

INTERNATIONALE KONFERENZ THEOLOGISCHER MITARBEITERINNEN UND MITARBEITER IN DER DIAKONIE E.V.

Jahrestagung am 26.10.2015 in Berlin

Thema:

Loyalität in und mit Kirche und Diakonie.

Loyalitätsrichtlinie und ACK-Klausel

Vortrag Dr. Michael Bartels:

diakonisches Profil & universal Design. Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums.

Liebe Mitglieder der Konferenz theologischer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in der Diakonie, meine sehr geehrten Damen und Herren,

ich danke Ihnen für die Einladung zu Ihrer Jahrestagung 2015 und der Möglichkeit, in diesem Kreis von Fachleuten der diakonischen Arbeit und der damit (immer wieder auch) verbundenen theologischen Rückbindungen die Ergebnisse meiner vor kurzem veröffentlichten diakoniewissenschaftlichen Dissertation vorstellen zu können. Ich bin jedoch – das möchte ich eingangs betonen – etwas zurückhaltend, mich mit dem Thema meiner Dissertation „Diakonisches Profil & Universal Design. Diakonie zwischen Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums.“ unter Ihrem Tagungsschwerpunkt, der Loyalität in Kirche und Diakonie sowie der Loyalitätsrichtlinie und der ACK-Klausel, zu platzieren. Die Ursache dafür ist, dass ich Diskurse wie die um Loyalität und ACK-Klausel in der Diakonie nicht nur unter dem Aspekt ihrer (begrenzten) praktischen Notwendigkeit sehe, sondern zugleich und vor allem als Teil oder Symptom tiefergehender Problemlagen, die schließlich auch das Verhältnis von Kirche und Diakonie betreffen und in diesem Zusammenhang alle organisatorischen Facetten erreichen, im Wesentlichen aber die Frage der Sozialisation des Religiösen betreffen. Mit dieser Einordnung des Themas ist die Frage verbunden, ob die Beschäftigung mit der Loyalitätsfrage überhaupt ein ‚richtiger‘ Zugang zu den eigentlich tieferen Problemlagen in Kirche und Diakonie ist bzw. ob das auf die Art und Weise zutrifft, wie diese Thematik in der Regel gelagert ist. Unabhängig von der Überschrift meiner Dissertation würde ich deshalb meinen heutigen Beitrag unter die konkretisierende Fragestellung bringen: Was muss oder was sollte geklärt/klarer sein, *bevor* man überhaupt eine Diskussion um Loyalität in Diakonie und Kirche führt bzw. fortsetzt?

Bevor ich versuche, Ihnen hierzu einige Gedankengänge meiner Dissertation, die immer auch in Beziehung stehen zu meiner beruflichen Tätigkeit als Vorsteher im Pommerschen Diakonieverein, vorzustellen, möchte ich eingangs in kürzester Kürze auf den Begriff des Universal Designs eingehen, der sich im Titel befindet, im Rahmen des heutigen Vortrags aber nicht im Mittelpunkt stehen wird. Das Konzept des Universal Design stammt aus den USA und bedeutet, dass Produkte und Umgebungen so gestaltet werden, dass sie für einen möglichst großen Personenkreis in gleicher Weise nutzbar sind. Erst später folgten Überlegungen, wie dieser Konzeptansatz auch auf Dienstleistungen angewendet werden kann. Im Rahmen der UN-Behindertenrechtskonvention ist der Begriff des Universal Design zentral verankert, hier allerdings schon in seiner umfassenderen Bedeutung als politisches Gestaltungs*prinzip*, hinter dem sich eine Vielzahl von Gestaltungs*konzepten* verbergen kann (neben Universal Design auch das „Design für alle“, die Barrierefreiheit und das Inclusive Design – die meistens vor allem hinsichtlich ihres Herkunftskontextes zu unterscheiden sind). Wesentlicher Bestandteil des konzeptionellen Denkens ist hierbei, dass die Besonderheit von Menschen oder Gruppen nicht durch die äußere Gestaltung kenntlich gemacht wird, d.h. dass äußere Gestaltung nur dann inkludierenden Charakter aufweist, wenn sie nicht stigmatisierend wirkt (Menschen werden auch durch Design behindert).

In meiner Dissertation geht es u.a. darum, inwieweit unter den Vorzeichen von Säkularisierung bzw. religiöser Indifferenz einerseits und dem gesellschaftlichen Leitziel der Inklusion andererseits die Semantik und Semiotik von Freier Wohlfahrtspflege und von Religion zu *besondernden*, d.h. letztlich stigmatisierenden Zeichen werden. Damit stellen sich Fragen der religiösen Sozialisation unter den konkre-

ten gesellschaftlichen Verhältnissen, in denen die Kirchen genau genommen nicht unter der häufig beklagten Milieuverengung leiden, sondern vielerorts selbst zu einem abgeschotteten Milieu geworden sind.

In meiner recht umfassenden Dissertation findet sich zwar vereinzelt auch ein direkter Hinweis auf die Loyalitätsthematik, im Großen und Ganzen vermeide ich eine konkrete Beschäftigung mit diesem Thema aber durchgängig. Vor allem die juristischen Aspekte, die im aktuellen Diskurs natürlich eine wichtige Rolle spielen, blende ich weitgehend aus. Ursache dafür ist nicht nur, dass ich mich als Theologe nicht gerade dazu berufen fühle, mir eine fundierte juristische Meinung anzumaßen, sondern weil ich davon überzeugt bin, dass Vieles, was wir im Rahmen der Loyalität bzw. Loyalitätsrichtlinie diskutieren, *sekundär* ist. Ich finde, das erkennt man schon bei der ganz einfachen Prüffrage, auf wen oder was sich denn Loyalität eigentlich beziehen soll: auf die Kirche oder auf das Evangelium, übersetzt in den diakonischen Auftrag? Und dann natürlich weiter gefragt: Geht es um Loyalität des Individuums oder um eine Loyalität, die sich in der Summe und Gesamtausrichtung einer Organisationseinheit (Unternehmen etc.) ergibt?

