

Hermann Steinkamp

Diakonie in der Kirche der Reichen und in der Kirche der Armen

Ein empirisch-ekklesiologischer
Vergleich

Ein Vergleich zwischen der Diakonie der «Reichen-Kirche» (zum Beispiel) der Bundesrepublik Deutschland und der «Armen-Kirche»¹ (zum Beispiel) Brasiliens ist gegenwärtig nicht nur von (relativ zeitlosem) akademisch-theologischem Interesse: Angesichts einer akuten Zuspitzung der Aporien der sog. «Zweitstruktur»-Diakonie² der beiden großen westdeutschen Volkskirchen drängt er sich geradezu auf. In einer neueren empirischen Untersuchung zur Situation der evangelischen Kirche, insbesondere der Kirchenmitgliedschaft³, wird folgender Zusammenhang deutlich: Die Kirche wird von der Mehrheit der «normalen», «gesunden» Berufstätigen zwischen 20 und 50 Jahren in der Weise wahrgenommen, daß sie «vor allem da ist für die, die sie in irgendeiner Weise als Hilfe und Stütze brauchen». Sie soll dasein für die, die dem Ideal des berufstätigen Erwachsenen nicht mehr oder noch nicht entsprechen können⁴. Gerade aus diesem Grunde empfindet diese Gruppe Distanz und Fremdheit gegenüber der Kirche, sie fühlt sich von ihr nicht angesprochen.

Was bedeutet das? Zunächst vereinfacht dieses: Die jahrhundertealte, seit Mitte des 19.

Jahrhunderts zementierte strukturelle Trennung in eine (pfarrgemeindlich organisierte, Verkündigung und Liturgie akzentuierende) «Innenseite» und eine (diakonische) «Außenseite» der Kirche⁵ hat schließlich dazu geführt, daß viele nominelle «Mitglieder» der Volkskirche nur noch die (der säkularen Gesellschaft am ehesten plausible) «Außenseite» der Kirche kennen, als solche auch akzeptieren – aber eben nicht mehr als sie selbst betreffend erfahren, d. h. als Gemeinde-Mitglieder.

Diese Auswirkungen eines strukturellen Teufelskreises werden uns zu einem Zeitpunkt bewußt, da in den Kirchen der Dritten Welt, u. a. in Brasilien, die christlichen Basisgemeinden eine seit der frühen Kirche nicht mehr erlebte Faszination entwickeln, die sie auch für Europa zu einer Art Hoffnungs-Symbol werden lassen, von denen viele Christen eine Wiederbelebung der Volkskirche ersehnen.

Dieser groß skizzierte Zusammenhang soll im folgenden expliziert werden, der Vergleich geht von der Hypothese aus, daß die «reichen Kirchen» sich im Spiegel der «armen Kirchen» theologisch «adaequater» wahrnehmen können⁶.

1. Ambivalenzen und Aporien institutionalisierter Diakonie

1.1 Zur Geschichte des Problems

Die strukturelle Abspaltung der diakonischen Handlungs-Dimension von der liturgisch-kultischen bzw. von der Verkündigung – in der Praxis Jesu noch eine ununterscheidbare Einheit – beginnt bereits in den Anfängen der Kirche, zunächst über die Ausdifferenzierung der Rollen der «Zwölf» und des «Siebener-Kollegiums» (Apg 6,1–6), später der des Episkopos, des Presbyters und des Diakons. Waren der «Dienst am Wort» und der «Dienst an den Tischen» zunächst nur zwei Funktionen innerhalb der gleichen Mahlversammlung, so liegt in der Abtrennung der Agape vom Herrenmahl der Keim jeder strukturellen «Zweigleisigkeit» begründet, die bis auf den heutigen Tag fortwirkt⁷.

Die einschneidendste soziologische Verschärfung der Trennung von Kult und Diakonie setzt mit der Konstantinischen Wende zur Reichskirche ein, mit dem Nachlassen der für die Minderheiten-Kirche kennzeichnenden Koinonia: «Der Prunk des höfischen Zeremoniells, mit dem der Klerus sein gottesdienstliches Handeln umgab,

trug das seine dazu bei, den «Kultus» und die soziale Dimension der alten Gemeindeversammlung einander zu entfremden ...: Koinonia – Verlust der Diakonie, soziale Desintegration des Kultus.»⁸ Die organisierte Diakonie übernimmt künftig die staatlichen Aufgaben der Armenfürsorge, was bis ins späte Mittelalter deshalb nicht zum theologischen Problem wurde, weil die Thron- und Altar-Ideologie natürlich auch die Diakonie als unfraglich «christlich» (motiviert) behauptete.

