

Hermann Steinkamp

Die Bedeutung der Konstitution "Gaudium et spes" für Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie*)

Der Versuch, die Bedeutung des II. Vatikanums für die Praxis und Theologie christlich-kirchlicher Diakonie zu verstehen, muß sich vorab der Motive und Voraussetzungen dieser Suchbewegung vor allem aus zwei Gründen vergewissern:

- Angesichts der jahrhundertelangen Vernachlässigung der Diakonie-Thematik durch die Theologie besteht die Gefahr, daß die unternommene Analyse theologisch zu kurz griffe und allzu "theorieilos" ausfiele.
- Die Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums, insbesondere der "Pastoralen Konstitution *Gaudium et spes*", hat bereits bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt zu einer bemerkenswerten *Entwicklung des Diakonie-Begriffs* beigetragen, die ihrerseits unsere Hermeneutik bestimmen muß.

Zunächst vereinfacht: Wir können von "Diakonie" theologisch sinnvoll nicht mehr nur im traditionellen Verständnis christlich-kirchlicher *Caritas* sprechen, auch wenn die gegenwärtige kirchliche Praxis der Caritas – in der Tradition der abendländischen Fürsorge und Armenpflege – nach wie vor deren weitaus größten empirischen Bestand ausmacht. Der Diakoniebegriff wird in der (praktisch-)theologischen Diskussion inzwischen über seine traditionelle ("caritative") Bedeutung um die der politischen¹, prophetischen² und "kulturellen"³ erweitert gebraucht. In dieser gravierenden Transformation des alten Verständnisses der "Bruderliebe" spiegelt sich ein empirisch-ekklesiologischer Prozeß zu einer neuen gesamtkirchlichen Situation, die sich vorab – ebenfalls plakativ – auf den Nenner bringen läßt: Unter dem Dach der römischen Kirche existieren derzeit zwei Typen von Regionalkirchen, die sich vor allem nach dem Grad und der Qualität ihrer Diakonie(haftigkeit) unterscheiden. Die Kirche Brasiliens

*) Vorabdr. in: K. Richter (Hg.), *Das Konzil war erst der Anfang. Die Bedeutung des II. Vatikanums für Theologie und Kirche*, Mainz 1991, 169-185.

1 Vgl. z. B. O. Meyer: "Politische" und "gesellschaftliche" Diakonie in der neueren theologischen Diskussion, Göttingen 1974.

2 Vgl. z. B. Frei Betto: *Prophetische Diakonie: Der Beitrag der Kirche zur Gestaltung der Zukunft des Menschen*. In: *Concilium* 24, 1988, 289-294.

3 Vgl. G. Fuchs: *Kulturelle Diakonie*. In: *Concilium* 24, 1988, 324-329.

läßt sich – idealtypisch – als eine "diakonische" identifizieren – im Gegensatz z. B. zur Kirche der Bundesrepublik, und dies (paradoxiertweise) trotz deren gigantischer diakonischer Einrichtungen und Aktivitäten, trotz ihrer fast 300.000 Hauptamtliche zählenden personellen Infrastruktur und der Milliarden, die ihre großen "Hilfswerke" für die Armen aufbringen.⁴

Das Spannungsverhältnis von "diakonischen" und Mitgliedschaftskirchen" (als provisorischer Sammelbegriff für das Syndrom "Volkskirche"/"Apparate"-Kirche "Binnenproblem-Fixierung") ebenso wie das Spannungs-Verhältnis von "caritativer" und "politisch-prophetischer" Diakonie in der Folge des II. Vatikanums zu begreifen, sowie die aus dem gegenwärtigen Problem- und Diskussionsstand resultierenden theologischen Fragen mindestens etwas präziser zu stellen, soll Gegenstand der folgenden Überlegungen sein.

