
Dialoge zur Diakonie

Zur Bedeutung der Theologie im Kontext der Sozialwissenschaften

Ulf Liedke

Dialogues for Diakonia: The Relevance of Theology in the Context of the Social Sciences. Which role does theology play in those colleges for social work which are Church affiliated? The author opts for an attitude of partnership and identifies topics and values of special theological interest.

Soziale Arbeit und Diakonie haben es mit Menschen zu tun, deren Lebenssituation durch gesundheitliche, ökonomische oder soziale Einflüsse bedroht oder beeinträchtigt ist. Ihre Arbeit ist darauf gerichtet, mit diesen Menschen beratend und unterstützend Wege der Teilhabe am gesellschaftlichen Leben zu erkunden. Sie begleiten Personen in der Durcharbeitung ihrer Krisensituationen. Sie sind aber auch Anwälte für deren Interessen und Rechte sowie für gesellschaftliche Strukturen, die Solidarität, Selbstverantwortung und Teilhabe ermöglichen¹.

In der Ausbildung von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern hat sich an den Hochschulen und Fachbereichen eine Art Arbeitsgespräch gebildet, an dem sich unterschiedliche Disziplinen beteiligen und in einem gemeinsamen Professionsdiskurs stehen: neben der Sozialarbeit selbst sind dies Soziologie, Psychologie, Politologie, Recht, Sozialmanagement u. a. An den Evangelischen und Katholischen Fachhochschulen hat am Tisch dieser Diskursgemeinschaft auch die Theologie Platz genommen. An sie ist die offizielle Einladung zum Treffen mit der Bemerkung ergangen, sie solle die spezifisch christlich-jüdischen Wurzeln der Sozialen Arbeit ins Gespräch bringen sowie ihre Theorie und Praxis unter theologischen Gesichtspunkten reflektieren. In dem Moment, da die Theologie ihren Platz am ‚runden Tisch‘ der Disziplinen einnimmt, macht ein leises Raunen die Runde. In den Pausengesprächen wird es dann klar: So sehr die Theologie von vielen begrüßt wird, so weckt sie bei einigen ein gewisses Mißtrauen. Manche halten sie für vorlaut. Andere fühlen sich von ihr bevormundet. Wieder andere wissen nicht recht, was die Theologie eigentlich beibringen solle. Damit steht die Frage im Raum: Welche Bedeutung kommt der Theologie im praktischen Arbeitsgespräch der Sozialwissenschaften zu?

¹ Vgl. zur Aufgabe von Sozialarbeit *Ulfrid Kleinert*, Art. Sozialarbeit, TRE 31, 481–487, bes. 481.

Daß diese Frage so gestellt wird, hängt offenbar damit zusammen, daß das Gespräch mit der Theologie gelegentlich die Gestalt eines Wortwechsels annimmt, der durch Ausgesprochenes und Unausgesprochenes belastet wird. Ich vermute, daß biographische und gesellschaftliche Erfahrungen dafür ebenso verantwortlich sind wie der bis heute hörbare Nachhall einer Streitgeschichte, die über Jahrhunderte über das Verhältnis von Theologie, Philosophie und den anderen Wissenschaften geführt worden ist. Ich möchte daher für die Beantwortung meiner Leitfrage zunächst in zwei Schritten die Grundlagen klären, auf denen ein sinnvoller Dialog geführt werden kann. Danach möchte ich an drei exemplarischen Themen in dieses Gespräch selbst eintreten.

I. Partnerschaft statt Dienerschaft: die Theologie als Gesprächspartnerin

Unter den vielen biblischen Leitbildern, an denen sich die Theologie in ihrem Selbstverständnis orientiert hat, spielt eine Formulierung aus dem Ersten Petrusbrief eine wichtige Rolle: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3, 15). Der Schreiber des Ersten Petrusbriefes hat die Theologie damit in ihrer Außenbeziehung auf das Antworten eingeschworen. *Norbert Brox* hat darauf aufmerksam gemacht, daß diese Formulierung dialogischen Charakter hat und aus einer Diskussionssituation heraus verständlich gemacht werden kann². Im Zusammenleben von Christen und Nichtchristen tauchen Fragen auf, werden Anfragen formuliert, entstehen Kontexte der Befragung. In diesem Begegnungsfeld sollen Christinnen und Christen um eine Antwort nicht verlegen sein und Rechenschaft geben von der Hoffnung, die sie trägt. Theologie, so kann man zunächst ableiten, ist antwortende Theologie. Sie ist – im besten Sinn des Wortes – Gesprächig. Ihre Grundverfassung ist dialogisch.

Der Erste Petrusbrief gibt dem Dialog des Glaubens allerdings noch eine Erinnerung mit auf den Weg. „Aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, mit gutem Gewissen“, heißt es im Folgevers (1 Petr 3, 16). Gerade diese Bescheidenheit hat die Theologie aber oft fehlen lassen. In den Gesprächen, die sie im Laufe der Jahrhunderte führte, ist sie meist als Wortführerin aufgetreten, hat den anderen Gesprächsteilnehmern die Plätze gewiesen und nicht selten auf dem letzten Wort beharrt.

Da sich die Wissenschaften noch bis in die Neuzeit hinein unter dem Dach der Philosophie versammelt haben, waren diese ‚Liebhaber der Weisheit‘ über Jahrhunderte die bevorzugten Dialog- und Streitpartner der Theologie. Schon bei *Clemens von Alexandrien* macht das Wort die Runde, die christliche Weisheit sei die ‚Herrin‘ der ‚Dienerin‘ Philosophie³. Kurz nach der ersten Milleniumswende hat *Petrus Da-*

² *Norbert Brox*, Der erste Petrusbrief (EKK, Bd. XXI), Zürich u. a. 1979, 159.