Will man ernsthaft, heute im Jahr 2015, eine Diskussion (eigentlich redundant) fortsetzen, die sich auf Sinn und Unsinn von Kriterien der Kircheng Zugehörigkeit bezieht und daran ein Stück weit die Legitimation dessen, was wir Diakonie nennen, festmachen? Allen, die das betreiben wollen, sei ein Blick z.B. in die 1990er Jahre empfohlen. Da kann man eigentlich alles an Argumenten nachlesen, z.B. bei Alfred Jäger oder Dierk Starnitzke. Exemplarisch möchte ich besonders auf die damalige Kontroverse im katholischen Bereich zwischen Heinrich Pompey und Rudolf Zerfaß hinweisen.

Es war Rudolf Zerfaß, der mit teils polemisierenden Formulierungen die theologische Fragwürdigkeit der Gesinnungsbindung und Mitgliedschaftsbindung als einen „Ekklesiozentrismus“ und eine „Arbeitgebertheologie“ bezeichnet hat, die nicht viel mit dem Glauben, sondern vielmehr mit Kirchendisziplin zu tun hat. Für Zerfaß ist das eine Art Gottlosigkeit innerhalb der Kirche. (Zerfaß, Lebensnerv Caritas, 23ff.) Spätestens seit der bedeutsamen Rechtsprechung des Bundesarbeitsgerichts von 2012 scheint diese grundlegende Infragestellung der Mitgliedschaftsideologie, die sich z.B. in der ACK-Klausel ausdrückt, irrelevant zu sein: Die mittlerweile schon häufig zitierte Aussage des Gerichts lautete, dass das „Leitbild einer christlichen Dienstgemeinschaft“ nicht von der „konfessionellen Gebundenheit aller Beschäftigten“ abhängig ist. Vielmehr gilt, dass an dem kirchlichen Auftrag, das Evangelium in Wort und Tat zu verkünden „alle Beschäftigten durch ihre Tätigkeit und demnach ungeachtet ihres individuellen Glaubens oder ihrer weltanschaulichen Überzeugungen mit[wirken].“ (Vgl. Bundesarbeitsgericht, Arbeitskampf in kirchlichen Einrichtungen, Ziffer 99) Wobei es schon interessant ist, dass erst ein weltliches Bundesgericht mit seiner ganzen Autorität der in sich kreisenden Kirche und Diakonie unmissverständlich klar machen muss, dass man (theologisch) auf dem Holzweg ist. Solcherart Verblendung oder Blindheit muss Ursachen haben, und es liegt m.E. nahe, dass eine der Ursachen die organisatorischen Eigeninteressen der Kirche sind, erst recht in Zeiten, in denen die Kirchenorganisation einen extremen Bedeutungsverlust registrieren muss. Das Spannungsfeld, das sich hinter dieser Problematik verbirgt, kann wie folgt beschrieben werden: Überlassen wir das Feld der Selbstsäkularisierung, oder treten wir den geordneten Rückzug in das kirchliche Milieu (Ghetto) an? Ich möchte die Komplexität, die hinter dieser (fatalen, d.h. sackgassenartigen) Alternative liegt, im Rückbezug auf drei theologisch (ekkesiologische) bzw. diakonische Theoreme erläutern und dann zum Abschluss einige Überlegungen vortragen, die sich m.E. als Konsequenz daraus ergeben.

Der Rekurs auf ältere Theoreme wird zeigen, dass wir – entgegen jedem Fortschrittsglauben – uns gedanklich in manchen Schleifen bewegen, die sehr große Zeiträume überbrücken können, ohne ‚überholt‘ zu sein. Es gibt aber – und darauf möchte ich an dieser Stelle eigentlich nur hinweisen, ohne im Rahmen der Verfügung stehenden Zeit näher darauf eingehen zu können – auch Diskurse, die nach meiner Überzeugung gezeigt haben, dass sie unproduktiv sind. Dazu zähle ich die Propriums- und Profildiskussionen, ja die gesamte Identitätsdebatte in der Diakonie einschließlich der Kulturdiskussion. Sie enthalten zwar produktive Anteile, gehen m.E. aber aus einer bestimmten Motivlage an Grundfragen der theologisch-diakonischen Begründung vorbei und entfalten ideologische Wirkungen. In meiner Dissertation beziehe ich dies vor allem auf den Oberbegriff all dieser Diskurse: Identität. Identität ist für mich ein Organisationsmythos (dieses Wort wurde von Oswald Neuberger geprägt), der ein problematisches Potenzial eher verdeckt als erschließt. Die Theoreme, auf die ich mich im Folgenden beziehe,

gehen zeitlich weiter zurück und sind somit eigentlich – im Vergleich zu allen Profil- und Identitätsdebatten – schon *uralt*.

a) Das dreigliedrige Kirchenverständnis bei Hans-Richard Reuter in Rezeption der Ekklesiologie Albrecht Ritschls

