

40 Jahre Gemeinsame Synode
der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland
(1971–1975)

Teil 2

1. Die „Not der Gegenwart“: ein Arbeitspapier „im Anhang“

Dem „diakonischen Auftrag der Kirche besser gerecht zu werden“ – das war die Zielsetzung des Arbeitspapiers „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ im Rahmen der Würzburger Synode.¹ Was lag damals im Argen, dass diese Aufgabe angezeigt erschien? Und wie ist es um die Verantwortung der Kirche für die Not der heutigen Gegenwart bestellt? Als ich angefragt wurde, einen Beitrag zum Arbeitspapier „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ zu schreiben, musste ich zunächst gestehen, es nicht zu kennen – und das trotz langjähriger Tätigkeit in diakonischen Einrichtungen und Verbänden und trotz langjähriger theologischer Auseinandersetzung mit dem diakonischen Auftrag der Kirchen, insbesondere im Blick auf die Arbeit mit Menschen mit Behinderungen. Das Papier, das sich im Anhang der Dokumente der Würzburger Synode 1975 findet, scheint in der pastoraltheologischen Reflexionsgeschichte der letzten 40 Jahre kaum vorgekommen zu sein, so mein erster Eindruck. Nach einer ähnlich umfangreichen Rezeption wie etwa der des Beschlusses zur kirchlichen Jugendarbeit, sucht man vergebens. Dazu lassen sich zwei Vermutungen formulieren:

Erstens ist diese Beobachtung möglicherweise ein weiteres Symptom für den randständigen Stellenwert der Diakonie im Gesamt der kirchlichen Praxis und der pastoraltheologischen Disziplingeschichte. Dass die Grundfunktion der *diakonia* eine der drei Säulen christlicher Praxis ist, gilt zwar theologisch als selbstverständlich, und auch die Synode mahnt die „diakonische Verantwortung“ als „durchlaufende Perspektive“ für alle Diskussionen, Papiere und Beschlüsse an.² Und dennoch bleibt der Anspruch der Gleichwertigkeit mit den anderen Grundfunktionen praktisch bis heute uneingelöst.

¹ Arbeitspapier „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe II, Freiburg/Br. 1977, 103–157; vgl. Einleitung von Paul Imhof, in: ebd. 99–102.

² Vgl. Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg/Br. u. a. 1978, 877 [im Folgenden zitiert: GemSyn I].

Zweitens mag die Geschichte der ausgebliebenen breiten Rezeption des Papiers mit seiner inhaltlichen Ausrichtung zu erklären sein – erscheint es doch im Unterschied zu anderen Synodenpapieren nicht nur beim ersten Lesen kontur- und brisanzlos, eher beschreibend als analytisch, eher die damalige Praxis bestätigend als mit ihr (selbst-)kritisch in die Auseinandersetzung gehend.

Diesen beiden Vermutungen möchte der folgende Beitrag nachgehen. Darüber hinaus sollen einige Aspekte einer aktuellen Verhältnisbestimmung zwischen der „Not der Gegenwart“ und dem „Dienst der Kirche“ im 21. Jahrhundert benannt werden: Welche Fragen müsste ein Synodenpapier zu diesem Thema unter heutigen Bedingungen bearbeiten? Welchen Stellenwert hat das Thema im Blick auf die Frage der Zukunftsfähigkeit christlicher Praxis, die sich in den letzten Jahren krisenhaft zugespitzt hat, nicht zuletzt auch durch zutage getretene Gewaltverhältnisse in diakonischen Einrichtungen?

2. Zur Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Arbeitspapiers

2.1 „Die Caritas“ in den 1970er Jahren – anstelle einer theoretischen Hinführung

In der Annäherung an das Arbeitspapier der Synode tauchten zunächst meine eigenen Bilder „der Caritas“ in den 1970er Jahren auf, denen in ihrer Subjektivität eine begrenzte, vielleicht aber das Thema dieses Beitrags erdende Relevanz zukommen mag.

Als die Sachkommission III tagte, war das Wort „Caritas“ in meinem Wortschatz besetzt durch eine Einrichtung für Kinder und Jugendliche mit Behinderungen in dem Dorf, in dem ich aufwuchs. „Die Caritas“ verbanden wir vor allem mit konkreten Personen: den Ordensschwestern, die dort weit überwiegend – neben dem leitenden Arzt und einigen wenigen weltlichen Mitarbeitenden der Verwaltung und der Hausmeisterei – tätig waren. Im sonntäglichen Gottesdienst erlebten wir die oft schwer behinderten Kinder im Rollstuhl neben uns in der ersten Reihe – ich erinnere mich an eine Art ängstliche Neugier, die ich empfand, die mich aber zugleich beschämte. Den Kontakt aufzunehmen, kam uns kaum in den Sinn – wir fürchteten wohl unsere eigene Unbeholfenheit im Kontakt mit Kindern, die nicht sprechen konnten. Und die Ordensschwestern, die sie mit ihren wogenden Gewändern umwehten und beschützten, waren für uns Kinder „aus dem Dorf“ Respektspersonen, denen man keine neugierigen Fragen stellte. Durch das Gelände der Einrichtung führte aber mein Schulweg – so gab es fast täglich auch dort kleine Begegnungen, immer aus einer gewissen Entfernung – die wen eigentlich schützte?

Als meine eigene Schwester etwa zur selben Zeit schwer erkrankte und mit einer – wenn auch weniger schweren – Behinderung überlebte, war das Thema Behinderung plötzlich mitten in unserer Familie. Ich war nicht mehr in der Rolle der Zuschauerin, sondern erlebte selbst Bangen und Warten, Zweifel und Zuversicht, Fragen im Blick auf die Chancen und Grenzen in der weiteren Entwicklung, als es nicht mehr ums Überleben ging. Ich erlebte Menschen im Umfeld unserer Familie, die sich zurückzogen, Freundinnen, die nicht mehr kamen, neue Erfahrungen auch der Solidarität mit Familien, die Ähnliches erlebt hatten und erlebten.