³ Des *Clemens von Alexandria* Teppiche wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (Stromateis), München 1936, Buch I/5, 36.

miani dafür das Bild der Magd geprägt. Die Kenntnis menschlicher Kunst dürfe sich, so Damiani, in bezug auf die Schriftauslegung nicht „das Recht des Lehrmeisters anmaßen“, sondern habe „wie eine Magd der Herrin im Gehorsam des Dienstes zu Hilfe zu kommen“⁴.

In einem Herrschaftsverhältnis ist aber kein unbelastetes Gespräch möglich. Die Magd muß vielmehr stets befürchten, daß man sie verjagt oder ihr den Mund verbietet⁵. Das ganze Modell, die Wissenschaften als Mägde der Theologie anzusehen, ist am Modell der feudalen und später der absolutistischen Gesellschaft gebildet. Die Herrschaftspyramide dieser Gesellschaft und der in sie eingebundene Vorrang des Christentums kehren in diesem Paradigma versetzt wieder.

Mit leiser Erinnerung an den vergangenen Glanz lebt dieser Anspruch der ‚ersten Wissenschaft‘ auch heute mancherorts fort. So ist die Theologie in den Vorlesungsverzeichnissen ostdeutscher Universitäten gleich nach der Wende wieder zur ‚ersten Fakultät‘ aufgerückt. Darüber hinaus werden in kirchlichen Verlautbarungen nicht selten – wie in manchen Passagen des Sozialwortes – die christlichen Werte auch für Nichtchristen als selbstverständlich vorausgesetzt⁶. Ich vermute, daß auch manche Verstimmung in Klienten-, Mitarbeiter- oder Fachgesprächen von hier aus verständlich wird. Menschen fühlen sich gelegentlich von der Theologie bevormundet. Oft ist dies nur eine Unterstellung. Manchmal aber auch eine bittere Erfahrung. Hier ist noch manches Mißverständnis aus dem Weg zu räumen.

Deshalb glaube ich, daß es der Theologie schlecht zu Gesicht steht, das erste und letzte Wort im Gespräch mit den Wissenschaften für sich zu beanspruchen. Vielmehr sollte sie sich besser an das Leitbild des Ersten Petrusbriefes halten und im Dialog bescheiden und respektvoll auftreten. Ihr Beitrag wird dann weniger ein Machtwort sein, auf das heute weniger denn je gehört wird, sondern die Überzeugungskraft der Argumente, die sie in dieses Gespräch einbringt.

⁴ *Petrus Damiani*, De omnipotentia divina, hg. v. *Paolo Brezzi*, Florenz 1943, c. 6, 76, zit. nach: *Wolfgang Kluxen*: Art. ancilla theologiae, *HWbPh*, 1, 294: „... quae tamen artis humanae peritia, si quando tractandis sacris eloquiis adhibetur, non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere; sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subseruire.“

⁵ Vgl. die Hinzufügung *Kants* zu seinem bekannten Zitat, es käme darauf an, ob die Philosophie „ihrer gnädigen Frau *die Fackel vorträgt* oder *die Schleppe nachträgt*“ (*Immanuel Kant*, Der Streit der Fakultäten, in: *ders.*, Werke Bd. 9, hg. v. *Wilhelm Weischedel*, Darmstadt, 1983, 291 A 26). Kant fügt hinzu: „... wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet...“ (ebd.).

⁶ Vgl.: Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit, Hannover/ Mainz, 1997, Ziff. 126; ähnlich auch Ziff. 91 f.

II. Subjekt und Soziales – Vom Thema der Theologie

Was aber gibt dem Klang der theologischen Stimme Farbe? Welches Thema gibt ihrer Stimme Festigkeit? Das ist die klassische Frage nach dem Gegenstand der Theologie. Eine starke Tradition antwortet auf diese Frage ohne zögern: Gott. Daß die Theologie die „Wissenschaft von Gott“ sei, sagen *Augustinus*⁷, *Thomas von Aquin*⁸ und *Wolfhart Pannenberg*⁹ unisono. Sowenig es falsch ist, so sehr wirft dieses Verständnis doch zugleich auch Probleme auf. Denn es könnte den Eindruck erwecken, das Thema der Theologie seien die übernatürlichen Dinge. Wenn der Gegenstand der Theologie Gott ist, dann wird die Frage akut, ob die Theologie im Gespräch mit den Wissenschaften überhaupt vom Gleichen rede. Deshalb scheint mir eine Formulierung *Martin Luthers* in dieser Frage weiter zu führen. In der Auslegung des vierten Bußpsalmes, Psalm 51, formuliert Luther: „Gegenstand der Theologie ist der schuldige und hoffnungslose Mensch und der rechtfertigende oder rettende Gott“¹⁰. Luthers Formulierung drückt eine Akzentverschiebung aus. Nicht Gott allein ist der Gegenstand der Theologie, sondern Mensch und Gott in ihrer Beziehung zueinander. Noch pointierter: Gegenstand der Theologie ist der Mensch, insofern er vom Befreiungs- und Rechtfertigungshandeln Gottes betroffen ist. Es liegt auf der Hand, daß hier nicht von übernatürlichen Dingen gesprochen wird, sondern von ganz natürlichen: von der Existenzverfassung des Menschen und seiner Befreiung durch Gott.

Wenn *Rudolf Bultmann* später schreibt: „will man von Gott reden, so muß man offenbar von sich selbst reden“¹¹, so atmet auch diese Formulierung den gleichen Geist. Es bahnt sich damit eine zweite Traditionslinie an, die von Luther über *Friedrich Schleiermacher*¹² und Bultmann bis in die Gegenwart¹³ reicht und die das Thema der

⁷ Sancti Aurelii Augustini De civitate dei, Turnholt, 1955 (Corpus Christianorum SL, XLVII), L. VIII, c.1, 216 f, wo es von der theologia heißt: „quo uerbo Graeco significari intellegimus de diuinitate rationem siue sermonem“.