Hans-Richard Reuter hat vor einigen Jahren die Kirchentheorie Albrecht Ritschls (1822-1889) rezipiert. (vgl. H.R. Reuter, *Botschaft und Ordnung*) Ritschls Konzept basiert auf einer Unterscheidung der dogmatischen, der ethischen und der juristischen (rechtlich-organisatorischen) Dimension des Kirchenbegriffs, die jeweils in Abhängigkeit von- und zueinander stehen. Die dogmatische und die ethische Dimension der Kirche begründen demnach das Erfordernis einer *offenen Kirche*, die durch unterschiedliche Formen der Inanspruchnahme nicht auf die durch den Organisationscharakter zu begründenden formalen Mitgliedschaften zu beschränkt ist. Nach Ansicht Reuters müssen „die faktisch beobachtbaren unterschiedlichen Grade der Verbundenheit von Menschen mit der Kirchenorganisation (also dem jeweiligen partikularen Bekenntnisverband) aus ekklesiologischen Gründen akzeptiert werden.“ (a.a.O., 50) Der Gedanke der graduellen Verbundenheit kann demzufolge in einem differenzierten Schema zur Bestimmung von unterschiedlichen Grenzen des Religionssystems aufgenommen werden. Dieser Gedanke umfasst „...die Differenz zwischen Mitgliedschaft und Nicht-Mitgliedschaft, zwischen Zustimmung und Nicht-Zustimmung zu Sätzen des Bekenntnisses oder zwischen einem den Erwartungen entsprechenden Beteiligungsverhalten und Nicht-Beteiligungsverhalten.“ (Hauschildt/Pohl-Patalong, *Kirche*, 130) Reuter differenziert in diesem Kontext die Begriffe Kirchenmitgliedschaft (Organisation), Kirchengliederung (Ethik) und Kirchengliedschaft (Dogmatik), die er den drei Kirchendimensionen zuordnet. Wenn man in der Tradition Ritschls also die Kirchentheorie Reuters zugrunde legt, kommt man zwangsläufig zu dem Resultat, dass eine Fokussierung auf Kirchenmitgliedschaft im Kontext der Diakonie immer eine verkürzte Ekklesiologie transportiert. Die organisationalen Eigeninteressen der Kirche, deren Zwiespältigkeit theologisch nicht zu leugnen ist, sind zu einem vorherrschenden Motiv in der Erwartungshaltung und Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Diakonie geworden, was sich exemplarisch in der Diskussion um die Anforderung der Kirchenmitgliedschaft von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern der Diakonie niederschlägt. Die Anforderungen, die sich aus einem dogmatischen und aus einem ethischen Kirchenverständnis ergeben, können demgegenüber derzeit nicht adäquat durch das rechtlich-organisatorische Kirchenverständnis abgebildet werden. Dieses Missverhältnis wäre auch im Blick auf die Loyalitätsfrage zu diskutieren.

Die im Verhältnis von Kirche und Diakonie (einschließlich der Zuordnungsfragen) zu beobachtende Verengung auf die Organisationsdimension von Kirche und Diakonie ist umso überraschender bzw. fragwürdiger, als sich gerade die Kirche in ihrer Selbstbestimmung unwahrscheinlich schwer tut mit dem Organisationsgedanken, oder besser gesagt: mit der unvermeidlichen organisatorischen Realität. Das bekannte Impulspapier „Kirche der Freiheit“ wird gerade wegen seiner Zuspitzung auf die organisatorischen Fragen der Kirche scharf kritisiert. Dabei zeigt sich allerdings ein zweites Dilemma: Die ekklesiologische oder kirchentheoretische Diskussion versucht häufig, sich aus der Organisationsmisere dadurch zu befreien, dass sie keine angemessenen Lösungen erarbeitet, sondern vielmehr eben auf andere Aspekte des kirchlichen Wesens ablenkt. Die Bestimmung der Kirche als „Kommunikation des Evangeliums“, wie sie von Ernst Lange und später von Christian Grethlein vorgenommen wurde/wird, bringt in gewisser Weise sicherlich zeitgemäß das kirchliche Anliegen zum Ausdruck, entweicht aber auf eine ideale Metaebene, die sich um die Klarheit ihrer Erdung nicht mehr zwangsläufig bemühen muss. (vgl. Grethlein, *Praktische Theologie*, 387)

b) Die Typologie des Christentums von Ernst Troeltsch

Wenn man dieser Frage nicht ausweicht (bzw. nicht ausweichen kann), ergeben sich bis zum heutigen Tag interessante Bezugspunkte zu der von Ernst Troeltsch im Jahr 1912 entwickelten Typologie des Christentums. (vgl. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 967ff.) Troeltsch hat bekanntlich das Christentum dreifach differenziert: in die Sekte, die Heilsanstalt und den mystischen Spiritualismus. Seine Typologie kann sowohl genealogisch als

auch integriert verstanden werden – als eine *Abfolge* von Bewegung (Sekte), kirchlicher Institution (Heilsanstalt) und Organisation (mystischer Spiritualismus) genauso wie das *Zusammenspiel* dieser drei Facetten. In der aktuellen Rezeption wird hieraus – etwas überraschend der Begriff in diesem Zusammenhang (darauf komme ich später noch) – ein hybrides Organisationschema. Andere – wie bspw. der katholische Theologe Paul Zulehner – sehnen sich angesichts des kirchlichen Bedeutungsverlustes danach, dass das Christentum wieder zu einer „Jesusbewegung“ wird.

Was jedoch weitgehend ausgeblendet wird in all diesen Diskursen, ist, dass die Typologie von Troeltsch einschließlich ihrer Adaptionen nicht als immerwährender Automatismus verstanden werden kann. Aus der vermeintlichen theologischen Gewissheit, dass Gott sich eine Kirche erschaffen hat, sie erhält und diese für den Menschen nicht zur Disposition stehen kann, folgt nicht zwangsläufig, dass die Kirche (und alles was in dieser Sphäre zugeordnet wird) eine Bestandsgarantie ihrer Organisation hat. Troeltsch war es selbst, der auf diesen Umstand bzw. auf die darin liegenden Gefahren/Herausforderungen für die Kirche hinwies. Troeltsch erkannte nämlich bereits das Problem, dass die „drei Formen schon in den Anfängen vorgebildet [sind] und bis heute auf jedem Konfessionsgebiet nebeneinander auf[treten] mit allerhand Verschlingungen und Übergängen untereinander. Zu einer großen Massenwirkung sind nur die Kirchen befähigt.“ (a.a.O., 967) Für die Kirche gelte aber, dass die „Tage des reinen Kirchentypus in unserer Kultur gezählt sind.“ (a.a.O., 981) Daraus ergebe sich die Gefahr – so Troeltsch bereits 1912 –, dass der Protestantismus keine Zukunft mehr habe. Die Typologie des Christentums ist somit kein Selbstläufer, der sich unbegrenzt aus eigener Kraft weiterentwickeln kann. Zur Kontingenz der christlichen Sozialgestalt gehört in diesem Sinne auch das mögliche Implodieren des Systems. Geradezu prophetisch-herausfordernd sind Troeltsch's Worte im Blick auf die vor ihm liegende Zukunft des 20. Jahrhunderts zu werten: „Soll es eine christlich-soziale Bemeisterung der Lage geben, so werden hier neue Gedanken nötig sein, die noch nicht gedacht sind und die dieser Lage entsprechen,...“ (a.a.O., 985) Es ist also angesichts der aktuellen Herausforderungen (Säkularisierung etc.) höchste Zeit, die Fragen Troeltsch's zu beantworten. Weder die Aktualisierung der Typologie noch die ideell-saubere Beschreibung der Kirche als Kommunikation des Evangeliums leisten hierzu einen brauchbaren organisationspezifischen Beitrag.