Von der Würzburger Synode kam in unserem Dorf und in unserer Familie kaum etwas an, geschweige denn von diesem Arbeitspapier. Später, als ich Theologie studierte und parallel selbst in der Einrichtung arbeitete, befremdete mich die offensichtliche Abstinenz der akademischen Theologie gegenüber allen Fragen, die mich umtrieben aus den Erfahrungen mit Menschen mit Behinderungen: Was ist das, worauf es in der Begegnung von Menschen letztlich ankommt? Was heißt „Nachfolge“ – neben diesen Kindern in der Kirchenbank sitzend oder in der Rolle als Mitarbeiterin einer Einrichtung wie dieser? Die Kinder und jungen Menschen mit Behinderungen gaben sehr unmittelbare Antworten auf meine theologischen Fragen: Der Satz „Der Mensch wird zu dem Ich, dessen Du wir ihm sind“, den Georg Feuser³ im Anschluss an die dialogische Philosophie Martin Bubers prägte, schien mir auf den Punkt zu bringen, was ich erlebte: eine Unmittelbarkeit im Angewiesensein – nicht nur in eine Richtung, sondern aufeinander, wechselseitig, eine Tiefe im Erleben der Begegnung zwischen Menschen jenseits von Sprache und rationalem Diskurs; es gab auch in der Theologie kaum ein sprachliches Repertoire, mit dem ich hätte beschreiben können, was ich in der Begegnung erlebte. In der Auseinandersetzung mit den theologischen Subjekttheorien bei Metz und Peukert entdeckte ich zumindest einen Anker für meine Fragen: Was macht das „Subjektsein“ von Menschen aus? Geht es nicht im Kern darum, das Subjektsein-Können des Anderen zu ermöglichen, seinen Status als Subjekt dabei nicht nur zu behaupten, sondern kommunikativ zu bewahren und die Verantwortung dafür zu übernehmen, dass der oder die Andere ihr Subjektsein auch konkret erleben kann, im Dialog mit mir? Geht es nicht darum, Lebensbedingungen zu schaffen, die eine Teilhabe am Leben der Familie, der Nachbarschaft, der Gemeinde ermöglichen?

Das Arbeitspapier transportiert in seinen Beschreibungen der „Not der Gegenwart“ eher ein Schreckensszenario, das von meinen Erfahrungen mit Men-

³ Georg Feuser, Entwicklungspsychologische Grundlagen und Abweichungen in der Entwicklung, in: Zeitschrift für Heilpädagogik 42 (1991) 7, 425–441, hier 440.

schen mit Behinderungen weit entfernt ist. Es beschreibt caritatives Engagement als Last und Zumutung:

„Wer es einmal unternommen hat, sich abgestempelten und diskriminierten Menschen zuzuwenden, der weiß, daß er damit für sich selbst und für die anderen auch einsteigt in eine Welt des Schreckens, der Angst und der Ablehnung, daß er mitgeprägt wird von all dem, was die Diskriminierung ausmacht.“⁴

Die Welt, in die ich mich begeben hatte, war eine voller Fragen, aber auch eine Welt tiefer menschlicher Begegnungen und eines intuitiven Wissens darum, worauf es im menschlichen Zusammenleben ankommt: die Anerkennung des und der Anderen, die Sorge für Lebensverhältnisse, die die Würde des Menschen wahren, statt sie permanent zu verletzen. Der einzige Schrecken, den ich erlebte, wurde nicht durch die skurrilen Verhaltensweisen der Menschen ausgelöst, sondern durch die hilflosen Versuche der Mitarbeitenden, diese zu begrenzen und jeglichen Widerstand zum Verschwinden zu bringen. Seither beschäftigt mich die Frage, wie die Erfahrungen dieser Menschen und meine Erfahrungen mit ihnen theologisch zu verstehen sind angesichts eines Gottes, dessen Heilszusage allen ohne Ausnahme gilt und der uns in seine Nachfolge ruft, damit diese Heilszusage erfahrbare Realität werden kann – für alle.

2.2 Einige Schlaglichter auf die Entstehungs- und Rezeptionsgeschichte des Arbeitspapiers

Ohne die bewusst erlebte Erfahrung der Zeit der Synode selbst erschließt sich die Bedeutung der Synode über die schriftlich verfügbaren Dokumente und Berichte derjenigen, die direkt oder indirekt beteiligt waren.⁵ Der schriftlich dokumentierte Prozess der Themenfindung lässt zumindest einige Vermutungen darüber zu, wie thematische Prioritätensetzungen verliefen: Stand im ersten Prioritätenvorschlag 1970 noch die „Diakonie als Grundauftrag der Kirche“ an erster Stelle im Themenkreis „Christliche Diakonie“⁶, wurden im Mai 1972 neben der organisierten diakonischen Praxis zwei Beratungsgegenstände für die entsprechende Sachkommission festgelegt: das Thema Kirche und Arbeiterschaft („Arbeitnehmer- und Betriebsseelsorge und ausländische Arbeitnehmer“) und die kirchliche Jugendarbeit. Diese beiden Themen beinhalteten deutlichen Sprengstoff, weil diese beiden Gruppierungen an den Rändern der Volkskirche dieser endgültig den Rücken zuzukehren drohten. Dies

⁴ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 117.

⁵ Einige Schlaglichter „aus erster Hand“ verdanke ich Hermann Steinkamp, der als Berater der Sachkommission III beteiligt war.

⁶ Vgl. GemSyn I (s. Anm. 2) 893f.

erforderte deutliche programmatisch-konzeptionelle Aussagen, wie sie sich in den Papieren dann auch finden. So blieben die Leitbegriffe des „personalen Angebotes“ und der „reflektierten Gruppe“ in der Folge der Synode lange prägend für die Konzeptdiskussionen kirchlicher Jugendarbeit.⁷ Diese beiden Papiere markieren zugleich den Versuch, die lange getrennt gedachten Felder der „Caritas“ und der „Pastoral“ zusammenzudenken – mindestens im Blick auf diese beiden Personengruppen.