⁸ *Thomas von Aquin*, Summa theologiae, p. I, q. 1, a. 7: „Respondeo dicendum quod Deus est subiectum hujus scientiae.“

⁹ *Wolfhart Pannenberg*, Systematische Theologie, Bd. 1, Göttingen 1988, 69: „Gott ist das umfassende und einzige Thema der Theologie wie des Glaubens.“

¹⁰ *Martin Luther*, WA 40, II, 328, 1 f: „subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“. Vgl. dazu *Oswald Bayer*, Theologie, Gütersloh 1994, 36–42.

¹¹ *Rudolf Bultmann*, Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?, in: *ders.*, Glauben und Verstehen, Bd. 1, Tübingen 1966, 28.

¹² *Friedrich Schleiermacher* bestimmt im §1 der „Kurzen Darstellung des theologischen Studiums“ den Gegenstand der Theologie in der „Beziehung auf eine bestimmte Glaubensweise, d. h. eine bestimmte Gestaltung des Gottesbewußtseins“ (Theologische Schriften, hg. v. *Kurt Nowak*, Berlin 1983, 271). Das Gottesbewußtsein selbst ist ein Implikat des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Der Gegenstand der Theologie ist daher das unmittelbare Selbstbewußtsein unter seinen allgemeinen Konstitutionsbedingungen wie auch in seiner Bestimmtheit durch das Bewußtsein der Sünde und der Gnade.

¹³ Vgl. etwa *Eilert Herms*, „Dieser Gegenstand ist: die menschliche Freiheit in der Not-

Theologie in der menschlichen Existenzverfassung und den Konstitutionsbedingungen menschlicher Freiheit sieht. Ich halte diese zweite Traditionslinie im Dialog mit den Sozialwissenschaften für fruchtbarer.

Nun könnte mir allerdings an dieser Stelle die Soziologie ins Wort fallen und einwerfen, wer nur vom Menschen rede, vergesse die Gesellschaft. In der Tat finden sich in Luthers zentraler Schrift zur Rechtfertigungslehre, dem Traktat „Von der Freiheit eines Christenmenschen“, Anhaltspunkte für eine solche anthropologische Verkürzung, die den innerlichen Menschen ein- und zugleich den vergesellschafteten Menschen ausschließt¹⁴. Trotzdem trifft dieser Einwurf nicht den Nerv von Luthers Freiheitsschrift. Denn: ihr tragendes Motiv ist die Vorstellung eines göttlichen Güterflusses. Die von Gott durch Christus in die Welt fließende Liebe befreit den einzelnen Menschen, indem ihn Christus in einem Tausch von seiner Schuld befreit und ihm zugleich seine Gerechtigkeit schenkt. Dieser ‚fröhliche Wechsel‘ soll sich nun aber auch zwischen den Menschen fortsetzen und dadurch allgemein werden¹⁵.

In Worten, die die Leidenschaftlichkeit der Theologie der Befreiung atmen, macht Luther die Not und die Bedürfnisse der anderen Menschen zum Kriterium einer gerechtmachenden, verändernden Praxis. „Unnd gegen meynem nehsten“, so schreibt er, soll ich „auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe yhm nott, nützlich und seliglich seyn“¹⁶. Zusammenfassend heißt es dann: „Sihe also müssen gottis gutter fließen auß eynem yn den andern und gemeyn werden, das ein yglicher sich seynis nehsten also annehm, als were erß selb. Auß Christo fließen sie yn uns ... Auß uns sollen sie fließen yn die, so yr bedurffen, Auch so gar, das ich muß auch meynenn glaubenn und gerechtickeyt fur meynenn nehsten setzen fur gott, seyne sund zu decken, auff mich nehmen und nit anders thun, denn als weren sie meyn eygen, eben wie Christus uns allen than hatt.“¹⁷

Es ist keineswegs so, daß sich die Theologie einer weltlosen Innerlichkeit verschriebe und von der gesellschaftlichen Wirklichkeit desinteressiert abwende. Vielmehr sind es Mensch und Gesellschaft gleichermaßen, Subjekt und Soziales, für die das Herz der Theologie schlägt. Ihr Thema umfaßt deshalb mit der Freiheit des einzelnen Menschen auch seine soziale Befreiung, mit der individuellen Gerechtersprechung auch die soziale Gerechtigkeit.

wendigkeit, unter der sie als Freiheit existiert, also die menschliche Freiheit in ihrem absolut unhintergehbaren Vorgegebensein für sie selber – und deshalb in der Beziehung auf ihren transzendenten Ursprung, die für ihre Wirklichkeit konstitutiv ist“ (in: Systematische Theologie der Gegenwart in Selbstdarstellungen, hg. v. *Christian Henning*, Tübingen 1998, 322 f).

¹⁴ Vgl. z. B. WA 7, 21, 24 f: „was schadet das der seelen, das der leyp gefangen, krank und matt ist, hungert, dürstet und leydet ...?“

¹⁵ Vgl. *Ulf Liedke*, Freiheit: Anmerkungen zu Herbert Marcuses Lutherkritik, in: NZSTh 40/1998, 197–213.

¹⁶ WA 7, 35, 34–36, 1.

¹⁷ WA 7, 37, 32–38, 2.

Es zeigt sich also: Wenn die Theologie im Gespräch ihre Stimme erhebt, dann plaudert sie nicht von übernatürlichen Geheimnissen. Sie bringt die Rede vielmehr auf die Subjekte und die Strukturen, in denen sie leben. Wenn sich die Theologie mit den Sozialwissenschaften an einen Tisch setzt, redet sie also vom gleichen Thema. Aber sie sagt nicht das gleiche. Sie betrachtet vielmehr das, wörtlich alle reden, aus ihrer eigenen Perspektive.

Mit dem Blick auf die Gebrochenheit des individuellen und sozialen Lebens wie auch durch die Perspektive der Rechtfertigung und der Gerechtigkeit macht die Theologie den Menschen und seine soziale Welt zum Gegenstand eines korrigierenden, konkretisierenden oder auch vertiefenden Verstehens¹⁸. Sie versucht, das menschliche Selbst- und Weltverständnis und dessen sozialstrukturelle Realisierungen aus der Perspektive des christlichen Glaubens aufzugreifen, zu präzisieren, weiterzuführen, zu korrigieren oder zu kritisieren.