Gleichwohl läßt sich neben dieser sehr frühen Tendenz zur faktischen «Säkularisierung» der diakonischen Funktion eine zweite Struktur-Linie bis in die vorkonstantinische Zeit zurückverfolgen, die – sei es subsidiär für ausfallende bzw. ungenügende staatlich/reichskirchliche Aktivität, sei es als evangelisch motivierte Kritik an deren Verweltlichungstendenzen – immer neu authentische Diakonie zu organisieren suchte. Diese Linie führt von den frühen diakonischen Anstalten in Rom, Hospitälern und Orden (Betelorden und Ritterorden!) über die Bruderschaften des Hochmittelalters und die nachtridentinische Renaissance der Diakonie-Funktion zu den von Vinzenz von Paul u. a. charismatischen Persönlichkeiten gegründeten Orden (Vinzentinerinnen, Borromäerinnen u. a.). Diese Tradition der immer neu entstehenden organisierten Diakonie, der in je neuen Facetten aufbrechende Impuls, in den Armen Christus zu begenen, kann wie eine Geschichte der «Armen-Kirche» innerhalb der «Reichen-Kirche» (Reichs-Kirche, Staatskirche) gelesen werden.

Die gegenwärtige Figur der «Zweitstruktur»-Diakonie der beiden westdeutschen Großkirchen und ihrer Wohlfahrtsverbände verdankt sich ebenfalls diakonischen Initiativen von Laien und diakonisch-engagierten Pastoren (Wichern u. a.) um die Mitte (Gründung der «Inneren Mission» 1849) bzw. Ende des 19. Jh. (Caritas-Verband, gegr. 1897).

Die zumal der Gründung der «Inneren Mission» implizite Kritik an der bürokratisch erstarrten preußischen Staatskirche, die sich – ebenso wie die im Kulturkampf verstrickte katholische – den Herausforderungen der Arbeiterbewegung nicht zu stellen in der Lage war, darf man unter unserem Frage-Interesse durchaus den diakonischen «Gegenbewegungen» zurechnen: diese haben über die Jahrhunderte in der abendländischen Kirche, die als «amtlich» verfaßte durchwegs auf der Seite der herrschenden

Schichten stand, die diakonische Praxis Jesu weitergeführt – freilich als «Zweitstruktur», und dies freilich auch im Sinne von «Sekundärfunktion».

1.2 Gegenwärtige Problematik

Seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges erlebt die institutionalisierte kirchliche Diakonie einen immensen Aufschwung dadurch, daß sie zur offiziellen Mitträgerin der staatlichen Wohlfahrtspflege wird: Der Katholische Caritasverband und das Diakonische Werk der Evangelischen Kirche stellen – neben anderen Wohlfahrtsverbänden – auf der Basis des Subsidiaritätsprinzips tragende Strukturelemente des Wohlfahrtsstaates dar.

In dieser Funktion sind die Großkirchen in der BRD nicht nur im Bewußtsein der Öffentlichkeit sichtbar präsent, sie nehmen eben darin nach wie vor an staatlicher Macht und Kontrollfunktion teil⁹. Diese im Unterschied zu früheren Epochen staatskirchlichen Zusammenwirkens allenfalls weniger sichtbare Macht der Kirchen wirkt sich – über ihre Wohlfahrtsverbände – zumal in der Sozialpolitik aus¹⁰. Die Kirchen gehören nicht zuletzt wegen ihrer großen diakonischen Einrichtungen (Krankenhäuser, Altenheime, Kindergärten u. ä.) zu den bedeutendsten Arbeitgebern (wobei das Verhältnis von «kirchlichen» und «diakonischen» Mitarbeitern etwa ein Drittel zu zwei Dritteln beträgt). Mit der ständigen Ausweitung der institutionalisierten Diakonie (die von der säkularen Gesellschaft allgemein zustimmend gewertet wird) geht ein ebenso beständiger Rückgang der Beteiligung am (pfarr-)kirchlichen Leben einher: Die beiden Strukturen, in denen die Kirche in der Gesellschaft präsent ist, entwickeln sich voneinander weg. Das zeigt sich besonders am langfristigen Motivationswandel der Kirchenmitglieder. J. Degen¹¹ zieht diesbezüglich aus der jüngsten EKD-Umfrage (1984) zur Kirchenmitgliedschaft drei Fa-zits:

1. «Die Kirche ist in dieser Perspektive (vgl. oben) ein diakonisches Serviceunternehmen für die eigenen Mitglieder.»

2. «Die Kirche ist (bzw. soll sein) nicht nur ein diakonisches Serviceunternehmen für die eigenen Mitglieder, sie ist dies auch innerhalb der Gesellschaft und der Tendenz nach für alle Bürger, unabhängig von deren Zugehörigkeit zur Kirche.»