Bevor ich die Frage aus einer gegenwärtigen Sicht aufnehme, möchte ich als Bindeglied noch ein drittes Theorem aufnehmen, das die Denkrichtung anzeigen kann, freilich nicht ohne den vorherigen Hinweis, dass im Rahmen der Loyalitätsdiskussion dann eben auch fraglich ist, ob das Abzielen auf eine Loyalität gegenüber einem Kirchentypus, dessen Tage gezählt sind, überhaupt sinnvoll ist oder nicht an Stelle dessen erst einmal einige ekklesiologische Fragestellungen zur zukünftigen Gestalt des Christentums (sowohl unter dem Kennzeichen der Multireligiosität als auch unter den Bedingungen so genannter religiöser Indifferenz) geklärt sein müssten.

c) Das dreifache Diakonieverständnis bei J.H. Wichern

Auch die diakonische Theoriebildung ist im Rahmen ihrer eigenen Selbstreflexion geradezu zwangsläufig an Fragen gestoßen, die die Sozialgestalt der Diakonie einschließlich ihrer Bezüge zur Kirche betreffen. Schon der Versuch J.H. Wicherns, das Anliegen der Inneren Mission mit der Bildung von freien, christlichen Assoziationen zu verbinden, war ein revolutionärer Neubeginn, der programmatische Aspekte mit denen einer neuen Sozialgestalt des Christentums verband. Wicherns Konzept war durch seinen Bezug auf die Assoziationen bereits darauf ausgerichtet, einer Privatisierung des christlichen Glaubens durch öffentliche Aktivitäten von Vereinigungen entgegenzuwirken. Das Diakonieverständnis Wicherns wird im Rückblick zwar vielfach gleichgesetzt mit dem Konzept der Inneren Mission, das er bekanntlich in markanter Weise 1848 auf dem Kirchentag in Wittenberg von der Kirche einforderte und das seinerzeit mehr und mehr in eine christliche Organisationsgestalt außerhalb der verfassten Kirche einmündete. Wichern selbst hat jedoch das Konzept der Inneren Mission von seinem Verständnis dessen, was Diakonie bedeutet, deutlich abgesetzt. (Vgl. J.H. Wichern, Gutachten, die Diakonie und den Diakonats betreffend) Die Diakonie ist für Wichern einerseits nur ein Teil der umfassenderen Programmatik der Inneren Mission, andererseits geht sie über die zeitgebundenen Aufgaben der Inneren Mission als „Signatur der Christenheit“ hinaus. In seinem Gutachten zur Diakonie aus dem Jahr 1856 definiert Wichern die Diakonie insgesamt als die „den Armen zugewendete Liebespflege“.

Auch wenn damit für Wichern ein einheitliches Wesen der Diakonie durch Bezug auf die „geoffenbarte Liebe Gottes“ besteht, ist die Diakonie aber „ihrer Erscheinung nach ... prismatisch gebrochen.“ (a.a.O., 825) Wichern beschreibt dies als dreifache Unterscheidung in eine freie (private), eine kirchliche und eine bürgerliche (staatliche) Diakonie. Das Problem sah Wichern nun seinerzeit darin, dass die „Richtunterscheidung dieser drei Seiten der Diakonie eine Quelle großer und unheilvoller Verwirrung geworden [ist]; ihre Vermischung untereinander, das Versäumnis oder die Erhebung der einen zu Gunsten der anderen richtet zuletzt auch die begünstigte zu Grunde.“ (ebd.) Nicht nur das (zeitlich gebundene und veränderliche) Vorhandensein sowie die Ausgewogenheit der drei Formen der Diakonie werden von Wichern thematisiert – es bestehen auch Prioritätensetzungen zwischen den drei Ebenen. So besitzt die freie Diakonie für Wichern als „Erste und Ursprüngliche“ Diakonie abgeleitet aus den Zeugnissen der apostolischen Gemeinden einen Vorrang vor der gemeindlichen (kirchlichen) Diakonie, die erst dann eintreten soll, wenn die freie Diakonie in ihrem grundlegenden Bezug auf die Familie nicht mehr möglich ist. Für Wichern folgt daraus, dass der Gemeindediakonat „keineswegs verpflichtet war, alle Armenpflege selbst zu thun, sondern nur einen gewissen klar normierten Anteil derselben zu besorgen... Die Gemeindediakonie und die freie Diakonie waren und gingen unvermischt nebeneinander und miteinander, ohne sich zu hindern.“ (a.a.O., 853) Wicherns innovativer Beitrag zur Sozialgestaltentwicklung des Christentums ist insofern also nicht nur in der Stärkung der Rolle christlicher Assoziationen zu sehen, sondern gleichermaßen in der Begründung eines urhybriden Modells einer Diakonie, die unterschiedlichen Handlungslogiken folgt und sich dementsprechend organisatorisch ausdifferenziert. Dieses urhybride Modell ist im ursprünglichen Sinne Wicherns jedoch zu keiner Zeit vollständig zur Entfaltung gekommen, sondern hat im Laufe seiner Geschichte durch die gesellschaftlichen und die kirchlichen Entwicklungen erhebliche Einschränkungen bzw. Modifikationen erfahren. Auch die gegenwärtigen konzeptionellen und organisatorischen Entwicklungsstände der real existierenden Kirche und Diakonie sind denkbar weit von Wicherns differenziertem Verständnis von Diakonie entfernt und insbesondere durch eine konzeptionelle Engführung aus einem ehemals breit angelegten hybriden Verständnis der christlichen Liebestätigkeit in eine immer stärker werdende und anscheinend unausweichliche Verkirchlichung geprägt. Die private Diakonie unterliegt seit den Zeiten Wicherns mehr und mehr dem Verkirchlichungsdruck und soll den Part der kirchlichen Diakonie mit abdecken. Gerade von Wichern ist aber zu lernen, dass eine Diakonie, die einen gesellschaftlichen Anspruch erhebt, nicht in solch einer Engführung konzipiert werden kann und dass andererseits die Herausforderungen einer kirchlichen Diakonie nicht damit bewältigt sind, die gegenwärtige Diakonie in diesem Sinne erst konzeptionell und dann organisatorisch zu okkupieren. Die heute vorherrschende Bestimmung der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche wurde – nicht zuletzt unter dem Eindruck der Erfahrungen von Kirche und Innerer Mission während der Zeit des ‚Dritten Reichs‘ – in einer nach dem Zweiten Weltkrieg neu sich konstituierenden Evangelischen Kirche in Deutschland zur programmatischen Zusammenfassung einer verkirchlichten Diakonie, die ihren konzeptionellen und organisatorischen Niederschlag in den Entwicklungen der folgenden Jahrzehnte gefunden hat. Von O. Dibelius wurde noch vor gut 50 Jahren festgestellt, dass auch die späteren Versuche Wicherns, die Diakonie durch Einführung eines „Archidiakonats“ in die verfasste Kirche zu implementieren, ausgegangen seien „wie das Hornberger Schießen. Mit dem Apparat der Staatskirche war für eine Arbeit, bei der alles auf freie und lebendige Initiative ankam, eben kein Zusammenkommen.“ (Dibelius, Der Eintritt der Kirche in die diakonische Verantwortung, 14) Schon kurze Zeit später wurde aber über eine so genannte „Heimholung“ der Diakonie in die Kirche nachgedacht. (So der frühere Direktor des Diakonischen Werkes der Evangelischen Kirchen in der DDR, E. Petzold, unter Bezugnahme auf die Entwicklung der Diakonie in der DDR. Vgl. Petzold, Theologie der Diakonie in der DDR, 225. Den Begriff der „Heimholung“ der Diakonie übernimmt Petzold von H. Wagner, vgl. Wagner, Wittenberg 1948 – ein unerledigtes Thema, 48.)

