mehr, als er Christen und Verkündigern begegnet, die alle Vollzüge der Diakonie hochschätzen und mit der ebenso ausdrücklichen wie anerkennenden und schenkenden Rede von Gott im Kontext des jüdisch-christlichen Traditionsgutes in Verbindung zu bringen wissen.

VI. Vom Nutzen der Theologie

Doch welchen Nutzen haben solche Überlegungen eines «praktischen Theologen» im Zusammenhang der vorherrschenden ausdifferenzierten Organisation der Wissenschaften? R. Zerfaß schätzt diesen Nutzen nicht allzu hoch ein, weil diese Theologie zu sehr buchbezogen und zu wenig kontextorientiert sei. Außerdem hält er es für eine illusionäre Vorstellung dieser Theologie, sie könne zu einer vertieften spirituellen Motivie-

rung der Beteiligten führen²³. Ohne aus eigener Erfahrung mit Nachdruck widersprechen zu können, bin ich doch geneigt, die Nachdenkarbeit der universitären Theologie zur Diakonie nicht so gering zu veranschlagen. Immerhin vollzieht sich darin wenigstens ein längst fälliger Vorgang innerhalb der Theologie selbst, nämlich daß sie sich in ihrem Diskurs um die argumentative theologische Hochschätzung der Diakonie bemüht, was bislang nicht einmal in einem Prozent der theologischen Literatur der Fall ist²⁴.

Außer dieser Klärung der Diakonie im eigenen Bereich der Theologie möchte ich auch nicht die wenigstens mögliche (und in entsprechenden Begegnungen auch immer wieder erlebte) Wirkung solcher Bemühungen diskreditieren, daß dadurch bei den in der Seelsorge und Verkündigung Tätigen die Diakonie wenigstens im Wort eine wachsende Bedeutung erfährt: als Wertschätzung aller in der Gemeinde, die die kleinen und großen Hilfsdienste tun und sich sozial engagieren. Eine stufenweise geschehende Veränderung des Bewußtseins und der Spiritualität bei Theologen/Theologinnen und Amtsträgern brächte vielleicht einen nicht wirkungslosen Anfang, sofern man dem Bewußtsein noch einigermaßen reale Kraft zutraut.

Auch denke ich, es ist nicht blanke Illusion, einige Erwartungen damit zu verbinden, daß Theologen in einem allerdings paritätischen und sprachlich zuträglichen Austausch z. B. mit Sozialarbeitern und Sozialarbeiterinnen ihre Gedanken als Motivationshilfe für die Beteiligten umso besser mitteilen können, je mehr sie sich von den Erzählungen aus dem sozialen Bereich selbst betreffen lassen. Vielleicht entdecken wir doch allmählich wieder gemeinsame soziale Felder, wo theologische Inhalte nicht als Indoktrination und Disziplinierung, sondern als Ideen ankommen, die sich am Erzählgut der Caritasleute aufs Spiel setzen und sich von ihren Realerfahrungen und Glaubensmöglichkeiten entsprechend ausschmelzen lassen.

Schließlich kann den Theologen der Diakonie wohl nicht gänzlich Kontextualität abgesprochen werden, weil diese oft selbst durch reale Erfahrungen von eigenem Leiden und durch das Leiden anderer mit einiger Bedrängnis darauf gestoßen wurden, über die Diakonie neu nachzudenken. Der Vorwurf trifft natürlich auch wieder zu, insofern diese Kontextualität weitgehend privatisiert bleibt und nicht explizit in die Publikationen dieser Theologen eingehen, was

wohl mit der dominant argumentativ und zu wenig narrativ akkreditierten Textsorte europäischer Theologie zu tun haben dürfte. Hier liegt wohl die Berechtigung der Kritik an einer zu wenig kontextuellen europäischen Theologie: daß die singulären Kontexte in den prinzipiellen Ausführungen zu wenig in ihrer letztlich durch rationale Argumentation uneinholbaren Dignität als «Argumente» eigener Art eingebracht und akzeptiert werden, indem man im Denken von ihnen ausgeht und sie auch nicht im Nachdenken verläßt. Auch von Theologen erführe man oft gerne die Orte ihrer konkreten Liebe.

Dies wäre schon der Beginn eines Ortswechsels der Theologie von einem professionell akademischen Denken zu persönlich-positionellen Überlegungen im Kontext eigener Erfahrungen

nicht nur mit Büchern, sondern mit dem Leben und Leiden der Menschen, d. h. jedenfalls im Kontext mit einigen Betroffenen und entsprechenden Projekten in der Nähe und mit einigen aktiven (auch politischen) Solidarierungen mit Menschen in der Ferne. Dafür und von daher freilich müssen europäische Theologen mit viel Mut eine neue Sprache ausprobieren und entdecken. Auch und gerade Theologen der «Ersten Welt» werden viel Umkehr nötig haben, um eine Theologie zu fördern, die für andere da ist und sich durch Diakonie verwirklicht. Auf diese Weise dürfte sie ein in ihrer Wirkkraft sicher nicht zu übertreibender, aber doch vielleicht unübersehbarer Motor für eine Kirche werden, die für andere da ist und sich durch Diakonie konstituiert.