3. «Die Kirche ist hinsichtlich ihrer sozialen Dienstleistungen in hohem Maße verwechselbar mit staatlichen ... Institutionen und deren jeweiligen Zielsetzungen und Hilfsweisen.»¹²

Könnten diese Ergebnisse auf den ersten Blick positiv gewertet werden, im Sinne des Leitbildes «Kirche für andere» / «diakonische Kirche», so erweisen sie sich bei genauerer Analyse eher als aporetisch: An die Stelle der Betroffenheit vom Evangelium ist eine Art Mäzenen-Mentalität vieler Kirchenmitglieder gegenüber dem Serviceunternehmen Kirche getreten, man unterstützt durch Mitgliedschaft und Kirchensteuer eine Wohltätigkeitseinrichtung, mit der man sich ansonsten kaum noch identifiziert! «Etwas überspitzt gesagt: Ohne Diakonie würden noch schneller noch mehr «Unbestimmte» (Typisierungskategorie der o. g. EKD-Umfrage, etwa: «latent Austrittsbereite») austreten; zugleich ist eine bestimmte Wahrnehmung von Diakonie (Betreuung von Alten, sozial Schwachen usw.) ein erhebliches Identifikationshindernis für Menschen, die sich eher für autark, eigeninitiativ u. ä. halten.»¹³

Das Dilemma der «Reichen-Kirche» und ihrer Diakonie besteht nicht darin, daß sie nicht «genügend» Diakonie leisteten, nicht «für die Welt» tätig wären: Es besteht darin, daß diese Diakonie nicht vom Volk Gottes, von der Gemeinde, getragen wird, sondern von einem Apparat, einer bürokratischen Organisation. Dieser Diakonie-Apparat erweckt, wenn man ihn genauer betrachtet, den Argwohn, ein «Koloß auf schwachen Beinen»¹⁴ zu sein. Das Dilemma ist die «Abspaltung» von der Gemeinde, es scheint so, als sei es, trotz aller historischen Kontinuität des Problems, in unseren Tagen «auf die Spitze getrieben». Je mehr Diakonie professionalisiert und bürokratisiert wird, desto weniger scheint sie getragen vom Glauben und der Liebe des Volkes Gottes. Und umgekehrt: Je mehr in den Gemeinden das Bewußtsein sich durchsetzt, daß ihre – prinzipiell unverzichtbare – diakonische Funktion ja schon von Spezialisten wahrgenommen wird, je mehr sich diese Delegations- und «Loskauf»-Mentalität beim normalen Gemeindeglied ausbreitet, um so mehr reduziert sich das Leben der durchschnittlichen Pfarrgemeinde auf Gottesdienst, Verkündigung und Vereinsleben¹⁵. Schon vor zehn Jahren hat J. Moltmann als Auswege aus diesen Aporien eine «Diakonisierung der Gemeinde» und eine «Gemeindewerdung der Diakonie» postuliert¹⁶, aber offenkun-

dig entwickeln die sozio-historischen und sozialpsychologischen Faktoren eine solche Eigendynamik, daß theologisch-pastorale Appelle sie nicht zu verändern vermögen.

Das Dilemma verschärft sich ferner durch die Tatsache, daß die Kirchenleitungen keine Hilfe von der Theologie bekommen, diese Komplexität analytisch zu bewältigen und entsprechende Konsequenzen zu ziehen. Bekanntlich ist das Diakonie-Thema von der systematischen Theologie bislang sträflich vernachlässigt worden; die wissenschaftliche Disziplin Diakonik führt ein Außenseiterdasein in den theologischen Fakultäten¹⁷.

Dabei bedürften z. B. folgende theologische Fragen im Umkreis der «Zweitstruktur»-Aporien dringend einer theologischen Durchdringung:

► Kann bzw. muß man die – spätestens seit der Konstantinischen Wende – dichotome Struktur von diakonischen und pfarrlichen Initiativen/Sozialformen als Ekklesiogenese in dem Sinn verstehen, daß die Kirche sich noch immer unterwegs zur «diakonischen Gemeinde» befindet?

► Warum sind die nicht-pfarrlichen Sozialformen diakonischen Handelns (Orden, Bruderschaften, «Vereine», Verbände z. ä.) nicht als «Gemeinden» verstanden worden?¹⁸ Welche Rolle spielt in diesem Zusammenhang die (kontingente) Entwicklung des abendländischen Priesterstandes?

