

Reader 8

Texte zum Studium:

Inform. Lehrgänge - Übungen - Literaturauszüge

Horst Seibert

DIE VOR- UND FRÜHGESCHICHTE DER DIAKONIE

Zum Diakonie-Begriff

Sozialgeschichtliche Bibelauslegung

Kommentierte Bibliographien

W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, Bd. I, AT

W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, Bd. II, NT

L.Schottroff/W.Stegemann, Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen

G.Theißen, Soziologie der Jesusbewegung

R.J.Sider, Der Weg durchs Nadelöhr - Reiche Christen und Welthunger

Beobachtungen im Alten Testament und im Judentum

Frühzeit — Bundesbuch (Richterzeit) — Zeit der Könige — Deuteronomium —

Weisheitsliteratur — Apokalyptik — Rabbinen

Die Diakonie Jesu

Die soziale Lage — Jüdische Systeme der Hoffnung und der Hilfe — Jesu Vollmacht im

Umgang mit Krankheit und Besessenheit — Jesu Vollmacht im Umgang mit anderen Nöten

— Jesu Vollmacht zu neuer Gesetzesauslegung — Jesu Vollmacht im Umgang mit

diskriminierten einzelnen und Gruppen

Zusammenfassung: Die Besonderheiten der Diakonie Jesu gegenüber dem Hilfehandeln seiner Zeit

Überlegungen zur Anwendung: Diakonie-Überlieferung als symbolische Interaktion

Gemeindewerdung durch Diakonie

Die Andersartigkeit heutiger Gemeinde

Literatur

1. DIE VOR- UND FRÜHGESCHICHTE DER DIAKONIE

1.1 Zum Diakonie-Begriff

Über die Vermittlung der Abendmahlstradition wurde "Diakonie" zum terminus technicus für gemeindliche bzw. kirchliche Praxis¹. In den Abendmahlsüberlieferungen wird die ganze Sendung Jesu einschließlich seines Todes als ein Dienst uns zugute charakterisiert, verbunden mit dem Auftrag an die Jünger, seine Diakonie nachzuvollziehen (vgl. z.B Lk 22,14ff).

Bereits die Wahl des Begriffs Diakonie für die frühesten gemeindlichen Formen der Armenhilfe und -pflege weist u.a. darauf hin, daß die Versorgung der Gemeindearmen bei den gemeinsamen Mahlfeiern erfolgte (Apg 6,1 uö; vgl. Justin Ap 1,67,6 uö²). Mahlfeier, Verkündigung des erlösenden Todes Jesu Christi, das Gebot der Liebe und des Dienens sowie die Armenspeisungen erfolgten miteinander (1Kor 11,17ff).

Im NT ist Diakonie an Jesus Christus "festgemacht" und ist im Grunde ein summarischer Begriff, d.h.: eigentlich ist das ganze Wirken Jesu in ihm zusammengefaßt. Wenn nicht sämtliche Inhalte und Themenkomplexe des NT unter diakonischem Aspekt dargestellt werden sollen (was grundsätzlich sicher möglich wäre, wie die sehr unterschiedlichen diakonietheologischen Ansätze der Gegenwart zeigen³), ist vorab eine eingrenzende Definition von Diakonie nötig.

Bei aller Weite des neutestamentlichen Diakoniebegriffs geschieht Eingrenzung schon bei Paulus, indem dieser z.B. das Charisma der Diakonie vom Charisma der Prophetie und der Gabe des Lehrens unterscheidet (Rö 12,7; 1Kor 12,4; Eph 4,7.16). Als gegen Ende des 1.Jh.s die urchristliche Armenpflege zunehmend organisiert wird, wird z.B. die unterschiedliche Ämterqualifikation zum unterscheidenden Kriterium⁴: Nach Hermes (Sim IX.16,2; vgl. auch Polykarp 6,2, Ign Sm 6,2) müssen die Amtsträger der Armenpflege bestimmten "berufsethischen Forderungen" genügen; mit der Organisation kommt das Problem der bes. Qualifikation. Eingrenzung des Diakonie-Begriffs auf soziales Handeln ist also sicher einerseits funktional sinnvoll, leistet andererseits aber auch der Zerstückelung des christlichen bzw. gemeindlichen "Gesamtauftrags" Vorschub.

Unter "Diakonie" soll im folgenden (die neutestamentl. Begriffskomplexität bewußt einschränkend) verstanden werden: Das Eingehen auf menschliche Hilfebedürftigkeit und das Handeln zugunsten von Menschen in Not in der Nachfolge Jesu.

In dieser Bestimmung sind drei Akzente gesetzt:

- Zuwendung (als emotionale Annäherung und/oder gedankliche Hinwendung zur Situation von Menschen),
- Handeln und die
- Aufgabenstellung, Jesu Intentionen aufzunehmen in eigenem Zuwenden und Handeln: was sowohl die Humanisierung empirisch faßbarer Zustände als auch die Thematisierung der Gottesfrage im sozialen und anthropologischen Zusammenhang einschließt⁵.

Auf die Herausforderungen sozialer Not konnte im Umfeld Jesu sehr unterschiedlich geantwortet werden; erst im Vergleich mit anderen Denk- und Hilfesystemen und der sozialen Traditionen Israels tritt m.E. die Besonderheit der Diakonie Jesu hervor (vgl. Mk 2,12: „So etwas haben wir noch nie gesehen!“). Es ist also unerlässlich,

- die soz. Bedingungen und soziol. faßbaren Voraussetzungen von Hilfebedürftigkeit,
- die Bewertungs- und Einordnungssysteme für Not und Hilfebedürftigkeit
- und die verschiedenen Hilfesysteme der jüd. und hellenest. Tradition darzustellen und mit Jesu Praxis zu vergleichen. Dies geschieht durch

1.2 Sozialgeschichtliche Bibelauslegung

Bei dieser Leseweise des AT und NT geht es „um ein Dreifaches: a) Es geht darum zu zeigen, inwiefern in der Bibel nicht nur Lebensäußerungen der Unterdrückten verstreut enthalten, sondern die Armen das eigentliche Subjekt der Bibel sind; b) es geht daher darum, die Bibel denen zu entreißen, die sie sich widerrechtlich angeeignet und an die Kette gelegt haben; c) es geht darum, die Bibel so zu lesen, daß in ihrem Licht sowohl unsere politische Praxis neue Klarheit erhält, wie auch diese wieder dazu beiträgt, in den Schriften des AT und NT bisher unentdeckte Paradigmata einer subversiven Praxis zu finden“⁶.

Die theologische Aufnahme der ursprünglich lateinamerikanischen bzw. romanischen THEOLOGIE DER ARMUT (Belo, Casalis u.a.), die die Bedeutung der sozialen Situation der Überlieferungsträger betont, erfolgt ihrerseits insofern "vergesellschaftet", als die verschiedenen theologischen Konzepte die für unsere Gesellschaft typischen politischen

Grundmuster widerspiegeln: eine "linke" Position, repräsentiert z.B. von Schottroff/Stegemann, eine "liberale" Position, repräsentiert z.B. von Flender, Theißen u.a., eine "rechte" Position, repräsentiert z.B. von Sider.

Darstellung einiger der Klassiker der sozialgeschichtlichen Bibelauslegung

Kommentierte Bibliographie zu

Willy Schottroff / Wolfgang Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, Bd. 1 AT, 1979

1. Zum Inhalt (Überblick): Eine Einleitung von W.Schottroff, zwei Grundsatzreflexionen von Aurel von Jüchen und Kuno Füssel, drei materialistisch-exegetische Beispiele von W.Schottroff (zu Amos), Jürgen Kegler (zu Jeremia) und Frank Crüsemann (zu Kohelet).

2. Intentionen

2.1 A. von Jüchen formuliert "Erwartungen eines Pfarrers an eine materialistische Bibelauslegung": damit die Gemeinde ihren Ort in der heutigen Welt finden kann, müsse der tatsächliche, materialistische Ort des Menschen in der Bibel aufgezeigt werden, seine geschichtlich wie sozial besonderen Lebensverhältnisse und die Ganzheit seiner Lebensäußerungen.

2.2 K. Füssel stellt den Traditionszusammenhang zwischen den aktuellen deutschen Versuchen und den romanischen Klassikern der materialistischen Bibellektüre (Belo, Clevenot, Casalis) her und zeichnet den Entwurf einer Methodenallianz von Historischem Materialismus (als Theorie der Gesellschaftsformation und Geschichte: zur Analyse des soziohistorischen Hintergrunds) und linguistischem Strukturalismus (zur formalen Textbearbeitung).

2.3 W. Schottroff zeichnet auf dem Hintergrund der konkreten Sozioökonomie Israels in der Königszeit die soziale Relevanz der prophetischen Sozialkritik des Amos nach. "Der Jahwe des Amos ist der Gott der kleinen Leute, jener Opfer, die im wirtschaftlichen Getriebe des Israels dieser Zeit erbarmungslos zermahlen wurden" (58).

2.4 J. Kegler beleuchtet am Beispiel von Jeremia 26 und 36 die prophetische als eine politische Existenz, die Verbindung und Entsprechung von prophetischer Verkündigung und politischer Praxis mit öffentlichem Charakter.

2.5 F. Crüsemann forscht in Kohelet nach dem "Ursprungsort theologischer Resignation.... nach seinen Voraussetzungen und Folgen" (81), und sieht in Koh. einen Repräsentanten der besitzenden Schicht, für den die Zuordnung von "Tradition, Erfahrung und Ideologie" (86) aufgrund konkreter politischer, ökonomischer u.ä. Veränderungen problematisch bzw. unmöglich geworden war.

Innerhalb der Weisheitsliteratur läßt sich u.a. besonders deutlich das Umschlagen von karitativen Ansätzen und Versuchen in Resignation, ja fast Zynismus, beobachten. War die älteste Weisheit noch karitativ (Spr 24,1 1 ff.), so fügt sich Koh. schon drein: z.B. in Koh 7,21 findet sich keine Motivation mehr zur Abhilfe - nur noch Verdrängung und Abwehr.

Der Bruch mit der vormals fundamentalen Auffassung von einer gerechten Weltordnung wird hier - wie ansatzweise schon bei Hiob - vollzogen. Gott ist zu einer undurchschaubaren Schicksalsmacht geworden, und einen Tat-Ergehen-Zusammenhang kann Koh nicht mehr erkennen; es kommt zur "Beziehungslosigkeit des Subjekts zu seinem Tun und Ergehen" (84). Symptome für den Zusammenbruch des Bewußtseins der Gruppenidentität und des sie u.a. tragenden Menschenbildes sind die von Crüsemann m.E. zurecht herausgestellten kaufmännischen, verdinglichten Kategorien, in denen Koh vom Menschen spricht (7,12; 10,19 u.ö.).

Hinsichtlich der vorherrschenden Grundhaltungen "Ohnmacht und Resignation" erwähnt

Crüsemann auch, daß Koh seine Resignation unter anderem gesellschaftsanalytisch begründet; vgl. Koh 5,7 in Crüsemanns Übertragung: "Wenn du Unterdrückung des Armen und Entzug von Recht und Gerechtigkeit im Staate siehst, dann wundere dich nicht darüber! Denn über dem Hohen wacht ein Höherer und noch Höhere über ihnen". D.h., Koh sieht im hierarchischen System des Staates den (Mit-)Grund für die Verelendung des Volks, sieht aber auch die Aussichtslosigkeit, daran etwas zu ändern.

3. Die sozialgeschichtlich orientierte Exegese zeigt die Wechselwirkungen zwischen Lebensbedingungen und Theologie auf: wie biblischer Glaube durch Wirklichkeit einerseits geprägt wurde, andererseits selbst Wirklichkeit gestaltete. Die Rekonstruktion alttestamentlicher Lebenswirklichkeit verleiht biblischen Texten z.T. neuartige Plausibilität.

4. Es bleiben ein paar wissenschaftstheoretische Probleme:

- das Problem der angestrebten größtmöglichen Methodenobjektivität und der starken Subjektivität (z.B. der des Auslegers, aber auch der der in der Bibel Handelnden);
- das der Bestimmung von "Wirklichkeit" und "Geschichte" (die Antworten auf die Frage, was Wirklichkeit konstituiert, sind verschieden denkbar, auch abweichend vom "materialistischen" Konzept). U.a.m.

Insofern könnte die Methode aufgrund ihrer Prämissen eine Funktionalisierung der Bibel oder einen individuellen Biblizismus (in diesem Fall einen "politischen") voraussetzen, verstärken oder bewirken.

Kommentierte Bibliographie zu

Willy Schottroff / Wolfgang Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute - Sozialgeschichtliche Auslegungen, Band 2 Neues Testament, 1979

1. Inhaltsangabe: Eine Einführung von W.Stegemann; eine programmatische Reflexion von Dorothee Sölle; drei Auslegungen von Ekkehard Stegemann (Mk 2,1-3,; Luise Schottroff/ Wolfg.Stegemann (Mk 2,23-28) und Luise Schottroff (Mt 20, 1-16) sowie eine Auseinandersetzung Wolfg. Stegemanns mit Gerd Theißens Schrift "Soziologie der Jesusbewegung" (vor allem mit Theißens Bild vom "Wanderradikalismus im Urchristentum").

2. Intentionen:

2.1 Dorothee Sölle setzt das Auseinandertreten von Lebenswirklichkeit und Glaubenserfahrung, an dessen Überwindung die sozialgeschichtliche Auslegung arbeite, in Beziehung zur Geschichte des Auseinandertretens von Leib und Seele, Körper und Geist im naturwissenschaftlichen Materialismus und in der idealistischen Tradition. Sie regt an, "die spirituelle Relevanz der Materialität" (17) wiederzuentdecken, und demonstriert anhand von Röm 6,12-14 die biologisch-geistig-soziale Ganzheit menschlicher Existenz. Diese Ganzheit sei nicht allein theoretisch zu diskutieren oder zu vollziehen, sondern fordere gesellschaftlich-politische Konsequenzen.

2.3 E.Stegemann versucht anhand von Mk 2,1 - 3,6 aufzuzeigen, wie Mk aus einem innerjüdischen Konflikt um ein angemessenes Gottesverständnis angesichts bedrückender sozialer Verhältnisse einen jüdisch-christlichen Gegensatz konstruiert habe. Dieser Beitrag wird im Zusammenhang mit dem folgenden

2.4 von L.Schottroff/W.Stegemann gelesen werden müssen, den W.Stegemann in seiner Einleitung selbst zusammenfaßt: "Kein rigoroses Ethos, sondern eigenes radikales Leiden unter und an den Verhältnissen ihres Volkes trieb Jesus und seine Anhänger zur Solidarität mit ihresgleichen und zur Konfrontation mit den vorsichtigen Bewahrern (und den Reichen). Sie wollten keine neue Religion, sondern blieben Juden, keinen neuen Gott, sondern den barmherzigen verkündigen. Dem - so glaubten sie - liegt nicht an der stoischen Einhaltung der Sabbatruhe, solange die Mehrheit seines Volkes in Hunger und Elend vegetiert" (8).

2.5 L.Schottroffs Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg hebt vor allem auf die realitätsgerechte Schilderung des damaligen Tagelöhnerelends ab, das sich bei Mt widerspiegelt; die Güte des Herrn des Weinbergs lasse die Unsolidarität der Tagelöhner manifest werden. Das Gleichnis ziele demgegenüber darauf ab, daß der Güte Gottes die Solidarität der Menschen zu entsprechen habe.

2.6 An Theißens Konzept kritisiert W.Stegemann den kynischen Ansatz: Jesus und seine Anhänger hätten weniger freiwillige ethische Verzichtleistungen (auf Besitz, Familie, Heimat) erbracht als vielmehr selbst zu den Ärmsten der Armen gehört, d.h., das Los der Ärmsten genuin geteilt.

3. Zusammenfassung:

Die exegetischen Beispiele entsprechen der Prämisse Belos, wonach "die gesamte auf den Tod Jesu folgende Theologiebildung... zu kennzeichnen (sei) als ein Versuch, die radikale messianische Praxis Jesu wieder zu entschärfen und anzupassen" (Bd.1,21). Die Evangelien sind in diesem Verständnis "bereits das Produkt rivalisierender Lesarten und deren fiktionale Versöhnung" (ebda. 34), wobei sich die verschiedenen Akzente aus der unterschiedlichen sozialen Situation der Tradenten erklären (= es macht sicher einen Unterschied aus, ob sich z.B. Wanderpropheten oder später ortsansässige Christen in Gemeinden, in denen es bereits wohlhabende Gemeindeglieder gab, etwa zur Frage des Besitzes äußern).

Zu fragen ist, ob die durchgängige Charakterisierung der Praxis Jesu als "Radikalismus" (so die "älteste Jesustradition" überhaupt zweifelsfrei herauszuschälen ist) durchzuhalten ist. Wichtige Einsicht ergibt sich daraus, daß die Buchbeiträge an der Schwelle jener Traditionen arbeiten, wo aus "der Solidarität u n t e r Armen... die Solidarität m i t Armen"(9) wird.

Kommentierte Bibliographie zu

Luise Schottroff / Wolfgang Stegemann, Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen, 1978

1. Für die Verf. sind als wichtigste historische Etappen der Jesusbewegung, die hinter den Evangelien steht, fünf verschiedene theologische Entwürfe literarisch faßbar: "die älteste Jesustradition", die Logienquelle, das Markus-Evangelium, das Lukas-Evangelium, das Matthäus-Evangelium. Davon ziehen sie drei Traditionen unter der Fragestellung des Buchtitels heran und behandeln in drei Kapiteln:

- a. "Den Armen wird das Evangelium gepredigt: die älteste Tradition über Jesus von Nazareth";
- b. "Schafe unter Wölfen: Die Wanderpropheten der Logienquelle";
- c. "Nachfolge Jesu als solidarische Gemeinschaft der reichen und angesehenen Christen mit den bedürftigen und verachteten Christen - Das Lukasevangelium".

Kap. 1 schildert die soziale Lage von Zöllnern, Sündern, Dirnen, Bettlern und Krüppeln zur Zeit Jesu und sieht die Verkündigung Jesu darauf bezogen (vor allem Luk. 6,20): Jesus sagt die UMKEHRUNG des elenden Geschicks der Armen in der Herrschaft Gottes an und hält Freundschaft zu Zöllnern und Sündern. Insofern werden sozialgeschichtliche Detailstudien wichtig.

Zu den Zöllnern z.B.: "Die Moralisten und die Juristen differenzieren bei ihren Urteilen zwischen ehrbaren und betrügerischen Zöllnern; die Gebildeten und Vornehmen verachten die Zöllner pauschal - und die Händler streiten sich auf jeden Fall mit den Zöllnern, ob sie nun betrogen wurden oder nicht."

Umstritten bleibt, ob mit "Sündern" die nichtpharisäischen Juden, die aus Armut ungebildet waren und die Tora nicht studieren konnten, gemeint sind oder Angehörige verachteter

Berufe oder aber Kriminelle, "die auch in den Augen der Jesusanhänger schuldig sind." Dirnen z.B.: Die meisten palästin. Dirnen scheinen - im Unterschied zu den "gehobeneren" Hetären der Antike - sehr armselig gelebt zu haben. "Im allgemeinen wurden sie von Kupplern in Bordellen feilgeboten.... Die Dirnen waren meist Sklavinnen, die der Kuppler einkaufte für sein Bordell. Wenn sie nicht schon von Geburt unfrei gewesen waren, waren sie durch wirtschaftliche Not zur Dirne geworden: Eltern verkauften oder vermieteten ihre Töchter als Dirnen." Hinzu kamen noch die "ausgesetzten neugeborenen Mädchen" und "kriegsgefangene Frauen".