¹ Vgl. Brox, Art. Häresie: Reallex. Ant. u. Christ. VIII, 248–297; C. Colpe, Die Ausbildung des Heidenbegriffs von Israel zur Apologetik und das Zweideutigwerden des Christentums: R. Faber/R. Schlesier (Hg.), Die Restauration der Götter (Würzburg 1986) 61–87.

² Vgl. P. Hoffmann, Tradition und Situation: K. Kertelge (Hg.), Ethik im Neuen Testament (Freiburg i. B. 1984) 50–118; M. Puzicha, Zur Aufnahme der Fremden in der Alten Kirche: O. Fuchs (Hg.), Die Fremden (Düsseldorf 1988) 180–193.

³ Vgl. Brox, Häresie 255 ff.; J. Becker, Feindesliebe-Nächstenliebe-Brüderliebe: Zeitschr. Evang. Ethik 25 (1981/1) 5–18, 10 ff, 16 ff.

⁴ Vgl. Colpe, Heidenbegriff 72 ff, 74 ff, 76 ff, 78 ff, 82 ff.

⁵ Vgl. K. Lehmann, Nochmals: Caritas und Pastoral: Caritas 88 (1987/1) 3–12, 8–10, wo nicht recht deutlich wird, worauf sich die brüderliche und dienende Gemeinde bezieht: vom Gesamtduktus her wohl mehr auf die Koinonia als auf die Diakonie. Dies zeigt z. B. der Begriff von «alle» im folgenden Zitat: «Alle sind füreinander da. Alle sind Glieder an einem Leib» (9). Zur gegenseitigen Abgrenzung und kritischen Ergänzung von Koinonia und Diakonia vgl. auch R. Zerfaß, Der Beitrag des Caritasverbandes zur Diakonie der Gemeinde: Caritas 88 (1987/1) 12–27, 19 ff, 22 ff.

⁶ Die Einrichtungen von Wohlfahrtsverbänden in freier Trägerschaft (hier der Kirche) werden vom Staat zu 80 % finanziert, während der Rest von der Kirche selbst aus ihren eigenen Aufkommen aus der Kirchensteuer und aus den Spenden zu übernehmen ist. Das Personal in der pfarrlichen und kategorialen Seelsorge dagegen macht nur ca. 10 % des Personals im Caritasverband aus! Umgekehrt proportional zu dieser Repräsentanz kirchlicher Diakonie in der Gesellschaft ist freilich das entsprechende Bewußtsein bei den Hauptamtlichen der Pastoral oder in der Theologie selbst, insofern dort der diakonale Selbstvollzug der Kirche wenig zur Sprache kommt. Zur Entstehungsgeschichte des Caritas-

verbandes sowie zum Verhältnis von Caritasverbänden und Gemeinden vgl. R. Zerfaß, Organisierte Caritas als Herausforderung an eine nachkonziliare Theologie: E. Schulz/H. Broseder/H. Wahl (Hgg.), Den Menschen nachgehen. Offene Seelsorge als Diakonie in der Gesellschaft (St. Ottilien 1978) 321–348, 325 ff.

⁷ Vgl. Lehmann, Caritas 6 ff.

⁸ Vgl. Zerfaß, Herausforderung 336 ff, 347 ff; O. Fuchs, der Wert des Lebens oder wie wertvoll ist das Leben?: Caritas 86 (1985/2) 65–78.

⁹ Vgl. Zerfaß, Herausforderung 336 ff, 341; O. Fuchs, Kirchliche Gemeinde und Caritas im Selbstvollzug der Diakonie: Christliches Leben mit HIV-infizierten und aidskranken Menschen: Caritas 88 (1987/6) 280–293.

¹⁰ Vgl. Zerfaß, Herausforderung, 334; ders., Beitrag 14.

¹¹ Vgl. U. Bach, Boden unter den Füßen hat keiner (Göttingen 1980) 70–83; Zerfaß, Herausforderung 346 ff.

¹² Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 72, Bonn 1986.

¹³ Lehmann, Caritas 11.

¹⁴ Vgl. aaO. 11.

¹⁵ Vgl. O. Fuchs, Jugend und Liturgie im Horizont der Evangelisierung: Liturgisches Jahrbuch 37 (1987/3) 156, 187, 182 ff.

¹⁶ Ich spreche hier nicht von der Einladung zur Eucharistie an alle Leidenden bzw. an alle Menschen guten Willens, was auch als Vereinnahmung gegenüber «nichtchristlichen» Helfern bzw. Hilfsbedürftigen verstanden werden kann. Die Eucharistiefeyer ist ein spezifischer Raum der Koinonia der Kirche, wo sich alle Christen der unbedingten Gnade und Liebe Gottes zu den Menschen vergewissern und sich in der Kraft dieses Gottesgeistes zu eben solcher unbedingten Diakonie den Menschen gegenüber ermutigen. Nichts anderes jedoch als Taufe und Glaube sind die Grenzen dieses Raums der Teilhabe am sakramentalen Leben der Kirche und der darin geschenkten Ressourcen zur Weitergabe des Empfang-

genen: nicht mit der Strategie des Hereinholens, sondern in der Liebe des Hingehens (vgl. Zerfaß, Herausforderung 344).