Die Ausrichtung des dritten Beratungsgegenstandes, der in das Arbeitspapier mündete, hat sich offenbar schon vor Beginn der eigentlichen Beratungen verändert: Abweichend vom ursprünglichen Titel „Die Kirche der Gegenwart in der heutigen Not“⁸ wurde der Kommission zunächst als Beratungsgegenstand „Der Gestaltwandel der Not und die Kirche der Gegenwart“⁹ zugeordnet und schließlich der endgültige Titel „Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche“ formuliert. Diese Veränderungen in der Formulierung des Themas lassen erahnen, dass die Reichweite des Papiers ursprünglich anders beabsichtigt war: Anders als zu Beginn des synodalen Prozesses sollte es in der Fassung als Arbeitspapier nicht (mehr) darum gehen, „das Verhältnis gesamtgesellschaftlicher, sozialpolitischer, diakonischer und caritativer Aufgaben unter der Rücksicht Diakonie präzise klären zu wollen oder gar darüber systematisch zu reflektieren“¹⁰ – im Sinne einer Auseinandersetzung mit dem „Gestaltwandel“ der Not an sich. Es sollte im Kern darum gehen, geschwisterliche Diakonie als „Grunddimension christlichen Handelns“¹¹ zu entfalten.

Schon im zweiten Arbeitstitel scheinen „die Not der Gegenwart“ und „der Dienst der Kirche“ eher nebeneinander oder gar einander gegenüberstehend gedacht – als sei christliches und mithin kirchliches Handeln nicht immer auf diese Gegenwart und mithin ihre „Nöte“ bezogen, wie es das Synodenpapier „Unsere Hoffnung“ im Anschluss an das Zweite Vatikanum deutlich hervorhob. Jedenfalls ist der benannte Verzicht auf eine differenzierte Verhältnisbestimmung zwischen der Kirche und der „Not der Gegenwart“ eine Selbstbeschränkung in der eigenen Tragweite, die die nur punktuelle Rezeption konsequent nach sich zieht.

Die Geschichte dieser Rezeption ist schnell erzählt: Was die Verbreitung und Rezeption der Beschlüsse und Arbeitspapiere der Synode insgesamt angeht, stand das Arbeitspapier zwei Jahre nach Veröffentlichung an vorletzter

⁷ Vgl. zur Rezeptionsgeschichte des Papiers zur kirchlichen Jugendarbeit: Hermann Steinkamp, Seelsorge als Anstiftung zur Selbstsorge, Münster 2005, 101–118.

⁸ Vgl. GemSyn I (s. Anm. 2) 908.

⁹ Vgl. GemSyn I (s. Anm. 2) 913.

¹⁰ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 99.

¹¹ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 100.

Stelle der Rankingliste aller 23 Synodendokumente.¹² Zu den Beschlüssen und Papieren, die „Geschichte gemacht haben“, zählt auch Kardinal Lehmann das Papier in seiner Rückschau auf 30 Jahre Zweites Vatikanum und 20 Jahre Synode nicht.¹³ Nach dem Rückblick Hans Hirschmanns (1976)¹⁴ und der zusammenfassenden Darstellung von Richard Völkl (1977)¹⁵ wird das Papier nochmals von Konrad Hilpert aufgegriffen, der die sakramentaltheologische Begründung des diakonischen Handelns der Kirche hervorhebt:

„Gemeinde/Kirche kann nur dann wirklich Sakrament [...] sein, wenn sie in der faktischen Konkretheit tut, wovon sie erinnernd und hoffend spricht. Angesichts der Menschen in Not vollzieht und aktualisiert sie sich als Sakrament, indem sie das Zerstörende und Bedrohende wegräumt oder wenigstens reduziert, indem sie die Lasten mitträgt, Schranken der Abwehr und des Unverständnisses überwindet, Versöhnung stiftet und Kommunikation ermöglicht.“¹⁶

Indes bleibt das Verständnis der Sakramentalität christlichen Handelns hier auf das Sakrament der Eucharistie bezogen. Einen *eigenständigen* sakramentalen Rang schreibt Hilpert der Diakonie nicht zu.

2.3 Der Grundtenor des Arbeitspapiers

Das Arbeitspapier der Synode berührt die „Not der Gegenwart“ mit einer Distanz und in einer Allgemeinheit, die beim Lesen befremdet. Diese Distanziertheit kann als ein Spiegelphänomen der Distanz verstanden werden, die die „verfasste Kirche“ gegenüber der Not, besser: den Notleidenden der Gegenwart vielfach einnahm und bis heute einnimmt. Die Wahrnehmung dieser Not ist an die „verfasste Caritas“ delegiert, damals wie heute. Die Aussagen des

¹² Josef Homeyer – Wolfgang Weiß, Die Würzburger Synode 1975. Zur Rezeption in der Bundesrepublik Deutschland (Beitrag anlässlich der Studientagung „Vierzig Jahre Rezeption des Zweiten Vatikanums – Mythos und Wirklichkeit“ vom 14. bis 18. September 2005 in Weingarten), URL: <http://www.downloads.bistum-hildesheim.de/1/10/1/28786491753436507692.pdf> [letzter Zugriff: 12.04.2011], 13. Imhof benennt eine Anzahl von 20.000 Exemplaren, die bis Anfang 1977 als Sonderdruck vertrieben wurden (Imhof, Einleitung [s. Anm. 1] 99).

¹³ Vgl. Karl Lehmann, Der doppelte Aufbruch – und was nun? Standortbestimmung 30 Jahre nach dem Vatikanum II und 20 Jahre nach der Gemeinsamen Synode, in: Albert Käuflein – Tobias Licht (Hg.), Wo steht die Kirche? Orientierung am II. Vatikanischen Konzil und an der Gemeinsamen Synode, Karlsruhe 1998, 15–28.

¹⁴ Vgl. Hans Hirschmann, Die Not der Gegenwart und der Dienst der Kirche, in: Dieter Emeis – Burkard Sauermost (Hg.), Synode – Ende oder Anfang, Düsseldorf 1976, 204–212.

¹⁵ Vgl. Richard Völkl, Diakonie und Caritas in den Dokumenten der deutschsprachigen Synoden, Freiburg/Br. 1977.

¹⁶ Konrad Hilpert, Der Ort von Caritas in Kirche und Theologie, in: Caritas '90 (Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes), Freiburg/Br. 1989, 9–23, hier 20.