Was heißt das für heute? Und wie geht es weiter? Auf dem Weg der Heimholung befinden wir uns anscheinend bis zum heutigen Tag, übrigens auch in der Diskussion um Zuordnung und Loyalität. Mangels besserer, geeigneter Alternativen ist die programmatische Beschreibung der Diakonie als Wesens- und Lebensäußerung der Kirche inzwischen zu einem morphologischen Fundamentalismus verkommen, d.h. zu einer Gestaltideologie, die zwar der kirchlichen Logik folgt, aber nicht uneingeschränkt evangeliumsgemäß ist. Es gab bereits in der Vergangenheit immer wieder Lösungsansätze, mit dem Problem der organisatorischen Inkompatibilität fertig zu werden, insbesondere das Trennungskonzept von Götz

Harbsmeier aus den 1970er Jahren, auch der Impuls von Steffen Fleßa (Arme habt ihr allezeit!) gehört dazu. Unbefriedigend sind sie bisher alle geblieben, diese Versuche, die Spannung nach der einen oder anderen Seite aufzulösen. Reinhard K.W. Schmidt hat schon in den 1970er Jahren aus systemtheoretischer Sicht darauf hingewiesen, dass die Problemlagen wesentlich komplexer sind, erst recht ist dies der Auseinandersetzung Dierk Starnitzkes mit dem Religionssystem Niklas Luhmanns zu entnehmen. Bekannt geworden ist auch der Lösungsvorschlag von Alfred Jäger, Diakonie als eigenständige Sozialgestalt der Kirche Jesu Christi zu definieren. Hinter diesem Ansatz scheint ein weiteres Problem auf: Das traditionell vorherrschende zweigliedrige Kirchenverständnis als *ecclesia visibilis* und *ecclesia invisibilis* wird also faktisch aus der Verfügungsgewalt der real existierenden Kirche genommen und die geistliche Heimat der *ecclesia invisibilis* als Dach der eigenen Sozialgestalt bzw. Organisationsausprägung genutzt, wofür theologisch zweifellos auch Argumente geltend gemacht werden können.

Gibt es Lösungswege, wie die Kirche und in ihrem Gefolge die Diakonie mit diesen Organisationsfragen so umgehen können, dass sie beide nach wie vor oder wieder stärker auch einem differenzierten Kirchenverständnis gerecht werden? Zur Beantwortung dieser Frage stütze ich mich in meiner Dissertation auf Theoreme, die der so genannten reflexiven Moderne zuzuordnen sind. Ein Grundaxiom der reflexiven Moderne, vor allem im Denken des Soziologen Ulrich Beck ist die in der Gegenwart vorherrschende Umcodierung von der Entweder-Oder-Logik auf die des Sowohl-als-Auch. (Beck, Ulrich; Grande, Edgar, Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne) Becks Theorie fokussiert sich hierbei auf die endende Ära der Nationalstaaten, die Europäisierung und die Globalisierung. Aber auch für die Religionen und Kirchen, ja sogar für Unternehmen ist dies eine interessante Frage. Denn der Entweder-Oder-Modus führt ja zwangsläufig zu Abgrenzungsmechanismen (oft mit Identitätstheorien erklärt), die im Rahmen der religionssoziologischen oder der theologischen Diskussion als (Selbst-)Ghettoisierung der Religion bzw. Kirche bezeichnet werden. Interessant ist nicht nur, wie häufig in der Theologie die Gefahr der Selbstghettoisierung thematisiert wird, sondern vor allem die Gefahr der Selbstghettoisierung unter den Vorzeichen religiöser Indifferenz in Ostdeutschland. Im bisher vorherrschenden Modus des Entweder-Oder kann sich die Kirche hierbei nur noch weiter im gesellschaftlichen Abseits verstricken. Es gibt bisher m.W. kein brauchbares Denkmuster innerhalb von Kirche und Diakonie, dieser Gefahr zu entgehen. Auf der individuellen Ebene ist hier die Missionierungsfrage zu nennen, die aber mitnichten das Organisationsproblem lösen kann. Auch der Gedanke der intermediären Institution bzw. Organisation kommt unter den Vorzeichen religiöser Indifferenz an seine Grenzen.