Kap. 2: Die Träger der Logienquelle sind nichtseßhafte Prediger eines baldigen Weltendes. In der Nachfolge Jesu fordern sie, der väterlichen GÜTE GOTTES ZU VERTRAUEN und die Sorge um Leib und Leben nicht Herr über sich werden zu lassen. Sie denken "immer konsequent von Herrschaftsvorstellungen her: Gott herrscht - oder der Mammon".

Kap. 3: Im Lukas-Evangelium sind die Reichen und Angesehenen Adressaten der sozialen Botschaft Jesu. Sie leben gefährlich, weil sie an der Zuwendung Gottes zu den Armen und Niedrigen, die Jesus lebt und verkündigt, vorbeileben. Lukas entwirft eine "KONKRETE SOZIALUTOPIE", um soziale Spannungen innerhalb der Gemeinde, in der er lebt, aufzuheben. Die Forderung der Feindesliebe (Luk. 6,27ff) wird auf das wohlthätige Verhalten von Christen untereinander bezogen.

Zentraler Satz: "Entsprechend der sozialen Situation seiner Gemeinde formuliert Lk seine christliche Sozial-Ethik" (S.149). Die wichtigsten Prinzipien dieser Sozialethik sind offenbar Besitzverzicht und "Ausgleich". Der Oberzöllner Zachäus wird für Luk. zum BEISPIEL für die reichen Christen: s i e sollen Besitzverzicht leisten; und wenn es (Lk 6,30) heißt:

"Jedem, der dich bittet, gib, und von dem, der dir das Deine nimmt, fordere es nicht zurück", propagiert Luk. den SCHULDENERLASS.

Der ideellen Gemeinschaft der Gemeinde, ihrer "Einmütigkeit", korrespondiert der gemeinschaftliche Gebrauch des Besitzes: "Wenn ihr denen leiht, von denen ihr zu nehmen hofft, was für Dank habt ihr davon? Denn die Sünder leihen den Sündern auch, auf daß sie Gleiches wieder nehmen. Vielmehr liebt eure Feinde; tut wohl und leihet, wo ihr nichts dafür hoffet, so wird euer Lohn groß sein, und ihr werdet Kinder des Allerhöchsten sein" (Luk 6,34f).

Kommentierte Bibliographie zu

Gerd Theißen, Soziologie der Jesusbewegung, Theologische Existenz heute Nr. 194, 1977

1. Inhalt: Nach einer Einführung in Aufgaben und Methoden einer Soziologie der Jesusbewegung drei Hauptteile = I. Rollenanalyse: Typisches Sozialverhalten in der Jesusbewegung; II. Faktorenanalyse: Einwirkungen der Gesellschaft auf die Jesusbewegung; III. Funktionsanalyse: Einwirkungen der Jesusbewegung auf die Gesellschaft.

2. Analyse:

Theißen arbeitet mit Hilfe einer Art Sozialpsychologie, die es ihm ermöglicht, sowohl eine Analyse der Wechselwirkungen zwischen Jesusbewegung und jüdisch-palästinensischer Gesellschaft als auch eine Analyse typischen zwischenmenschlichen Verhaltens innerhalb der Jesusbewegung miteinander zu verbinden. Funktion dieses methodischen Ansatzes ist, einerseits die vorgegebenen sozioökonomischen, ökologischen, politischen und kulturellen Faktoren (33) beschreiben zu können und andererseits dennoch "das Individuelle und Unverwechselbare der Jesusbewegung" (34) festhalten zu können: als etwas, das soziologisch letztlich nicht ableitbar sei (91). Theißen sucht nicht nach EINER SOZIALEN prima causa der Überlieferung (10), sondern vertritt eine Wechselwirkungstheorie;

dementsprechend benötigt er auch keine "einseitige Funktionsbestimmung" der Religion, "da diese in verschiedener Weise dazu beitragen kann, die Grundaufgaben einer Gesellschaft zu lösen" (aa0).

Mit der sozialgeschichtlichen Auslegung ist sich Theißen darin einig, daß in der Zeit der Entstehung des Christentums Phänomene sozialer Entwurzelung und Desintegration in Palästina symptomatisch waren: Phänomene, die den sozialen Hintergrund Jesu und der Jesusbewegung darstellten und deren Einstellung zum Besitz etc. prägten.

Nach Theißen Analyse gab es damals sechs Einstellungsmuster zum schwierig gewordenen Existenzerhaltungsproblem:

- auf einer unteren gesellschaftlichen Ebene: entweder extreme Arbeitsdisziplin oder Aggression (Räuber) oder subsiditives Verhalten (Bettler, Vagabunden);
- analog hierzu, aber auf "höherer Ebene" (Theißen hält im Gegensatz zur materialistischen Exegese weniger die allerunterste, als vielmehr "eine marginale mittlere Schicht" für den sozialen Ort der innerjüdischen Erneuerungsbewegung, 46): entweder Bildung "überdisziplinierter Produktionsgemeinschaften" (z.B. Qumran) oder Gruppen mit sozialrevolutionärem Umsturzprogramm (z.B. Zeloten) oder ein von Almosen lebendes Wandercharismatikertum (wie die ersten Christen).

Damit siedelt Theißen - vereinfachend gesagt - die Jesusbewegung zwischen Anpassung und Resignation auf der einen und Gewalt oder Anarchie auf der anderen Seite an. Aus dieser Ortsbeschreibung der Christen ergibt sich die Einstellung zu Fragen des Besitzes, die er mit Hilfe des Begriffs "Ungrundsätzlichkeit" (von H.Braun übernommen) charakterisiert, der eine gewisse innersynoptische Ambivalenz signalisiert: "Besitzlose Wandercharismatiker konnten glaubhaft den Reichtum verurteilen; als charismatische Bettler waren sie aber darauf angewiesen, daß von den Produkten des Landes auch etwas für sie abfiel. Beides ergänzt sich gut" (40). Jesus bewirkte nach Theißen in dieser Situation (und aus dieser Position heraus) "ein erneuertes Grundvertrauen in die Wirklichkeit, das von der Gestalt Jesu ausstrahlt - bis heute" (103). Begründet ist diese Aussage auch im Herausforderungs-/Antwort-Schema Theißen, wonach "die Jesusbewegung nicht nur aus einer gesellschaftlichen Krise hervorgegangen ist, sondern eine Antwort auf diese Krise artikulierte, die soziologisch nicht ableitbar ist" (91); diese Antwort besteht

- als auf die "Überwindung und Reduktion von Spannungen" (93) bezogener "Beitrag zur Aggressionsverarbeitung und -überwindung" (aa0) - in einer neuen "Vision von Liebe und Versöhnung" (92).

3. Beurteilung:

Das Theißen-Buch ist insofern "entlastend", als das, was etwa bei Schottroff/Stegemann als innerbiblischer Konflikt verschiedener Klasseninteressen (= Stabilisierung oder Durchbrechen des herrschenden Realitätsverständnisses) erscheint, der zugunsten des ursprünglichen subversiven Jesusinteresses entschieden werden muß, bei Theißen eine sozialpsychologisch erklärbare, insofern "normale" Ambivalenz darstellt. Etwas verkürzt gesagt: Bei Theißen ist Jesus ANTWORT auf und Problembewältigungshilfe für die soziale u.ä. Krise; für die materialistische Exegese ist er TEIL und TREIBENDES ELEMENT der Krise.

4. Kritik: Etwas zu unbefangen ist m.E. Theißen's Verhältnis zur Exegese; er nimmt eine Position außerhalb des Streites um Echtheit und Geschichtlichkeit der synoptischen Überlieferung ein. Er geht z.B. - m.E. etwas schnell - von der "Kontinuität zwischen Jesus und der Jesusbewegung" (12) aus. Und gleichgültig, ob ein Text vor- oder nachösterlich ist: entscheidendes Kriterium für eine Soziologie der Jesusbewegung ist für Theißen die Übereinstimmung zwischen Überlieferung und dem Leben der Tradenten; und diese ist so oder so anzunehmen.

Die Gefahr formaler "Funktionalisierung" Jesu und der Jesusbewegung ist mE nicht

auszuschließen.

Kommentierte Bibliographie zu

Ronald J. Sider, Der Weg durchs Nadelöhr - Reiche Christen und Welthunger, mit einem Vorwort von Klaus Teschner, Wuppertal 1978

1. Charakterisierung seines Ansatzes: Theologe der reformatorischen und baptistischen Tradition; nimmt empirische Erkenntnisse der Sozialwissenschaften auf und verarbeitet sie unter theologischen Leitgedanken. Biblizistisch geprägt.

2. Inhalt: Das Buch hat drei Teile:

2.1 Der reiche Mann und der arme Lazarus = Analyse der Weltsituation unter ökonomischen, politischen und sozialen Aspekten. Stichworte: eine Milliarde vor dem Hungertod - die Dritte und die Vierte Welt - die Reichen sind die Minderheit - die Kluft wird größer.

2.2 Armut und Wohlstand in der Bibel = der systematische Hauptteil, in dem die bibl.-theologischen Gesichtspunkte entfaltet werden. Stichworte: der Gott der Armen - Gottes Identifikation mit den Armen - Ist Gott Marxist? - Die wirtschaftlichen Verhältnisse des Volkes Gottes, Eigentum und Reichtum in der Bibel - das Böse in den Strukturen - die Buße des Zachäus.

2.3 Die Machbarkeit des Notwendigen

Anleitung zu einer neuen Praxis = in diesem Teil werden die aktuellen Folgerungen aus den beiden vorausgehenden Teilen gezogen. Stichworte: die "progressive Selbstbesteuerung" und "andere unbescheidene Vorschläge zu einem einfacheren Lebensstil" –

Wohngemeinschaften -

Geben mit Verstand - sozietäres Leben als Voraussetzung für einen christlichen

Nonkonformismus - "Widerstand aus Liebe" - Veränderung in der Gesellschaft - politisch denken.

3. Wichtige Einsichten und Defizite

3.1 Wichtige Einsichten:

3.1.1 Kerngedanke GOTTES GERECHTIGKEIT

"Gott hat keine Klassenfeinde. Aber er haßt und bestraft Ungerechtigkeit und Vernachlässigung der Armen" (66). "Gott hält sein Volk dazu an, gerecht zu sein" (76). "Gott verwirft die Reichen und Mächtigen, - nämlich weil sie wohlhabend wurden, indem sie die Armen unterdrückten und weil sie den Hungrigen nicht zu essen geben" (66).

3.1.2 DIE PARTEILICHKEIT GOTTES

"Der Gott der Bibel ist auf der Seite der Armen, eben weil er unparteiisch ist, denn er ist ein Gott von unvoreingenommener Gerechtigkeit" (77). Deshalb gibt es keine Verklärung der Armut, aber Gott identifiziert sich mit den Armen, weil er damit die Reichen zur Gerechtigkeit herausfordert. "Menschen, die sich um die Armen kümmern, ahmen Gott nach" (72).

3.1.3 EIGENTUM UND REICHTUM IN DER BIBEL

"Die Zehn Gebote billigen den Privatbesitz sowohl implizit als auch explizit. Aber das Recht auf Privatbesitz ist nicht absolut" (109). "Nach dem Alten Testament war das Recht auf Grundbesitz grundsätzlich der Verpflichtung, für die schwächeren Glieder der Gesellschaft zu sorgen, untergeordnet" (111).

3.1.4 DAS BÖSE IN DEN STRUKTUREN

"Sowohl Sklaverei als auch Kinderarbeit waren einst legal. Aber sie machten Millionen von Menschen kaputt. Sie waren Sünde in Gestalt von Strukturen und Institutionen" (131). "Der Kern der Probleme Armut und Hunger liegt in Wirtschaftssystemen, die den Menschen mißachten, mißhandeln und ausbeuten" (137).

3.1.5 WIDERSTAND AUS LIEBE

"Die Kirche sollte aus Gemeinschaften bestehen, die Widerstand aus Liebe leisten. Stattdessen besteht sie leider zu einem großen Teil aus angepaßten und gemütlichen Clubs" (173).

3.2 Defizitanzeige: KIRCHE - GESELLSCHAFT - REICH GOTTES

Wenig reflektiert ist das Verhältnis von Kirche - Gesellschaft - Reich Gottes. Das Reich Gottes als Orientierungspunkt für die Hoffnung der Christen fehlt fast überhaupt, ebenso ein Hinweis auf die eschatologische Spannung zwischen dem "Schon jetzt" und "Noch nicht" (die für christl. Interimsethik grundlegend ist). Stattdessen wird sehr stark vom Alten Testament her argumentiert.

Die Aussagen über das Verhältnis von Kirche und Gesellschaft zum Reich Gottes bewegen sich in der Richtung von Karl Barths "Christengemeinde und Bürgergemeinde"; d.h., in der Vorstellung der konzentrischen Kreise.

4. Abschließende Beurteilung:

Das Buch hat seine Stärken in der biblischen Grundlegung und in den praktischen Folgerungen (die o.sog. "linken" theologischen Ansätze bleiben, daran gemessen, weit zurück). Der systematische Ansatz bei der "Gerechtigkeit Gottes" ist überzeugend, wird aber nicht breit genug entfaltet. Vor allem fehlt auch eine Brücke zur Rechtfertigungslehre.

2. Beobachtungen im Alten Testament und im Judentum

Mit der an Jesus festgemachten Definition von Diakonie (vgl. 1. 1) ist eine Vorentscheidung darüber schon gefallen, daß es eine "eigentliche" Diakonie (bei allen z.T. auch gleichnamigen Wohlfahrtsaktivitäten z.B. in den griech. Apokryphen) im AT nicht geben kann.

Was sich freilich im AT erkennen läßt, ist, daß es verschiedene Formen und Begründungen des Hilfehandelns gibt - aufgrund solidargemeinschaftlichen Selbstverständnisses, aufgrund von Sozialgesetzen bis hin zur Wohltätigkeitspraxis z.B. in Form von Almosen etc. - , religiös bzw. durch bestimmte Kategoriensysteme motiviert und den Versuch darstellend, den jeweiligen sozialen Veränderungen bzw. Umschichtungen angepaßt zu sein.

2.1 Frühzeit

In nomadischen und halbnomadischen Gesellschaften gibt es weithin keine gravierenden sozialen Unterschiede¹ ; dort bildet sich gemeinhin eine "Ethik der Solidarität" aus: Wo Verwandtschaftsstrukturen die sozialen Beziehungen prägen, kann jeder „auf Solidarität rechnen und erfährt verwandtschaftliche Hilfe, wie er sie selbst gewährt“².

In den Gruppen, die sich auf dem Boden des Kulturlandes Kanaan aus semitischen Halbnomaden aus der Steppe und aus den Chabiru, den unteren sozialen Schichten der kanaanäischen Städte und Stadtstaaten, bildeten und sich zu Kultverbänden (so die Amphiktyonie-Theorie³) organisierten, bildete sich das Modell wechselseitiger Hilfe und Selbstorganisation der Betroffenen heraus, das nicht nur für Israel in nahezu allen Zeiten idealbildend war, sondern bis in zeitgenössische sozialpädagogische Denkmuster nachwirkt⁴ . Die später hinzukommenden Sippen, die das Exodus-Thema eingebracht haben dürften⁵ , begründeten die gerechte Landverteilung: „Auch bei der Landnahme gibt Gott jedem seinen Anteil.“⁶

W. Schottroff ⁷ faßt zusammen: „Israels ursprüngliche Verfassung: die einer uralten Geschlechter-Demokratie, die von im Prinzip gleichen und freien dorfsässigen Vollbürgern getragen wurde, wie die Eigenart seines Grundbesitzes: die Vorstellung von dem den einzelnen Sippen und Familien (unter Berücksichtigung der unterschiedlichen Kopfstärke, Num 26,52-56; 33,54) möglichst gleich zugemessenen, unveräußerlichen (Lev 25,23), nur im Erbgang weiterzureichenden Erbbesitz..., wurzeln in den Landnahmevorgängen. An den damals durch Los zugeteilten Grundbesitz knüpften sich die Grundrechte des freien israelitischen Vollbürgers.“ Von daher versteht sich die positive Beurteilung von Wohlstand und Besitz (vgl. Gen 13,2; 30,43).

2.2 Bundesbuch (Richterzeit)

Dennoch vorkommende Armut wird in der Frühzeit Israels weithin als nicht im eigenen Verschulden liegend angesehen; ihr Pendant ist nicht so sehr Reichtum etc., sondern Gerechtigkeit; ihre Ursache ist Gewalttätigkeit, Enterbung, unrechtmäßige Beeinträchtigung⁸. Denn auch die Zeit nahezu idealer Solidarität birgt erste Ansätze sozialer Differenzierung, z.B. durch Seuchen, unterschiedliche Bodenqualität (und das heißt: unterschiedliche Ernteerträge) usw. hervorgerufen; sodann zeitigt die Heerbannpflicht unterschiedliche Folgen für die einzelnen Familien; zugleich waren der Rodung von Neuland für die wachsende Bevölkerung Grenzen gesetzt⁹. Die Ethik der Solidarität: „Die zunehmende wirtschaftliche Ungleichheit innerhalb der verwandtschaftlichen Gruppen stellte sie in Frage.“¹⁰

Dementsprechend handelt das sog. Bundesbuch von den Folgen früher sozialer Differenzierung (Ex 20, 22 — 23,19), beginnt mit einem Gesetz über die Schuldklaverei und enthält im übrigen ein ausgeführtes Programm ¹¹ :

- Israel ist Jahwes Land, deshalb darf es dort keine dauernde Verarmung geben; Jahwe selbst beschützt die Armen (22,27).
- Wer sich aus wirtschaftlicher Not als Schuldklave verdingen mußte, soll im Sabbatjahr wieder frei werden (21,2).
- Auch im Brachjahr gehört der Ernteertrag den Armen (23,10 f.).
- Ausbeutung und Unterdrückung der Armen sind untersagt (22,22-26).
- Verboten ist auch die rechtliche Benachteiligung der Armen (23,6 ff.).

Interesseleitend war noch immer Israels Grundauffassung von Besitz und Sozialordnung: Armut konnte eigentlich nur in Unrecht, „also im Versagen der Gemeinschaft und im Ungehorsam vor Gott“ ¹², begründet sein.

2.3 Der Umbruch der Zeit der Könige

Das Königtum, unter Saul als Heerkönigtum zur Abwehr der Philister entstanden, brachte eine Fülle von Entwicklungen, die u.a. zum Anwachsen massenhafter Verarmung führten: während zugleich die königliche Hofhaltung, die Bautätigkeit in den Städten, die Administration, das Söldnerheer und nicht zuletzt die nunmehr zentrale Verwaltung des Jahwekultes Unsummen verschlangen. Zugleich entstand eine neue Schicht: eine Art Dienstadel, der die Administration besetzte.