Arbeitspapiers, die „Not der Gegenwart“ habe „viele Gesichter“ und müsse „entdeckt werden“¹⁷, ist verräterisch: Sie denken die Notleidenden und die Kirche in zwei Welten, die sich wechselseitig nicht wahrnehmen, geschweige denn, eine lebendige Beziehung zueinander hätten. Zwar wird grundsätzlich als Auftrag der Gemeinde benannt, „sich vor allem den Notleidenden gleich welcher Art solidarisch zu erweisen“¹⁸, diese Aussage bleibt jedoch appellativ, die Notleidenden bleiben ein Gegenüber. Dies ist eine Konsequenz des Prozesses der Verkirchlichung, wie sie für die europäischen Kirchen kennzeichnend ist: der Fixierung der Aufmerksamkeit auf die eigenen Mitglieder und die Frage der Mitgliedergewinnung und -bindung. Für die diakonische Verantwortung der Gemeinden und der Kirche insgesamt war in den letzten 200 Jahren eine verlässliche „Zweitstruktur“ entstanden, die in den 1970er Jahren durch eine recht große Zahl von Neugründungen caritativer Ortsvereine ausgeweitet wurde – auch dies eine Folge der pastoralen Neuerungen im Gefolge der Würzburger Synode. Obwohl aber die Orts Caritasverbände über ihre Mitglieder, die in der Regel wiederum Mitglieder der Caritas-Ausschüsse der Pfarrgemeinderäte sind, und einen ehrenamtlichen Vorstand an die kirchlichen Gemeinden angebunden waren, führen sie bis heute meist ein Eigenleben, an dem gelegentliche Besuche von Erstkommunionkindern oder Firmgruppen in diakonischen Einrichtungen ebenso wenig ändern wie „Sozialpraktika“ innerhalb der Ausbildung von Seelsorgerinnen und Seelsorgern: Sie verstehen sich als Besucher und werden als solche wahrgenommen. Nur selten werden sie zu echten Dialogpartnern, die sich einlassen auf Beziehungen, die von Dauer sein könnten. Nur selten entstehen aus solchen punktuellen Begegnungen nachhaltige Lernprozesse. Das Arbeitspapier reflektiert konsequent auch das Nebeneinander von haupt- und ehrenamtlich Mitarbeitenden innerhalb der „Zweitstruktur“ wiederum als ein solches Nebeneinander; die Konflikte, die deren Verhältnis zueinander oftmals prägen, werden nicht eingehend analysiert, sie bleiben angedeutet.

Insgesamt nimmt das Arbeitspapier die Realität der Trennung von Kirche und Diakonie als gegeben hin, so scheint es. Programmatische Aussagen im Sinne einer Selbstverpflichtung, die Trennung von Gemeinde und Diakonie aufzuheben und die gesellschaftlichen Herausforderungen der „Not der Gegenwart“ gemeinsam zu reflektieren und gemeinsam die Verantwortung für deren Bewältigung zu übernehmen, finden sich kaum. So auch die Einschätzung Paul Imhofs in der Einleitung zum Arbeitspapier: Die Chance, Hinweise zu einer Integration von Gemeindecaritas und verbandlicher Caritas zu geben, habe das Papier nicht genutzt, es beschränke sich eher darauf, „wichtige An-

¹⁷ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 107f.

¹⁸ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 124.

regungen für die geistige und geistliche Bewältigung des diakonalen Bereichs kirchlichen Dienstes“ zu geben, und zwar besonders denjenigen gegenüber, „die sich die Hilfe für Menschen in Not zu ihrer Aufgabe gewählt haben“, und „denjenigen, die schon in der caritativen Arbeit der Kirche stehen“.¹⁹

Auch selbstkritische Aussagen „nach innen“ über die konkrete Praxis der Diakonie bleiben angedeutet, die beschriebenen Defizite wie etwa die Mittelschichtorientierung der Einrichtungen und Dienste²⁰ wirken fast schicksalhaft-unausweichlich. Das Papier mahnt zwar an, dass die Not, „vor“ der die Kirche steht, nicht nur in den Einrichtungen zu suchen ist²¹ und nicht nur in den Nöten der – auch heute noch – überwiegend der „Mittelschicht“ entstammenden Klientel der caritativen Beratungsdienste²² begegnet. Insgesamt bleibt die „Not der Gegenwart“ jedoch außerhalb des Kernbereichs der Kirche, und die Grundsatzfragen kirchlicher Praxis, mit denen die Institution sich beschäftigt, bleiben merkwürdig unverbunden mit dieser Not. Kein Hinweis findet sich auf die Ambivalenzen der institutionalisierten Diakonie, die durch die Einbindung ins staatliche Wohlfahrtssystem der Nachkriegszeit entstanden sind und das alte Arrangement zu beiderseitigem Vorteil zwischen Staat und Kirche reaktiviert haben. Michel Foucault hat etwa zur selben Zeit deren historische Ursprünge im Zeitalter der Aufklärung als „Komplizität“ zwischen Staat und Kirche beschrieben: Bereits in den Anfängen der institutionalisierten Sorge der Kirchen um Bedürftige verknüpfte sich das Ideal der Fürsorge mit dem Interesse des Staates, die Notleidenden unsichtbar zu machen, einer „bürgerliche[n] Sorge, Ordnung in die Welt des Elends zu bringen“²³. Den Kirchen bot das soziale Engagement die Chance, gegen den Legitimationsverlust durch die Aufklärung neu an Einfluss und sozialer Bedeutung zu gewinnen. Auch der moderne Wohlfahrtsstaat profitiert von der sozialen Aktivität der Kirchen als „freie“ Wohlfahrtspflege, zumal er über sozialrechtliche Vorgaben und politische Diskurse hinreichend Einfluss nehmen kann auf die Art der Leistungserbringung. Bis heute sind die Verbände der freien Wohlfahrtspflege immer zugleich kritisches Gegenüber und Nutznießer der staatlichen Wohlfahrtspolitik. Sie bewegen sich zwischen der sich selbst zugeschriebenen Anwaltsfunktion und dem Dienstleistungsparadigma in einer Spannung, die unter Bedingungen der Ökonomisierung in allen diakonischen Handlungsfeldern noch deutlich zugenommen hat.²⁴ Kein Hinweis findet sich im Arbeitspapier zu die-

¹⁹ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 101f.