In der reflexiven Moderne wird – entgegen der Betonung von Grenzen – die Frage gestellt, wie eine Entgrenzung von Organisationen und Institutionen möglich ist. (Beck, Ulrich; Bonß, Wolfgang; Lau, Christoph, „Entgrenzung erzwingt Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?“) Beck entwickelt dazu z.B. die Modelle des bereichsspezifischen und des hierarchischen Pluralismus. In der Systemtheorie wird darüber nachgedacht, die Grenzleistung von Systemen durch die Vielfalt von Referenzpunkten zu erweitern. In der Postmoderne werden Organisationsformen wie die Heterarchie oder die Holarchie entwickelt und neben das vorherrschende Modell der Hierarchie gestellt. Entgrenzung läuft jedenfalls darauf hinaus, die Eindeutigkeit von Organisationen zwar nicht gänzlich aufzuheben, sie aber in ein Umfeld von Diversifizierung, Heterogenität und Ambivalenzbewältigung zu integrieren. Organisationsgebilde erleben in diesem Prozess sozusagen eine Spektralisierung, in der unterschiedliche Ausprägungen und Intensitäten eine Rolle spielen können. In diesen Kontext gehört der heute oft gebrauchte Begriff der hybriden Organisation, wobei ich diesen Begriff am ehesten in dem Sinne gebrauche, dass damit eine Differenzierung der Bereiche Staat, Markt, Zivilgesellschaft gemeint ist, die sich auf den Charakter der Organisation niederschlägt.

Insgesamt gesehen kann man aber sagen, dass eine organisatorische Entgrenzung – gerade wenn man diesen Gedanken auch auf die Kirche und Diakonie anwendet – immer zu netzwerkartigen Konstrukten führt, die nicht mehr nach der Logik von Zentralsteuerung, Programmatik, Eindeutigkeit etc. funktionieren. Auch das (ursprünglich ökonomisch motivierte) Ansinnen einer corporate identity wird aus der Perspektive postmoderner Organisationstheorien nunmehr extrem kritisch gesehen: „An die Stelle der Corporate Identity, die ein einheitliches Wertesystem über sämtliche Organisationsmitglieder stülpen will, tritt die temporäre Überschneidung von individuellen Werten, Einstellungen und Lebensstilen...“ (D. Holtbrügge, Postmoderne Organisationstheorie und Organisationsgestaltung, 60)

Das Thema der Zuordnung wird dadurch nicht unwichtiger, aber es ist dann nur noch ein einseitiger Akt der beteiligten Akteure, nicht mehr eine ‚Prädikatsverleihung‘. In diesem Sinne wird Zuordnung sogar

wichtiger, weil Netzwerke von selbstgewählten Zuordnungen leben. Loyalitätsbekundungen allerdings passen mit dieser Logik weniger zusammen. Und es ist auch die Frage, ob und wozu sie eigentlich (noch) gebraucht werden. Im Raum der Indifferenz jedenfalls geht es nicht darum, möglichst viel Loyalität zu erreichen, sondern einen bewussten und unbewussten Filtermechanismus außer Kraft zu setzen, der das Religiöse sofort in den Bereich des Unbedeutenden, Unwesentlichen verschiebt. Kommunikation des Evangeliums bedeutet hier, die Kommunikationsfähigkeit mit dem Säkularen (d.h. dem säkularen Menschen und der säkularisierten Welt) nicht gänzlich zu verlieren. Indifferenz ist in ihrer radikalsten Form dadurch gekennzeichnet, „dass ein bestimmtes Erscheinen, das Erscheinen Füreinander als das Erscheinen der je Einzelnen, gleichsam annulliert wird. Das Beunruhigende und – für die Betroffenen – Schmerzhaftes dabei ist, dass dieses Annullieren kein Akt der Verweigerung ist, der implizit noch so etwas wie Anerkennung bedeuten würde. In einem solchen Fall würde es sich bloß um ‚Ignoranz‘ und insofern gespielte Indifferenz handeln, hinter der sich noch immer eine Intention verbirgt, die genau jemanden meint. Indifferenz aber ist keine Intention, sie ist keine Absicht, irgendjemandes Erscheinen durchzustreichen. Sie ist keine soziale Beziehung, auch keine negative. Insofern ist sie die Negativität des Sozialen schlechthin – ohne dabei das Soziale überhaupt schon zu negieren.“ (S. Loidolt, Indifferenz. Räume des entmachteten Erscheinens)