Zu den einschneidenden Statusveränderungen und Alterierungen des Lebensgefühls äußert W. Schottroff: „... neben der allgemeinen Statuseinbuße, die die freien israelitischen Vollbürger betraf und aus ihnen Untertanen mit beschränkten Rechten in einer orientalischen Despotie machte, ferner: neben Frondienst- und Abgabeverpflichtungen handelte es sich insbesondere um Eingriffe des Königs in die Grund- und Bodenverhältnisse zugunsten des nun neu gebildeten Kronguts, aus dem vor allem auch Landbelehungen an Beamte erfolgten... Vor allem wurde das Krongut durch die Grundbesitzanteile erweitert, die durch Aussterben einer Sippe, durch Weggang des Besitzers ins Ausland (vgl. 2 Kön 8,1-6) oder

durch Hinrichtung des eines Kapitalverbrechens schuldigen Eigentümers (vgl. 1Kön 21,1-19) herrenlos geworden waren: hier war das Königtum in die Rechtsnachfolge der Stämme und Sippen eingetreten, denen früher solcher Grundbesitz zur Neuverlosung heimgefallen war."³

Dies alles erklärt den Niedergang breiter Bevölkerungsteile und das Emporkommen eines zahlenmäßig kleinen Patriziats noch nicht völlig. In diesen Kontext gehört auch das Verkommen des Rechts: Menschen ohne Landbesitz, Arme, Witwen und Waisen sowie die Fremden, hatten keine Stimme in der Rechtsgemeinde; durch die rechtliche Benachteiligung der Armen wurden die Gegensätze der sozialen Schichten verstärkt¹⁴.

Vor allem aber der in der Königszeit erfolgende Übergang von der Natural- zur Geldwirtschaft zeitigte krasse soziale Folgen: Die Bauern gerieten zunehmend in Abhängigkeit, das vormals noch leidlich bestehende soziale und politische Gleichgewicht zwischen freiem Bauerntum und Königtum kippte um; Steuern und Abgaben wurden auferlegt, die Geld- und Münzwirtschaft schuf Preisdiktate, Wucherzinsen usw.¹⁵. Im Laufe der Zeit wurde die städtische Aristokratie zunehmend „als Staatspächter in das staatliche Steuer- und Abgabesystem einbezogen“¹⁶. Innerhalb relativ kurzer Zeit hatte der Prozeß einer massiven sozialen Differenzierung eingesetzt.

2.4 Theologische Korrekturversuche

Die Verarmung großen Ausmaßes wurde sowohl zu einem sozialen als auch zu einem religiösen Problem. Vor allem die älteren Propheten Amos, Jesaja und Micha handeln von der massenhaften Verarmung als Bruch des Gottesgesetzes und sagen den Reichen das Gericht Gottes an; daneben finden sich Ansätze zur Hilfe für die Armen, die vorrangig dem einzelnen und der Verwandtschaft nahegelegt wurde (Jes 58,7; Mi 31,13-23.32; 29,12-17 u.ö.). In den Psalmen wird Gott auf das Armutsproblem so angesprochen, daß deutlich wird: Hier geht es nicht mehr nur um eine private, sondern letztlich um Gottes Sache¹⁷. Die Armutsproblematik wird bis zur Theodizeefrage hin ausgezogen (Ps 37; 49; 73; bes. auch Hi 21)¹⁸.

Das Deuteronomische Gesetz (Dtn 12-26) entwirft ein soziales Reformprogramm. Dieses orientiert sich zum einen an Vorstellungen aus der Frühzeit, ist insofern der Versuch einer Reaktualisierung gemeinschaftlich-solidarischer Traditionen; zum ändern stellt es den Versuch dar, ehemals religiöse Bestimmungen angesichts veränderter sozialer Verhältnisse in soziale Bestimmungen zu transformieren: „... eine Art sozialkaritative Auslegung der ursprünglich wohl religiösen Institution... Dtn 14,28 f. wandelt das ursprüngliche Opfer des Zehnten in eine Abgabe für Schutzbürger, Waisen und Witwen ab.“ Ein noch späterer Rechtsentwurf geht noch weiter: Nach Lev 25,8 ff. soll im Jubeljahr „die Ursprünglichkeit des Sippenzusammenhangs wiederhergestellt (werden): Ein jeder, der in Sklaverei geraten ist, wird frei. Und gleichzeitig wird der ursprüngliche Sippenbesitz wiederhergestellt: Alles je verkaufte Land kommt zurück.“²⁰

2.5 Resignation vor der sozialen Frage und Privatwohltätigkeit

Innerhalb der Weisheitsliteratur läßt sich u.a. besonders deutlich das Umschlagen von karitativen Ansätzen und Versuchen in Resignation, ja fast Zynismus, beobachten. War die älteste Weisheit noch karitativ (Spr 24,11 ff.), so fügt sich Kohelet schon drein: z.B. in Koh 7,21 findet sich keine Motivation mehr zur Abhilfe, sondern nur noch Verdrängung und Abwehr. Der Bruch mit der vormals fundamentalen Auffassung von einer gerechten Weltordnung²¹ wird hier — wie ansatzweise auch schon bei Hiob — vollzogen 22 Gott ist zu einer undurchschaubaren Schicksalsmacht geworden, und einen Tat-Ergehen— Zusammenhang kann Koh nicht mehr erkennen; es kommt zur „Beziehungslosigkeit des

Subjekts zu seinem Tun und Ergehen²³. Der so begründete Fatalismus verändert z.B. die Einstellung zum Tod, der andernorts im AT als zurechtrückendes, gerechtmachendes Handeln Gottes gedeutet werden kann (Ps 49,16; 73,24 ff.; Jes 24-27), der bei Koh freilich zum Kristallisationspunkt der Nichtigkeit und Sinnlosigkeit wird (3,19 ff.). Das Ende des Gemeinschaftsdenkens macht den Tod völlig hoffnungslos²⁴.

Symptome für den Zusammenbruch des Bewußtseins der Gruppenidentität und des sie unter anderem tragenden Menschenbildes sind die von Crüsemann m.E. zu Recht herausgestellten kaufmännischen, verdinglichten Kategorien, in denen Koh vom Menschen spricht (7,12; 10,19 u.ö.)²⁵. Wenn F. Stolz sieht, daß seit Beginn des 6. Jahrhunderts v.Chr. mit dem Zusammenbruch sämtlicher Ordnungen²⁶ „der Individualismus zu größerer Bedeutung“²⁷ gekommen sei, so zeigen sich bei Koh die Auswirkungen des gewachsenen Individualisierungsgrades auf Lebensgefühl und Sozialverhalten als die Grundhaltungen "Ohnmacht und Resignation"²⁸.

Stolz sieht in dem erhöhten Individualisierungsgrad auch positive Elemente: „Dadurch wurden originelle, vom Herkommen relativ unabhängige Denkleistungen möglich.“²⁹ Als Beispiel nennt er die Unheilsgeschichts-Entwürfe Ezechiels (Ez 16 und 20): „Statt daß die Vergangenheit als Verkettung heilvollen göttlichen Wirkens verstanden wird, erscheinen hier plötzlich dieselben Geschehnisse — in individueller Deutung Ezechiels — als Beispiele des Versagens Israels.“³⁰ Auch Crüsemann reflektiert das Element "Individualisierungsgrad", indem er E. Fuchs zitiert: „Individualisierungsgrad und Todeserfahrung sind Korrelate.“³¹

Hinsichtlich der Grundhaltungen "Ohnmacht und Resignation" erwähnt Crüsemann auch³², daß Koh seine Resignation unter anderem "gesellschaftsanalytisch" begründet; Koh 5,7 in Crüsemanns Übertragung: „Wenn du Unterdrückung des Armen und Entzug von Recht und Gerechtigkeit im Staat siehst, dann wundere dich nicht darüber ! Denn über dem Hohen wacht ein Höherer und noch Höhere über ihnen.“ D.h., Koh sieht im hierarchischen System des Staates den (Mit-)Grund für die Verelendung des Volks, sieht aber auch die Aussichtslosigkeit, daran etwas zu ändern.

Eine ähnliche Grundhaltung ist auch charakteristisch für die apokalyptische Literatur und die apokalyptischen Denksysteme, die in diesem Fall von besonderem Interesse sind, weil für die Zeit, in der Jesu Diakonie geschieht, eine ausgesprochen apokalyptisch durchsetzte Atmosphäre vorausgesetzt werden dürfte.

Überhaupt wird diskutiert, inwieweit Jesus selbst der Apokalyptik zugerechnet werden kann.³³

Wenn Stolz im Recht ist (s.o.), daß - wie er bei Ez zeigt — ein negatives Generalisierungsniveau in der Geschichtsdeutung auf höheren Individualisierungsgrad (der wiederum sozialgeschichtlich erklärbar ist, vgl. Crüsemann) zurückzuführen ist, dann sind ähnliche Denkprozesse auch für die Apokalyptiker anzunehmen. Beispielsweise in IVEsra (im folgenden zitiert nach B. Violet³⁴) setzt schon mit Adam eine Reihe nicht mehr endender negativer Analogievorgänge ein: „Wie dem Adam der Tod, so auch ihnen die Sintflut“ (I§2,9), vgl. auch die Negativ-Analogie zwischen Adam und den Bewohnern der heiligen Stadt (I§5,3f.). Geschichte ist hier insofern Unheilsgeschichte, als sie ein endloses Auf und Ab, gefüllt mit „dauerndem Leiden“ (I§4,6), ist (ein Auf und Ab insofern, als Gott durch dem Menschen nicht einsichtige "Zeiten" und "Fristen" gelegentlich der Unheilsgeschichte entgegenwirkt, z.B. I§5,1: „Als aber die Zeiten vergangen und die Fristen vollendet waren, da erwecktest du dir einen Knecht namens David“).

Die apokalyptische Ursachenerklärung ist relativ kompliziert: Eine der Ursachenerklärungen berührt sich mit dem Individualisierungskomplex, denn nach IVEsra ist ein Kollektiv unfähig, das Gesetz zu befolgen, während einzelne dies noch können (I§6,9); dementsprechend nimmt das Unrecht zu, immer wenn die Menschen anfangen, „viele zu werden und viele Kinder, Völker und Scharen erzeugen“ (I§2,5-7 u.ö.). Movens agens des Unheils ist fast durchgängig das "böse Herz" (I§2,9b u.v.ö.); andererseits liegt die Schuld auch bei Gott

selbst. „Aber du nahmst das böse Herz nicht von ihnen, daß dein Gesetz in ihnen Frucht brächte“ (Is4,4); schon der erste Mensch war mit einem solchen Herzen ausgestattet (Is2, 9b): Von daher sehe ich das Theodizeeproblem als das grundlegende in diesem apokalyptischen Denksystem.

Das negative anthropologische wie geschichtliche Generalisierungsniveau mündet in das Grundgefühl der Ohnmacht (nicht nur gegenüber den stärkeren Nationen, wie angesichts des völkisch-nationalistischen Duktus apokalyptischer Literatur gern vermutet wird, sondern überhaupt). Wenn man etwa bedenkt, wie Mose mit Gott um sein Volk gerungen hat, und wenn man in Rechnung setzt, daß Salathiel, als der sich der Seher ausgibt (Is1,1), in der Tradition als "zweiter Mose"³⁵ galt, wird die in IVEsra grundlegende Passivität des Menschen, die weitestgehende Einschränkung seiner Möglichkeiten, besonders deutlich. Selbst der Frömmste hofft hier nur noch, daß ein Ende kommt, und kann bestenfalls fragen, wann es kommt (Is11,1), und kann die Zeichen der Zeit zu deuten versuchen. Die erwartete Auflösung des gegenwärtigen Zustands hat also weder mit menschlichen Möglichkeiten zu tun, noch mit einer zwangsläufigen, folgerichtigen Entwicklung einer erfahrenen oder erfahrbaren Heilsgeschichte.

Eine sozialgeschichtlich orientierte Untersuchung apokalyptischer Denksysteme ist m.W. bislang nicht erfolgt, wäre aber eine m.E. notwendige Aufgabe: um die apokalyptische Literatur aus dem Dunstkreis moralisierender Beurteilung und Verurteilung herauszuholen; für Letzteres charakteristisch sind z.B. Äußerungen Schnackenburgs³⁶: Er hebt bei Apokalyptikern das „Verweilen bei phantastischen Schreckensbildern“ hervor, moniert „diese bewußte Erregung von Angst und Furcht“; deutlich seien „Rachedurst und Schadenfreude“; von daher wirft er dem apokalyptischen Denken „menschliche Kleinheit und Enge“ vor³⁷. Derlei Verurteilungen können der sozialen Funktion der Apokalyptik sicher nicht gerecht werden.

Einen positiveren Annäherungsversuch an das apokalyptische Denken bietet z.B. K. Müller³⁸: er sieht m.E. zutreffend, daß die jüdische Apokalyptik „in die Zwänge eines Wertungsgefüges, dessen methodische und sachliche Kriterien einseitig auf eine vergleichende Relation im Dienste der 'geschichtlichen' Profilierung (ur-)christlicher 'Eschatologie' eingerichtet waren“, geraten ist³⁹; von daher hätten die seitherigen Methoden des Umgangs mit Apokalypsen zu einem „tief verwurzelten Achtungsverlust“ und zur „geläufigen theologischen Globalbewertung“⁴⁰ geführt. Für Müller ist der Schlüssel für ein angemesseneres Verstehen apokalyptischer Aussagen die Feststellung des faktischen Ungenügens der vorliegenden jüdischen Tradition „für eine existentielle Bewältigung der neuen geschichtlichen Gegebenheiten“⁴¹. Er sieht in der Apokalyptik „die Ernstnahme des unlösbaren Wechselbezugs von historischer Erfahrung und (Neu-)Gestaltung der Tradition“, impliziert durch das „Wissen um die Priorität des geschichtlichen Ergehens vor der deutenden Überlieferung“⁴².

Wie Koh zieht die Apokalyptik die denkerischen Konsequenzen aus den traditionsabweichenden, von der Tradition her nicht mehr erklärbaren Faktizitäten, ist Symptom des Auseinanderfallens von Überlieferung und Erfahrung. Nur ist die apokalyptische Konsequenz (wie auch die der eschatologischen Prophetie) eine andere als die weisheitliche (wonach es nichts Neues unter der Sonne gibt): Etwas Neues wird erwartet, ein mächtiges Eingreifen Gottes, der das Elend seines Volkes einfach nicht länger mitansehen kann und die alte Gerechtigkeit wiederherstellt.

Die in Weisheit, eschatologischer Prophetie und Apokalyptik jeweils differenziert sich entwickelnde Individualisierungstendenz konnte sicher nicht ohne Auswirkungen auf das Hilfeverständnis und das Hilfehandeln bleiben: "Wohltätigkeit" dürfte nicht mehr vorrangig als Gemeinschaftsaufgabe, sondern eher im Sinne von Privatwohltätigkeit verstanden worden sein — wenn überhaupt so (es läßt sich aus individualisierenden Ansätzen unschwer auch eine gewisse Beliebigkeit bzw. Verpflichtungslosigkeit ableiten).

Als "Ideal" blieb der Hilfedanke präsent⁴³, die alten Traditionselemente gerieten nie ganz in Vergessenheit. Das war z.T. immer noch mehr als in anderen orientalischen Kulturen: Nirgendwo sonst gab es ein so ausgeprägtes Eintreten für den Fremden, den Schutzbürger,

oder so genaue Pfand- und Zinsbestimmungen, die weiteres Armutswachstum verhindern sollten.

Das Gesetz hatte sich — freilich immer nur zeitweilig - als transformierbar, als an veränderte soziale Lagen anpassungsfähig erwiesen, zumindest theoretisch. Die beiden Hauptmotive für Hilfehandeln sind nie völlig untergegangen, um ihre Reaktualisierung wurde immer wieder gerungen: der Glaube an die Gerechtigkeit, der Tat—Ergehen—Zusammenhang, die "synthetische Lebensauffassung"; vor allem aber die Hilfe als *chaesaed*, als Treuehandeln, als gemeinschaftsmäßiges Verhalten (vgl. Ps 109,16).

Den Pharisäern, den Essenern und den hellenistischen Jerusalemer Juden wird in den Quellen eine sehr rege Privatwohlthätigkeit bescheinigt⁴⁴. Neben dieser offenbar nicht unbeträchtlichen freiwilligen Wohltätigkeit gab es eine organisierte Armenfürsorge in den Synagogalgemeinden, die u.a. Hospize unterhielten. Die späterhin dominierende rabbinische Theologie kannte zwar keinen theologischen Wert der Armut an sich (wie evtl. die 1. Seligpreisung nach Mt), konnte die "Armut an Tora" als die einzig wirkliche Armut definieren (die gelegentlich als Ursache für materielle Armut galt: „Das mußte zu einer moralischen Überhebung über die Armen führen“⁴⁵); aber sie verurteilte Almosen ohne Liebe — ungeachtet ihrer Verdienstlichkeit — und lobte heimliches Hilfehandeln und gab diesem eine explizite theologische Legitimation: als eine Form der *imitatio Dei*, als Beschleunigung der Erlösung, als Rettung vor dem Tod⁴⁶.

Darüber hinaus trafen die Rabbinen "religionsgesetzliche Entscheidungen" zur Anregung privater und öffentlicher Armenpflege (zuerst im Mischna-Traktat *Pe'ah*), schufen helfende Organisationen und Ämter: die *gabba'im* erhoben wöchentliche Almosen (Geld, Lebensmittel, Kleidung), und zwar von allen Gemeindegliedern, auch von den Armen selbst (um ihre religiöse Gleichberechtigung zu betonen). Nach dem Talmud hat die Gemeinde eine öffentliche Kasse für die Geldspenden an ortsansässige Arme sowie eine Küche (und oft auch eine Kleiderkammer) für wandernde Arme.

3. Die Diakonie Jesu

Trotz des Liebesgebotes Lev 19,18 und trotz des Vorhandenseins eines Armenhilfewesens im Judentum: der Diakonie-Begriff, wie er in den griech. Apokryphen vorkommt (z.B. TestHiob), ist bestenfalls NT-nah.

In der Septuaginta kommt *diakoneo* als Verb überhaupt nicht vor, und der *diakonos* erscheint siebenmal, inhaltlich eher indifferent oder negativ gefärbt ("Hofdiener" z.B. in Est 1,10; "Folterknecht" o.a. z.B. 4 Makk 9.17)¹.

Erst bei Philo und Josephus erscheint *diakoneo* in einer dem NT nahen Bedeutung (im Josephusbericht über die Essener heißt es u.a.: „Sie heirateten ebensowenig als sie Knechte hielten... und dienen einer dem andern“)².

Zur Herausarbeitung des besonderen neutestamentlichen Diakonie-Verständnisses scheint mir folgendes Vorgehen geeignet:

Zunächst wird die soziale Situation zur Zeit Jesu anvisiert; sie bildet den Hintergrund, die seinerzeitige Herausforderung für Jesu Handeln.