²⁰ Vgl. Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 111.

²¹ Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 115f.

²² Vgl. Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 113.

²³ Michel Foucault, *Wahnsinn und Gesellschaft*, Frankfurt/M. 1977, 76.

²⁴ Zu Bedeutung und Konsequenzen der Ökonomisierung im Handlungsfeld der Behindertenhilfe vgl. Sabine Schäper, *Ökonomisierung in der Behindertenhilfe*, Münster 2006.

ser Spannung. Kein Hinweis auch auf die Debatten, die in den 1970er Jahren im Umfeld von Psychiatrie-Enquête und „Heimrevolte“ und den Studien über totale Institutionen auf den subtilen und offenen Machtmissbrauch in Einrichtungen von Diakonie und Caritas hinwiesen und die in den letzten Jahren in späten Versuchen der Aufarbeitung der Geschichte von Ausbeutung und Miss-handlung von Betreuten und der permanenten Verletzung ihrer Selbstbestimmungsrechte neuerliche Aktualität gewonnen haben.

Die beiden benannten Tendenzen des Arbeitspapiers – die fehlende Kritik an der diakonischen Abstinenz der Gemeinden und die fehlende kritische Sicht auf die Ambivalenzen institutionalisierter Diakonie – sind zwei Seiten derselben Medaille, des unausgesprochenen Konsenses beider Seiten, an der Situation nicht allzu viel ändern zu wollen, weil beide Seiten profitieren: Die Gemeinden blieben so von der unbequemen Konfrontation mit ihrer Verantwortung den Notleidenden gegenüber überwiegend verschont, und die organisierte Caritas musste sich keiner grundlegenden kritischen Analyse ihrer Ambivalenzen unterziehen.

Damit bleibt das Arbeitspapier deutlich hinter der Programmatik anderer Beschlüsse zurück – und gleitet ab in die Pragmatik vielfältiger, wenig pointierter Hinweise an haupt- und ehrenamtlich Tätige einerseits und Gemeinden, die für sich bereits entschieden haben, diakonischer werden zu wollen, andererseits. Andere Beschlüsse enthalten über den Gegenstand des Arbeitspapiers weitaus pointiertere Aussagen als das Arbeitspapier selbst: So kritisiert der Beschluss „Unsere Hoffnung“, in aller Deutlichkeit, dass „wir Christen“ fremdes Leiden „in den ‚rein profanen Bereich‘ ausgestoßen“ haben, so „als hätten wir nie davon gehört, daß der, auf den unsere Hoffnung blickt, uns gerade aus dieser ‚profanen‘ Leidensgeschichte entgegentritt und den Ernst unserer Hoffnung prüft“²⁵.

Und Richard Völkl findet in seiner Recherche zu Aussagen über Caritas und Diakonie in synodalen Dokumenten weit mehr Programmatisch-Klärendes in anderen Synodendokumenten – das Arbeitspapier selbst taucht dort eher punktuell auf.²⁶ Hirschmann kehrt in seiner Relektüre des Arbeitspapiers das Fehlen von „Anordnungen und Empfehlungen“ in den Vorteil um, „etwas vom Stil der Beschlußvorlagen abzuweichen“²⁷ – dies allerdings, so müsste ergänzt werden, um den Preis der benannten Brisanz- und Bedeutungslosigkeit.

²⁵ Beschluß: Unsere Hoffnung, in: *GemSyn I* (s. Anm. 2) 84–111, hier 90.

²⁶ Vgl. Völkl, *Diakonie und Caritas* (s. Anm. 15).

²⁷ Hirschmann, *Die Not der Gegenwart* (s. Anm. 14) 205.

3. Anschlüsse an pastoraltheologische Diskurse

Das Arbeitspapier nimmt die in der Zeit seiner Entstehung beginnenden Debatten um das Selbstverständnis von Praktischer Theologie nicht erkennbar auf. Dabei wurde das Verständnis von Praktischer Theologie als Handlungswissenschaft mit dem „Handbuch der Pastoraltheologie“²⁸, das Impulse der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanums aufnimmt, bereits angedeutet. Rahner versteht Pastoraltheologie in diesem Handbuch als „wissenschaftlich-theologische Reflexion auf den in der Gegenwart der Kirche aufgegebenen Selbstvollzug der Kirche als solcher“²⁹ und ordnet ihr einen prominenten Stellenwert in der Theologie zu.³⁰ Die Praktische Theologie habe die Theologie insgesamt – und damit auch die Kirche als Organisation – „darauf aufmerksam zu machen, daß sie ihr Geschäft nicht im luftleeren, ungeschichtlichen Raum um ihrer selbst willen betreibt, sondern in der konkreten Situation der Zeit“³¹. Hier wären Anschlüsse möglich gewesen, auf die das Arbeitspapier verzichtet.

Konkretisiert und radikalisiert wurde die Situierung der Theologie „in der konkreten Situation der Zeit“ durch Helmut Peukert in seiner grundlegenden Anfrage an die Praktische Theologie,

„ob sie den Rahmen ihrer Überlegungen so ansetzt, daß sie die *bedrängenden Probleme menschlicher Praxis insgesamt* im Blick hat, also die Praxis, in der Menschen als einzelne oder gemeinsam versuchen, aus einer bedrängenden Not heraus ein humanes Überleben zu sichern und den Sinn ihrer Existenz zu bestimmen“³².

In diesen programmatischen Sätzen fand ich später meine Fragen aus der Begegnung mit Menschen mit Behinderungen wieder: Wo soll Gott sein, wenn nicht dort? Wo sind wir als Christinnen und Christen gefragt, wenn nicht dort? Wo können wir unser eigenes Subjektsein erleben, wenn nicht in diesen Begegnungen? Wo bestimmt sich der Sinn unserer Existenz, wenn nicht in lebendigen Beziehungen, die niemanden ausschließen? Humanes Überleben ist nur als gemeinsames zu haben, unter Einschluss gerade derer, die uns am meisten fremd sind, die wir am wenigsten verstehen und von denen wir

²⁸ Vgl. Franz Xaver Arnold u. a. (Hg.) (1964–1972), Handbuch der Pastoraltheologie, 5 Bde., Freiburg/Br. 1964–1972.