► Setzt sich in der Dichotomie von diakonischer und pfarrgemeindlicher Struktur das Spannungsverhältnis zwischen Kult und Prophetie fort, wie es für das Judentum kennzeichnend war? Wenn ja, was bedeutet dann die bürokratische Erstarrung der Caritas?

Solche Fragen stellen sich wiederum nicht als akademisch zeitlose, sondern sehr aktuell: Sie stellen sich zumal vor dem Hintergrund der Praxis der «Armen-Kirche» Brasiliens, ihrer Option für die Armen, ihrer Basisgemeinden und ihrer Befreiungstheologie.

2. Die Option für die Armen als Diakonie

Der allen Details vorausliegende Unterschied zwischen der Diakonie der reichen Kirche (der BRD) und der armen Kirche (Brasiliens) liegt in deren «Option für die Armen». Diese Option ist das Kennzeichen der Diakonie der «armen Kirchen», sie ist ihre Diakonie. Der Unterschied zur

Diakonie der reichen Kirchen läßt sich zumal an drei subtilen Facetten des Phänomens «Helfen» bzw. der «Motivation zur Diakonie» verdeutlichen:

2.1 *Solidarität statt Unterstützung*

Die «Option für die Armen», die die Kirche Brasiliens¹⁹ getroffen hat, wirkt sich nicht nur in pastoralem Handeln aus, sondern zunächst in politischem. Sie bedeutet einen Wechsel des Klassen-Standpunktes mit weitreichenden Konsequenzen für das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft. Durch ihren Verzicht auf gesellschaftliche Privilegien, auf Teilhabe an der staatlichen Macht kann die Kirche um so glaubwürdiger ihre moralische und prophetische Autorität im Kampf für Gerechtigkeit einsetzen.

Der empirisch-ekkesiologische Unterschied zur Situation der Reichen-Kirche (der BRD) wird gegenwärtig schlaglichtartig an deren Halbherzigkeit bzw. Unfähigkeit deutlich, sich auf die Seite der «neuen Armen», der Arbeitslosen, Ausländer u. ä. zu schlagen, die unter den Folgen der Massenarbeitslosigkeit leiden. Caritas-Verband und Diakonisches Werk sind – eben durch ihre Verflechtung in die Organe des Wohlfahrtsstaates – dabei «die Hände gebunden». Strukturell eingespannt in den bürokratischen Apparat der «Verwaltung der Armut», können sie nicht zugleich Anwälte der Armen sein, was gerade deswegen um so notwendiger wäre, als auch die Gewerkschaften diese Funktion nicht wahrnehmen²⁰. Insofern bleibt die Beziehung der reichen Kirchen zu den Armen nach wie vor von jenem paternalistisch-fürsorgerlichen Grundgestus geprägt, wie er die abendländische Kirchengeschichte überhaupt kennzeichnet. Was dagegen Solidarität mit den Armen bedeutet, wie sie Jesu Leben bestimmte, können wir von den Kirchen der Dritten Welt lernen.

2.2 *Selbsthilfe statt Professionalität*

Das gilt auch und zumal für die konkrete Pastoral der armen Kirchen. Die Themen der jährlichen «Campanha da Fraternidade» der Brasilianischen Bischofskonferenz stellen jeweils aktuelle gesellschaftliche Nöte ins Zentrum der kirchlichen Pastoral (z. B. «Hunger» [1985], «Landreform» [1986], «Kinder der Straße» [1987]), die eben durch diese Schwerpunktsetzung und Kräftekonzentration einen eindeutig gesellschafts-dia-

konischen Akzent trägt. Demgegenüber treten «binnenkirchliche» Akzente wie Sakramentenpraxis, Katechese u. ä. zwar nicht rangmäßig in den Hintergrund, wohl aber werden sie auf den politisch-diakonischen Schwerpunkt ausgerichtet. Ein beliebiges typisches Beispiel hierfür ist die «romaria da terra», eine Wallfahrt, die deren traditionelle Elemente mit einer Art Massendemonstration gegen die ungerechte Landverteilung verbindet. Eine solche diakonisch-akzentuierte Praxis der «armen Kirche» «entzieht sich dem Mißverständnis, als ob es sich in ihrer Botschaft schließlich doch nur um Worte, Gedanken, Ideen, Gefühle und allenfalls um gewisse moralische Zumutungen handle»²¹.