Nachdem ich damit das Thema der Theologie im Dialog mit den Sozialwissenschaften bestimmt habe, möchte ich diesen Beitrag nunmehr in drei exemplarischen Dialogen präzisieren.

III. Erstes Gespräch:

Boden unter den Füßen – Was trägt, wenn nichts mehr trägt

Es sind häufig spezifische Krisen- oder Gefährdungssituationen, in denen Menschen zu Klienten der sozialen oder diakonischen Arbeit werden. Diese Situationen können und müssen auf verschiedenen Ebenen bearbeitet werden. Sie machen juristische Beratung, sozialanalytisches Interpretieren, psychologisches Verstehen und methodisches Wissen gleichermaßen erforderlich, die dann in einen professionellen Handlungsansatz einfließen. Diese Situationen werden allerdings von Menschen durchlebt und durchlitten, die ihre Gefährdung, Benachteiligung oder Ratlosigkeit häufig als eigene Lebenskrise erfahren und deuten.

Der Lebens- und Wirkungskreis einer Frau wird plötzlich durch den Radius ihres Rollstuhles vorgezeichnet. Sie muß ihre Behinderung erst akzeptieren und mit ihr leben lernen. Und aus ihr bricht die Frage heraus: „Warum gerade ich?“ In einer Beratungsstelle beginnt ein junger Mann über seine Alkoholabhängigkeit zu sprechen. Im Gespräch fragt er: „Was hat das denn noch für einen Sinn, ohne Job und geschieden?“

In den je individuellen Lebenskrisen werden fast immer ähnliche Fragen laut. Fragen nach dem, was trägt, was Lebensmut gibt, was Hoffnung macht, was Sinn vermittelt. Diese Fragen machen die professionellen sozialarbeiteri-

¹⁸ Vgl. *Eilert Herms*, Das Selbstverständnis der Wissenschaften heute und die Theologie, in: *ders.*, Kirche für die Welt, Tübingen 1995, 382.

schen Handlungsansätze nicht überflüssig. Im Gegenteil: für ihre Bearbeitung ist genau der multiperspektivische Blick all der einzelnen Disziplinen erforderlich. Die Theologie hat hier also keineswegs eine separate Domäne. Das würde ansonsten das fatale Mißverständnis mit sich führen, bereits die theologische Neudefinition würde die Probleme zum Verschwinden bringen. Und doch kann die Theologie, wenn sie mit solchen Fragen umgeht, auf ihre Weise inhaltlich werden. Ich will dies mit zwei Überlegungen verdeutlichen.

Das Durchleben und Durcharbeiten einer persönlichen Lebenskrise ist ein Entwicklungsprozeß, der in der Regel ähnlich verläuft. In der Beschreibung durch *Erika Schuchardt* wird nach einer anfänglichen Ungewißheit das krisenhafte Lebensereignis bald zur persönlichen Gewißheit, an die sich eine Phase der ausbrechenden Emotionen und der Aggression anschließt. Nach erfolglosen Versuchen zur Verhandlung folgt eine Phase der Depression, die schließlich dem Prozeß der Annahme der eigenen Krise weicht. Im glücklichen Verlauf mündet die Krisenverarbeitung in eine neue Aktivität, die sogar zur gesellschaftlichen Solidarität führen kann¹⁹. Das Charakteristische ist nun, daß das Ergebnis dieses Prozesses offen ist. Es steht nicht von vornherein fest, ob eine Person zur Annahme ihrer Krise kommt oder ob sie in der Phase der Aggression, der Verhandlung oder der Depression verharret. Die Frage ist deshalb: wie kann der Krisenverarbeitungsprozeß gelingen? Der christliche Glaube ist keine Medizin, die diesen Prozeß abkürzt und Phasen überspringen läßt. Aber er kann gewissermaßen ein Haus der Sprache und des Gesprächs bereithalten, in das Betroffene eintreten können, wenn sie selbst nach Worten ringen oder sprachlos geworden sind.

Ich verstehe biblische Texte als Sprachangebote, die mir dabei helfen können, das schwer Artikulierbare auszudrücken und beim Namen zu nennen. Ich greife die Phase der Aggression heraus: in ihr bricht die leidenschaftliche Klage und Anklage ungebremst hervor. Sie richtet sich gegen alles, was den Betroffenen begegnet. Vielfach arbeitet sie sich an Ersatzobjekten ab. Die Frage „Warum gerade ich?“ richtet sich aber auch an und gegen Gott. Christlicher Glaube kann in dieser Situation Sprachangebote machen. Wohlgemerkt: Angebote. Sie können helfen, den Schmerz, die Wut und alle Verzweiflung zu artikulieren und auch Gott ins Gesichts zu sagen. So heißt es beispielsweise in Psalm 69: „Gott, hilf mir! Denn das Wasser geht mir bis an die Kehle. Ich versinke in tiefem Schlamm, wo kein Grund ist; ich bin in tiefe Wasser geraten, und die Flut will mich ersäufen. Ich habe mich müde geschrien, mein Hals ist heiser. Meine Augen sind trübe geworden, weil ich so lange harren muß auf meinen Gott“ (V. 2-4).

Die Chance des Glaubens besteht darin, die Klage und Anklage adressieren zu können und dafür Sprachformen bereitzuhalten. Dadurch verfügen Glaube und Theologie über eigene Ressourcen, die den Prozeß der Krisenverarbeitung gelingen lassen können.

¹⁹ *Erika Schuchardt*, Warum gerade ich ...? Leben lernen in Krisen, Göttingen ⁹1996, 27-38.