Sodann sollen die damals vorhandenen und üblichen Hilfesysteme genannt und kurz analysiert werden, und zwar jetzt nicht mehr nur die jüdischen, sondern vor allem auch die in hellenistischer Tradition: Die hellenistische Kultur mit ihren Institutionen stand ja sozusagen

vor der Tür; hellenistisch geprägte Städte umgaben das jüdische Stammland zur Zeit Jesu (am Mittelmeer Sidon, Tyros, Ptolemais u.a., im Ostjordanland die Dekapolis)³.

Nach diesen beiden Schritten soll Jesu Diakonie aufgrund von 4 Fragestellungen dargestellt werden:

seine Vollmacht im Umgang mit Krankheit und Besessenheit, im Umgang mit anderen Nöten (Hunger, Seenot usw.),

im Umgang mit dem Gesetz bzw. den Normen (diese Fragestellung gehört in diesen Zusammenhang, weil Jesus bevorzugt am Sabbat geheilt hat und es dabei auf Normenkonflikte ankommen ließ),

im Umgang mit diskriminierten einzelnen und Gruppen.

3.1 Die soziale Lage

Es besteht breiter Konsens darüber, daß im Palästina zur Zeit Jesu Phänomene sozialer Entwurzelung an der Tagesordnung waren⁴. G. Theißen benennt als Ursachen: natürliche Katastrophen, Überbevölkerung, Besitzkonzentration und konkurrierende Steuersysteme⁵; weiterhin: Verteilungskämpfe zwischen „profitierenden und produzierenden Schichten“⁶.

„Römische und einheimische Machteliten konkurrierten um ihren Anteil an der Ausnutzung des Landes. In ihrer Konkurrenz liegt möglicherweise der entscheidende Grund für die explosive Lage in Palästina.“⁷ Das erwähnte doppelte Steuersystem: die staatliche und die religiöse Steuer (vgl. unten 3.5).

Die Zahl der Armen, der Absteiger und der Aussteiger war offenbar sehr groß. Die Erneuerungsbewegungen dürften ebenso Zulauf gehabt haben wie die extrem marginalen Gruppen, das Bettlerheer und die Räuberbanden. G.Theißen zeichnet in seinem Schema analoges Verhalten auf zwei verschiedenen Ebenen⁸:

	evasiv	aggressiv	subsiditiv
Desintegrationserscheinungen:	Emigranten Neusiedler	Räuber	Bettler Vagabunden
Erneuerungsbewegungen:	z.B. Qumran- gemeinde	Widerstands- kämpfer	Prophetische Bewegungen

Die beiden Hauptgruppen von Armen bzw. Ab- und Aussteigern unterschieden sich nach dieser Darstellung dadurch, daß die einen ihre jüdisch-nationale (und damit großteils auch ihre religiöse) Identität aufgaben — falls sie sie nicht ohnehin schon verloren hatten —, während die anderen auf verschiedenen Wegen versuchten, eine neue Identität zu finden⁹.

Im Griechischen ist der Armutsbegriff differenziert: Sprachlich wie sachlich kann unterschieden werden zwischen „dem auf Almosen Angewiesenen (ptochos) und dem zur Handarbeit Gezwungenen, wenig Vermögenden (penes)“¹⁰. Indem das NT nahezu durchgängig und einhellig vom ptochos handelt, charakterisiert es bereits sprachlich die umfassendere Armutssituation. Theologisch umstritten ist die soziale Platzierung Jesu selbst und der frühesten Jesusbewegung: Die Vertreter sozialgeschichtlich orientierter Bibelauslegung¹¹ rechnen sie selbst „zu den Ärmsten der Armen“, während G. Theißen eher an eine „marginale mittlere Schicht“¹² denkt.

3.2 Systeme der Hoffnung und der Hilfe

Wie schon erwähnt, wirkten zur Zeit Jesu hellenistische Hilfesysteme bzw. Modelle der Daseinsbewältigung auf Palästina ein. Gleichzeitig erwachsen aus jüdischer Tradition messianische Bewegungen, geschart um Wundercharismatiker u.a. Von daher ist es nicht

verwunderlich, daß auch an Jesus messianisch-politische Erwartungen herangetragen wurden (Mk 1,24; 5,7; 8,27 ff.; Lk 24,21). Es gibt Berührungspunkte und gravierende Unterschiede zwischen Jesus bzw. der frühesten Jesusbewegung und den jüdischen und hellenistischen Hilfesystemen; beides muß herausgearbeitet werden, um Jesu Diakonie in ihrer Unverwechselbarkeit zu verstehen (die Wunder Jesu z.B. werden gern entweder theologisch kritisiert oder doch distanziert behandelt: nicht nur wegen der Schwierigkeit, die die Vorstellung "Wunder" grundsätzlich bereitet, sondern auch deswegen, weil es vor, neben und nach Jesus in seiner unmittelbaren und weiteren Umwelt ebenfalls Wunder gab; dementsprechend muß realisiert werden, daß die Wunder Jesu *den* Großteil seiner Diakonie ausmachen; es ist die Aufgabe gestellt, näher zu untersuchen, welche Formen des Wunders und des Wunderglaubens es gab und mit welchen Intentionen und Funktionen)¹³.

Zur Normalität gehörte zur Zeit Jesu das Vorhandensein von „Wahrsagern und Zauberern, Orakel- und Heilstätten, Propheten und Wundercharismatikern“¹⁴, die sich unterscheiden lassen nach institutionalisierten, charismatischen und "technischen" Formen wunderhafter Tätigkeit. Heil- und Orakelstätten waren Institutionen des sozialen und religiösen Lebens, anerkannt und altehrwürdig. „Ihre Macht beruht auf dem Handeln der Götter. Ihr Charisma ist an die Institution gebunden, ist Amtscharisma und wird über Generationen hinweg vererbt.“¹⁵

Der Prophet kann - ebenso wie der Wundertäter — auf derlei Legitimationen nicht verweisen: „Er ist inspiriert. Sein Charisma ist an die Person gebunden und in der Öffentlichkeit meist umstritten.“¹⁶

Zauberer und Wahrsager haben weniger ein Charisma als vielmehr techné, Fertigkeit. Zauberei kann für ganz individuelle Zwecke und sowohl positiv als auch negativ, ja regelrecht asozial (Schadenzauber), gebraucht werden. Diese institutionell oder personell gebundenen oder technischen Systeme sind mehr oder weniger integrativ: Kult- und Heilstätten brachten ein Minimum an Integration der Kranken; sie „gaben der Gesellschaft die Möglichkeit, ihre Kranken an Orte zu schaffen, wo sie weniger zur Last fielen, ohne doch völlig ausgestoßen zu sein“¹⁷. Dieser quasisozial verankerten Magie der Heilstätten dürften sich die Reichen relativ selten ausgesetzt haben: Sie gingen wohl zu den Ärzten, weil sie deren Honorare zahlen konnten (im hellenistischen Kulturraum gab es schon relativ früh ein öffentliches Ärzteswesen)¹⁸.

Die sozial verankerte Magie der Heilstätten hatte ihr deutlichstes Gegenüber in der Zauberkunst, die sich zwar ebenfalls magischer Wirkungen bedient, aber eher ein Symptom sozialer Desintegration darstellt und vorhandene Desintegration noch verstärkt¹⁹: Sie geschieht im geheimen und kann - z.B. als Angriffsoder Schadenzauber - gegen alle sozialen Regeln überhaupt gerichtet sein. Überwiegend war Magie „eine Lebenstechnik desintegrierter sozialer Schichten“²⁰, zugleich eine „individualistische Reaktion auf soziale Desintegration“²¹. Demgegenüber wirkt und wirbt der Wundercharismatiker öffentlich, gründet "Schulen", missionarische Bewegungen, „nicht, weil er in die bestehende Form des Lebens integriert werden will (hier liegt der Unterschied zur Funktion der Heilstätten)“², sondern weil er ein anderes, neues soziales Bewußtsein formuliert, nach anderen und neuen Formen sozialer Integration trachtet, daher auch meist unumgänglich in Umweltkonflikt gerät (dem wiederum der Zauberer z.B. ausweicht).

Im 1. Jahrhundert n.Chr. treten zahlreiche messianische Propheten auf, auch Wunderrabbiner, deren Wunder im allgemeinen als Angriffe auf die römische Herrschaft gewertet werden²³. Faktisch ging jedoch der Angriff in zwei Richtungen: auch gegen die Priesteraristokratie, die beanspruchte, Gottes Herrschaft zu repräsentieren. „Die Spannung zwischen beanspruchter Theokratie und faktischer Aristokratie wurde zum Nährboden

radikal-theokratischer Bewegungen, in denen die Theokratie Jahwes gegen ihre theokratischen Vermittler und deren Verbündete, also gegen Priester und Römer, ausgespielt wurde."²⁴

Daß sich die früheste Jesusbewegung mit konkurrierenden Erlösererwartungen auseinandersetzen mußte, geht schon daraus hervor, mit welcher Akribie die Besonderheiten Jesu herausgestellt werden: sein Leiden, sein Dienen, seine Erniedrigung (was alles nicht zur Messiasvorstellung paßte). Daher mag die Vorliebe für den Menschensohn-Titel rühren, der beides verband: Hoheits- und Niedrigkeitsaussagen²⁵.

3.3 Jesu Vollmacht im Umgang mit Krankheit und Besessenheit

3.3.1 Exkurs: exusia/Vollmacht

Im Griechischen allgemein wie speziell als griechische Übersetzung des hebräischen *reschutha'* bedeutet *exusia* „das Recht, etwas zu tun“²⁶, ist in griechischer wie hebräischer Tradition auf den Umgang mit dem Gesetz bezogen (im griechischen Verständnis weitergefaßt als im hebräischen: Nach rabbinischem Gebrauch bedeutet "Vollmacht" die „Handlungsfreiheit im Rahmen der von Gott gesetzten Ordnung der Tora“²⁷).

Jesus kann seine Vollmacht, die das Recht setzt, etwas zu tun, auf die Jünger übertragen (Mk 3,15 par.; 6,7 par.; Lk 10,19). „Die Autorität der Tora wird von der Vollmacht Jesu zwar nicht aufgehoben, aber doch da durchbrochen, wo der Buchstabe und die rabb. Halacha dem Heilswillen Gottes im Wege stehen.“²⁸

Wo also Jesus die Vollmacht zu diakonischem Handeln an seine Jünger überträgt, geschieht Partizipation an Freiheit, die rechtlich bzw. gesetzlich im Grunde nicht ganz einzufangen ist. Der diakonische Mensch darf, ja soll sich in der Vollmacht Jesu sein Recht, etwas zu tun, zu helfen, nehmen.

3.3.2 Krankheit und Besessenheit

Krankheit und Besessenheit müssen in den Evangelien unterschieden werden: so wie Jesu Therapien von seinen Exorzismen (vgl. Mk 1,32 f.; 3,10 f.; 6,13; Lk 6,18 f.; 7,21; 13,32).

Nach Mk 16,17 f. bedürfen Exorzismen anderer Charismen. Im Exorzismus ist ein Dämon Gegenspieler; dieser hat die Subjektivität des befallenen Menschen eingeschränkt oder ganz verdrängt. Beide Kontrahenten, Exorzist und Dämon, bedienen sich im Grunde derselben Waffen (Machtworte, Namenszauber etc.): „Die Logik des Exorzismus ist weitgehend die der homöopathischen Magie; der Exorzist bedient sich seines Wissens über die Dämonen, um diese gleichsam mit ihren eigenen Waffen zu schlagen.“²⁹

Dieser Logik entspricht unter anderem, daß auch Jesus für besessen gehalten wird (Mk 3,20 ff.). Wichtig ist, daß der Exorzismus personverbunden ist und mit Worten, gleichwohl als Kampf, ausgetragen wird.

Die Therapien Jesu zeigen demgegenüber keinerlei Kampfmotive, sondern Motive heilender Kraftübertragung (durch Berührung oder auch irgendwelche "Mittel"). Das Motiv prozeßhafter Heilung ist im NT singulär in Mk 8,24 f.; im allgemeinen wird die Plötzlichkeit des Wunders betont (Mk 1,42; 2,12; 5,29; 5,42; 7,35; 10,52; Mt 8,3; 14,31; 20,34; Lk 5,13; Apg 9,34; Joh 5,9).

Es gibt manche Gemeinsamkeiten in Stilmerkmalen bei Exorzismus- und Therapieberichten³⁰, von denen hier nur drei aufgeführt werden sollen: Oft wird die Dauer der bestehenden

Notsituation besonders hervorgehoben, d.h. aber auch: die lange Vergeblichkeitserfahrung mißglückter Heilungsversuche³¹, es werden "Erschwernisse" zwischen Jesus und dem Heilungsbedürftigen herausgestellt, auch: Grenzen, doch ebenso deren Überschreiten; „Wunderglaube ist Überwinden von Hindernissen“³²; zu den Merkmalen gehören auch bestimmte Entlassungsformeln; in ihnen wird der rettende Glaube betont (Mk 5,34; 10,52; Mt 8,13; Lk 17,19 u.ö.), der Geheilte zu Dank und Verkündigung ausgeschickt (Mk 1,44; 5,19), der Geheilte den Angehörigen übergeben (Lk 7,15; 9,42).

3.4 Jesu Vollmacht im Umgang mit anderen Nöten

Hier sind die Rettungswunder (z.B. Rettung aus Seenot) und die Geschenkwunder (z.B. Brot- und Wein Vermehrung) angesprochen³³.

Der Unterschied zwischen Wundern im menschlichen und im Naturbereich ist relativ: Mit den Therapien und Exorzismen haben die Natur-Wunder gemein, daß es auch hier um die Rettung von Menschen in existentieller Bedrohung geht; sie unterscheiden sich dadurch, daß die Wunderhandlungen an Gegenständen etc. vollzogen werden.

Die Geschenkwunder sind „materielle Kulturwunder“, denn es werden immer „Probleme menschlicher Arbeit thematisiert“³⁴ und materielle Güter bereitgestellt. Die Handlung ist jeweils spontan, das Auslösen des Wunders unauffällig (z.B. keine besonders miraculösen, sondern ganz "normal" klingende Worte und Anweisungen); die Initiative geht von Jesus aus. Das aus heutiger Sicht tatsächlich Bemerkenswerteste ist, daß Geschenkwunder „viel unwahrscheinlicher als Exorzismen und Therapien sind, aber dennoch weniger 'miraculös' erzählt werden“³⁵.

3.5 Jesu Vollmacht zu neuer Gesetzesauslegung

Hier sind die sog. Normenwunder³³ angesprochen: z.B. Wunder, die am Sabbat geschehen und bei denen ein Normenkonflikt entsteht. „Eine Rechtsfrage wird alternativ zur Diskussion gestellt. Das Wunder entscheidet.“³⁶ Was Jesus im Zusammenhang mit Heilungen am Sabbat (aber z.B. auch beim sog. Ährenraufen am Sabbat) sagt, ist nach damaliger theologischer und Rechtslage Lästerung, und die Pharisäer und Schriftgelehrten können eigentlich erwarten, daß der Frevler bestraft wird. Doch das Gegenteil geschieht: Gott bestätigt im Wunder den Frevler, stellt sich auf die Seite des Normübertritts. Insofern haben die Sabbatwunder und Handlungen Jesu tatsächlich eine gewisse Analogie zum alttestamentlichen Gottesurteil, haben normdurchsetzende Kraft: weshalb z.B. M. Dibelius das Normwunder als "Theodizee—Legende" charakterisiert.

Es mag hier offenbleiben, ob Jesu Wunderhandlungen am Sabbat eine Unsicherheit im normativen Bereich schaffen oder lediglich eine ohnehin vorhandene aufdecken: Fest steht, daß Normenunsicherheit von den Hütern und Verwaltern des Gesetzes als eine Art Gefährdung der Sinnhaftigkeit der Weltordnung angesehen werden mußte. Bei der Gelähmtenheilung z.B. ist „die Entrüstung der Schriftgelehrten ... alles andere als kleinliche Engherzigkeit: Wo die Souveränität Gottes angetastet wird, da wird die Grundlage der Weltordnung, der Zusammenhang von Schuld und Strafe, in Frage gestellt. Nur das Bewußtsein, daß Gott selbst sich durch Wunder auf die Seite des normdurchbrechenden Handelns stellt, hebt die Verunsicherung auf, führt zum Loben Gottes (Mk 2,12).“³⁸

Daneben tangieren die Normenwunder einen weiteren, sehr materialen Aspekt. Zu den o.g. konkurrierenden Steuersystemen gehörte neben der staatlichen Steuer die religiöse. „Die Römer besaßen die militärische Macht, um Steuerforderungen durchzusetzen, die Priesteraristokratie ideologische Mittel, um sie zu erheben... Ein gewisser Gesetzesrigorismus lag objektiv in ihrem (= der Priesteraristokratie) Interesse.“³⁹ Die

Infragestellung des priesterlichen Gesetzesrigorismus durch Jesus lief den existentiellen Interessen der Jerusalemer Aristokratie zuwider (wie etwa auch die Beanspruchung priesterlicher Vorrechte durch Jesus und seine Jünger, vgl. Mk 2,23 ff.).

Wie immer man die Sabbatwunder beurteilen mag (es gibt abweichende Standpunkte, z.B. den: Jesus hebe auf die "eentlichen" Intentionen der Tora ab und kritisiere lediglich die übliche Auslegungspraxis⁴⁰; oder: Jesus "durchbreche" - mehr oder weniger punktuell - die Autorität der Tora⁴¹; oder: Jesus setze eine neue Norm⁴²), bleibt festzuhalten: Die Praxis Jesu und seiner Jünger stimmt „mit einigen wesentlichen Kennzeichen religiöser Identität von Juden“ nicht überein⁴³.

Es gab zwar auch sonst im Judentum des 1. Jahrhunderts n.Chr. differenzierte Einstellungen, z.B.

- daß fortlaufende Tora-Auslegung notwendig sei und das Gesetz durch andere verbindliche Schriften ergänzt werden müsse (so die Pharisäer);
- daß das Gesetz einer besonderen Auslegungsart bedürfe (Qumran);
- daß man sich ausschließlich an die Tora halten müsse (Sadduzäer)⁴⁴. Aber Jesu Position war wohl doch noch auf eine andere Weise abweichend: indem er eigene Vollmacht ausübte ohne Rückgriff auf rabbinische Schriftauslegung und ohne Legitimation seitens bekannter Autoritäten; indem er das Gesetz auf keine andere Autorität bezog als auf die, die er von Gott zu besitzen behauptete. Dies ist der sozusagen individuelle Anteil an der Legitimation seiner Diakonie, die daneben auch eine soziale Legitimationsebene hat: Er gibt seine Vollmacht weiter, Diakonie kann zu sozialem Handeln größeren Ausmaßes werden.

Hinzu kommt eine überindividuelle Legitimationsebene: Reich Gottes; eine nicht zu übersehende Motivationsebene: Liebe, Barmherzigkeit, Mitleid; schließlich eine bestimmte Empfangsebene: Glaube.