Das alle diakonisch-pastorale Praxis der Kirche kennzeichnende Handlungsmuster ist: Unterstützung des Kampfes (der Betroffenen) ohne Bevormundung, Befähigung zu Gemeinschaftsbildung und solidarischer Aktion, Vergewisserung der biblischen Botschaft und Tradition, daß Gott auf der Seite der Entrechteten und Unterdrückten kämpft²². Diese pastorale Handlungsmaxime geht einher mit der Wachsamkeit gegenüber der Gefahr assistentialistischer Entmündigung der Betroffenen, wie sie professionalisierte Caritas hierzulande ständig latent in sich birgt²³. Gegenüber einer solchen Diakonie-Praxis entlarvt der zwanghafte Versuch, zwischen Caritas und Pastoral zu unterscheiden, die hiesige Kirche als eine, deren Sorge um den Bestand der Kirchenmitglieder-Zahlen größer ist als die um die Gerechtigkeit des Reiches Gottes.

Natürlich gibt es in Brasilien auch die institutionalisierte Caritas, als nationale Organisation und als Mitglied der Caritas Internationalis. Über deren Funktion sowie über deren Verhältnis zur befreienden, diakonischen Praxis der brasilianischen Kirche berichtete Dom Frago, der berühmte Armen-Bischof von Crateús, schon vor einigen Jahren: «Das Diözesanbüro Crateús der Caritas gehörte zum Nationalverband der Caritas. Es nahm die Mittel, die aus den USA kamen, entgegen und bemühte sich, sie nach den Kriterien der Pädagogik einer gemeinschaftsbezogenen Entwicklung zu verteilen. Die Mittel bestanden aus den Überschüssen der landwirtschaftlichen Produktion der Vereinigten Staaten. Wenn man sie im Ursprungsland gelagert hätte, wären zwangsläufig die Preise gefallen, und es hätte eine Krise gegeben. Sie ins Meer schütten oder zu verbrennen, wäre ein internationaler Skandal gewesen. Intelligent – wie man

in den USA ist – beschloß man, sie als Schenkung in die Länder der Dritten Welt zu schicken ... als die Empfangenden gewöhnten wir uns daran, wie Bettler bloß die Hände aufzuhalten. Mit mehr als vierhundert Jahren Abhängigkeit auf den Schultern steckten wir in der Versuchung zu vergessen, daß der Mensch wächst, wenn er gibt und nicht, wenn er etwas geschenkt bekommt.»²⁴

Treffender kann man den «Schatten» einer Diakonie kaum charakterisieren, die sich von der Koinonia abspaltet und zu einer Karikatur christlicher Nächstenliebe entartet – trotz aller ehrenwerten subjektiven Motive! Die Konsequenz des Bischofs von Crateús und seiner Pastoral-Mitarbeiter war denn auch für die befreiungstheologisch reflektierte Praxis der Kirche Brasiliens wegweisend: Nachdem eine Zeitlang die Spendenverteilung praktiziert worden war, «setzten wir uns zusammen und bilanzierten unter pädagogischen Gesichtspunkten die Caritas, einschließlich der Entgegennahme ... der Mittel. Dabei kamen wir zu dem Schluß, daß wir mehr den USA halfen als uns selbst. Also beschlossen wir, die Hilfsmaßnahmen nicht mehr anzunehmen ..., und wir zogen es vor, die Caritas einzustellen.»²⁵

2.3 *Koinonia als Urform christlicher Diakonie: die Basisgemeinden*

Der augenfälligste Unterschied zwischen der Diakonie der reichen und armen Kirchen kann an der Praxis der Basisgemeinden abgelesen werden. Sie verkörpern das Ideal einer diakonischen Kirche; an ihrer Glaubens- und Diakonie-Praxis kann man den Prozeß ablesen, wie eine diakonische Kirche entsteht (Ekklesiogenese). Im theologischen Selbstverständnis und in der Praxis der Basisgemeinden sind zumal zwei fundamentale Spaltungen «aufgehoben»: die Spaltung von Religion und gesellschaftlichem Alltag (Glaube und Handeln, Gottesdienst und Weltdienst, Sonntags- und Alltags-Evangelium usw.) sowie die «Spaltung» von Helfern und Hilfsbedürftigen.

2.3.1 *Basisgemeinden als Überwindung der «Zweitstruktur»-Diakonie*

Was die Geschichte der reichen, mächtigen abendländischen Kirche als die strukturelle «Abspaltung» der Diakonie-Funktion produziert und bis heute als pfarr-gemeindliches Grunddi-

lemma nicht überwunden hat, ist in der Basisgemeinde re-integriert: die Einheit von Verkündigung, Kult und Diakonie. Wenn die gegenwärtige theologische Diskussion um die Aporien der Reichen-Kirche und ihrer Diakonie einen gemeinsamen Tenor aufweist, dann die Klage über die Enteignung und Entmündigung der Gemeinde um ihre diakonische Verantwortung bzw. über den Koinonia-Verlust der Diakonie²⁶. Was in den entsprechenden Reform-Vorschlägen immer neu und stereotyp als «Diakonisierung der Gemeinde» bzw. «Gemeindewerdung der Diakonie» beschworen wird, mutet wie ein ohnmächtiger Versuch der Quadratur des Kreises an. Was für die reichen Kirchen offenbar ein unlösbares Dilemma darstellt, ist in den Basisgemeinden der armen Kirchen neue, für die Weltkirche Hoffnung stiftende Realität geworden: die Einheit von Gottes- und Weltdienst, von Verkündigung, Liturgie und Diakonie, von Reich-Gottes-Verkündigung und Heilen, wie in der Praxis Jesu²⁷.