²⁹ Karl Rahner, Neue Ansprüche der Pastoraltheologie an die Theologie als Ganze, in: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. IX, Einsiedeln u. a. 1972, 127–147, hier 129.

³⁰ Vgl. Karl Rahner, Selbstvollzug der Kirche. Ekklesiologische Grundlegung praktischer Theologie (Sämtliche Werke 19), Freiburg/Br. 1995, 489f.

³¹ Rahner, Selbstvollzug (s. Anm. 30) 511f.

³² Helmut Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? Handlungstheorie als Basistheorie der Humanwissenschaften. Anfragen an die Praktische Theologie, in: Ottmar Fuchs (Hg.), Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 64–79, hier 77 [Hervorhebung: im Original].

am wenigsten erwarten. Befreiungstheologisch formuliert: Ein zentrales Kriterium humanen Überlebens ist doch die Rückwirkung auf die jeweils schwächsten Mitglieder einer Gesellschaft, eine deutliche Option für die Armen, für die Schwächsten, für die Anderen.³³

4. Worauf es ankäme: Aspekte der Wahrnehmung der „Not der Gegenwart“ heute

„Die Zuwendung zu den Subjekten bedeutet zuerst, dass Praktische Theologie sich an den Ort der Subjekte begibt, d. h. also in den *Alltag*. Eine an den Subjekten orientierte Praktische Theologie erfordert die Überwindung der Lebensweltvergessenheit der Theologie.“³⁴

Dieser Appell aus der praktischen Theologie des Subjekts bei Henning Luther ließe sich nun für die diakonische Praxis der Kirchen und die Pastoraltheologie als Reflexionsort dieser Praxis konkretisieren. Zugleich könnten sich in den folgenden Konkretisierungsversuchen im Blick auf das Handlungsfeld der Arbeit mit Menschen mit Behinderungen Chancen für die Zukunftsfähigkeit christlicher und kirchlicher Praxis überhaupt abzeichnen.

4.1 Not wahrnehmen heißt: die eigenen Verstrickungen in die Ursachen dieser Not wahrnehmen

Die Abstinenz gegenüber der Not der Gegenwart aufzuheben, erfordert eine Art der Wahrnehmung von Not, die die eigenen Verstrickungen mitdenkt. Was das bedeutet, kann am Beispiel der aktuellen Debatten um Missbrauch und Misshandlung in Kirchen und diakonischen Einrichtungen der Jugend- und Behindertenhilfe verdeutlicht werden: Die spezifische Machtform der Pastoralmacht im Bild des Hirten und seiner Herde, wie sie Michel Foucault kritisch beschrieben hat, beinhaltet unausweichlich immer die Gefahr des Machtmissbrauchs.³⁵ Für das Handlungsfeld der Hilfen für Menschen mit Behinderungen lässt sich das tatsächliche Ausmaß von Erfahrungen der Bemächtigung nur vermuten, weil ihre Abhängigkeit als „Schutzbefohlene“ extrem hoch ist und zugleich ihre Selbstartikulations- und Selbstvertretungsmöglichkeiten eingeschränkt sind. Diese Ambivalenz zu konzedieren, wäre

³³ Vgl. Gustavo Gutiérrez, Nachfolge Jesu und Option für die Armen. Beiträge zur Theologie der Befreiung im Zeitalter der Globalisierung, Fribourg 2009, 104.

³⁴ Henning Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart 1992, 18 [Hervorhebung: im Original].

³⁵ Die Relevanz der Analysen Foucaults für die Pastoraltheologie hat Steinkamp aufgearbeitet: Hermann Steinkamp, Die sanfte Macht der Hirten, Mainz 1999.

etwas anderes als der Versuch, Enthüllungen von Missbrauchsfällen möglichst schnell durch einseitige Entschuldigungsversuche aus der Welt zu schaffen.

Die Anerkennung der eigenen Verstrickungen in die Ursachen der Not wäre für die institutionalisierte Diakonie auch in Bezug auf die Ökonomisierungsverführungen zentral, denen sie permanent ausgesetzt ist. Aktuelles Beispiel ist die Ambulantisierungspolitik der Kostenträger der Eingliederungshilfe: Sie verknüpft fachliche Leitideen wie Teilhabe und Inklusion mit Sparkonzepten, wodurch Realitäten „halbiertes Inklusion“ entstehen: Ambulante Unterstützungsarrangements bleiben in den meisten Kontexten auf die weniger schwer behinderten Menschen begrenzt und schließen solche mit komplexen Behinderungen oder herausforderndem Verhalten aus, wenn deren ambulante Betreuung sich als teurer erweisen würde als die stationäre Betreuung. Ökonomisierungskritisches Denken würde hier bedeuten, primär monetär motivierte sozialpolitische Entwicklungen als solche zu benennen, nicht auf Züge aufzuspringen, die im ersten Moment attraktiv erscheinen, sich bei näherem Hinsehen aber gerade als nicht in umfassendem Sinne inklusiv erweisen.

Die Wahrnehmung von Not beinhaltet dabei immer auch die Wahrnehmung der eigenen Verletzlichkeit und Begrenztheit und den Abschied von Autonomieidealen. Wie tiefgreifend dies unser aufgeklärtes Selbstbewusstsein infrage stellt, hat die amerikanische Philosophin Eva Kittay sehr nachvollziehbar beschrieben: Die Konfrontation mit der schweren Behinderung ihrer eigenen Tochter ließ sie sich selbst als Philosophin neu definieren. Kittay kritisiert unsere Vorstellung von Unabhängigkeit als Mythos und geht der Frage nach einer ethisch verantwortlichen Beziehungsgestaltung unter Bedingungen von Abhängigkeit und Asymmetrie nach. Sie sagt,

„dass es nicht so sehr die Abhängigkeit ist, vor der man sich fürchten muss, sondern vielmehr unser Leugnen von Abhängigkeit; dass Abhängigkeit eigentlich eine reiche und unentbehrliche Quelle menschlicher Beziehung ist. Unsere Abhängigkeit auf diese Weise zu betonen, stellt menschliche Beeinträchtigungen, Gebrechlichkeit und Zerbrechlichkeit in das Zentrum dessen, was unser Menschsein ausmacht.“³⁶

Die Wahrnehmung von Not kann nicht außerhalb von lebendigen Beziehungen bleiben, es geht vielmehr um die Sicherung der ethischen Qualität humanen Zusammenlebens im Bewusstsein gegenseitiger Angewiesenheit.