Diese Ebenen überlagern sich und sind im Grunde nicht voneinander zu trennen. Sie alle tangieren auf bestimmte Weise das Gesetz:

- Die soziale Legitimationsebene bedeutet: auch Jesu Jünger haben ferner am Sabbat "Ähren gerauft" bzw. sich über Fastengebote hinweggesetzt⁴⁵ und Diakonie geübt = von ihrem Recht, etwas zu tun, Gebrauch gemacht;
- die überindividuelle Legitimation (Reich Gottes) bedeutet: die Vorläufigkeit des Gesetzes wird betont; es entsteht also kein normenloser Raum, vielmehr erscheint das Gesetz, indem es an der Norm der Gottesherrschaft gemessen wird, als vorläufig;
- die Motivationsebene (Liebe, Barmherzigkeit, Mitleid) bedeutet: Je geschärfter das Sensorium für das Leiden vieler einzelner, desto unabweisbarer wird, daß etwas mit dem Gesetz bzw. seiner kollektiven Geltungsbehauptung nicht stimmen kann;
- die Empfangsebene (Glaube) bedeutet: Im Glauben wächst die Bereitschaft, der Mut, die Kraft, Hindernisse und Grenzen zu überschreiten, auch gesetzliche.

Einige der hier gefallenen Stichworte seien kurz präzisiert:

3.5.1 Gottesherrschaft/Reich Gottes/basileia

Auch die Eschatologie ist - vgl. Ausführungen zur Apokalyptik 2.5 - Antwort auf geschichtliche Situationen und deren Deutung durch einzelne und Gruppen: Die eschatologischen Gruppierungen im 1. Jahrhundert n.Chr. - Messiasprätendenten, Qumrangemeinde, Täuferbewegung und Urchristentum - hatten eine je differenzierte Eschatologie. Jesu Diakonie "paßt" zu seiner Eschatologie - und umgekehrt: Diakonie und Eschatologie erklären und legitimieren sich gegenseitig.

Die Vertreibung der Dämonen z.B. ist Zeichen der Herrschaft Gottes (Mt 12,28). „Weil der negative Unheilszusammenhang schon aufgebrochen ist, kann sich episodales Heil ereignen. Weil sich episodales Heil ereignet, kann die Gegenwart des Endes schon verkündigt werden.“⁴⁶

Die Königsherrschaft Gottes ist altes israelitisches Glaubensgut; es ist die Konkretion der Eschatologie in Gestalt von Diakonie, um die Jesus das alte Glaubensgut erweitert⁴⁷.

3.5.2 Barmherzigkeit u.a.

Es wäre verkürzend und einseitig, in den Sabbatheilungen nur den Normenkonflikt zu sehen, nur die in der exegetischen Tradition so beliebte Dialektik von "Kasuistik und Humanität"⁴⁸.

Die Sabbatheilungen sind - wie andere Exorzismen und Therapien auch — eben auch schlicht Berichte über die Barmherzigkeit Jesu. Die Sabbatverletzungen sind nicht Selbstzweck, und die Armen und Kranken sind nicht Mittel zum Zweck.

Primär erfahren die Armen und Kranken, was es heißt, daß sie für Jesus — und, wie dieser behauptet: auch für Gott — wichtiger sind als selbst der Sabbat, das Gesetz. Barmherzigkeit denkt und handelt vom notleidenden Menschen her⁴⁹.

3.5.3 Glaube

Der Vergleich paralleler Wunderberichte zeigt, daß die Synoptiker ein jeweils differenziertes Glaubensverständnis mit Jesu Wunderhandeln in Zusammenhang bringen⁵⁰:

- Bei Mt liegt der Akzent auf dem bittenden Glauben,
- bei Lk stärker auf dem dankbaren Glauben,
- bei Mk dominiert das Motiv des erprobten Glaubens, denn hier sind nahezu durchgängig Glaubens- und Erschwernismotive miteinander verbunden; Glaube ist hier Bewältigung von Widerständen, Überschreiten von Grenzen.

Wichtig ist zudem das gegenseitige Bedingtsein von Glaube und Wunder (während in der Umwelt im allgemeinen der Glaube Folge des Wunders war⁵¹).

3.6 Jesu Vollmacht im Umgang mit diskriminierten einzelnen und Gruppen

Jesus akzeptiert und hat Gemeinschaft mit Zöllnern, "Sündern", Dirnen, Armen, Bettlern und Krüppeln; um die sozialgeschichtlich möglichst exakte Erfassung dieser Gruppen sind insbesondere neuerdings L.Schottroff und W.Stegemann bemüht⁵². Diejenigen diskriminierten Armutsgruppen, die bislang noch nicht explizit erwähnt wurden, seien kurz dargestellt:

3.6.1 Zöllner

Zöllner wurden zur Zeit Jesu offenbar sehr unterschiedlich beurteilt: „Die Moralisten und die Juristen differenzieren bei ihren Urteilen zwischen ehrbaren und betrügerischen Zöllnern; die Gebildeten und Vornehmen verachten die Zöllner pauschal — und die Händler streiten sich auf jeden Fall mit den Zöllnern, ob sie nun betrogen wurden oder nicht.“⁵³

3.6.2 Sünder

Umstritten ist, ob mit "Sündern" die nichtpharisäischen Juden, die aus Armut ungebildet waren und die Tora nicht studieren konnten, gemeint sind oder Angehörige verachteter Berufe (so J. Jeremias) oder aber Kriminelle, „die auch in den Augen der Jesusanhänger schuldig sind“⁵⁴.

3.6.3 Dirnen

Die meisten palästinensischen Dirnen scheinen — im Gegensatz zu den "gehobeneren" Hetären der Antike — sehr armselig gelebt zu haben. „Im allgemeinen wurden sie von Kupplern in Bordellen feilgeboten... Die Dirnen waren meist Sklavinnen, die der Kuppler einkaufte für sein Bordell. Wenn sie nicht schon von Geburt unfrei gewesen waren, waren sie durch wirtschaftliche Not zur Dirne geworden: Eltern verkauften oder vermieteten ihre Töchter als Dimen.“⁵⁵

Hinzu kamen noch die „ausgesetzten neugeborenen Mädchen“ und „kriegsgefangene Frauen“⁵⁶.

In zweifacher Weise widersprach Jesus der zeitgenössischen Meinung, wonach es Gott hauptsächlich um den "guten Menschen" gehe: Er nimmt sich der auch von der Religion Ausgestoßen an; er verkündet, daß die Freude über den zurückkehrenden Sünder Gottes Interesse an den Gerechten übersteigt (Mt 21,31). Damit formt er faktisch zum einen das vorherrschende Gottesbild um und zeigt zum ändern, wie man am Leben in der Königsherrschaft Gottes partizipieren kann. Indem Jesus Kranksein und Sündersein zusammensieht (Mk 2,17), rückt er seine Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern qualitativ in die Nähe seiner Heilungswunder.

In Mk 2,16 ist die kritische Anfrage der Pharisäer, die ja ihrerseits ein Armenhilfesystem auf Almosenbasis organisiert hatten, genau getroffen und zeigt ein entscheidendes Problem: „Wo gibt es eine religiöse Bewegung, eine Gruppe mit religiösem Anspruch, die nicht Bedingungen stellt ? Daß man z.B. ein bestimmtes Bekenntnis haben muß oder ein bestimmtes Verhalten. Wo gibt es eine durch religiöse Erwartung definierte Gruppe, die sich nicht exklusiv versteht, — als heiliger Rest z.B., der in der verlorenen Masse der Gottlosen das Fähnlein der Wahrheit hochhält ?“⁵⁷

Die Jesusbewegung versuchte offenbar nicht, ihren ja tatsächlich hohen religiösen Anspruch durch Exklusivität zu sichern. Im übrigen stand Jesus dem pharisäischen Almosensystem für die Armen wohl deswegen kritisch gegenüber, weil es mit Selbstbelobigung und Selbstaufwertung des Gebers zu tun hatte und insofern die bestehenden sozialen Gegensätze nicht ausglich, sondern erhielt, demonstrierte und vertiefte (Mt 6,1-4)⁵⁸. Dahinter stand nach Jesu Auffassung eine zwar solidarische, aber exklusiv-solidarische Haltung, während Jesu Gemeinschaftsvorstellung und -praxis eher den umfassend-solidarischen Gemeinschaftsprinzipien der frühisraelitischen Amphiktyonie glichen (vgl. 2.1) — falls es diese je gab.

4. Zusammenfassung: Die Besonderheiten der Diakonie Jesu gegenüber dem Hilfehandeln seiner Zeit (Kriterien)

4.1 Das Besondere am diakonischen Handeln Jesu war nicht, daß er Wunder tat. Mit dem Anspruch, Wunder tun zu können, traten auch andere auf. Aber Jesus besaß die Gabe, „in anderen Menschen solche Fähigkeiten zu wecken“¹ und die Bereitschaft, ihr "Recht, etwas zu tun", anzuregen - anders als die Amtsscharismatiker in Heilstätten, anders als die esoterischen Magier. Jesus hob ab auf eine soziale Dimension und Ausweitung solchen Hilfehandelns: Diakonie wird zur Aufgabe. Und: Diakonisches Handeln kann nicht elitär-esoterisch sein, sondern grundsätzlich nur partizipativ und andere ermächtigend, exusia-teilend. Das Miteinander von Charisma und exusia erfordert die Zusammenbindung von persönlicher und Sachkompetenz.

Partizipation gilt auch im Blick auf den Hilfebedürftigen selbst: Von ihm wird insofern Mitwirkung erwartet, als Glaube - und das heißt hier speziell: die Bereitschaft, Widerstände und Grenzen zu überwinden - erwartet wird.

4.2 Im Unterschied zu anderen messianischen Wundercharismatikern betrieb Jesus eine Art Entflechtung: Er entsakralisiert das Politische und entpolitisiert das Sakrale. Die Vermischung beider Autoritäten bedeutete damals höchstpotenzierten Herrschaftsanspruch. Jesus distanziert sich von beiden Herrschaftsformen: vgl. Sabbatkonflikte (3.5) und „So soll es nicht sein unter euch“ (Mt 20, 26) - womit er zugleich Lebens- und Dienstpraxis seiner Anhänger strukturiert.

Der Diakon Jesus begründet ein eigenständiges "Recht der Diakonie" jenseits des Sakralgesetzes und der Gesetze politischen Handelns (bezeichnend daher, daß ein politisch wie religiös Diskriminierter, ein Samariter, zu einer diakonischen "Grundfigur" werden kann).

4.3 Jesu diakonisches Handeln ist - im Gegensatz zu allen anderen Hilfesystemen seiner Zeit - nach zwei Richtungen hin offen bzw. bezieht aus zwei Richtungen seine Kriterien:

- Er reaktualisiert zum einen ein soziales Handeln der Gemeinverantwortlichkeit (analog etwa der altisraelitischen Gemeinschaftsethik und Solidaritätsvorstellung); insofern ist seine Diakonie Rückgriff;
- zum andern geschieht immer auch der Vorgriff auf eine neue Wirklichkeit, Reich Gottes.

Diese Dialektik von Restitutions- und Vollendungselementen ist durchaus charakteristisch auch für andere wesentliche Vorstellungskomplexe im NT ². Diakonie orientiert sich an Tradition, Erfahrungen und Zukunftsvisionen.

4.4 Jesu Diakonie ist auf einer "mittleren Ebene" zwischen Individualisierung und Institutionalisierung angesiedelt, hat Elemente von beidem (er nimmt das Leiden einzelner sehr ernst und bezieht die sozialen Institutionen, vor allem Familie und Synagoge, mit ein) und hebt sich von beidem ab:

- von einer individualisierenden Sicht insofern, als er Krankheit, Armut usw. nie behandelt, als ob solches Leiden nur reine Privatsache wäre;
- von einer kollektivierenden Sicht des Leidens, weil dabei gleich wieder die asozialen und asozialisierenden Mechanismen Konkurrenz, Dominanz usw. auftreten (vgl. Joh 5,1 ff.).

Grundlegend für Jesu diakonisches Handeln ist die Überzeugung, daß weder individualisierende Isolation noch entindividualisierende Vermassung der sozialen Dimension von Krankheit und Heilung gerecht werden.

4.5 Heilung bedeutet bei Jesus nicht Desintegration (sei es die totale der Zauberverheilung, sei es die segmentäre der Heilkulte), sondern Integration

- mit resozialisierenden (Rückgabe des Geheilten in die Familie)
- und rehabilitierenden Merkmalen (der Geheilte zeigt sich im Tempel).

4.6 Jesu Diakonie richtet sich auch gegen Helfen als Technik, als "Fertigkeit", gegen den Pragmatismus der technē.

Gegen ein technisch-funktionales Hilfeverständnis sprechen sowohl die umfassende Motivation, die z.B. als Barmherzigkeit beschrieben werden kann, als auch die Verbindung des Hilfehandelns mit der Proklamation der Gottesherrschaft, die unter anderem auch die Bedingungen von Hilfebedürftigkeit als vorläufig ausweist.

4.7 Jesu Diakonie ist weder jenseits menschlicher Subjektivität noch jenseits seines Grundinteresses, der Proklamation der Königsherrschaft Gottes. Es kommt weder zur

Vernachlässigung des Einzelinteresses wegen des Globalziels noch über der "Einzelfallhilfe" zum Ausblenden des Gesamtanliegens.

4.8 Jesu Diakonie wirkt in zwei Richtungen und hat insofern private wie öffentliche Relevanz. Er heilt Krankheit und zugleich die Umwelt von ihren inhumanen, oft religiös artikulierten Erklärungsversuchen von Krankheit (vgl. Joh 9: Jesus kämpft sowohl gegen die Wirklichkeit der Krankheit als auch gegen die Straf-Theorie von Krankheit). Insofern ist Diakonie subjektive und objektive Hilfe.

Jesus geht vom tatsächlichen, konkreten Leidensdruck einzelner Menschen aus; aber auf dieser individuellen Begegnungsebene geschieht zugleich die Bloßlegung der Defizite derjenigen Anschauungen und Normen, die das Zusammenleben des Kollektivs regulieren; zeigt also nicht nur z.B. Vorurteile auf (konkret: die Inhumanität der negativen Tat-Ergehen-Erklärung), sondern darüber hinaus die Defizite der Tradition, des Gesetzes.

Jesu Diakonie setzt durch abweichendes und (dennoch) durch Gott legitimates Verhalten die herrschenden Anschauungen und Gesetze dem Druck der Neuinterpretation bzw. Veränderung aus.

Jesu Diakonie entspricht auf der Handlungsebene dem Postulat: Das Gesetz muß der Notlage angepaßt sein, nicht umgekehrt. Und: Je mehr Kranke, Arme und Diskriminierte, desto offensichtlicher die Revisionsbedürftigkeit des Gesetzes, desto offensichtlicher ist nämlich, daß etwas mit der heilenden Funktion der Religion und der stabilisierenden der Gemeinschaft aus den Fugen geraten ist.

4.9 Jesu Diakonie hat unterschiedliche Stoßrichtungen, weil die Grenzen, Beengungen und Widerstände des notleidenden Menschen jeweils anders verlaufen:

- Exorzismen und Rettungswunder haben mit feindlichen Mächten, Dämonen oder Naturmächten, zu tun; erforderlich ist Gegenwirkung;
- in Therapien und Geschenkswundern sind nicht Gegenwirkungen das Primäre, sondern die Behebung von Mangel;
- in den Normenwundern liegt die Grenze in der Erkenntnisfähigkeit des Menschen gegenüber der Verborgtheit göttlichen Wesens und Willens; folgerichtig geht es um eine Erweiterung von Bewußtsein ebenso wie von Freiheiten.

4.10 Jesu Diakonie ist auch insofern ganzheitlich, als alle Wundergeschichten und alle Zuwendungshandlungen zu Diskriminierten

- „ein leiblich -materielles Substrat“³,
- eine soziale Funktion
- und eine spirituelle Dimension (Glaube) haben.

4.11 In der diakonischen Motivation Liebe schwingt das Moment des "wie-dich-selbst" (Mk 12,31) mit. Das heißt m.E.: Wir sind es nicht nur anderen schuldig, ihnen gerecht zu werden und ihnen zu helfen; wir sind es im Grunde auch uns selbst schuldig, nicht unterhalb unserer von Gott geschenkten sozialen usw. Gaben zu bleiben. Daher besagt für Theißen das Gleichnis vom Weltgericht (Mt 25,31 ff.) unter anderem: „Erwartet wird also gerade das selbständige Handeln. Zur Rollenerwartung des Menschensohns an seine Nachfolger gehört ein Stück 'Ich—Autonomie'.“⁴

4.12 Jesu Diakonie ist auch unter sozio-kulturellem Aspekt neu (unterscheidet sich insofern von den Intentionen anderer palästinensischer Wundercharismatiker, die ein starkes völkisch-nationalistisches Interesse vertreten), indem sie die alte Gemeinschaftsvorstellung

erweitert zur Vorstellung der Menschengemeinschaft überhaupt (vgl. Wunder an und Annahme von Fremden, von Nichtjuden) und auch insofern Vorgriff, Übergriff ist auf das Ziel der eschatologischen Zukunft.

5. Überlegungen zur Anwendung der Kriterien

5.1 Diakonie—Überlieferung als symbolische Interaktion

Die frühen christlichen Gruppen wußten von Jesu Diakonie durch Überlieferung, sie "hatten" Diakonie zunächst als Überlieferung. Überlieferungen sind immer Ergebnisse menschlichen Handelns, und Handlungen sind Antworten auf konkrete geschichtliche Situationen; diese Antworten stehen in Beziehung zu anderen Antwortversuchen auf die vorgegebene Situation (s.o. 3.2: verschiedene soziale Verhaltensweisen als Reaktion auf die Situation, z.B. verschiedene Therapie-"Angebote" usw.)¹. „Von den möglichen Handlungsversuchen setzen sich einige durch, weil sie am besten der Situation entsprechen. Diese Entsprechung ist relativ unabhängig von den Intentionen der Handelnden, wenn auch immer durch Intentionen vermittelt.“²

Überlieferungen, so auch überlieferte Jesus-Diakonie, werden in gewisser Weise zu Formen zwischenmenschlichen Verhaltens, sie sind symbolische Interaktionen; als solche haben sie eine Funktion in der Beziehung von Überlieferern und Adressaten. Insofern ist das Evangelium „die Wiederholung ihrer (= der Urgemeinden) Erfahrung an der Geschichte der ersten Nachfolger“³. Die urchristlichen Gemeinden waren sowohl Adressaten der Überlieferung von Jesus als auch — indem die Überlieferung in den Gemeinden z.B. durch gemeindliche Theologen für den gemeindlichen Gebrauch fixiert wurde — "Mitspieler". Daraus erklärt sich u.a., daß sich geschichtliche Wirkungen von Überlieferungen nie ganz aus den ursprünglichen Intentionen erklären lassen⁴. Mag Jesus also auch kein "ausgeführtes Sozialprogramm" o.a. gehabt haben, so schließt eine solche Feststellung doch nicht aus, daß z.B. die Wunderhandlungen Jesu und die Berichte von seiner Zuwendung zu Diskriminierten in der Aufnahme — etwa durch Lk — eine programmatische Funktion bekamen: begründet in der veränderten sozialen Situation in der lukanischen Gemeinde, in der es — im Gegensatz zur frühesten Jesusbewegung — soziale Differenzierung gab, ärmere und begüterte Christen. Und da es in dieser hellenistisch geprägten Gemeinde keine Armenpflege wie bei den Juden gegeben hatte, erfährt die von Jesus kritisierte Almosenpraxis eine eher positive Aufnahme, wird schon als Fortschritt empfunden: „Caritative Barmherzigkeit war in seiner Umwelt (= in der lukanischen) — anders als in Palästina und den jüdischen Diaspora-Gemeinden — außergewöhnlich. Hier galt es also, erst einmal das Bewußtsein für solche Barmherzigkeit zu schaffen.“⁵ Oder: Lk hat ein sozial-ethisches Programm, das sich z.B. mit der Forderung nach Besitzverzicht an die Wohlhabenden in der Gemeinde wendet. Oder: Lk hat eine „eigene Utopie einer materiell und sozial ausgeglichenen christlichen Gemeinde“⁶; so ist Apg 2,41-47; 4,32-37 der lukanische Entwurf einer christlichen Gemeinde, „wie er sie sich vorstellt“⁷: „Die Idealisierungen haben ihren konkreten Hintergrund in den Defiziten der gegenwärtigen Gemeinde des Lk.“⁸

Angesichts einer für die Gemeinde konflikträchtigen Situation (Spannungen zwischen armen und wohlhabenden Christen) werden die diakonischen Überlieferungen in den Dienst einer integrativen, sozial-ausgleichenden Absicht gestellt. Die so nicht direkt intendierten Wunder und eschatologischen Gleichnisse Jesu bekommen die Funktion, eine

Einstellungsveränderung wohlhabender Christen gegenüber ihrer ärmeren Umwelt herbeizuführen; sie zielen nun ab z.B. auf Besitzausgleich in der Gemeinde⁹. Die lukanische Vorstellung von Gemeindediakonie ist also eine Ableitung, eine Funktion der Jesusintentionen.