2.3.2. *Primat der Koinonia*

Die Basisgemeinden führen der Weltkirche derzeit nicht nur eine Fülle von Typen kollektiver Identität vor Augen, sondern auch eine entwaffnende Freiheit, alle möglichen Assoziationen von Christen «Gemeinde» zu nennen, Basis-Gemeinde. Im Spiegel dieser Praxis wirken die Probleme europäischer Kirchen und Theologen mit dem Unterschied von Parochie und Kommunität, von Gemeinden und «Paragemeinden»²⁸, von Gemeinde und (diakonischem) Verein, Bruderschaft und Orden usw. geradezu zwanghaft.

Der theologische Unterschied ist freilich tiefgreifender: Die Basisgemeinden haben den Primat der Koinonia vor den anderen Gemeindefunktionen (wieder-)entdeckt bzw. die «additive» Sicht von Verkündigung, Liturgie und Diakonie im Primat der Koinonia aufgehoben. Das hat für die «Qualität» ihrer Diakonie weitreichende Folgen. Das in den verschiedenen Facetten diakonisch-sozialen Handelns auftauchende «Gefälle» zwischen Hilfsbedürftigen und Helfern, Gebenden und Nehmenden, Professionellen und Klienten usw. ist in der Koinonia zwar nicht beseitigt, aber aufgehoben in der vorgängigen Solidarität der Betroffenen, im brüderlich-schwesterlichen Teilen von Not, Freude und Hoffnung.

Ferner verbindet die Basisgemeinde den Selbsthilfe-Aspekt mit dem des gesellschaftlichen Engagements, d. h. die «Diakonie an den Glaubensgenossen» mit der Solidarität mit den Armen überhaupt. Die Verwurzelung in den revolutionären Volksbewegungen Brasiliens ist im Bewußtsein vieler Basisgemeinden so ausgeprägt wie ihre Zugehörigkeit zur Kirche: in den armen Kirchen deshalb kein Widerspruch, weil nicht die Konkurrenz um Mitgliederzahlen ihre Tagesordnung bestimmt, sondern der Kampf um Gerechtigkeit, zusammen «mit allen Menschen

guten Willens» (*Gaudium et spes*). Die Koinoniahaftigkeit der Basisgemeinden ist insofern ihre Diakonie, «nach innen» und «nach außen», als Teilen und Solidarität. Sie wegen dieser Radikalität ihres Glaubenszeugnisses, ihres Teilens und ihrer Solidarität mit den Armen in die Tradition der Orden einzureihen und damit den Stachel für unsere Reichen-Kirche und ihrer «delegierten Nächstenliebe» zu beseitigen²⁹, dürfte nicht so einfach sein: Die Basisgemeinden der armen Kirchen stellen die Herausforderung an die diakonisch toten Gemeinden der Reichen-Kirche dar.

¹ Das Wortspiel «Reichen-Kirche» / «Armen-Kirche» ist bewußt in seiner Vieldeutigkeit intendiert und in bezug auf die beiden konkreten Nationalkirchen, um die es im folgenden geht, in allen denkbaren Facetten sinnvoll.

² Der von R. K. W. Schmitt (1976) geprägte Begriff (s. u. ausführlicher) meint (vereinfacht) die Tatsache, daß für die institutionelle Verfassung der Kirchen der BRD und ihrer Diakonie deren strukturelle «Zweigleisigkeit», d. h. die «Loslösung», «Abspaltung», «Delegation» der Diakonie von der Gemeinde und ihre relativ autonome Organisation als Caritas-Verband bzw. Diakonisches Werk kennzeichnend sind.

³ J. Hanselmann u. a. (Hgg.), Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft (Gütersloh 1984).

⁴ AaO. 44.

⁵ I. Lukatis, U. Wesenick (Hg.), Diakonie – Außenseite der Kirche (Göttingen 1980).

⁶ Der paradigmatische Vergleich von zwei Nationalkirchen soll eine allzu pauschale Rede von den reichen bzw. armen Kirchen vermeiden helfen. Daß die bundesrepublikanische Kirche und ihre Diakonie eher idealtypisch denn paradigmatisch für eine «reiche Kirche» steht, sei eingestanden.