³⁶ Eva Feder Kittay, Die Suche nach einer bescheideneren Philosophie: Mentalen Beeinträchtigungen begegnen – herausfinden, was wichtig ist, URL: <http://www.imew.de/index.php?id=269&id=269&type=1> [letzter Zugriff: 12.03.2011].

4.2 Not wenden heißt: selbst Subjekt sein und das Subjektseinkönnen anderer ermöglichen

Diakonische Praxis in der Gemeinde und in der institutionalisierten Form steht seit dem Zweiten Vatikanum unter dem Kriterium des Subjektseinkönnens aller. Subjektsein schließt dabei die strukturellen Bedingungen, denen Subjekte unterworfen sind, ebenso ein wie die Chancen zur aktiven Gestaltung dieser Subjektivität. Diakonische Praxis wäre dann im Anschluss an Helmut Peukert

„ein intersubjektives Handeln, dem weder die Struktur des Subjekts noch die Struktur der Gesellschaft fraglos und stabil vorgegeben, sondern in einer zwar geschichtlich ableitbaren, aber nicht determinierten krisenhaften Instabilität zur Entscheidung aufgegeben ist. [...] Praxis heißt dann, unter erfahrenen und erlittenen, die eigene Lebenswelt deformierenden systemischen Widersprüchen und damit unter Entfremdung auf eine nicht entfremdete Lebensform hin verändernd zu handeln, eine Lebensform, in der Identitäten gemeinsam gefunden werden, so daß mit den Verhältnissen sich Subjekte verändern können und umgekehrt.“³⁷

Im Blick auf Menschen mit Behinderungen ginge es darum, ihnen den Status sich selbst bestimmender Subjekte zuzutrauen, unabhängig von der Schwere der Behinderung, und dieses Zutrauen nicht auf die intersubjektive Beziehung zu beschränken: Subjektsein ermöglichen erfordert die Gestaltung entsprechender Lebensbedingungen, die Gestaltung inklusiver Verhältnisse, was ohne sozialpolitische Auseinandersetzungen nicht möglich ist.

4.3 Teilhabe und Inklusion ermöglichen – oder: „Da könnte ja jeder kommen“

„Da könnte ja jeder kommen“ – mit diesem in der Regel als Abwehrgargument genutzten Satz wendet sich das Arbeitspapier³⁸ gegen eine Mentalität bürokratisierter Zurückweisung von Hilfsansprüchen. Er ließe sich positiv wenden, um zu verdeutlichen, was das Grundprinzip der Teilhabe meint: Da könnte in der Tat jede und jeder kommen. Und es wäre nicht an ihr oder an ihm zu zeigen, dass sie oder er teilhaben *kann*, sondern an uns zu zeigen, dass wir die Verantwortung für die Ermöglichung umfassender Teilhabe übernehmen, und zwar auch und gerade im Blick auf Menschen, an die zunächst niemand denkt, wenn von Inklusion und Teilhabe die Rede ist: Menschen mit schwersten Behinderungen, Menschen mit herausfordernden Verhaltensweisen, Menschen mit autistischen Wahrnehmungsbeeinträchtigungen, mit denen in einen Dialog zu treten uns per se schwerfällt, Menschen mit Behinderungen in der letzten Lebensphase. Wie Teilhabe an der Grenze der eigenen kommunika-

³⁷ Peukert, Was ist eine praktische Wissenschaft? (s. Anm. 32) 74.

³⁸ Vgl. Not der Gegenwart (s. Anm. 1) 107.

tiven Möglichkeiten gelingen kann, lässt sich dabei kaum theoretisch konzipieren: Es muss erlebt werden. Der primäre Gegenstand pastoralen und diakonischen Handelns und der Pastoraltheologie als wissenschaftliche Reflexion dieses Handelns, dieser Praxis ist nicht das Handeln *an* Hilfebedürftigen entlang von Konzepten, die *für* sie gemacht sind, sondern die gemeinsame Gestaltung des Zusammenlebens, eines Zusammenlebens in Anerkennung der Verschiedenheit. Das bedeutet immer auch: im Konflikt miteinander, in komplexen Aushandlungsprozessen, in wieder immer auch scheiternden Versuchen, in den Dialog zu treten. Dabei ist mit dem Faktor Macht zu rechnen: Teilhabe und Inklusion sind nicht realisierbar, ohne dass bestehende Machtstrukturen und subtile Mechanismen der Bemächtigung einer (selbst-)kritischen Analyse unterzogen werden. Inklusive Verhältnisse zu schaffen im Sinne des „Da kann ja jeder kommen“, bedeutet immer auch den Verzicht auf Macht und Einfluss auf Seiten derer, die bisher für andere entschieden haben.