1 Die Botschaft der Pastoralconstitution

1.1 Zum Verhältnis von "Lumen gentium" und "Gaudium et spes"

Die zum Zeitpunkt des Konzils für unsere Frage virulenteste Diskussion konzentriert sich auf die Erneuerung des Ständigen *Diakonats* (und *nicht* auf die kirchliche Grundfunktion der *Diakonie!*). Sie fand denn auch ihren Niederschlag in der Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, insbesondere in dem bekannten Artikel 29, also nicht in GS! Insofern mag es überhaupt erstaunen, daß das Problem der Diakonie an GS und nicht an LG ansetzend erörtert wird.⁵

Eine Bilanz nach 25 Jahren Wirkungsgeschichte des neuen Berufsstandes der ständigen Diakone – anlässlich eines 1989 in Pensier (Schweiz) vom Internationalen Diakonatszentrum veranstalteten Symposiums – ergab u. a. zwei bemerkenswerte Aussagen:

⁴ Vgl. H. Steinkamp: Die Diakonie der "armen" und der "reichen" Kirchen – ein empirisch-ekklesiologischer Vergleich. In: Concilium 24, 1988, 295-301.

⁵ Für die gegenwärtige systematische Theologie in diesem Sinne typisch: P. Hünemann: Diakonie als Wesensdimension der Kirche und das Spezifikum des Diakonates. In: *Diaconia Christi*. Dokumentation 1985, 42-54; vgl. auch R. Völkl: Die "Kirche der Liebe (ecclesia caritatis)" nach den Dokumenten des Vaticanum II. In: Ders.: *Nächstenliebe. Die Summe der christlichen Religion*, Freiburg 1987, 231-246.

Die Aporien eines ämter-theologischen Zugangs zur Diakonie der Kirche erklären sich u.a. aus der - in der Soziologie als systemstabilisierend geltenden - Vorordnung von Struktur- vor Funktionsproblemen. Vgl. H. Steinkamp: *Prekäre Identität*. In: *Diaconia Christi* 24, 1989, H. 3/4, 127-136.

a) Der Italiener Alberto Altana stellte fest, daß der wichtige theologische Zusammenhang von Diakonat (als Institutionalisierung eines neuen Amtes) und Diakonie (als Grundfunktion der Kirche) erst in der nachkonziliaren Reflexion thematisiert worden sei.⁶

b) Andere (wie F. Lobinger, H. Vorgrimler, L. Karrer) wiesen auf Tendenzen hin, das Phänomen des Diakonats ämtertheologisch engzuführen und eben damit den Zusammenhang zur Diakonie der Kirche aus dem Blick zu verlieren.⁷

In beiden Zwischen-Fazits ist die eingangs skizzierte Gefahr einer "theoriellosen", d.h. auch theologisch verkürzten Analyse des II. Vatikanums hinsichtlich der Diakonie-Thematik auf den Punkt gebracht: Eine nur an *Lumen gentium* orientierte, d.h. binnenkirchlich-ämtertheologische Betrachtungsweise, würde eben jenen umfassenden Zusammenhang verfehlen, der nach der diakonischen Gestalt und Funktion der Kirche als ganzer fragt, d.h. vor allem: nach ihrer instrumentellen Funktion für das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit. Genau dieser Zusammenhang aber – so unsere These – kommt in GS zur Sprache, wenn auch zunächst nicht explizit oder gar systematisch als Theologie christlich-kirchlicher Diakonie.

1.2 Wichtige Aussagen von "Gaudium et spes" zu den Grundformen und Aufgaben christlich-kirchlicher Diakonie

Geht man mit einem entsprechend erweiterten Diakoniebegriff an das Dokument GS heran, so zeigt sich, daß es Aussagen sowohl zur klassischen "Caritas" als auch zu Aufgaben und Formen kirchlicher Praxis macht, die wir als "politische" bzw. "prophetische" Diakonie bezeichnen.

1.2.1 Zur traditionellen "Caritas"-Funktion

Ganz vordergründig betrachtet, kann sich die herkömmliche kirchliche Diakonie, zumal in ihren Institutionalisierungen als verbandlich und in-

⁶ Vgl. A. Altana: Die Wiederentdeckung des Diakonates und seine Entwicklung bis heute. In: *Diaconia Christi* 24, 1989, H.3/4, 45-64. Ein wichtiges päpstliches Dokument für diesen Zusammenhang stellt das *Motu proprio "Ad pascendum"* Papst Pauls VI. (1972) dar. Darin wird der Diakon beschrieben als "Förderer des Dienstes oder der Diakonie bei den örtlichen christlichen Gemeinden, als Zeichen oder Sakrament Christi des Herrn selbst, der nicht gekommen ist, sich bedienen zu lassen, sondern zu dienen".