⁷ Vgl. zum Folgenden P. Philippi, Diakonie I: TRE 1981, 644–656; U. Lück, Nächstenliebe – ein traditionelles Thema im Abendland: A. Bellenbaum/H. J. Becker/M. Th. Greven (Hgg.), Helfen und helfende Berufe als soziale Kontrolle (Opladen 1985) 1–27; W. Leis, Geschichte der Caritas, 2 Bde. (Freiburg i. B. 1922).

⁸ P. Philippi, aaO. 628.

⁹ Vgl. A. Bellenbaum/H. J. Becker/M. Th. Greven, aaO.; ferner: Ch. Sachße/F. Tennstedt (Hgg.), Soziale Sicherheit und soziale Disziplinierung (Frankfurt 1976); dies., Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland, vom Spätmittelalter bis zum Ersten Weltkrieg (Stuttgart/Köln/Mainz 1980).

¹⁰ Vgl. H. Eyferth, Geschichte: von der Armenpflege zum Sozialstaat, in: Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik (Neuwied 1984) 430–438, 435.

¹¹ Vgl. J. Degen, Diakonie im Widerspruch. Zur Politik der Barmherzigkeit im Sozialstaat (München 1985).

¹² AaO. 235f.

¹³ H. Seibert, Perspektiven der Diakonie: M. Schick/H.

Seibert/Y. Spiegel (Hgg.), Diakonie und Sozialstaat (Gütersloh 1986) 409–427, 414.

¹⁴ H.-J. Holzhauser, Diakonie – Koloß auf schwachen Beinen? ein Vergleich diakonierelevanter Aussagen in Demoskopie und Statistik. Tendenzen – Schlußfolgerungen: Diakonie 8 (1980) 176–189.

¹⁵ Vgl. H. Steinkamp, Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde. Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie (Freiburg 1985).

¹⁶ Vgl. J. Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes (Neunkirchen 1984) 36. vgl. auch den Beitrag von N. Mette in diesem Heft.

¹⁷ Vgl. J. Albert, Diakonik-Geschichte der Nichteinführung einer praktisch-theologischen Disziplin: Pastoraltheologie 72 (1983) 164–177; P. Philippi, Diakonik – Diagnose des Fehlens einer Disziplin: ebd. 177–186.

¹⁸ Vgl. H. Eisenberg, Kommunitäten – eine wiederentdeckte Berufung in: Th. Schober/H. Thimme (Hgg.), Gemeinde in diakonischer und missionarischer Verantwortung (Stuttgart o. J., 1979) 227–231.

¹⁹ Daß dies nicht für die gesamte Kirche Brasiliens gilt, sondern für ihre derzeit große Mehrheit, soll in diesem Zusammenhang gegen jene Stimmen betont werden, die mit Verweis auf dortige nationale, gesellschaftliche und ökonomische Entwicklungen ein Nachdenken über die hiesige «Klassenbindung der Kirche» (Y. Spiegel) von vornherein verweigern.

²⁰ Vgl. J. Strasser, Art. Sozialstaat: Handbuch Sozialarbeit/Sozialpädagogik (Neuwied 1984) 1083–1101

²¹ K. Barth, Kirchliche Dogmatik, Bd. IV/3 4 (Zürich 1959) 1022.

²² Vgl. H. Steinkamp, Wenn sich das Vorzeichen ändert: *Diaconia Christi* 22 (1987) H. 3, 12f; vgl. auch ders., Die Reconquista der sem-terra-Bewegung und die Pastoral da terra in Brasilien: ders., M. Estor u. a., Die Zeichen der Zeit deuten. Lernorte einer nachkonziliären Sozialethik (Münster 1988).

²³ Vgl. prognos. Entwicklung der freien Wohlfahrtspflege bis zum Jahr 2000 (Basel 1984) 40.

²⁴ D. a. Frago, Befreiung vor Ort (Mettingen 1985) 25.

²⁵ AaO.

²⁶ Vgl. F. J. Steinmeyer, Die Kirche und ihre Diakonie in der Gesellschaft, in: Th. Schober/H. Thimme (Hgg.), aaO. 306–317; J. Moltmann, aaO.; P. Philippi, *Diaconica* (Neun-

kirchen 1984); vgl. auch den Beitrag von O. Fuchs in diesem Heft.