Allerdings, und damit komme ich zu meiner zweiten Überlegung, erfahren Betroffene ihre Lebenskrise oft so, daß ihnen der Boden unter den Füßen weggleitet. In den Zweifel und die Verzweiflung wird häufig auch das mit hineingerissen, was bislang getragen hat, nun aber brüchig geworden ist. Auch der Glaube, auch die biblischen Sprachformen werden oft mit erfaßt. In diesem Bereich ist besondere Sensibilität nötig.

Paul Tillich hat das Rechtfertigungsgeschehen auch für diese Situation des Zweifels ausgelegt. Für ihn ist die „Ernsthaftigkeit des Zweifels“ ein Beweis dafür, daß „noch in der Sinnlosigkeit Sinn bejaht wird“²⁰. Denn: Ein Zweifler ist doch jemand, der mit einer Sache noch nicht fertig ist, jemand, der umgetrieben wird von der Frage nach dem, was trägt. Tillich macht darauf aufmerksam, daß der Zweifelnde gerade in diesem Umgetriebensein einen tieferen Sinn bejaht. Der Durchbruch besteht für ihn in „der Gewißheit, daß die Wahrheit, die der Zweifler sucht, der Lebenssinn, um den der Verzweifelte ringt, nicht das Ziel, sondern die Voraussetzung alles Zweifels bis zu Verzweiflung ist“²¹. Tillich hat es für möglich gehalten, in dieser Situation auf das Wort Gott der Kirchensprache zu verzichten. Wichtiger war ihm, daß der Boden, der uns weggleitet, uns dennoch nicht ins Bodenlose stürzen läßt. Wieder Boden unter die Füße zu bekommen schien ihm möglich, weil sich in dem, was uns unbedingt angeht, der Grund und die Tiefe der Wirklichkeit manifestieren.

Die Chance der Theologie besteht darin, auf einen Boden unter dem Bodenlosen, eine Tiefe inmitten der tiefen Verzweiflung hinzuweisen. Auch wenn uns dafür die Worte fehlen. Auch wenn dieser Hinweis aus einem bedrerten Schweigen heraus erfolgt.

IV. Zweites Gespräch:

Anerkennung des Fragments – Menschenwürde ohne wenn und aber

Die Leidenschaft der Theologie wird stets auch dort entfacht, wo die Würde und die Rechte der Menschen auf dem Spiel stehen. Auch dieses Thema packt die Theologie auf ihre eigene Weise an. Sie kann dazu einen schöpfungstheologischen Weg beschreiten und an die Gottebenbildlichkeit des Menschen erinnern. Sie macht dabei deutlich, daß der Mensch als solcher ein Bild Gottes ist. Der hebräische Text spricht von ‚adam‘, was den Menschen in seiner kollektiven „Artbenennung“ bezeichnet, also den Menschen im Sinn von „Menschheit“ oder den Menschen „im Ggs. z. anderen Wesen“²². Von diesem Menschen als solchen gilt: er repräsentiert Gott auf Er-

²⁰ *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 2, Stuttgart 1958, 19.

²¹ *Paul Tillich*, Rechtfertigung und Zweifel, in: *ders.*, Gesammelte Werke, Bd. 8, Stuttgart 1970, 91.

²² *Wilhelm Gesenius*, Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament, Berlin ¹⁷1962, 10.

den²³. Diese Würde kommt allen unabhängig von ihrer sozialen Stellung, ihrem Geschlecht, ihrer nationalen Herkunft, ihrer körperlichen und gesundheitlichen Verfaßtheit usw. zu. Sie alle sind Gottes Repräsentanten und als solche zur Selbstbestimmung bestimmt.

Einen zweiten Weg zu einem theologischen Verständnis der Menschenwürde weist erneut die Rechtfertigungslehre. Hier fällt das Augenmerk stärker auf die Anerkennung des Menschen durch Gott ohne eigene Verdienste und Leistungen. Luther hat in der 32. These der „Disputatio de homine“ formuliert, eine knappe Definition des Menschen bestünde in dem Satz, „daß der Mensch gerechtfertigt wird durch den Glauben“²⁴.

Ulrich Bach hat die lutherische Rechtfertigungsanthropologie im Kontext des heutigen Menschenwürdediskurses aktualisiert: „Das Geheimnis und Wunder der menschlichen Existenz liegt nicht in dem, was ich aufzuweisen hätte, in dem was ich habe oder was ich kann, sondern darin, daß Gott meiner gedenkt, daß er mich seinen Partner sein läßt.“²⁵ Die Konsequenz liegt auf der Hand. „Wer ... danach fragt, was dem Menschen von außen zukommt, was ihm geschenkt ist, was *ihn* ‚hält‘ (nicht: was *er* ‚hält‘, was er hat), der kann von allen Menschen in gleicher Hochschätzung sprechen.“²⁶

Die Pointe dieser Überlegungen besteht darin, daß die Theologie ein inklusives Menschenwürdeverständnis zur Diskussion stellt, das grundsätzlich alle Menschen einschließt. Sie weist darauf hin, daß elementare Bedingungen unseres Menschseins uns gegeben sind. Wir sind zur Selbstbestimmung bestimmt. Unsere Anerkennung durch Gott fällt uns unverdient zu. Eben deshalb ist uns auch unsere menschliche Würde gegeben. Allen. Ohne Ausnahme. Ohne wenn und aber.

Dieses inklusive Verständnis der Menschenwürde dürfte auch für die Sozialwissenschaften interessant sein. Denn in den bioethischen, sozialetischen, aber auch juristischen Debatten der letzten Jahre hat sich gezeigt, daß die Würde des Menschen zwar ein hehres Verfassungs- und Menschenrechtsprinzip ist, daß sie aber in ihrer Begründung wie Auslegung eine präkäre Interpretationsoffenheit zuläßt. Dies ist für mich in einer angespannten Gegenwartssituation zumindest ein Anlaß zur Sorge. Denn: Die biotechnische und medizintechnische Entwicklung fährt nach wie vor auf ihrer Beschleunigungsspur. Die Bevölkerungsstruktur verschiebt sich unablässig von der Pyramide zum Pilz. Das Gesundheits- und Sozialwesen steht weiter unter Einsparungsdruck. Und die gesellschaftlichen Diskriminierungen behin-

²³ Vgl. *Claus Westermann*, *Genesis*, Bd. 1, Berlin 1985, 209–214.