⁷ Vgl. zu allen dreien den Dokumentationsband H. 3/4 (1989) von *Diaconia Christi*; vgl. ferner H. Steinkamp: *Prekäre Identität*, a.a.O.

ternational organisierte Caritas, auf GS 88 berufen, wo diese historisch gewachsene Praxis nachdrücklich affirmiert wird: "Sammeln und Verteilen von Mitteln, ... ordnungsgemäß in den Diözesen, in den Ländern und in der ganzen Welt ..."

Die klassischen Funktionen christlicher Caritas werden ähnlich in GS 27 im Zusammenhang des Topos "Achtung vor der menschlichen Person" beschrieben, und es wird ausdrücklich betont, daß Christen sich "zum Nächsten schlechthin eines jeden Menschen zu machen" verpflichtet sind. Namentlich nennt GS hier "alte, von allen verlassene Leute, ... [den] Fremdarbeiter, der ungerechter Geringschätzung begegnet, ... einen Heimatvertriebenen oder ...ein uneheliches Kind, ... (sowie den) Hungernde(n), der unser Gewissen aufrüttelt".

Bemerkenswert ist, daß im gleichen Artikel 27 Formen von Unrecht und Verletzung der Menschenwürde aufgezählt werden, deren Bekämpfung zu den Aufgaben "gesellschaftlicher" bzw. "politischer" Diakonie zählt: "Mord, Völkermord, Euthanasie, unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, ... Sklaverei ... Sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen, bei denen der Arbeiter als bloßes Erwerbsmittel und nicht als freie und verantwortliche Person behandelt wird." (Ebd.) Bezeichnenderweise – und natürlich auch verständlich – fehlen in *diesem* Zusammenhang Hinweise auf "pastorale" bzw. "diakonische" Handlungsformen, eben weil sie zu jener Zeit nicht entwickelt bzw. im Blick waren.

In den Artikeln 21 und 24 sind zwei theologische Topoi erwähnt bzw. entfaltet, die zum zentralen Bestand klassischer Caritas-Theologie zählen: die sog. "Bruderliebe" und die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.

1.2.2 Zur "Politischen Diakonie"

Die nun folgende Suche nach Aussagen von GS zur sog. "politischen Diakonie" erfolgt unter Vorgriff auf den später noch zu erbringenden theologischen Nachweis, daß "caritative" und "politische" Diakonie notwendig aufeinander bezogen sein müssen. (In Bildern der Samaritergeschichte vorweggenommen: Solange nicht auch die Räuberei bekämpft wird, gerät die caritative Hinwendung zum einzelnen Opfer in die Gefahr, das räuberische System auf Dauer zustabilisieren.) Die betreffenden Aussagen von GS (besonders in den Kapiteln 3 und 4) beziehen sich vor allem auf die Probleme der weltweiten Gerechtigkeit (und in diesem Zusammenhang der Solidarität der Kirche mit den Armen), des Verhältnisses der Kirche zur Arbeiterschaft sowie des Eigentums, hier insbesondere des Landbesitzes im Sinne des Latifundiums.

Die Texte selbst, die weitgehend in der Sprache der katholischen Soziallehre formuliert sind, geben hier weniger als die *Hintergrund-Diskussionen* während des Konzils Aufschluß über das, was wir heute als "politische Diakonie" bezeichnen.⁸ So forderte in der Debatte über das dritte Kapitel am 4./5. Oktober 1965 Bischof Swanstrom, die spätere Kritik an der praktischen Folgenlosigkeit der katholischen Soziallehre vorwegnehmend: "Zwischen ... der kirchlichen Lehre und ihrer Verwirklichung klafft ein breiter Abgrund. Daher schlage ich ganz konkret vor, daß die Kirche eine tiefgreifende und langfristige Kampagne einleitet, die durch Erziehung, Inspiration und moralischen Einfluß bei Christen und allen gutwilligen Menschen lebendiges Verständnis und Anteilnahme für die Armut in der Welt weckt sowie weltweite Gerechtigkeit und Entwicklungshilfe in ihrer ganzen Mannigfaltigkeit fördert."⁹