Das Theorem eines Christentums außerhalb der Kirche (wie bspw. von Trutz Rendtorff schon vor vielen Jahrzehnten vertreten und häufig kritisiert) kann für die dargestellte Problemlage nach wie vor ein geeigneter Ansatz sein. Unter Rückgriff auf den zweigliedrigen Kirchenbegriff (*visibilis/invisibilis*) wird das Christentum außerhalb der Kirche gerne negiert oder bestritten. Unter organisatorischen Aspekten ist es aber unbestritten, dass das Christentum über die Kirche hinaus Gestaltelemente im gesellschaftlichen Bereich hat sowie individuelle Ausprägungen. Dies entspricht auch dem Kirchenbegriff bei Diedrich Rössler, der kirchliches, privates und gesellschaftliches Christentum differenziert. (Rössler, Grundriss der Praktischen Theologie, 93) Wenn man den Gedanken aufnimmt, dass Entgrenzung von Organisationen möglich und nötig ist, dann kann Entgrenzung der Kirche am ehesten da ansetzen, wo sie in den Bereich des Christentums außerhalb der (organisatorisch verfassten) Kirche übergeht, also seine Kulturfunktion innerhalb des gesellschaftlichen Raums erreicht. Die Spektralisierung der kirchlich-diakonischen Sozialgestalt umfasst dann die Pole von Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums. Mit anderen Worten gesagt: Es geht – gerade für den gesellschaftlichen Raum religiöser Indifferenz trifft dies zu – um eine verweltlichende Entgrenzung der christlichen Religion als ein Gegengewicht zu der gegenwärtig betriebenen säkularisierenden Verkirchlichung. Das klingt paradox, aber es ist doch plausibel. Franz Xaver Kaufmann war es, der in aller Deutlichkeit darauf hinwies, dass der systemtheoretisch erklärbare Trend zur Verkirchlichung des Christentums quasi die andere Seite der Medaille ist, die wir Säkularisierung nennen. (F.X. Kaufmann, Kirche begreifen, 101) Je mehr wir das Christentum auf seine verkirchlichte Form konzentrieren oder einengen, wird es seiner weltlichen Relevanz beraubt. Im Kontext der religiösen Indifferenz führt dies zur absoluten Irrelevanz der Kirche. Und die Diakonie hat gute Gründe dafür, aus ihrem weltlichen Bezug heraus sich nicht in diesen Sog der vollständigen Verkirchlichung mit hineinreißen zu lassen. Dies hätte letztlich auch fatale Auswirkungen für die Kirche selbst, die sozusagen ihre Brücken zum säkularisierten Land dadurch mehr und mehr abbrechen würde. Auch hier ergibt sich die Frage – um auf das übergeordnete Thema des heutigen Tages zurückzukommen – ob nicht letztlich – so paradox das klingen mag – eine über die Loyalität betriebene Verkirchlichung der Diakonie auch Schaden für die Kirche anrichten kann bzw. umgekehrt gefragt, ob nicht eine konzeptionell betriebene Verweltlichung der Diakonie positive Wirkungen für das überwiegend verkirchlichte Christentum generieren kann. Zumindest sollte man sich dazu erst einmal eine Meinung bilden, die dann eine Voraussetzung dafür wäre, sich dem Loyalitätsthema überhaupt erst einmal sinnvoll anzunähern. Ansonsten läuft man Gefahr, mit der Loyalitätsdiskussion eigentlich kirchliche Organisationsinteressen zu meinen, die zweifelhafte Aspekte beinhalten.

Es gibt derzeit kein kirchliches Leitbild, das die Problematik der religiösen Indifferenz, die nochmals quer zur oft thematisierten Multireligiosität und Multikulturalität liegt, angemessen berücksichtigt. Die traditionellen Leitbilder kirchlicher Sozialgestalt stehen diesem Phänomen entweder entschieden abgrenzend (so genannte Bekenntniskirche) gegenüber oder weisen – wie die Volkskirche – eine gefährliche Indifferenz gegenüber der Indifferenz auf. Aus all dem, was ich bis hierher an Eckpunkten zusammengetragen habe (und was sich in einem übergeordneten Kontext des Übergangs von der Moderne zur so genannten postmodernen Moderne befindet), ergibt sich für mich geradezu die Notwendigkeit eines hybriden kirchlich-kulturchristlichen Netzwerkes, in das das Christentum sich transferieren kann und muss und in dem die bisher noch vorherrschenden Organisationsmuster von Kirche und Diakonie zu

integrieren („einzuweben“) bzw. in dem diese Organisationsmuster aufzuheben sind. Wir brauchen zur Überlebensfähigkeit des Christentums unter dem Vorzeichen der religiösen Indifferenz ein anderes Denkmuster bezüglich der religiösen Sozialisation. Es gibt in diesem Kontext keine Alternative zur emergenten Gestalt von Netzwerken, die hoch komplex sind und alle Beteiligten vor enorme konzeptionelle und pragmatische Herausforderungen stellen. Es geht darum, die Einseitigkeit von Diskussionsmustern zu verlassen, die sich auf (Selbst-)Säkularisierung, oder Identität oder Ähnliches beziehen und damit immer in einer Entweder-Oder-Variante von Verkirchlichung und Verweltlichung des Christentums landen. Eine Loyalitätsdiskussion, die noch oder weiterhin in dieser Logik geführt wird, ist kontraproduktiv. Sie kann eigentlich erst dann wieder konstruktiv betrieben werden, wenn zuvor ein paar andere Grundfragen um den Zusammenhang von Kirche und Diakonie bzw. um eine Sozialisation des Christlichen, die primär dem Evangelium und erst dann der Kirche verpflichtet ist, intensiver bearbeitet worden sind. Vordringlich ist m.E., sich dem Leitgedanken eines hybriden (d.h. sowohl kirchlich als auch kulturchristlich determinierten Feldes) der christlichen Sozialisation wieder stärker zu öffnen und daraus das Spektrum kirchlich-diakonischer Sozialgestalt neu zu bestimmen.