4.4 Solidarität stiften: die „Not der Gegenwart“ als gemeinsames generatives Thema entdecken

Die Aufgabe, Solidarität zu stiften, könnte eine wichtige Schnittstelle zwischen Gemeinden und institutionalisierter Diakonie sein. Solidarität meint dabei nicht ein kleinmachendes Herabneigen zu den Bedürftigen; Solidarität verschafft den Notleidenden Recht, sie verbindet Mitgefühl mit Gerechtigkeit. Gemeinden und institutionalisierte Diakonie könnten gemeinsam darauf hinwirken, dass Ressourcen für die Schaffung gerechter Lebensbedingungen und umfassender Teilhabechancen bereitgestellt werden, angefangen von den konfessionellen Kindertageseinrichtungen über kirchlich getragene Regel- und Förderschulen bis hin zur Frage nach Teilhabemöglichkeiten am Arbeitsleben. Die Frage, wie solche Solidarität konkret lebbar ist, könnte ein gemeinsames Thema von „verfasster Kirche“, Gemeinden vor Ort und „verfasster Caritas“ sein. Generative Themen im Sinne der Pädagogik Paulo Freires wären sie dann, wenn die Akteure selbst sich als Lernende verstehen, wenn sie sich auf die Kooperation als offenen Prozess einlassen, in dem sie primär etwas über sich lernen. Hinweise für solche Felder gemeinsamen Lernens im gemeinsamen solidarischen Engagement für die Teilhabe von Menschen mit Behinderungen bietet ein aktuelles Positionspapier des Caritasverbandes:

„Als Anwalt ist sie [= die Caritas-Behindertenhilfe; S. Sch.] gehalten, uneingeschränkt für die in der UN-Konvention niedergelegten Rechte der Menschen mit Behinderung einzutreten und aktiv an deren Umsetzung mitzuwirken. Als Dienstleister hat die verbandliche Caritas Trägerverantwortung für Bildungseinrichtungen sowohl im Regel- als auch im Sondersystem. Sie muss sich ohne Zeitaufschub darum kümmern, wel-

cher Handlungsbedarf sich aus der UN-Behindertenrechtskonvention für die Umgestaltung ihrer Angebote ergibt. Als Solidaritätsstifter ist es die Aufgabe der Caritas, die allgemeine und individuelle Bewusstseinsbildung zu unterstützen und bei den öffentlichen Debatten vor Ort die verschiedenen Interessen und Perspektiven in einen zielführenden Dialog mit Blick auf die Achtung der Rechte der Menschen mit Behinderung zu bringen.“³⁹

Die Spannung zwischen dem Ideal der Anwaltschaft für Bedürftige und der Einbindung in wohlfahrtsstaatliche Strukturen und Diskurse, die Leistungsansprüche von Bedürftigen begrenzt wissen wollen, bleibt. Aktuell wendet sich diese Spannung paradoxerweise gegen die organisierte Caritas selbst: Als Exklusionsverwalterin wahrgenommen, sieht sie sich mit dem Vorwurf konfrontiert, den in der UN-Konvention der Rechte von Menschen mit Behinderungen formulierten Anspruch der Inklusion selbst zu konterkarieren. Das mag ein Impuls für das zitierte Positionspapier sein, weist aber auch darauf hin, dass die Spannung zwischen den verschiedenen Rollen nicht nach einer Seite hin aufgelöst werden kann. Im gemeinsamen Engagement von Kirche, Gemeinden und Caritas bestünde die Chance, mit dieser Spannung umzugehen, ohne die verschiedenen Rollen einseitig zu delegieren. Für die Vernetzung von Unterstützungs- und Teilhabemöglichkeiten im Gemeinwesen bieten sich kirchliche Strukturen geradezu an. Voraussetzung wäre allerdings die wechselseitige Wertschätzung der verschiedenen Aufgaben- und Rollenträger in der Kirche.

Eine solche gleichberechtigte Wertschätzung erleben Mitarbeitende in Caritas-Einrichtungen von Seiten der Kirche selten. Als Indiz sei auf die Diskussionen um ein Arbeitspapier des „Ausschusses Pastoral“ des Fachverbandes „Caritas Behindertenhilfe und Psychiatrie“ verwiesen: Die Diskussionen des Ausschusses zum Stellenwert der Seelsorge in diakonischen Einrichtungen im Kontext volkswirtschaftlicher Umbrüche mündeten in ein Diskussionspapier, das zunächst den Titel trug: „Alle sind Seelsorger“. Nachdem dieser als nicht konsensfähig abgelehnt wurde, wurde er durch den weniger brisanten Titel „Seelsorge geht alle an“⁴⁰ ersetzt – als sei Seelsorge ein Monopol weniger Amtsträger. Statt über dieses vermeintliche Monopol ängstlich zu wachen, gelte es, der Tätigkeit von Menschen in diakonischen Einrichtungen und Ge-

³⁹ Deutscher Caritasverband (2010), Diskussionspapier „Selbstbestimmte Teilhabe für Kinder und Jugendliche mit Behinderung durch inklusive Bildung – Handlungsbedarf gemäß der UN-Behindertenrechtskonvention“, Freiburg/Br., URL: <http://www.caritas.de/2041.htm> [letzter Zugriff: 12.04.2011].

⁴⁰ Vgl. Hermann Kappenstiel, Charismen und Kompetenzen nicht hauptberuflicher Seelsorger. Erkenntnisse aus der Pilotausbildung seelsorglicher Begleiter, in: Bischöfliches Generalvikariat Münster (Hg.), Unsere Seelsorge. Das Themenheft der Hauptabteilung Seelsorge im Bischöflichen Generalvikariat Münster, Ausgabe März 2011, 40–42.

meindgruppen die Qualität seelsorglichen Handelns zuzutrauen, ohne sie in Beweislast zu bringen. Welche Anmaßung gegenüber Menschen, die trotz der geringen gesellschaftlichen Wertschätzung sozialer Berufe Menschen mit Behinderungen begleiten, mit ihnen Grenzen erleben, selbst an Grenzen kommen, mit diesen Grenzen umgehen, das oftmals unmöglich Scheinende immer wieder neu ermöglichen.

Zurück zum Arbeitspapier der Synode: Paul Imhof schließt seine Einleitung mit der Einschätzung, das Papier bleibe „ein Dokument der Mahnung an ungelöste Aufgaben“⁴¹. In der Begleitung von Menschen mit Behinderungen wie in anderen diakonischen Handlungsfeldern bleiben viele ungelöste Aufgaben. Sie gemeinsam – als gleichberechtigte Partner in den neuen pastoralen Räumen – anzugehen, wäre eine Chance für die Zukunftsfähigkeit der Kirche insgesamt.

Prof. Dr. Sabine Schäper
Katholische Hochschule NRW
Abteilung Münster
Piusallee 89
48147 Münster
eMail: s.schaeper(at)katho-nrw(dot)de
Web: <http://www.katho-nrw.de>

⁴¹ Imhof, Einleitung (s. Anm. 1) 102.