Ähnliche Forderungen stellten u.a. der spanische Kardinal de Arriba y Casto und der Chilene Echeverria Ruiz. Papst Paul VI., der bekanntlich während der Diskussion genau dieser Passagen des "Schemas XIII" seine Teilnahme am Konzil unterbrach und zu seiner berühmten Ansprache vor der Generalversammlung der UNO am 4. Oktober 1965 reiste, sagte in New York, exakt in die Richtung solcher Überlegungen zielend: "Wir wollen unseren karitativen Verbänden eine neue Ausrichtung geben gegen den Hunger und die hauptsächlichlichen Nöte in der Welt."¹⁰ Was die Aussagen von GS¹¹ zur Eigentumsfrage, hier insbesondere den in manchen Gebieten der sog. Dritten Welt betreffenden Großgrundbesitz, angeht, so werten K. Rahner und H. Vorgrimler sie unter Berufung auf O. von Nell-Breuning als "vielleicht (die) praktisch-politisch bedeutsamste(n) der ganzen Konstitution"¹². Wenn man die gegenwärtige Praxis etwa der brasilianischen Pastoral da terra betrachtet, die wesentlich in der moralischen und organisatorischen Unterstützung der Landnahme-Kämpfe verarmter Kleinbauern besteht¹³, so stellt sie nicht nur eine konsequente "Praxis"(-Umsetzung) eben dieser Konzilsaussagen dar, sondern zugleich ein anschauliches Beispiel

⁸ Vgl. zum Folgenden X. Rynne: Die Erneuerung der Kirche, Köln 1967.

⁹ Zit. ebd. 117.

¹⁰ Zit. ebd. 333.

¹¹ GS 69: "... immer gilt es achtzuhaben auf die allgemeine Bestimmung der Güter ..." "Wer aber sich in äußerster Notlage befindet, hat das Recht, vom Reichtum anderer das Benötigte an sich zu nehmen."

¹² K. Rahner, H. Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, 441.

¹³ Vgl. H. Steinkamp: Die Reconquista der sem-terra-Bewegung und die Pastoral da terra in Brasilien. In: Ders., M. Estor u.a.: Die Zeichen der Zeit erkennen. Lernorte einer nachkonziliaren Sozialethik. Wilhelm Dreier zum 60. Geburtstag, Münster 1988, 218-232.

der Praxis "politischer Diakonie": als Kampf für gerechtere Verhältnisse, d.h. gegen ungerechte Strukturen, die jene Not/Armut etc. erzeugen, die dann "Caritas" auf den Plan ruft.

1.3 Die diakonische "Botschaft" von "Gaudium et spes"

In der Folge des II. Vatikanums ist gerade im Blick auf das "Schema XIII" immer wieder auf die wichtige Differenz zwischen seinen Aussagen und dem hingewiesen worden, was man in der Sprache der Kommunikationstheorie seine "Botschaft" nennen könnte: die eher meta-kommunikativen, d.h. "zwischen den Zeilen" zu lesenden, im Text "durchschimmernden" Aussagen über die "Grundhaltung" der Kirche zur heutigen Welt und Gesellschaft.

Dies betrifft zumal die wohl meistzitierte Konzilsaussage überhaupt, den Anfang von GS: "Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute, besonders der Armen und Bedrängten aller Art, sind auch Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Jünger Christi." (GS 1)

Dieser Satz drückt in kaum zu überbietender Weise *die* pastorale und diakonische Grundhaltung, die der Solidarität, aus. Diese Grundform menschlichen Zueinanders stellt sich ebenso zu einer triumphalistischen Einstellung der Kirche zur "Welt" in Kontrast wie zu einer – dieser analogen – Praxis abendländischer Caritas, der oftmals der Geruch herablassender Mildtätigkeit anhaftete, trotz Vincent von Paul, Franziskus und jener anderen Traditionen der Solidarität mit den "Geringsten".