Ich komme zum Schluss. Die herkömmlichen Fragen nach Profil, diakonischen Kulturen, Identität, Loyalität, Zuordnung u.ä. sind Dauerbrenner im kirchlich-diakonischen Diskurs – mit allen ermüdenden Begleiterscheinungen, die diese Diskussionen nach sich ziehen. Sie enthalten vor allem ein relativ hohes Potenzial an ideologisierenden Anteilen. Vielleicht – oder mit Sicherheit – sind die Fragen an sich nicht „falsch“, aber der Kontext, in dem sie aufgeworfen und diskutiert werden – nämlich die Verhältnisbestimmung von Kirche und Diakonie – ist zu kurz gegriffen oder in Schiefelage. Wir müssten sie weniger deduktiv als vielmehr induktiv diskutieren, nämlich ausgehend von der Fragestellung, wie sich Religion in der Einheit von Theorie und Praxis / Wort und Tat sozialisiert, und zwar in regional differenzierten Kontexten, die durch Multireligiosität oder Indifferenz oder einer Mischung aus beiden bestimmt sind. Nur so kommt man meiner Meinung nach aus den extremen Polen von Selbstsäkularisierung und Selbstghettoisierung heraus. Gegenwärtig stehen noch Theorien der Abgrenzung (oder weniger scharf gesagt: der Identität) im Vordergrund, aber dieses Denkmodell der Moderne ist nicht nur in Räumen religiöser Indifferenz ein Auslaufmodell. Die brennende Frage, die sich angesichts der täglichen Nachrichtenlage sogar hochaktuell immer weiter zuspitzt, ist nicht, wie man Abgrenzungen erreicht, sondern Anschlussfähigkeiten herstellt und sich in Passungen bewegt. In diesem Spannungsfeld zu Positionen zu gelangen, ist nicht nur für Religionen überlebensnotwendig, sondern natürlich auch eine Kulturfrage. Es darf insofern die Prognose gewagt werden, dass neben der Zukunftsfähigkeit der Kommunikation des Evangeliums die „Auferstehung der Kirche“ (W. Huber, *Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche*, 119) ganz wesentlich davon abhängig sein wird, ob sich die Kirche mit dem ihr eigenen Verständnis von Wesen und Identität in einer von Hybridität codierten Kultur behaupten kann und ihre Stärke darin sieht bzw. entwickelt, Übergänge zu ermöglichen, die nicht allein auf graduell differierende Zugehörigkeit zum Religionssystem ausgerichtet sind, sondern die Grenzen von sozialen Systemen, Milieus, Lebenswelten etc. übersteigen. Ob und wie wir dann noch über Loyalität diskutieren, wird man sehen – mit Sicherheit aber nicht mehr in der Logik der bisherigen Muster.

Literatur

Bartels, Michael, *diakonisches profil & universal design*, Baden-Baden 2015

Beck, Ulrich; Grande, Edgar, *Das kosmopolitische Europa. Gesellschaft und Politik in der Zweiten Moderne*, Frankfurt a. M. 2007

Beck, Ulrich; Bonß, Wolfgang; Lau, Christoph, „Entgrenzung erzwingt Entscheidung: Was ist neu an der Theorie reflexiver Modernisierung?“, in: Beck, Ulrich; Lau, Christoph (Hgg.), *Entgrenzung und Entscheidung*, Frankfurt a. M. 2004, 13-64

Dibelius, Otto, „Der Eintritt der Kirche in die diakonische Verantwortung“, in: Bourbeck, Christine; Wendland, Heinz-Dietrich (Hgg.), *Diakonie zwischen Kirche und Welt. Studien zur diakonischen Arbeit und Verantwortung in unserer Zeit*, Hamburg 1958, 11-16

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

- Grethlein, Christian, *Praktische Theologie*, Berlin 2012
- Harbsmeier, Götz; Weth, Rudolf, *Glaube und Werke in der totalen kirchlichen Arbeitswelt*, Neukirchen-Vluyn 1977
- Hauschildt, Eberhard; Pohl-Patalong, Uta, *Kirche. Lehrbuch Praktische Theologie, Band 4*, Gütersloh 2013
- Holtbrügge, Dirk, *Postmoderne Organisationstheorie und Organisationsgestaltung*, Wiesbaden 2001
- Huber, Wolfgang, „Auf dem Weg zu einer missionarischen Kirche. Ein Zwischenbericht“, in: Feldtkeller, Andreas; Sundermeier, Theo (Hgg.), *Mission in pluralistischer Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1999, 107-135
- Jäger, Alfred, *Diakonie als christliches Unternehmen*, Gütersloh 1986
- Kaufmann, Franz-Xaver, *Kirche begreifen. Analysen und Thesen zur gesellschaftlichen Verfassung des Christentums*, Freiburg 1979
- Loidolt, Sophie, *Indifferenz. Räume des entmachteten Erscheinens*, http://www.academia.edu/276764/Indifferenz._Raume_des_entmachteten_Erscheinens, Aufruf am 12.4.2014
- Neuberger, Oswald, „Symbolisches Management als Vermittlung zwischen Individualisierung und Organisation“, in: Hans Jürgen Drumm (Hg.), *Individualisierung der Personalwirtschaft. Grundlagen, Lösungsansätze und Grenzen*, Bern/Stuttgart 1989, 69-82
- Petzold, Ernst, „Theologie der Diakonie in der DDR“, in: Hübner, Ingolf; Kaiser, Jochen-Christoph (Hgg.), *Diakonie im geteilten Deutschland. Zur diakonischen Arbeit unter den Bedingungen der DDR und der Teilung Deutschlands*, Stuttgart 1999, 223-237
- Pompey, Heinrich, „Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/ -innen“, in: Deutscher Caritasverband (Hg.), *Caritas ´93. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes*, Freiburg 1992, 11-26
- Rendtorff, Trutz, *Christentum außerhalb der Kirche. Konkretionen der Aufklärung*, Hamburg 1969
- Reuter, Hans-Richard, *Botschaft und Ordnung, Beiträge zur Kirchentheorie*, Leipzig 2009
- Rössler, Dietrich, *Grundriss der Praktischen Theologie*, Berlin 1994
- Schmidt, Reinhard K.W., *Zur Konstruktion von Sozialität durch Diakonie. Eine Untersuchung zur Systemgeschichte des Diakonischen Werkes*, Frankfurt a. M. 1976
- Starnitzke, Dierk, *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart 1996
- Wichern, Johann Hinrich, Gutachten, die Diakonie und den Diakonats betreffend, in: Mahling, Friedrich (Hg.), *Gesammelte Schriften Johann Hinrich Wicherns, Dritter Band*, Hamburg 1902, 821-899
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen 1912
- Wagner, Heinz, „Wittenberg 1948 – ein unerledigtes Thema“, in: Bosinski, Gerhard (Hg.), *Wittenberg 1848-1973*, Berlin 1974, 39-52
- Zulehner, Paul M., *Die Zeit der Volkskirche ist vorbei*, <http://aktuell.evangelisch.de/artikel/86871/zulehner-die-zeit-der-volkskirche-ist-vorbei>, Aufruf am 30.8.2013