²⁷ Vgl. H. Seibert, Gedanken zur theologischen Begründung gegenwärtiger Diakonie durch den Bezug auf die Diakonie Jesu – Ein Plädoyer für eine exegetisch orientierte Theologie der Diakonie, in: Th. Schober/H. Thimme (Hgg.), Theologie – Prägung und Deutung der kirchlichen Diakonie (Stuttgart 1982) 237–253; ders., Diakonie – Hilfenhandeln Jesu und soziale Arbeit des Diakonischen Werkes (Gütersloh 1983).

²⁸ Vgl. W. Huber, Kirche (Stuttgart/Berlin 1979) 106.

²⁹ Das heißt, ihnen ihre «Gemeinde»-Qualität unter Berufung auf das volksgemeinlich «Machbare» zu bestreiten. Vgl. dazu U. Duchrow, Was können wir von den Basisgemeinden in Brasilien lernen?: Pastoraltheologie 75 (1986) 229–248.

Norbert Mette

Solidarität mit den Geringsten

Gemeindeaufbau durch tätigen
Zeugnisdienst

Daß seit einiger Zeit innerhalb der deutschsprachigen praktisch-theologischen Diskussion der unverzichtbare Zusammenhang von Diakonie und Gemeinde verstärkt betont und dessen praktische Einlösung im kirchlichen Leben postuliert wird¹, ist auf verschiedenerelei Entwicklungen sowohl in der Gesellschaft als auch in der Kirche zurückzuführen. Wenigstens stichwortartig sei verwiesen:

a) im gesellschaftlichen Bereich auf das Anwachsen einer durch soziostrukturelle und ökonomische Wandlungen bedingten Problemlage, von der vermehrt einzelne oder ganze Gruppen bzw. Klassen der Bevölkerung betroffen werden («neue Armut»), einerseits² und auf die neoliberal inspirierten Bestrebungen zu einer grundlegenden Veränderung des Sozialstaatskonzepts andererseits³;

b) im kirchlichen Bereich auf das aufgrund sich einstellender (finanzieller, personeller u. a.) Engpässe vermehrte Konfrontiert-Werden mit der Frage, ob der in der Nachkriegszeit vorange-

HERMANN STEINKAMP

1938 in Gelsenkirchen-Buer geboren; Studium der Theologie, Philosophie und Soziologie in Münster, München, Bonn und Würzburg; 1966 Dr. phil.; 1972 Dr. theol. bei Wilhelm Dreier in Würzburg. 1968–1975 haupt- bzw. nebenamtlicher Dozent an der Akademie für Jugendfragen. Von 1969–1973 wissenschaftlicher Assistent am Institut für Christliche Sozialwissenschaft der Universität Würzburg; seit 1974 Professor für Pastoralsoziologie und Religionspädagogik in Münster. Veröffentlichungen u. a.: Gruppendynamik und Demokratisierung (1972); Jugendarbeit als soziales Lernen (1977); Sozialwissenschaft und Praktische Theologie (1983); Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde (1985). Anschrift: Seminar für Pastoraltheologie und Religionspädagogik des Fachbereichs Kath. Theologie der Westf. Wilh.-Universität Münster, Johannisstr. 8–10, D-4400 Münster/Westf.

triebene Ausbau des diakonischen Engagements in der Gesellschaft nicht nur mittlerweile die Grenzen der eigenen vorhandenen Kapazitäten überschritten habe, sondern darüber hinaus, ob er überhaupt theologisch zu verantworten sei.

Vor diesem Hintergrund richten sich Erwartungen darauf, daß von der Ebene der kirchlichen Ortsgemeinden her, sofern sie sich ihrer unveräußerbaren Verantwortung für die Diakonie wieder stärker bewußt würden, ein doppelter Beitrag ausgehen könnte: zum einen daß hier die diakonische Präsenz der Kirchen in der Gesellschaft den erforderlichen Rückhalt (an Unterstützung und Glaubwürdigkeit) gewinne; zum anderen daß so ein Beitrag geleistet werde, die gesellschaftlichen Nahbereiche bzw. Lebenswelten zu kräftigen und damit wenigstens partiell der voranschreitenden Auflösung bzw. Zerstörung von Solidarstrukturen in der Gesellschaft entgegenzuwirken.

Allerdings wird das Plädoyer für eine verstärkte Integration von Diakonie und Gemeinde auch mit Zurückhaltung oder Widerstand verfolgt: So gibt es Befürchtungen, daß damit einer verhängnisvollen «Verkirchlichung» der Diakonie Vorschub geleistet würde. Oder es wird entgegeng gehalten, solche Vorstellungen seien Ausfluß sozialromantischer Träumereien, mit denen den komplexen Bedingungen der gesellschaftlichen Realität und einer angemessenen diakonischen Präsenz der Kirchen darin nicht gebührend Rechnung getragen werden könne. Skepsis wird darüber hinaus laut, ob der Ruf nach einer