Bei aller Kritik an Details der Pastoralkonstitution, bei aller Berechtigung vielleicht auch von K. Rahners Einschätzung, das Schema XIII sei "theologisch in der fundamentalen Begründung ...sehr dünn"¹⁴: Über die für die nachkonziliare Kirche überaus positive Wirkung der meta-kommunikativen "Botschaft" von GS gab es lange Zeit kaum theologischen Streit – bis zur jüngsten "Wende" jedenfalls.

Als wichtiger Bestandteil dieser weitgehend meta-kommunikativen "Botschaft" von GS wird auch das Eingeständnis angesehen, daß die Kirche nicht auf alle heutigen Fragen, die die Menschheit bewegen, eine fertige Antwort habe (vgl. Art. 33), eine Aussage, die ähnlich auch in den Erklärungen über die Religionsfreiheit und den Ökumenismus zu finden ist.¹⁵ Die darin zum Ausdruck gebrachte Demut entspricht, so

¹⁴ H. Vorgrimler: Karl Rahner verstehen, Freiburg 1985, 220.

¹⁵ Vgl. X. Rynne: a.a.O. 290.

ein Konzilsbeobachter, "dem seelsorgerlichen Zweck des Konzils und seiner Weigerung, irgendeine seiner Äußerungen für unfehlbar zu erklären"¹⁶. Eine solche Einstellung entspringt dem Selbstverständnis einer diakonischen Kirche, wie sie sich nach dem Konzil in einzelnen Teilkirchen an der "Peripherie" manifest herausgebildet hat.

Zu den "Aussagen" dieser Art in GS, die eine Absage an ehemalige und heutige kirchliche Vorherrschafts-, Vormundschafts- u.ä. "machtförmige" Ansprüche darstellen, gehört ferner jene "Verzichtserklärung", die O. Nell-Breuning als einen der Höhepunkte des Konzils bezeichnet hat¹⁷: der Verzicht auf staatliche Privilegien (vgl. Art. 76). K. Rahner und H. Vorgrimler interpretieren Art. 76 zunächst ganz allgemein und "sehr behutsam" in die Richtung, "daß das Konzil sich gegenüber einer freundschaftlichen Trennung von Kirche und Staat, wie sie vor allem angloamerikanischen Bischöfen am Herzen liegt, in keiner Weise ablehnend verhält"¹⁸. Wo sie dann konkreter werden, "daß damit wesentlich auch Rechte aus Konkordaten gemeint sind"¹⁹, wird man ihnen zustimmen, aber aus heutiger Sicht und im Blick auf die institutionalisierte Diakonie in der BRD gleich hinzufügen müssen, daß deren offenkundige Aporien eben aus solchen Privilegien herrühren: der seit der Adenauer-Ära immer weiter ausgebauten gigantischen Apparate und Einrichtungen der Caritas, die durch das ("katholische") Subsidiaritätsprinzip ideologisierte Teilhabe am wohlfahrtsstaatlichen Netz sozialer Sicherung, die die hiesige Kirche gleichzeitig hindert, sich glaubhaft auf die Seite der "neuen Armen" zu schlagen.

Damit sind wir bereits mitten in der Rezeptionsgeschichte des Konzils, was seine Auswirkungen auf Praxis und Theologie der Diakonie betrifft.

2 Rezeptionsgeschichte (zwei Schlaglichter)

Die inhaltlichen Aussagen von GS zur "caritativen" und "politischen" Diakonie bleiben im Dokument selbst theologisch unvermittelt: insofern gilt auch in bezug auf die *Diakonie*-Theologie Rahners Kritik an ihrer theologischen Inkonsistenz. Ferner muß man bezüglich der Aussagen zur "politischen" Diakonie davon ausgehen, daß diese theologisch und ideologisch sehr umstritten waren. Die ideologischen Kontroversen z.B.