²⁴ WA 39 I, 176, 33–35: „Arbitramur hominem iustificari fide absque operibus, breviter hominis definitionem colligit, dicens, Hominem iustificari fide.“

²⁵ *Ulrich Bach*, Bausteine für ein theologisches Nachdenken über Menschenbild und Menschenwürde, in: *ders.*, „Gesunde“ und „Behinderte“: Gegen das Apartheidsdenken in Kirche und Gesellschaft, Gütersloh 1994, 62.

²⁶ Ebd.

derter oder alter Menschen halten zumindest an. In dieser Situation befürchte ich, daß auch die Menschenwürde in den Strudel einer Verständnisluralität hineingerissen wird.

Angesichts der genannten Herausforderungen scheinen mir einige neuere philosophische Konzeptionen zumindest ambivalent zu bleiben. So urteilt beispielsweise *Franz-Josef Wetz*, Menschenwürde sei „im nachmetaphysischen Zeitalter nicht mehr als abstraktes Wesensmerkmal vorstellbar, sondern bestenfalls als konkreter Gestaltungsauftrag“²⁷. Menschenwürde ist dann nicht mehr das, was einem Menschen unbedingt zukommt, sondern eine menschliche Leistung, die genau dann erbracht wird, wenn die Würde geachtet wird. „Erst die Würde zu respektieren heißt, sie zu konstituieren.“²⁸ Ein solches Würdeverständnis verfährt zirkulär: Menschenwürde ist das, was als Menschenwürde geachtet wird. Die Würde wird so zu einem Ergebnis kommunikativer Verständigung. Weniger respektvoll ausgedrückt: zu einem Gegenstand des Aushandelns. Ein solches bloß formales Verständnis von Menschenwürde besitzt m.E. erstaunlich wenig argumentative Widerstandskräfte gegenüber den oben ange deuteten Problemen.

Die theologische Theorie der Menschenwürde hebt demgegenüber die inklusive und unbedingte Geltung der Menschenwürde hervor. Natürlich muß sie sich bemühen, ihr Verständnis auch für die Sozialwissenschaften nachvollziehbar zu machen. Dafür braucht sie nicht auf metaphysische Wesensaussagen zurückzugreifen. Ich möchte vielmehr folgenden Gedankengang zu bedenken geben: Wenn wir von Menschenwürde sprechen, dann meinen wir nicht irgendeine Eigenschaft neben anderen, die einem Menschen zugeschrieben wird. Vielmehr meinen wir etwas Grundlegendes damit, etwas, aus dem sich dann beispielsweise auch konkrete Rechte ableiten lassen. Die Rede von der Menschenwürde macht also nur dann Sinn, wenn wir sie so verstehen, daß dem Menschen als solchem und als ganzem Würde zugesprochen wird. Das Subjekt ist sich aber in jeder seiner Lebensäußerungen immer schon als eben dieses Subjekt selbst durchsichtig. Es ist sich selbst als Ich unmittelbar vertraut. Das heißt aber: das Ich, dem Würde zugeschrieben wird, ist eben dasselbe, das sich selbst vor aller Zuschreibung und vor aller Verständigung immer schon als dieses Ich weiß und vertraut ist. Daraus läßt sich schlußfolgern, daß Menschenwürde niemals das Ergebnis eines Aushandelns ist, sondern in jeder Verständigung über sie immer schon vorausliegt. Man kann es paradox so formulieren: das, was wir mit der Würde des Menschen meinen, liegt aller Verständigung über sie immer schon zugrunde. Menschenwürde ist deshalb kein Zielbegriff, sondern eine alternativlose und unbedingte Voraussetzung für die Frage nach Lebensbedingungen, die ihr entsprechen.

²⁷ *Franz-Josef Wetz*, *Die Würde der Menschen ist antastbar: e. Provokation*, Stuttgart 1998, 162.

²⁸ *Ebd.*, 182.

Die theologische Thematisierung eines inklusiven Menschenwürdeverständnisses ohne wenn und aber hat weitreichende Konsequenzen. Sie führt beispielsweise dazu, ein Menschenbild zu verabschieden, das am Starken, Gesunden, Ganzen und Makellosen ausgerichtet ist und dagegen die Gebrochenheit, Beschädigung und Verletztheit übersieht.

Henning Luther hat an der Rechtfertigungslehre gerade die Anerkennung des Fragmentarischen herausgearbeitet²⁹. Denn wir leben als Menschen nicht nur in der Identität mit uns selbst, sondern erfahren uns auch als Fragmente. „Wir sind immer ... auch gleichsam Ruinen unserer Vergangenheit, Fragmente zerbrochener Hoffnungen, verronnener Lebenswünsche, verworfener Möglichkeiten, vertaner und verspielter Chancen, damit aber auch Ruinen aufgrund unseres Versagens und unserer Schuld – neben den objektiv verflossenen Möglichkeiten, also erlittenen, widerfahrenen Verlusten.“³⁰ Als solche sind wir aber anerkannt. Als solche haben wir eine unvergleichliche Würde.

V. Drittes Gespräch:

Der Blick von unten – Die Option für die Armen als Gerechtigkeitsperspektive

Die Theologie redet aber nicht nur mit, wo es um die einzelnen Menschen geht. Sie bringt das Gespräch auch auf die Gesellschaft. Sie fragt nach Prinzipien des sozialen Lebens, hinterfragt soziale Strukturen und beschreibt eigene soziale Leitbilder. Kurz: Sie verschreibt sich mit der Intimität der persönlichen Rechtfertigung zugleich auch der Publizität gesellschaftlicher Gerechtigkeit. Luthers Freiheitstraktat lese ich auch als eine solche Anstiftung zur Gerechtigkeit. Sie ist eine Anleitung, die Güter Gottes nicht bei sich zu halten, sondern verströmen zu lassen. Zu denen, „so yr bedurffen“³¹, ganz darauf gerichtet, was ihnen „nott, nützlich und seliglich“³² ist. Es gilt also, dem Zusammenhang von Rechtfertigung und Gerechtigkeit das Wort zu reden.