Ein solcher Vorgang zeigt die Stärke der Überlieferung. Sie hat eine Funktion (bzw. kann sie haben), auch wenn sich die sozialen Rahmenbedingungen, in denen ursprünglich allein das überlieferte Handeln sinnvoll war, verändern. Für die Überlieferungen, die von Jesu Diakonie handeln, bleibt festzuhalten: „Als symbolische H a n d l u n g e n bleiben sie Momente eines funktionalen Lebenszusammenhangs; als s y m b o l i s c h e Handlungen transzendieren sie ihn.“¹⁰

Geschichten von Wundern, die einmal empirische Wirklichkeitstranszendierung schilderten, behalten eine transzendierende Funktion, auch wenn dann eigentliche Wunder rarer werden, auch wenn sie noch später rationalen Erklärungsversuchen weichen (es ist selbstverständlich, daß z.B. in einer modernen Gesellschaft Krankheit anders definiert wird als in der Antike).

In der diakonischen Jesusüberlieferung schlägt sich zum einen — wie oben nachgewiesen werden sollte — der soziale Faktor nieder, zum ändern intendiert sie eine veränderte Gestaltung sozialer Beziehungen.

Es ist sicher so gewesen, daß an die Stelle von realen Wundern in den frühen Gemeinden mehr und mehr die Erzählung der Wundergeschichten trat; doch ist dabei entscheidend, daß die urchristlichen Gemeinden den Nöten und Ängsten der Menschen „nicht nur Wundergeschichten entgegensetzten, sondern auch dafür sorgten, daß kein Kranker wegen Erwerbslosigkeit hungern mußte, daß sie sich überhaupt um Kranke kümmerten... Hier versicherten die Wundergeschichten auch noch dem aussichtslos Erkrankten, daß man ihn nicht aufgeben werde — auch wenn er langjährig siech war (Joh 5,1 ff.)... Man muß (nun) die Therapien auf dem Hintergrund der sie erzählenden Gemeinschaft sehen, als kollektive symbolische Handlungen, mit denen man der Not entgegenwirkte und sich Kraft gab, ihr im alltäglichen Leben nicht nur durch 'symbolische' Handlungen entgegenwirken zu können. Das gilt auch für die Geschenkwunder. Die wunderbare Brotverteilung hat gewiß damit zu tun, daß sich die Gemeindeglieder gegenseitig unterstützen.“¹¹

Abgesehen von all diesem, kommt durch den Osterglauben bei den theologischen Intentionen der überlieferten Diakonie noch eines hinzu: Gemeindliche Diakonie versteht sich sowohl als Nachvollzug der Diakonie Jesu als auch als Dienst an Jesus Christus, dem Auferstandenen, im Mitmenschen. Da urgemeindliche Theologie die Kontinuität und Identität von geschichtlichem Jesus und dem Auferstandenen voraussetzte, bedeutete dieser theologische Gehaltzuwachs kein grundsätzliches Problem, verstärkte noch die Motivation zur Diakonie und die Legitimation von Diakonie¹².

5.2 Gemeindewerdung durch Diakonie

Die diakonische Jesusüberlieferung, konkret: vor allem die Wundergeschichten, hatten konstitutive Bedeutung für die Gemeindewerdung:

- Wundergeschichten hatten einen festen Platz in der missionarischen Praxis: „Wundergeschichten gehören zum Missionar“¹³, vgl. Mk 6,12; 2 Kor 12,12; Hebr 2,4.
- In Wundergeschichten spiegelt sich z.T. der Übergang der Mission vom Judentum zum Heidentum wider (Mk 7,24 ff.; Mt 8,5 ff.). Das gilt offenbar auch für diakonische Gleichnisse,

z.B. das Gleichnis vom barmherzigen Samariter, das im Kontext des lukanischen Interesses an der Samaritermission gesehen werden kann ¹⁴.

- Diakonische Geschichten, Wundergeschichten, sind schließlich z.T. auch Ätiologien, Gründungslegenden urchristlicher Gemeinden in Galiläa¹⁵. Es lohnt, diese Einsicht noch ein wenig zu vertiefen: Offensichtlich muß "etwas Diakonisches" geschehen, damit Gemeinde überhaupt werden kann. Gemeinde konstituiert sich also nicht nur als diakonische, sondern zunächst einmal durch Diakonie!

Ein Text des Kirchenvaters Origines läßt die Rolle des Wunders bei der Gemeindebildung im Zusammenhang mit der sozialen Struktur der Träger der Gemeindebildung plastisch zutage treten¹⁶: „Und bei den Christen, die sich auf wunderbare Weise zusammengeschlossen haben, wird man sehen, daß sie am Anfang mehr durch die Wunder als durch Ermahnungen bestimmt worden sind, die Sitten und Gebräuche der Väter aufzugeben und andere zu wählen, die von diesen ganz verschieden waren. Und sollten wir den wahrscheinlichen Grund für den Ursprung der christlichen Gemeinschaft aufführen, so werden wir sagen müssen, es sei nicht wahrscheinlich, daß die Apostel Jesu, Männer aus dem Volk und ohne Schulbildung, sich durch etwas anderes ermutigen ließen, den Menschen die christliche Lehre zu verkündigen, als durch (das Vertrauen auf) die ihnen verliehene Kraft..."

Diente bei Jesus das Wunder, die diakonische Handlung, der Durchsetzung und Legitimation eines neuen Gottes-, Menschen- und Gemeinschaftsverständnisses im Horizont der Gottesherrschaft, so diente später das Wunder bzw. die Wundergeschichte samt der Erfahrung von Diakonie der Durchsetzung und Begründung der Lebensform "christliche Gemeinde".

5.3 Die Andersartigkeit heutiger Gemeinde

Die Diakonie der Urgemeinden (ihre Ämter, Kollekten usw.¹⁷) ist historisch interessant, zeigt, inwieweit sich Jesu Intentionen und gemeindliche Funktionen sowohl bedingen als auch voneinander frei sind, zeigt Transformationsprozesse und ihre Logik. Urgemeindliche Diakonie ist "nur" Ableitung aus den Intentionen Jesu angesichts einer anderen sozialen Wirklichkeit (z.B. Stadtsituation — während Jesus die Städte mied; soziale Differenzierung usw.). Sie ist so nicht unmittelbar übertragbar auf die Situation heutiger Gemeinde. Die Gemeinde, die einmal ein soziales Bezugsfeld gewesen ist, hat heute nur noch einzelne Bezugsgruppen; und das Organisationsprinzip dieser Gruppen (alters-, geschlechts-, auch berufsständische Organisation der Gemeindekreise) zeichnet die „Arbeitsteilung in der Produktion und in der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung“¹⁸ nach, ist so selber Spiegelbild einer sozialen Parzellierung und Differenzierung der gesellschaftlichen Wirklichkeit, die zu den Ursachen der Erschwerung gegenseitiger Hilfen gehören.

Sinnvoller also als die Orientierung an früheren Gemeindeformen und deren Diakonie wäre m.E. der Versuch, eine neuerliche symbolische Interaktion zwischen Jesu Intentionen und den heutigen Gegebenheiten zu betreiben.

5.3.1 Theologie und Kirche im Ausdifferenzierungsprozeß

Kirchen- und Gesellschaftstheorie sind faktisch schon lange auseinandergetreten, und das theologische Selbstverständnis hat diese Entwicklung — freilich oft unbewußt — mitvollzogen. Bis ins 17. Jahrhundert hinein konnte Theologie definiert werden als "Denkvollzug", der den „intellektuellen Fähigkeiten des Menschen zuzuschreiben" ist, als "scientia practica", in den Kreis der "Naturwissenschaften" integriert, also all jener Wissenschaften, die nach damaliger Selbsteinschätzung mit der "Lebensgestaltung" zu tun hatten¹⁹. Ganz selbstverständlich beanspruchte sie z.B. die analytische Methode; Chr.

Walther²⁰ formuliert: „Es verdient... festgehalten zu werden, daß unter wissenschaftstheoretischen und -methodischen Gesichtspunkten Theologie als 'scientia practica' definabel wurde, und daß sie ihr Selbstverständnis im Blick auf Praxis und Operationalität auslegte.“²¹

Von der altprotestantischen bis hin zur liberalen Theologie des 19. Jahrhunderts stand die Rationalität der Theologie außer Frage; es ging ihr um die systematisch-theoretische Erfassung der ganzen Lebenswirklichkeit des Menschen, freilich im „Horizont des Glaubens“ und an bestimmten "fines" (also Zielen und Grenzen, am Heil des Menschen und an Gott) orientiert²². Es war dann die im 17. Jahrhundert einsetzende naturwissenschaftliche Rationalität, die sich auf "Naturgesetze" berief und die Manipulation der Natur zu einem wesentlichen Ziel der Wissenschaft erhob, die die Berechtigung der lebensanalytischen und zugleich lebensgestaltenden und therapeutischen Funktionen der Theologie in Frage stellte.

Chr. Walther bringt das Grundprinzip des neuen Denkansatzes auf einen einfachen Nenner: Es sei dabei um die „Vorrangstellung des Teils vor dem Ganzen gegangen“²³. Natur- und Humanwissenschaften "leben" von der Ausdifferenzierung, der Zerstückelung, der Parzellierung natürlich-menschlicher und gesellschaftlicher Wirklichkeit: Der Teil ist besser zugänglich als das Ganze, ist veränderbar, auch machbar (zu den soziologisch faßbaren Auswirkungen vgl. 5.3.2). Ausdifferenzierte, arbeitsteilige Wissenschaften entstanden, zugleich eine arbeitsteilige Gesellschaft.

Kirche und Theologie mußten sich in diesen bis heute noch nicht abgeschlossenen Prozeß der Ausdifferenzierung hineinziehen lassen. Die Folge für die Theologie: Sie ließ sich zunehmend einen nur noch innerkirchlichen Ort zuweisen und stellte damit ihre Zuständigkeit für den ganzen Menschen und ihre gesamtgesellschaftliche Relevanz in Frage (nur wo diese Zusammenhänge nicht gesehen werden, kann sich Theologie z.B. durch die Diakonie kompromittiert fühlen²⁴; die eigentliche Kompromittierung liegt anderswo).

Vor allem gegenüber der Dialektischen Theologie wird z.T. der Vorwurf erhoben, die Reduktion auf ein segmentäres Wirklichkeitsverständnis am konsequentesten vollzogen zu haben: „Barth blieb bei dem völligen 'Draußen—Sein' der Kirche aus allen gesellschaftlich-politischen Verflechtungen der Zeit. Er blieb bei dem nur paradox vermittelten Jenseits des 'Ursprungs' von Kirche, das sich nur in der Form des Gleichnisses und im Akt des Bekenkens irdisch abbilden kann. Die Freiheit der Kirche von aller gesellschaftlich-politischen Verflechtung ist für Barth wichtiger geblieben als alle Reflexion über ihre Freiheit zu einer institutionellen, geschichtlichen Gestaltung.“²⁵

Für die Kirche bedeutete dieser Prozeß (wie auch für die Theologie): stückweise Entfunktionalisierung und Desozialisierung; weshalb ja dann auch überhaupt eine nebenkirchliche Diakonie nötig wurde.

Die Folgen des wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Differenzierungsprozesses waren tiefgreifend:

- Z.B. Säkularisierung: die rationalistische Wissenschaftstheorie, die die Eigenlogik des Teils als in sich selbst begründet postulierte und damit Gesamtdeutungen in Frage stellte, steht sicher im Zusammenhang mit säkularisierenden Prozessen. "Selbstzweck" und "Eigengesetzlichkeit", zwei maßgebliche Prämissen rationalistischer Wissenschaftstheorie, sind auch Charakteristika säkularer Bereiche²⁶, die „aus der Herrschaft der religiösen Institutionen und Symbole entlassen" worden sind²⁷.
- Z.B. "Privatisierung und Fraktionierung"²⁸: Jedes im Prozeß gesellschaftlicher Differenzierung entstandene und entstehende Subsystem kann sich auf einen anderen

Integrationsmodus stützen (vgl. 5.3.2); nach Luhmann können die vielen gesellschaftlichen Systeme überhaupt nur dadurch existieren und sich organisieren, daß sie umfassende Sinnhorizonte ausblenden²⁹.

Zu den Begriffen "Privatisierung und Fraktionierung" schreibt D.Stoodt u.a.³⁰: „Wir vermeiden den Begriff des Pluralismus, weil mit ihm meist unterstellt wird, es sei nur begrüßenswert und wertvoll, daß die Menschen über Religion und anderes mehr unterschiedliche Meinungen hegen und Vorstellungen mit sich herumtragen. 'Gut' ist in der Tat am Pluralismus, daß wir Menschen nicht mehr einem vorgeschriebenen und daher einheitlichen und eindeutigen 'Glauben', den die Kirche formuliert, anhängen müssen... Andererseits ist aber jene Beliebbarkeit auch ein Hinweis darauf, daß über den Glauben nicht genügend ausgetauscht wird zwischen den Menschen, daß daher die private Meinung viel Willkürliches und Unüberlegtes, bloß Übernommenes an sich trägt. Insofern ist Privatisierung nicht nur ein möglicherweise begrüßenswerter Freiheitsraum für das Individuum gegenüber allem autoritären Kirchenregiment, sondern oft auch ein beklagenswertes Verweigern von Kommunikation mit anderen..."

5.3.2 Sozialwissenschaftliches zum Ausdifferenzierungsprozeß

Als Ausdruck gesellschaftlicher Arbeitsteiligkeit haben sich im Zuge einer zunehmend funktionalen Differenzierung in der neuzeitlichen Gesellschaft Organisationen gebildet³¹. Jede dieser sozialen Einheiten übernimmt nur noch eine eingegrenzte Zahl von Funktionen³². In der modernen Industriegesellschaft bestehen zahllose solcher Systeme und Subsysteme nebeneinander, die voneinander ebenso abhängig wie unabhängig sind: Sie bilden sich aus in Organisationen, deren wechselseitige Abhängigkeit darin besteht, daß sich jede Organisation im Grunde nur dadurch legitimiert, daß sie bestimmte Leistungen für andere Organisationen miterbringt³³.

In der modernen Gesellschaft hat sich mit der Funktion der Religion (vgl. 5.3.1) die des Helfens, der Hilfesysteme, geändert: Helfen ist eine "Leistung", die die Kirche bzw. die Diakonie für andere Organisationen und Systeme zur Verfügung stellt und mit deren Hilfe sie sich selbst wiederum als Organisation legitimiert.

Inwiefern Veränderungen gesellschaftlicher Strukturen die Funktion von Religion und zugleich religiös motiviertes Hilfehandeln mitverändern, läßt sich anhand der Entstehungszeit neuzeitlicher Diakonie relativ deutlich nachweisen: Landflucht, Verstädterung, Industrialisierung entfunktionalisierten die (Kirchen-)Gemeinden: Es kam zum Auseinanderfallen von Wohn- und Arbeitswelt; desozialisiert auch: das System Familie, das zusammen mit dem System Gemeinde in die Krise geriet (ganze Landstriche waren im letzten Jahrhundert den größten Teil des Jahres von den Männern und Vätern entvölkert, die in z.T. weit entfernten Industriezentren arbeiteten; weithin unbekannt ist heute, daß im letzten Jahrhundert Hunderttausende deutsche Männer als Gastarbeiter in ausländischen Industriemetropolen um Arbeit nachsuchten, um. 1848 allein in London und Paris je rund 50.000. In dieser Situation übernahmen einzelne und Gruppen Aufgaben, die zuvor entweder Gemeinschaftsaufgaben oder solche der Familien waren, und zwar auf Vereinsebene.

Dem Nachweis von historischen Einzelheiten förderlich ist unter anderem, daß Wichern ein Informationssystem über soziale Brennpunkte organisierte: Er zog über Deutschland ein Netz von sog. "Agenten" und "Korrespondenten", die die Aufgabe hatten, planmäßig über soziale, wirtschaftliche, politische und religiöse Entwicklungen ihrer Region Informationen zu sammeln, die zur Grundlage der Arbeit und Planung der IM dienen sollten³⁴. Wichern war

auch in der Frage "deutsche Arbeiter im Ausland" der erste, der systematisch die Situation erforschte³⁵.

In der heutigen Gesellschaft ist Diakonie eines von mehreren Hilfesystemen, von organisierten Sozialsystemen: Da Hilfe zu einer "erwartbaren Leistung"³⁶ geworden ist, gibt es ein an pluralen Erwartungen orientiertes Leistungsangebot.

Dabei wird zweierlei als besonders problematisch empfunden:

> Daß sich die Diakonie in ihrer gegenwärtigen Gestalt im gesellschaftlichen Organisationsgefüge durch besondere Erwartungen, die an sie gerichtet und deren Erfüllungen von ihr abverlangt werden, legitimiert, bedeutet z.B., daß zunächst die Leistungserwartungen des Staates berücksichtigt werden müssen. Auf theologischer und konzeptioneller Ebene muß dies z.T. als Identitätsverlust empfunden werden, wenn die Normen der Empfängersysteme die diakonischen Binnennormen überlagern. Umgekehrt greift die Organisation DW z.B. auf die Leistungen, die das System Sozialarbeit für sie erbringt, zurück und unterliegt den Normen dieses Systems, dessen Kompatibilität mit der theologischen Zielsetzung der Diakonie eine offene Frage ist (^{feader4})....; d.h., die Identitätsgefährdung ist eigentlich eine doppelte: von den Erwartungen her, die an die Diakonie gerichtet werden, und von den Systemen her, von denen die Diakonie ihrerseits eine "Leistung" erwartet.