16 Ebd.

17 Zit. bei K. Rahner, H. Vorgrimler: a.a.O. 443.

18 Ebd.

19 Ebd.

um das Armutverständnis²⁰ oder den "Welt"-begriff²¹ wären einer eigenen Untersuchung wert, zumal, wenn man sie als Ouvertüre zu den gegenwärtigen Kontroversen um die Theologie der Befreiung liest. "Option für die Armen" oder "Liebe zu den Armen": So ließe sich denn auch der sprachlich subtile, aber entscheidende Unterschied um das Wesen christlicher und kirchlicher Diakonie charakterisieren, um den bis heute der Streit geht. *Gaudium et spes* läßt sich – wie seine Rezeptionsgeschichte zeigt – in beide Richtungen interpretieren. Das soll schlaglichtartig an zwei Beispielen veranschaulicht werden.

2.1 Von "Medellín" (1968) über "Puebla" (1979) zur Sozialpastoral

Die bislang historisch konsequenteste Verwirklichung des "Weltdienstes" im Sinne des II. Vatikanums wurde durch die II. Allgemeine Lateinamerikanische Bischofskonferenz von Medellín (1968) in Gang gesetzt. Unter ausdrücklicher Berufung auf GS²² traf sie ihre "Option für die Armen" als ausdrückliche Glaubensentscheidung, "als Auftrag zur prophetischen Anklage ..., zur Umkehr im Glauben und als solidarische Verpflichtung für die Kirche selbst"²³. Diese Option wurde elf Jahre später von der III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopates²⁴ in Puebla (1979) bekräftigt (wenn auch durch die als Präzisierung intendierte Formel "vorrangige Option" zugleich faktisch deren Abschwächung ermöglicht werden sollte, an der besonders die reichen Kirchen und Rom großes Interesse haben²⁵).

Zwischen Medellín und Puebla präzisierten einzelne lateinamerikanische Bischofskonferenzen die "Option für die Armen" in dem Sinn, daß sie – wie die brasilianische Bischofskonferenz mit ihrem "Hirtenbrief an das Volk Gottes" (1976) – die ungerechten wirtschaftlichen und politischen Verhältnisse des Landes offen anklagten und sich rückhaltlos auf

²⁰ Vgl. z. B. X. Rynne: a.a.O. 86-90.

²¹ Vgl. ebd. 81ff.

²² Vgl. insbesondere GS 69,39, 41, 42; vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): *Die Kirche Lateinamerikas. Dokumente der II. und III. Generalversammlung des lateinamerikanischen Episkopats in Medellín und Puebla* (Stimmen der Weltkirche 9), Bonn o. J., M 1, II, 23f.

²³ P. Eicher: *Die Anerkennung der anderen und die Option für die Armen*. In: Ders., N. Mette (Hg.): *Auf der Seite der Unterdrückten?* Düsseldorf 1989, 10-52, 15.

²⁴ Vgl. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): a.a.O. P, II, Teil, 1. Satz: "Die Kirche Lateinamerikas fühlt sich zutiefst und in Wahrheit solidarisch mit dem gesamten Volk des Kontinents" (175; vgl. GS 1)!

²⁵ Vgl. P. Eicher: a.a.O.

die Seite des armen Volkes stellten. "Caritas-wissenschaftlich" in diesem Zusammenhang von großer Bedeutung: "Der Standortwechsel" der Kirche und vieler Bischöfe wird oft in direkten Zusammenhang mit Erfahrungen der *Grenzen traditioneller Caritas* gebracht. So hatte die brasilianische Kirche zu Zeiten der sog. "Entwicklungsregierungen" (Juscelino Kubitschek, Joao Goulart: 1956-1960; 1961-1964), mit denen sie noch Hand in Hand die von der US-Kapitalflut geschaffenen Folgeprobleme (Landflucht, Ballungszentren, rapide Verarmung) zu lindern suchte, hautnah soziale Probleme kennengelernt und zugleich erlebt, wie die verarmten Massen den Kontakt zu ihr verloren und sich protestantischen Pfingstbewegungen und Sekten zuwandten.