¹⁷ Vgl. Zerfaß, Herausforderung 343: «Darum ist es theologisch und pastoral verwerflich, den Eindruck zu erwecken, als sei nicht die Liebe, sondern die vollkommene Identifikation mit der Glaubens- und Sittenlehre der Kirche die Erfüllung des Gesetzes und das höchste der Gebote.»

¹⁸ Vgl. Lehmann, Caritas 10.

¹⁹ Zum Verhältnis von Evangelisierung und Diakonie im Zusammenhang einer möglichen europäischen Theologie der Befreiung vgl. O. Fuchs, «Umstürzlerische» Bemerkungen zur Option der Diakonie hiezulande: Deutscher Caritasverband (Hg.), Caritas '85 (Jahrbuch, Freiburg 1984) 9–40. In ähnliche Richtung geht das Plädoyer von R. Zerfaß für eine «nachkonziliare Theologie» in Europa, welche sich im Horizont der Diakonie kontextuell versteht und verwirklicht: Zerfaß, Herausforderung 324, 338f, 340ff.

²⁰ Gegen Lehmann, Caritas 11; auch in entsprechender Korrektur zu P. Zulehner, das Gottesgerücht (Düsseldorf 1987) 65.

²¹ Vgl. Zerfaß, Beitrag 20; ders., Herausforderung 342–348, bes. 343 und 344.

²² Vgl. zu dieser «materialen Hermeneutik» O. Fuchs, Die Praktische Theologie im Paradigma biblisch-kritischer Handlungswissenschaft zur Praxis der Befreiung; ders. (Hg.), Theologie und Handeln (Düsseldorf 1984) 209–244.

²³ Vgl. Zerfaß, Herausforderung 324, 338–339.

²⁴ Vgl. aaO. 323.

OTTMAR FUCHS

1945 geboren. Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg und Würzburg. Seelsorgstätigkeit in Nürnberg. Promotion 1977 im Fach Homiletik in Würzburg. Studentenfarrer in Bamberg. Habilitation zum «Gebet der Klage» 1981 in Würzburg. Seit 1982 o. Professor am Lehrstuhl für Pastoraltheologie und Kerygmantik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bamberg. Anschrift: Universität Bamberg, Kath.-Theologische Fakultät, An der Universität 2, D-8600 Bamberg.

Frei Betto

Prophetische Diakonie: Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Zukunft des Menschen

Kennzeichen der prophetischen Diakonie der Kirchen ist ein durch die Zeichen der Zeit von Gott geforderter Dienst. Etwas, das er uns unabhängig von unseren Verdiensten auferlegt, wie bei der Berufung der Propheten. In der Dritten Welt heißt dieser Appell Gerechtigkeit. Die Schaffung des Mannes und der Frau der Zukunft führt notwendigerweise über ein Gesellschaftsprojekt, in dem das Recht auf Freiheit als Pflicht zur Gerechtigkeit gelebt wird. Die Kirchen wollen nicht mehr Katapulten gleichen, die sich erbiehen, Unterdrücker und Unterdrückte in den Himmel zu schießen. Ausgenommen sind selbstverständlich die «elektronischen» Kirchen und Sekten, die der nordamerikanischen Strategie

verpflichtet sind, den Erfolg der Basisgemeinden und der Theologie der Befreiung, vor allem in Lateinamerika, zu neutralisieren, dem Santa-Fe-Dokument entsprechend, das die Richtlinien für die Außenpolitik der Reagan-Regierung bestimmt.

Das Reich Gottes wird schon unter uns gegenwärtig, die wir uns dort befinden, wo die Gnade am Werk ist und den Heilsplan formuliert: in der Geschichte. Die Zukunft «da oben» nimmt den Weg über die Zukunft «da vorn». Diese christliche Geschichtlichkeit verdankt sich denselben jüdischen Wurzeln, die später ihren Einfluß auf den Marxismus ausüben sollten. Im Gegensatz zu anderen Göttern erschafft Jahwe nicht in einem endgültigen, plötzlichen Akt. Die vorherrschende Kategorie in der Schöpfungserzählung im Buch Genesis ist die Zeitlichkeit, sind die sieben Tage. Schon bevor die Evolution ihren Höhepunkt erreichte mit der Erscheinung des Bewußtseins, das nicht nur weiß, sondern auch – und vor allem – weiß, daß es weiß, gab es also eine geschichtliche Dynamik in der Natur in Gestalt eines Prozesses, in dem Gott sich gegenwärtigt und die Erstlinge seiner Verheißung austreut.

Heute die prophetische Diakonie in der Dritten Welt zu leben, bedeutet für die Kirchen, daß sie die kerygmatische Praxis Johannes des Täu-