Von den Außenerwartungen wird unten noch die Rede sein müssen; was die Identitätsgefährdung der Diakonie durch Systeme, deren Leistung sie beansprucht, angeht, ist u.a. festzustellen: Die wissenschaftstheoretische Naivität der Theologie in früheren Jahrzehnten, vor allem in der Praktischen Theologie, hat dazu beigetragen, die Tiefendimension der Identitätsgefährdungsproblematik zu verschleiern, so z.B. die Theorie von der "Indienstnahme" der Psychologie und anderer Humanwissenschaften durch die Theologie, wie sie z.B. E.Thurneysen entfaltete³⁷: „Die Seelsorge bedarf... der Psychologie als einer Hilfswissenschaft", und: „...wir sollen sie (= die Psychologie) brauchen, sollen ihr Gold mit uns führen wie einst Israel das Gold der Aegypter"³⁸.

Kritisch hierzu E. Herms³⁹: „Dabei wird hinsichtlich der Humanwissenschaften verkannt oder verschwiegen, daß jede von ihnen jeweils ein sich nach bestimmten Leitbegriffen selbst steuernder Erkenntniszusammenhang ist, der eben aufgrund dieser Leitbegrifflichkeit auch sein eigenes Normenpotential besitzt, das nicht ohne weiteres durch Normen der christlichen Tradition ersetzbar ist."

Wie Kirche und Theologie verblieb auch die Diakonie lange Zeit in der Illusion, die Zielvorstellungen und Leitvorstellungen des Handelns der "in den Dienst genommenen" Humanwissenschaften unter Kontrolle halten bzw. den speziell theologisch-diakonischen Zielsetzungen unterordnen zu können. Dabei wurde verkannt, „daß alle Humanwissenschaften sich jeweils als ein nach eigenen Prinzipien geregelter Erkenntniszusammenhang vollziehen und daher de facto selber eine Kontrolle auch von Zielvorstellungen des Erkennens und Handelns ausüben. Die programmatische Außerachtlassung dieser Sachlage kann daher nur dazu führen, daß sich die Autonomie humanwissenschaftlicher Erkenntnis hinter dem Rücken derer, die sie in Dienst nehmen, durchsetzt."⁴⁰

Neben der Indienstnahme-Theorie hat sich die Praxis entwickelt, bei diakonischen Konzeptionen additiv zu verfahren: Hier versucht man meist, empirisch-profanwissenschaftliche Theoriebildung und normative theologische Begriffsbildung als im Grunde zielidentisch auszuweisen; doch unter „der Voraussetzung primärer Unabhängigkeit und Selbständigkeit beider Seiten wird damit regelmäßig entweder der genuine Sinn der humanwissenschaftlichen oder der der theologischen Erkenntnis alteriert"⁴¹.

Als problemverstärkend kommt die alldem entgegengerichtete Erwartung der Kirchenmitglieder an Kirche und Diakonie hinzu: Nach K.-W. Dahm⁴² suchen die Kirchenmitglieder „offensichtlich nach Institutionen und Personen, die die Einheit der Lebenswirklichkeit in Tendenzen oder wenigstens in Resten repräsentieren“. Indem also Diakonie handelt wie typische Organisationen, sich also steuern läßt durch Leistungserwartungen von außen und Leistungserwartungen nach innen, gerät sie permanent in Konflikt mit den Erwartungen, die die Masse der Kirchenmitglieder mit allem verbindet, was "mit Kirche zu tun hat".

> Der zweite problematische Punkt: Die Diakonie übernimmt Hilfeleistungen in Problemen, die im wirtschaftlichen System oder anderen erzeugt wurden, dort aber nicht behandelt werden. Dabei werden sozialstrukturelle Probleme oft in personalisierter Form wahrgenommen, also auf einer völlig anderen Ebene als der, die kausal für menschliche Nöte verantwortlich ist (Luhmann hält das Ausblenden dieses politischen Aspekts für systemerhaltend⁴³).

5.4 Rückblick und Vorgriff

Schon innerhalb des NT läßt sich (z.B. bei Lk) beobachten, daß sich das Hilfehandeln mehr und mehr auf das Zusammenspiel dreier Bedingungen hin entwickelt:

- Neben die direkte Beziehung von Menschen
- treten Organisationsformen (gemeindliche Ämter z.B.)
- und Leitideen, in denen die Glaubensüberzeugung zu den Erfordernissen der Gegenwart in Beziehung gebracht wird.

Die Intentionen Jesu sind darin aufgenommen, freilich schon auf der Ebene der frühen Organisation und des Programms. Grundsätzlich sind auch heute die Bedingungen sozialen Hilfehandelns nicht anders⁴⁴: nur daß sie sich - aus Gründen der o.g. Veränderungen — weitaus komplizierter darstellen:

- Eines der Grundelemente der Diakonie Jesu, die Ermächtigung anderer zu unmittelbaren Hilfeleistungen, steht in einem fundamentalen Widerspruch zu einem Konstitutionsprinzip der organisierten Gesellschaft, die das Helfen auf bestimmte Systeme delegiert;
- unter den Gegebenheiten der privatisierten Religion und religiöser Varietäten dürften die Intentionen Jesu als handlungsleitende schwerer verbindlich zu machen sein;
- Programme sozialer Arbeit basieren heute weithin auf den "säkularen" Modellen der Humanwissenschaften;
- schließlich haben wir einen Wohlfahrtsstaat, der durch seine bürokratische Organisation sowohl die menschlichen Beziehungen⁴⁶ als auch Programm und Organisation der Hilfe beeinflusst.

Zur Zeit Jesu wie heute gibt es strukturell verursachtes Leiden, Desintegration, Opfer von Vorurteilen, Armut⁴⁷ usw.; damals wie heute gibt es Krankheit. Verändert hat sich die wissenschaftliche Erklärung und z.T. die Ursache von Krankheit (z.B. sog. Zivilisationskrankheiten, moderne Berufskrankheiten). Nicht sehr viel anders sind z.T. die landläufigen Deutungsschemata (das Selber-schuld-Syndrom marginalisiert und gettoisiert ganze Krankengruppen, z.B. Suchtkranke) und die sozialen Folgen von Krankheit (der bei Krankheit in der Leistungsgesellschaft mögliche soziale Abstieg, ja Absturz, unterscheidet sich nur graduell von der krankheitsbedingten gesellschaftlichen Desintegration im Palästina zur Zeit Jesu).

Vergleichbar ist auch, was Jesus hinsichtlich des Gesetzes grundsätzlich konstatiert: daß viele herkömmliche Rechtsformen usw. nicht wirklich zur tatsächlichen Notsituation passen,

sie überhaupt nicht erfassen, dem Leiden vieler nicht wirklich angemessen sind; daß vielmehr das Gesetz den Bedürfnissen der Menschen erst wieder angepaßt werden muß.

Vergleichbar ist zudem, daß zur Zeit Jesu wie heute Hilfebedürftigkeit als demütigend erfahren werden kann. Zwar bemüht sich heute das moderne Sozial System, Hilfe (der Logik organisierter Gesellschaften folgend, vgl. 5.3.2) als "Gegen-Leistung" für zuvor selbst erbrachte Leistungen auszugeben — was ja so nicht ganz zutreffend ist⁴⁸ — , dennoch ist die Dunkelziffer im Bereich der eigentlich Sozialhilfe-Empfangsberechtigten sehr groß; viele schämen sich, die Hilfe zu beantragen und anzunehmen.

Nach M.Priepke⁴⁹ • gibt es zahlreiche Bevölkerungsgruppen, deren Einkommen noch unter den Regelsätzen der Sozialhilfe liegt, die aber dennoch nicht von ihrem Recht auf Unterstützung Gebrauch machen; er nennt „all die Arbeit leistenden Mitbürger, die z.B. eine vierköpfige Familie haben und in ihrem monatlichen Nettoeinkommen zwischen 1500,- und 1800,- liegen,... die kinderreichen Familien, soweit sie nicht in besonders guten Einkommensverhältnissen oder Besitztümern leben,... die Mitbürger, die in auf- oder absteigender Linie Verwandte haben, die Sozialhilfeempfänger sind. Sie werden durch die Sozialhilfeträger bis zur eigenen Armutsgrenze regreßpflichtig gemacht; die alten Mitbürger, die in Heimen leben und deren Renten und Pensionen noch nicht einmal ausreichen, um die monatlichen Heimkosten (in einem 'durchschnittlichen' Altenheim heutzutage monatlich etwa 1 800,- !) zu decken... Auch Geschiedene — vor allem wenn sie noch versorgungsrechtigte Kinder haben..."

Daß Armut auch heute noch als demütigend empfunden wird, hat auch Gründe in den bürokratischen Prozeduren: „Wer finanziell arm ist und wenigstens zum gesetzlich zustehenden finanziellen Lebensminimum kommen will,... der muß sein Armsein öffentlich nachweisen,... der muß sich gefallen lassen, daß öffentliche Ämter in seine Intimsphäre eindringen, sie kontrollieren und bewerten..., der darf keine Eigeninitiative entwickeln, um sich ökonomisch zu verbessern — es sei denn, er täte dies jenseits der Legalität.“⁵⁰

Vergleichbar ist sogar (bis zu einem gewissen Grade) das vorherrschende Lebensgefühl zur Zeit Jesu mit dem heutigen Lebensgefühl weiter Kreise sowie die Reaktion darauf: massenweise Resignation, Flucht, "Aussteigen" einerseits, massenhafte Aggression, Gewalt gegen Menschen und Sachen bis hin zu Anarchie-Symptomen andererseits. Die von G. Theißen⁵¹ genannten Reaktionsmuster auf die Lage in Palästina zur Zeit Jesu — aggressive, evasive und subsiditive Reaktionen großen Ausmaßes — könnten unschwer der Beschreibung weiter Wirklichkeitsbereiche in der gesellschaftlichen Gegenwart dienen⁵².

Es gibt also zweifellos gewisse Ähnlichkeiten, was Umfeld und Voraussetzungen des Hilfehandelns Jesu und des modernen Hilfehandelns angeht: Wir haben heute in weiten Teilen dasselbe, wenn auch anders.

Die Entsprechungsmuster sind ansatzweise sogar auf jenen Feldern sozialer Arbeit zu erkennen, die voll vom religiösen Motivationshintergrund emanzipiert sind (z.T. auch innerhalb der Diakonie selbst):

- wo an die Stelle des Charismas die Kompetenz (in oft nur technischem Sinn) getreten ist,
- an die Stelle der missionarischen Intentionen Jesu der Leistungsnachweis,
- an die Stelle der Barmherzigkeit die Prioritätensetzung,
- an die Stelle der Eschatologie die Planung,
- an die Stelle der Solidarität die Organisation.

Anmerkungen

1. Die Vor- und Frühgeschichte der Diakonie

- 1) J.Roloff, Das Kerygma und der irdische Jesus, 1970, 58 f.; H. Seibert, Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes, HbZDK II, 1979, 53 ff., bes. 63 f.
- 2) H.W. Surkau, Art. Armenpflege IV. Im Urchristentum, RGG 3. Aufl I, 619
- 3) vgl. z.B. christologisch-rechtfertigungstheologische Ansätze wie bei P.Phillppi, Christozentrische Diakonie, 2. Aufl. 1975; oder: J. Albert, Soziale Kultur des Kreuzes, WH 4/1981, Sonderteil, 1 ff. oder Reich-Gottes-theologische Ansätze wie bei J.Moltmann, Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, BETHEL 17/1977, 3 ff. oder missionstheologische Ansätze wie z.B. bei G.Schille, Die Anfänge der Kirche, BEvTh 43, 1966, 39 ff. oder D.Gewalt, Der "Barmherzige Samariter", EvTh 5/1978, 403 ff. u.a.m.
- 4) Surkau,aaO, 620
- 5) Definition in loser Anlehnung an K.-F.Daiber, Verkündigung und Diakonie. Analyse einer theol. Diskrepanz, in: I.Lukatis/U.Wesenick (Hg.), Diakonie — Außenseite der Kirche, 1980, 5 ff. Dieser Definition wird der Vorzug vor anderen möglichen Definitionen gegeben, weil sie m.E. die relativ größte Offenheit hat und nicht von vornherein per definitionem auf bestimmte theologische Deutungssysteme und Füllungen festgelegt ist; ich gehe dabei auch davon aus, daß in den nachösterlichen Deutungen Jesu (die Interpretation seines Wirkens als "Diakonie" ist eine solche) Jesu Intentionen festgehalten sind.
- 6) K.Füssel, Materialistische Lektüre der Bibel. Bericht über einen alternativen Zugang zu biblischen Texten, in: W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen' Leute. Sozialgeschichtliche Auslegungen. Altes Testament, 1979, 27

2. Beobachtungen im Alten Testament und im Judentum

- 1} E Kutsch, Art. Armenpflege II. In Israel, RGG I, 617.
- 2) F. Crüsemann, Die unveränderbare Welt, in: W.Schottroff/W. Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 1 AT, 1979, 86.
- 3) So z.B. entfaltet von A.HJ. Gunneweg, Geschichte Israels bis Bar Kochba, 1972, 40 ff.; anders z.B. F. Stolz, Aspekte religiöser und sozialer Ordnung im alten Israel, ZEE 3/73, 145 ff.: Er spricht vom Aufeinanderprallen einer bäuerlich-städtischen Kultur und einer bäuerlich-halbnomadischen (aaO 146) und sieht darin die „grundlegende religiöse Erfahrung Israels" (aaO 149), die sich als eine Art sich gegenseitig hinterfragenden Lebensmodells durch Israels Geschichte durchzieht; Jesaja z.B sei klar, „daß er in keiner Weise an eine Wiederherstellung der ländlichen Verhältnisse der ersten Siedlungszeit denkt. Die Konkurrenz beider Systeme gibt ihm aber doch die Möglichkeit kritischer Distanz zu seinen eigenen städtischen Verhältnissen" (aaO 153); für Stolz ist die Geschichte Israels der Versuch, „mit dem Dualismus der beiden Kultursysteme, von denen dieses Volk lebte, fertig zu werden" (aaO 156).
- 4) Z.B. bei B. Suin de Boutemard, Projektarbeit in der Gemeinde, 1979; für ihn ist die Amphiktyonie ein Prototyp dafür, „wie Unabhängigkeit und Freiheit von Menschen zusammengedacht werden können mit größter Sozialbindung und -verantwortung" (aaO 59).
- 5) Gunneweg, aaO 45.
- 6) F. Selter, Art. Besitz/plutos, BLNT I, 102.
- 7) Der Prophet Amos, in: ders./W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 1 AT, 1979, 54.
- 8) H.-H. Esser, Art. Arm/ptochos, BLNT I, 39.
- 9) W. Schottroff, aaO 55.
- 10) F. Crüsemann, aaO 88.
- 11) H.-H. Esser, aaO 40.
- 12) L. Coenen, Art. Arm/penes, BLNT I, 39.
- 13) Schottroff, aaO 56 f.
- 14) Kutsch, aaO 617.
- 15) Esser, aaO 40; Crüsemann, aaO 87. !6) Crüsemann, aaO 88. 1 7) Esser, aaO.
- 18) Selter, aaO 102.
- 19) Kutsch, aaO 617 f.
- 20) Stolz, aaO 155.

- ²¹⁾ Vgl. z.B. H.H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, BHT 40, 1968 (vgl. aber auch die Einwände z.B. durch J. Halbe, "Altorientalisches Weltordnungsdenken" und alttestamentliche Theologie, ZThK 4, 1979, 381 ff.); auch: K. Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im AT ?*, ZThK 52, 1955, 1 ff., und z.B. noch E. Otto, *Die "synthetische Lebensauffassung" in der frühköniglichen Novellistik Israels*, ZThK 4, 1977, 371 ff. (Otto versucht nachzuweisen, daß und wie in der frühen Königszeit versucht wurde, den Tat-Ergehen-Zusammenhang zu retten: zum einen durch zeitliche Zerdehnung, aaO 391 ff., zum ändern durch heilsgeschichtliche Transformation der Erfahrung, „daß 'synthetische Lebensauffassung' und Alltagserfahrung auseinanderbrechen können... die Dissonanz von Tat und Ergehen erhält darin einen Sinn. Jahwe richtet die Taten der Menschen auf ein heilvolles Ziel aus, er vermag die böse Tat wie das daraus folgende Leiden des Unschuldigen zum Guten zu wenden", aaO 399).
- 22) Crüsemann, aaO 84.
- 23) Ders. aaO, in Anlehnung an M. Gese.
- 24) Vgl. bes. Abschn. 3 in Crüsemanns Aufsatz (aaO 92 ff.).
- 25) Ders., aaO 88.
- 26) Gemeint sind die Eroberung Jerusalems durch die Babylonier, das Ende der Staatsexistenz Israels, die Deportation der Oberschicht und deren Ersetzung durch ausländische Beamte.
- 27) AaO 154.
- 28) Crüsemann, aaO 99.
- 29) Stolz, aaO.
- 30) AaO, Anm. 40.
- 31) AaO 94.
- 32) AaO 99.
- 33) Literatur z.B. bei A. Strobel, *Art. Apokalyptik/Apokalypsen IV NT*, TRE 3 1978 251 ff.
- 34) *Die Apokalypsen des Esra und des Baruch in deutscher Gestalt*, GCS 1924.
- 35) Vgl. z.B. O. Plöger, *Art. 4. Esrabuch*, RGG³ II, 699.
- 36) *Gottes Herrschaft und Reich*, 1963³.
- 37) AaO 47.
- 38) *Art. Apokalyptik/Apokalypsen IM, Jüdische Apokalyptik. Anfänge und Merkmale*, TRE 3, 1978, 202 ff.
- 39) AaO 202 f.
- 40) AaO 210.
- 41) AaO 209.
- 42) AaO.
- 43) Stolz, aaO 154, spricht von "Utopien" im Zusammenhang mit dem Dtn oder Lev 25: „Diese Entwürfe kamen erst auf in einer Zeit, als man frei war von jeder hergebrachten Ordnung, die Regeln des Zusammenlebens wurden jetzt von außen diktiert, wobei man freilich diesen Zustand als vorübergehend empfand. In diesem Freiraum konnten sich die Entwürfe ungestört von der Faktizität der Verhältnisse entwickeln. Die Frage nach der Realisierbarkeit spielte keine Rolle — die Voraussetzungen dazu waren auch gar nicht gegeben. Auch nach dem Exil scheinen diese Entwürfe nicht in Wirklichkeit umgesetzt worden zu sein"(aaO 155 f.).
- 44) Strack-Billerbeck IV, 536-558.
- 45) Esser, aaO 41.
- 46) All dieses und folgendes bei E.L. Dietrich, *Art. Armenpflege III. Im Judentum*. RGG³I, 619.