Was der prophetische Bischof Dom Helder Camara bereits 1955 angesichts des Elends der Favelas von Rio vollzogen hatte, die Abkehr von einer paternalistischen Caritas²⁶, holten andere Bischöfe aufgrund ähnlicher Lernprozesse in den kommenden Jahren nach. Drastisch formulierte Dom Fragoso (Cratéus) die Erfahrungen der Caritas-Arbeit seines Bistums, deren jahrelange Praxis darin bestand, Überschüsse aus der US-Landwirtschaft an die Armen zu verteilen: "(Wir) bilanzierten unter pädagogischen Gesichtspunkten (diese Praxis der) Caritas ... Dabei kamen wir zu dem Schluß, daß wir mehr den USA halfen als uns selbst. Also beschlossen wir, die Hilfsmaßnahmen nicht mehr anzunehmen ..., und wir zogen es vor, die Caritas einzustellen."²⁷

Im Zuge solcher Erfahrungen entwickelte sich auf dem Subkontinent eine neue Form kirchlicher Praxis, die sog. "Sozialpastoral"²⁸ oder "Pastoral der Befreiung". Sie bezeichnet jene Befreiungspraxis, wie sie vor allem in den Basisgemeinden gelebt wird und den dialektischen "Gegenpol" und Bezugspunkt (also nicht die "Anwendung") der Theologie der Befreiung darstellt. Im Erscheinungsbild durchaus bestimmten Formen von Sozialarbeit ähnlich, unterscheidet sie sich durch die fundamentale, dem Glauben entspringende "Option für die Armen" von deren rein humanitären Formen. Insofern könnte man die Sozialpastoral durchaus ebenso als "prophetisch-politische Diakonie" kennzeichnen, wenn denn der Diakoniebegriff dabei von allem paternalistischen und assistentialistischen Beigeschmack befreit und strikt im Sinn von "Solidarität" gebraucht wird.²⁹ Die Voraussetzung einer solchen, d.h.

²⁶ Vgl. U. Eigenmann: Politische Praxis des Glaubens. Dom Helder Camaras Weg zum Anwalt der Armen und seine Reden an die Reichen, Münster 1984 (zit. bei P. Eicher: a.a.O. 26).

²⁷ A. Fragoso: Befreiung vor Ort, Mettingen 1985, 25.

²⁸ Vgl. N. Mette: Sozialpastoral. In: P. Eicher, N. Mette (Hg.): a.a.O. 234-265.

²⁹ Vgl. J. Comblin: Das Bild vom Menschen, Düsseldorf 1987. "Die 'Caritas' als eine in die Gesamtpastoral der Kirche eingegliederte Organisation soll nicht nur eine

glaubhaften Solidarität ist eine Kirche, die selbst arm ist und sich konsequent als diakonische Kirche versteht.³⁰ – Ein zweites "Schlaglicht" – als Kontrast:

2.2 "Caritas und Pastoral"

Im Jahre 1969, gut drei Jahre nach dem Ende des II. Vatikanums, errichtete der Deutsche Caritasverband ein neues Referat "Caritas und Pastoral" mit der ausdrücklichen Funktion, Konsequenzen des "Pastoral-Konzils" für die kirchlich-verbandliche Caritas in der BRD zu ziehen. Die Initiative entstammte nicht allein der allgemeinen pastoralen Aufbruchsstimmung der damaligen Zeit, zumal der theologischen Konjunktur des "Weltdienst"-Gedankens – diese trafen zugleich auf ein diffuses Unbehagen über eine kirchliche Praxis, die durch eine strukturelle Aufspaltung in "Pastoral" hier (= Pfarrei Praxis mit Akzentuierung von Gottesdienst, Verkündigung und Katechese) und "Caritas" dort (= verbandlich organisierter kirchlicher Dienst an den Armen, Notleidenden, Hilfesuchenden) gekennzeichnet ist. Diese seit den Anfängen der abendländischen Kirche in den verschiedenen Facetten geläufige "Arbeitsteilung" zwischen amtlich verfaßter Kirche hier und Orden, Spitalwesen, Stiftungen etc. dort – hatte sich im 19. Jahrhundert durch die Gründungen der Inneren Mission und des Deutschen Caritasverbandes zu ihrer heutigen Gestalt verfestigt. Was bis zum Zweiten Weltkrieg als ein vitaler Zweig des im Kulturkampf erstarkten gesellschaftlichen Faktors Katholizismus wirksam war, geriet seit der Adenauer-Ära mehr und mehr zu einem mächtigen Faktor des *staatlichen* Wohlfahrtswesens und als solches zu einem Machtfaktor kirchlichen Einflusses auf das Gemeinwesen, der als geradezu gegenläufig zum Plausibilitäts- und Bedeutungsverlust der Kirche als *Glaubensgemeinschaft* verlief.