Selbstverständlich bleibt auch bei diesem Gespräch keine andere Wissenschaft vor der Tür. Denn: Ein Gerechtigkeitsbegriff ohne politologisches, soziologisches und juristisches Wissen bliebe blind. Ohne theologische und philosophische Konkretion aber bliebe er leer, bar eines Inhaltes, an den das Herz zu hängen sich lohnte. Die Theologie möchte deshalb – für einen Moment – der *institia* die Binde von den Augen nehmen. Nicht, um ihr das neutrale Urteil zu vereiteln, sondern um ihr für einen Augenblick ins Antlitz zu blicken. Eine blutleere Gerechtigkeit bliebe nur ein Phantom. Ungerechtigkeitserfahrungen sind jedoch keine Phantomschmerzen. Sie machen mit

²⁹ *Henning Luther*, Identität und Fragment, in: ThPr 20/1985, 330 f.

³⁰ Ebd., 325.

³¹ WA 7, 37, 36.

³² WA 7, 36, 1.

ihrer Abschaffung eine Gestaltung des Sozialen dringlich, in der niemand hinter einem gespielten Lächeln den tiefsitzenden Schmerz verbergen muß.

Welches Antlitz aber sollte Gerechtigkeit haben?

Dietrich Bonhoeffer hat einer kurzen, nur wenige Sätze umfassenden Gedankenskizze aus dem Jahre 1942 den Namen „Der Blick von unten“ gegeben. In ihr heißt es: „Es bleibt ein Erlebnis von unvergleichlichem Wert, daß wir die großen Ereignisse der Weltgeschichte einmal von unten, aus der Perspektive der Ausgeschalteten, Beargwöhnten, Schlechtbehandelten, Machtlosen, Unterdrückten und Verhöhnnten, kurz der Leidenden sehen gelernt haben.“³³ Bonhoeffer macht mit dieser Überlegung auf den prägenden Perspektivenwechsel aufmerksam, der für die biblischen Schriften bestimmend ist. In ihr wird Geschichte aus der Perspektive eines kleinen und weltpolitisch unbedeutsamen Volkes erzählt, das aus den Fängen der Großmacht Ägypten wunderbar entrinnt und sich auch in den folgenden Jahrhunderten trotz anhaltender Bedrohung durch globale Machtzentren staunend getragen weiß. In ihm hat der König, zumindest in den ersten Jahrhunderten, nie eine ganz unumstrittene Stellung. In ihm fallen Propheten den Machthabern ins Wort und erheben ihre Stimme für die Rechte der Armen. In ihm tritt schließlich der Menschensohn aus Nazareth auf, der die Ausgeschlossenen gar selig spricht: „Selig seid ihr Armen; denn das Reich Gottes ist euer“ (Lk 6, 20b). Immer ist es dieser Blick von unten, mit dem biblische Autoren den Menschen inmitten seiner Welt und Geschichte betrachten. Die Theologie der Befreiung hat dafür den Begriff der ‚vorrangigen Option für die Armen‘ geprägt. Er gilt inzwischen als Schlüsselbegriff der theologischen Sozialethik.

Heinrich Bedford-Strohm hat herausgearbeitet, daß die ‚Option für die Armen‘ auf die Erfahrungen wirtschaftlicher Ausgrenzung, politischer Unterdrückung und alltäglicher Entbehrung reagiert. Angesichts solcher bedrückenden Wirklichkeit will die Option ein kritischer und korrekativer Maßstab sein, der bestehende Ungerechtigkeiten aufdeckt und zugunsten der Benachteiligten verändert. Die ‚Option für die Armen‘ vertritt also keineswegs ein partikulares, sondern vielmehr ein inklusives und universales Gerechtigkeitsverständnis³⁴. Ihr Ziel ist eine „Gerechtigkeit für alle“³⁵. Gerade weil die am meisten benachteiligten Menschen von deren Verwirkli-

³³ *Dietrich Bonhoeffer*, Werke (DBW), Bd.8: Widerstand und Ergebung, Gütersloh 1998, 38.

³⁴ Vgl. *Heinrich Bedford-Strohm*, Vorrang für die Armen: auf dem Weg zu einer theologischen Theorie der Gerechtigkeit, Gütersloh 1993, 200: „Auch wo Menschen sich *subjektiv* von der Option für die Armen ausgeschlossen fühlen, weil sie ihre Privilegien bewahren wollen, behält sie ihren *objektiv* inklusiven Charakter als Ausdruck von Gottes heilschaffendem Handeln für die ganze Welt.“

³⁵ Ebd.

chung aber am weitesten entfernt sind, ist der Blick von unten der für die Sache der *iustitia* angemessene Sichtwechsel.

Die ‚vorrangige Option für die Armen‘ führt ihr Wort aber nicht nur gegen das Unrecht, sondern erhebt ihre Stimme auch für ein positives Ziel: Beteiligung. Denn „der Kern und die gemeinsame Mitte der verschiedenen Formen von Ungerechtigkeit, gegen die sie sich wendet, liegt in der Situation *fehlender Teilhabe*“³⁶. Wer Ausgrenzung kritisiert, macht sich zugleich für Partizipation stark.