3. Die Diakonie Jesu

- 1) K. Heß, *Art. Dienen/diakoneo*, BLNT I, 186.
- 2) Ders., aaO.
- 3) G. Theißen, *Soziologie der Jesusbewegung*, ThExh 194, 1978, 65.
- 4) So vor allem neuerdings die sozialgeschichtlich orientierte NT-Exegese (L. Schottroff, W. u. E. Stegemann u.a.) und G. Theißen.
- 5) Theißen, aaO 41.
- 6) Ders., aaO 43.
- 7) Ders., aaO.
- 8) Ders., aaO 36.
- 9) Weiteres zur soz. Situation: bei G. Theißen, aaO, pass.; L. Schottroff/W. Stegemann, *Jesus von Nazareth — Hoffnung der Armen*, 1978; die Beiträge in: W. Schottroff/ W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, 2 NT, 1979; sozialgeschichtlich Relevantes auch bei J. Jeremias, Zöllner und Sünder, ZNW 30, 1931, 293 ff.; ders., *Jerusalem zur Zeit Jesu*, 1969, R. Meyer, *Der 'Am ha-'Ares*. Ein Beitrag zur

Religionssoziologie im ersten und zweiten nachchristlichen Jahrhundert, *Judaica* 3, 1947, 169 ff.; einzelne Abschnitte bei H.C. Kee/F.W. Young/K. Froehlich, *Das Geschehen ohnegleichen. Panorama des NT*, 1967; M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühen Kirche. Aspekte einer frühchristl. Sozialgeschichte*, 1973; J. Manek, *Mit wem identifiziert sich Jesus ? Eine exeget. Rekonstruktion ad Mt 25,31-46*, in: B- Lindars/St. Smally (Hg.), *Christ and Spirit in the New Testament*, 1973, 15 ff.; E. Fax, "Denn sie fanden keinen Platz in der Herberge". Jüdisches und frühchristl. Herbergswesen, *BiLe* 6, 1965, 285 ff.; M. Puzicha, *Christus peregrinus. Die Fremdenaufnahme (Mt 25,35) als Werk der priv. Wohltätigkeit*, *MBTh* 47, 1980.

10) Coenen, aaO 39.

11) So W. Stegemann bereits in der Einführung zu W.Schottroff/W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, 2 NT, 1979, 8.

12) Darüber gibt es eine Kontroverse zwischen Theißen und W. Stegemann, *Wanderradikalismus im Urchristentum ? Historische und theologische Auseinandersetzung mit einer interessanten These*, in: W. Schottroff/W. Stegemann, *Der Gott der kleinen Leute*, 2 NT, 1979, 94 ff. In der Kontroverse geht es um die Frage, ob die Jesusanhänger sich auf die Seite der Ärmsten gestellt haben in freiwilligem Besitzverzicht und freiwilligem Verlassen von "Haus und Hof" samt Familie — so Theißen; oder ob sie das Los der Ärmsten der Armen genuin geteilt haben — so W. Stegemann und auch andere Vertreter der sozialgeschichtl. orientierten Exegese; die Frage konkretisiert sich u.a. im Blick auf das neutestamentliche Solidaritätsverständnis: Lebt und predigt Jesus Solidarität m i t den Armen — oder Solidarität u n t e r Armen ? Die Untersuchung von L. Schottroff, *Die Güte Gottes und die Solidarität von Menschen. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg*, in: W. Schottroff/W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, 2 NT, 1979, 71 ff., gehört daher argumentativ in diesen Zusammenhang; zur Anwendung der Auslegung von L.Schottroff in diakonischem Zusammenhang vgl. H. Seibert, *Das gnädige Recht Gottes und die Solidaritätsproblematik*, *HbZDK IM*, 1980, 35 ff.

13) Zur Wunder-Problematik vgl. z.B. F. Traub, *Zur Wunderfrage*, in: *Studien zur systematischen Theologie*, Th. von Haering zum 70. Geburtstag, 1918, 162 ff.; E. Stauffer, *Die Wunderberichte des NT*, in: K. Frör (Hg.), *Neue Wege im kirchlichen Unterricht*, 1949, 34 ff.; W. Philipp, *Art. Wunder III. NT und IV. Dogmengeschichtlich*, *EKL III*, 1862 ff.; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im NT*, *QuD* 3, 1958; W. Künneth, *Das Wunder als apologetisch-theologisches Problem*, 1931; G. van der Leeuw, *Art. Wunder I. Religionsgeschichtlich*, *RGG* ²V, 2037 f.; H. Schwarz, *Das Verständnis des Wunders bei Heim und Bultmann*, *ATh* 6, 1966, *Neueres u.a. bei O. Böcher, Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, *BWANT* 10, 1970, und vor allem G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten*, *StNT* 8, 1974.

14) G. Theißen, *Urchristl. Wundergeschichten*, 1974, 230.

15) Ders., aaO 231.

16) Ders., aaO.

17) Ders., aaO 233.

18) Ders., aaO 235.

19) Ders., aaO 237.

20) Ders., aaO 238. -

21) Ders., aaO 240.

22) Ders., aaO.

23) Ders., aaO 243.

24) Ders., *Soziologie der Jesusbewegung*, aaO 57.

25) Ders., aaO 27.

26) O. Betz, *Art. Macht/exusia*, *BLNT II*, 926.

27) Ders., aaO 927.

28) Ders., aaO 928.

29) O. Böcher, aaO 169.

30) Theißen, *Urchristl. Wundergeschichten*, behandelt diese umfassend, aaO 57-89.

31) Ders., aaO 61.

32) Ders., aaO 62.

33) Terminologie nach Theißen.

34) Ders., aaO 111.

35) Ders., aaO 112.

36) Ders., aaO 114.

37) *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1961⁴, 144.

38) Theißen, aaO 118.

39) Ders., *Soziologie der Jesusbewegung*, aaO 44 f.

40) L. Schottroff/W. Stegemann, *Der Sabbat ist um des Menschen willen da. Auslegung von Markus 2,23-28*, in: W.Schottroff/W. Stegemann (Hg.), *Der Gott der kleinen Leute*, 2 NT, 1979, bes. 60 f.

- 41) Z.B. O. Betz, aaO.
- 42) So z.B. G. Theißen.
- 43) E. Stegemann, Von Kritik zur Feindschaft. Eine Auslegung von Markus 2,1 — 3,6, in: W.Schottroff/W.Stegemann (Hg.), Der Gott der kleinen Leute, 2 NT, 1979, 49. Im Zusammenhang mit der Identitätsproblematik reflektiert Theißen (Soziologie usw., aaO 106) die Gründe für die relativ geringe Resonanz auf die Jesusbewegung in Palästina, gemessen an der Resonanz außerhalb Palästinas: „...man kann keine Gruppe reformieren und gleichzeitig ihre Identität in Frage stellen.“
- 44) Kee/Young/Froehlich, aaO 117.
- 45) Theißen, aaO 28 f.
- 46) Ders., Urchristl. Wundergeschichten, aaO 276.
- 47) Vgl. H. Seibert, Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes, HbZDK II, 53 ff.
- 48) L.Schottroff/W.Stegemann. Der Sabbat ist um des Menschen willen da, aaO 58.
- 49) Zum neutestamentl. Barmherzigkeitsverständnis vgl. H. Seibert, aaO 60 f.: Barmherzigkeit ist „nicht in einem abgeflachten Sinn als Gefühlsregung verstanden, sondern sie ergreift den ganzen Menschen und wird unmittelbar zur Tat, ja sie löst, z.B. in Lukas 10, eine ganze Kette von Hilfeleistungen aus, wird zur planvollen Diakonie“; ausführlicher: ders., Straffälligenhilfe - Werk der Barmherzigkeit, DIAK 3/79, 189 ff.
- 50) Zum folgenden: Theißen, aaO 136 ff.
- 51) Ders., aaO 133.
- 52) In: Jesus von Nazareth - Hoffnung der Armen, aaO.
- 53) Dies., aaO 21.
- 54) Dies., aaO 25.
- 55) Dies., aaO 26.
- 56) Dies., aaO.
- 57) Dies., aaO 52.
- 58) Anders das Almosenverständnis bei Lukas; vgl.: dies. aaO.

4. Zusammenfassung: Die Besonderheiten der Diakonie Jesu gegenüber dem Hilfehandeln seiner Zeit

- 1) Theißen, Soziologie usw., aaO 104.
- 2) Z.B. für das Theologumenon "Gottebenbildlichkeit": Röm 8,29 f.; 2Kor 3,4-4,6 handeln von der Restitution "urzeitlicher" Gottebenbildlichkeit des Menschen; 1Kor 15,45 ff. von der Superiorität der zweiten Schöpfung.
- 3) Theißen, Urchristl. Wundergeschichten, aaO 294.
- 4) Ders., Soziologie usw., aaO 31.

5. Überlegungen zur Anwendung der Kriterien

- 1) Hierzu - in Anlehnung an K.O. Apel und J. Habermas - Theißen, Urchristl Wundergeschichten, aaO 36 f.
- 2) Ders., aaO 37.
- 3) E. Stegemann, Von Kritik zur Feindschaft, aaO 41.
- 4) Theißen, aaO.
- 5) L.Schottroff/W.Stegemann, aaO 149.
- 6) Dies., aaO 150.
- 7) Dies., aaO 151.
- 8) Dies., aaO.
- 9) An Einzelbeispielen nachzuweisen versucht durch dies., aaO 89-153.
- 10) Theißen, aaO 50.
- 11) Ders., aaO 249.
- 12) Vgl. hierzu ausführlicher H. Seibert, Jesu Verkündigung vom Königtum Gottes, aaO, bes. 62 f.
- 13) Theißen, aaO 257.
- 14) D. Gewalt, Der "Barmherzige Samariter", EvTh 5/78, bes. 407; auch H. Seibert, aaO, bes. 60 f.
- 15) G. Schule, Die Anfänge der Kirche, BEvTh 43/66, 39-98.
- 16) Zit. nach Theißen, aaO 256
- 17) Zur Ämterentwicklung vgl. z.B. W. Brandt, Dienst und Dienen im NT, NtF 2/5, 1931; H. Beyer, Art. diakoneo, ThWB II, 1935, 81 ff.; E. Barnikol, Das Diakonenamt, 1941; H.-D. Wendland, Die dienende Kirche und das Diakonenamt, in: H. Krimm (Hg.), Das diakonische Amt der Kirche, 519 ff.; G. Uhlhorn, Die

christliche Liebestätigkeit, 1959². Zur Kollekte vgl. z.B. Theißen, Soziologie usw., aaO 55 f. (über Apg 4,36 f.).

18) Suin de Boutemard, aaO 10.

19) So C.H. Ratschow, Lutherische Dogmatik zwischen Reformation und Aufklärung, I, 1964, 43.

20) Verzicht auf Transzendenz ?, LuMo 10/76, 544.

21) Es versetzt heute z.T. in Erstaunen, daß z.B. noch zur Zeit der lutherischen Orthodoxie Seelsorge in Analogie zur ärztlichen Tätigkeit (mithilfe von Begriffen wie "Diagnose" oder "Therapie") beschrieben wurde; vgl. J. Scharfenberg, Art. Seelsorge, in: S. Keil (Hg.), Familien- und Lebensberatung, 1975, 896.

22) Ratschow, aaO 34.

23) AaO 545.

24) Z.B. N.Luhmann, Funktion der Religion, aaO 62 f., spricht von einer solchen Kompromittierung der Theologie durch die Diakonie u.a.

25) W.-D. Marsch, Institution im Übergang, 1970, 81.

26) E. Haug, Blatt Säkularisierung, in: ders., Sozialwissenschaften in der kirchlichen Praxis. Ein Zettelkasten, 1975.

27) Ders., aaO (Zitat von P.L. Berger).

28) Hierzu vgl. D. Stoodt, Einführung in das Studium der ev. Religionspädagogik, 1980, spez. § 10: Privatisierung und Fraktionierung als Ausdruck religiöser Beliebigkeit, aaO 134 ff.

29) Weshalb er unter anderem die Ausgrenzung der politischen Dimension als für die Diakonie systemerhaltend ansieht, aaO; dieses Argument trägt einen sicher notwendigen, ergänzenden Aspekt zur o.g. Kritik Marschs an Barth bei.

30) AaO 148 Anm. 1.

31) Ich beziehe mich vor allem auf N. Luhmann, Formen des Helfens usw., aaO, 21 ff.

32) Was wiederum die Entstehung von Spezialisierung und Professionalisierung fördert; zum spez. diakonischen Spezialisierungs- und Professionalisierungsaspekt vgl. H. Seibert, Kirche-Diakonie-Gesellschaft, DIAK 1/80, 55 ff. (spez. 60).

33) Auch frühere Gesellschaften waren gegliedert, allerdings segmentär, d.h., jedes Teilsystem war dem Gesamtsystem nachgebildet: Was z.B. in der Familie galt, galt auch in der Gesellschaft sonst; was in der Gesellschaft Geltung beanspruchte, war identisch mit dem Anspruch der Religion usw. Die jeweilige soziale Ordnung galt „als die einzig mögliche, gottgewollte und damit heilige“ (R. Thurnwald, Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen, V, 1934, 119). Die Religion war ein Element des gesamtgesellschaftlichen Systems: Sie begründete die Gesellschaftsform mit — ebenso wie die spez. Sozialform die besondere Ausgestaltung der Religion prägte. Helfen geschah auf Gegenseitigkeit, war gemeinschaftsbegründetes und gemeinschaftsbegründendes Handeln.

34) H. Talazko, Agenten berichten, DW-Jb. 1973, 84 ff.

35) L. Hein, Trostlose Lage. Deutsche Gastarbeiter im 19. Jh., DW-Jb. 1973, 179 ff.

36) Daiber, aaO 13.

37) Die Lehre von der Seelsorge, 1946, 182.

38) AaO 188.

39) AaO 277.

40) AaO 295.

41) AaO 277. Vgl. auch zur Veranschaulichung: H. Seibert, Gesprächsprotokoll einer Sitzung der Studienkommission DW/Ev.Konferenz für Familien- und Lebensberatung, DIAK Bh. 2/78, 117 ff., sowie die kritischen Anfragen an dieses über zwei Jahre währende Gespräch: ders.. Über Schwierigkeiten des Gesprächs zwischen Theologen und Beratern, aaO, 106 ff.; in diesem Gespräch bestätigte sich m.E., daß bei dem Versuch der additiven Kombination zweier (oder mehrerer) Denk- und Handlungssysteme die Verfahrenslogik nicht stimmt: Der Sinn der Korrelate bleibt bei der Methode der sekundären Addition nicht unberührt. Der Versuch, Konzepte zu erarbeiten, die sowohl theologisch als auch humanwissenschaftlich voll verantwortlich sein sollten, verlief im großen und ganzen etwa folgendermaßen:

- Die Gesprächspartner spüren und artikulieren eine kommunikative Problematik (die von da herrührt, daß der eine oder andere spürt, daß man im Grunde lange Zeit über ganz verschieden definierte Dinge sprach, als man annahm, über das gleiche zu sprechen, nämlich "den Menschen" z.B.).

- Da die Gesprächspartner weithin über kein Instrumentarium verfügen, ihre unterschiedlichen Denkvoraussetzungen, z.B. ihre anthropologischen Prämissen, sachlich vergleichbar zu machen, ihr Kommunikationsversuch also de facto "voraussetzungs-los" bleibt, entwickeln sie andere Techniken, um "sich näherzukommen".

- Diese Annäherungsversuche verlaufen oft über Stadien "geliehener Identität": Da beginnen die beteiligten Humanwissenschaftler theologisch zu dilettieren (vgl. z.B. den theol. Versuch der an diesem Gespräch beteiligten Beraterin I. Rau, Die Antinomien des Menschen, DIAK Bh 2, 71 ff., spez. 81 ff.), und die Theologen humanwissenschaftlich zu dilettieren (vgl. z.B. den Versuch des an diesem Gespräch

beteiligten Theologen R. Lindner, Theologie als Wissenschaft für den Menschen, DIAK Bh. 2, 133 ff., fast identisch: ders., Wissenschaft für den Menschen, HbZDK I, 128 ff.): um Verständnis für und Einfühlung in den Denkansatz des andern zu beweisen.

- Zeigt sich die gewünschte Übereinstimmung nicht, setzen — beiderseitig! — Versuche sublimen Indienstahms ein; oder man greift nach der additiven Lösung; oder es kommt zur weiterhin offenen Situation (z.T. in Konfrontation: wie überhaupt eine zeitweilige, mehr oder weniger verdeckte Aggressivität nicht zu übersehen war; m.E. rührte sie daher, daß es beide Teilnehmergruppen — Beratungspsychologen und erfahrene Seelsorger — nicht mit ihrem Selbstbild vereinbaren konnten, nicht miteinander klarzukommen).

42) Verbundenheit mit der Volkskirche: Verschiedenartige Motive — Eindeutige Konsequenzen ?, in: J. Matthes (Hg.), Erneuerung der Kirche, 1975, 154.

43) Viele Diakonie-Mitarbeiter, vor allem solche in den stärker problematisierten Arbeitsfeldern wie z.B. Kirchenkreis- bzw. Dekanatssozialarbeit und Beratung, sind zweifach verstrickt in die Personalisierung ungelöster Struktur- und Grundsatzprobleme: aktiv und passiv, sowohl als Subjekt als auch als Objekt (vgl. 1.4.2).

44) D. Dreisbach, Die Praxis sozialer und gesellschaftlicher Hilfe, Bethel 17, 1977, 59 f.

45) Vgl. D. Stoodt, aaO 125 ff.

46) Wie H.C. von Hase ansatzweise sicher zutreffend skizziert (Die Wiederentdeckung der dienenden Gemeinde, in: Diakonie der Gemeinde 1, 1965[^], 15 ff., und öfter): Die Betreuungsmechanismen des Sozialstaats haben unter anderem einen Desintegrationseffekt; das behinderte Kind z.B. kommt zunächst in den Sonderkindergarten, danach in die Sonderschule (erhält kirchlicherseits evtl. auch eine Sonderkonfirmation), arbeitet danach als junger Erwachsener in besonderen "Beschützenden Werkstätten" usw.; vgl. auch G. Bickel, Behinderte Menschen und die Kirche, WH 4/80, 33 ff. Von einem gewissen Zeitpunkt an setzen dann für diesen Menschen Resozialisierungs- bzw. Rehabilitationsversuche ein: nachdem der Kranke zuerst institutionell ausgesondert worden war — zumindest z.T. ein Widerspruch. Von Nachteil ist dieser gängige Modus für beide, für die "Gesunden" wie die "Kranken" und für die Beziehung beider zueinander: Der regelmäßige Austausch zwischen beiden Gruppen wird lange Zeit behindert. Und weil die "Gesunden" sachgemäßes Helfen, überhaupt sachgemäßen Umgang, nicht mehr genuin lernen können, weil man ihnen die Behinderten u.a. weithin vom Leibe hält, müssen sie die Helferkompetenz erst technisch wiedergewinnen (z.B. indem sie einen sozialen Beruf erlernen).

47) Vgl. hierzu die m.E. z.T. im einzelnen sehr bemerkenswerten Beiträge im Themenheft "Armut in Deutschland", DIAK 2/80: M. Priepke, Zum Problem der Armut in der Bundesrepublik Deutschland, aaO 95 ff.; K.-H. Marciniak, Die Armut der Nichtseßhaften und die Armut der Sozialarbeit, aaO 102 ff.

48) H. Achinger, Wohin führt unser soziales Sicherungssystem ?, Zw 1960, 584.

49) AaO 96.

50) Ders., aaO 97.

51) Soziologie usw., aaO 36.

52) D. von Oppen, Die zweite Welle des sozialen Handelns, HbZDK I,16.