Durch beide Momente, den Blick von unten und die Beteiligungsperspektive, bringt die Theologie ihre eigene Farbe in die Gerechtigkeitsdiskussion. Sie wirft ihren Blick gewissermaßen vom Rand her auf die sozialstrukturellen Gegebenheiten und setzt sich für Teilhabe ein. In dieser ihr eigenen Thematisierung kann die theologische Theorie der Gerechtigkeit gut auf philosophische Konzepte zugehen. In ihnen spielt in der jüngeren Zeit das Konzept der Beteiligungsgerechtigkeit eine größere Rolle. Es ergänzt andere Theorien der Gerechtigkeit wie etwa die Prinzipien der Tausch-, Verteilungs-, Leistungs- oder Verfahrensgerechtigkeit durch ein spezifisches Charakteristikum. Man kann es als Beteiligungsgrundsatz bezeichnen. Er lautet: Strukturen des gesellschaftlichen, politischen oder wirtschaftlichen Lebens „müssen der Bedingung genügen, daß die voraussichtlichen Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung ergeben, von allen Beteiligten als Betroffenen zwanglos akzeptiert werden könnten“³⁷.

An einem Beispiel läßt sich die damit verbundene Akzentverschiebung verdeutlichen: Armut führt aus der Perspektive der Verteilungsgerechtigkeit zu der ohne Zweifel zentralen Frage, wieviel eine Gesellschaft Menschen ohne eigenes Einkommen zuteilen sollte. Die Beteiligungsgerechtigkeit fragt – ergänzend, nicht alternativ – danach, wie diese Personen selbst am gesellschaftlichen Leben teilhaben können und dadurch auch in der Lage sind, für ihr eigenes Leben Sorge zu tragen. Die Verteilungsgerechtigkeit bleibt unverzichtbar. Die Partizipationsgerechtigkeit betrachtet die Personen allerdings noch stärker als Subjekte ihrer selbst, mit Aktivitätspotentialen und eigenen Ressourcen.

Aus dem Beteiligungsgrundsatz ergeben sich interessante Konsequenzen für viele gesellschaftliche Fragen. Ich beschränke mich auf einen Seitenblick auf das Leitbild der Diakonie. Viele meiner Überlegungen lassen sich in eine Beziehung zum Leitbild bringen, besonders zum 2. und 3. Leitsatz: *Wir achten die Würde jedes Menschen* und *Wir leisten Hilfe und verschaffen Gehör*. Dennoch vermissem ich aus der Perspektive der Partizipation heraus einen Leitsatz, der etwa so lauten könnte: „Wir schaffen Beteiligungsformen“. Mit einem solchen Satz würde in der Beziehung zu den Klientinnen und Klienten deutlich gemacht, daß diese mit ihren Erwartungen, Interessen und Wün-

³⁶ Ebd.

³⁷ *Friedhelm Hengsbach*, Gerechtigkeit in der Marktwirtschaft, in: *Ethik in der Wirtschaft*, hg. v. *Jörg Becker*, Stuttgart 1996, 39.

schen angemessen Gehör finden. Aber auch in der Beziehung zu den diakonischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern würde ein wichtiger Aspekt deutlich gemacht. Ein solcher Satz würde für die Arbeit in den Diakonischen Werken und Einrichtungen klarstellen: Wir beziehen die Ressourcen, Ideen und kritischen Vorschläge unserer Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter so weit wie möglich ein. In Entscheidungsfällen werden die Betroffenen gehört und an der gemeinsamen Entscheidungsfindung angemessen beteiligt. Auch in Konfliktfällen sprechen die Betroffenen ein Wort mit und werden an der Konfliktlösung beteiligt. Aus vielen diakonischen Einrichtungen ist bekannt, daß durch die frühzeitige Einbeziehung von Betroffenen und durch die Schaffung von Orten des Austausches und der Beteiligung auch schwierige Entscheidungen im Konsens gelöst werden konnten. Umgekehrt fürchte ich, daß ohne die Verankerung von Beteiligungsrechten der Eindruck entstehen könnte, das Leitbild sei eher ein Beitrag zur moralischen Überlastung der diakonischen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter. Denn: sie stehen großenteils für die Grundsätze des Leitbildes ein: *Wir achten die Würde jedes Menschen. Wir leisten Hilfe und verschaffen Gehör. Wir sind dort, wo uns Menschen brauchen ...* Wo aber kommen die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter selbst vor? Sie können sich leicht als die Adressaten von ethischen Pflichten verstehen, die sie überfordern, ohne daß von ihren eigenen Partizipationsmöglichkeiten überhaupt die Rede wäre.

Fazit: Meine Skizze geht davon aus, daß die Theologie ihren Platz neben den Sozialwissenschaften einnimmt und ihre eigene Sicht der Dinge unaufgeregt ins Gespräch einbringt – ohne Bevormundung, ohne Wirklichkeitsferne. Theologie greift Fragestellungen auf, nennt Probleme beim Namen und übersetzt ihre eigenen Traditionen in die gesellschaftlichen Problemlagen der Gegenwart. Theologie als Gesprächspartnerin – diakonische Dialoge: Zwei Bedingungen hat meine Skizze. Zunächst: Die Theologie muß auf ihre eigenen Traditionen hören und nicht nach der Anerkennung der anderen Wissenschaften schießen. Wer in dem Wortschwall vielfältiger Stimmen nicht überhört werden will, braucht eine eigene Identität. Seine Stimme muß eine eigene Farbe haben. Das andere: Die Theologie muß selbst beteiligt werden, wenn sie ihre eigene Option zu Gehör bringen will. Deutlicher noch: Theologie darf von den Diskursen nicht ausgeschlossen werden. Dies gilt für den Professionsdiskurs der Sozialen Arbeit ebenso wie für die politische Partizipation oder das diakonische Management. Der Theologie obliegt nicht nur die Pflege des geistlichen Lebens. Sie hat auch einen Beitrag zu pädagogischen, gesellschaftlichen oder unternehmenspolitischen Fragen einzubringen. Dazu aber muß sie beteiligt sein – eben als Dialogpartnerin.

Prof. Dr. Ulf Liedke (Evangelische Hochschule für Soziale Arbeit Dresden),
Melanchthonstr. 29, 01689 Weinböhla