Während die organisierte Caritas im Sog der Institutionalisierung und Professionalisierung des Sozialwesens ein immer "weltlicheres" Geschäft betrieb, konzentrierte sich die Pastoral immer mehr auf die sakramentale Betreuung des Kirchenvolkes in den Pfarrgemeinden. Die Aktivitäten beider Strukturen, in denen die Kirche in der Gesellschaft

Wohlfahrtseinrichtung sein, sondern sie muß sich in wirksamer Weise in den Entwicklungsprozeß Lateinamerikas als eine wirklich entwicklungsfördernde Institution eingliedern." Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.): Die Kirche Lateinamerikas, a.a.O. M 1, III, 22.

³⁰ So formulierte D. Luciano Mendes beim internationalen Diakonatskongreß in Itaici/Brasilien 1987: "Wir können das Verständnis der diakonalen Berufung nicht trennen vom diakonalen Verständnis, das die Gesamtkirche von ihrer diakonalen Berufung hat." Vgl. H. Steinkamp: Evangelisierung und Diakonie in Europa. In: *Diaconia Christi* 23, 1988, H. 3, 2-10, 6f.

wirksam war, entfremdeten sich zunehmend: Hier waren Sozial-, dort Pastoralarbeiter tätig, die einen verstanden vom beruflichen "Handwerk" der anderen immer weniger.

Das Referat "Caritas und Pastoral" des DCV also versucht seit seinen Anfängen dieser Entwicklung und Verfestigung der "Zweitstruktur"-Diakonie entgegenzuwirken: durch Gründung ähnlicher Referate in den Diözesen, durch Aktivierung von Mitarbeitern der Pfarr-Caritas, durch Förderung von Kooperations-Projekten (in sozialen Brennpunkten, Obdachlosenasylen u.ä.), nicht zuletzt durch theologische Arbeit wie die Organisation theologischer Symposien zum Thema "Caritas und Pastoral" u.ä. Obwohl diese mit erheblichem personellen und organisatorischen Aufwand betriebene Arbeit durchaus [- neben den fruchtbaren Dialogen zwischen beiden Praxisfeldern der Kirche, neben wichtiger Bewußtseinsbildung und theologisch-diakonischen Forschungsergebnissen -] beachtliche Früchte getragen hat und bemerkenswerte Ergebnisse vorzeigen kann³¹: Rückblickend auf 20 Jahre Arbeit wird diese von den Insidern als Sisyphos-Tätigkeit bezeichnet, als mühevoller Versuch einer Art Quadratur des Kreises.

Caritas und Pastoral scheinen unter hiesigen volksskirchlichen Bedingungen zwei grundverschiedene Tätigkeitsfelder zu sein, die im Maße der jeweiligen Spezialisierung (auf immer komplexere Not hier, die – wie Drogenberatung, Familientherapie oder internationale Katastrophenhilfe – nur noch von Profis zu bewältigen zu sein scheint, bzw. auf Kasualienpraxis, Firm-Katechese, Predigt, kirchliches Vereinsleben und Gremien-Management dort) völlig verschiedene Berufsrollen ausgeprägt haben. (Hinzu kommen Status- und Revierkämpfe: Welches ist der "eigentliche" kirchliche Beruf? Wem "gehören" die Jugendlichen in der OT? Wer ist für Aussiedler-Durchgangslager zuständig, wer sammelt für Polen? Kompetenz-Streitigkeiten, die viel Kraft absorbieren auf der einen, ebenso sinnloses Nebeneinander auf der anderen Seite, wo es in allen Fällen doch – pastoral-theologisch abstrakt formuliert – um das Wohl und Heil derselben Menschen geht.)

Die zugehörigen ideologischen Kontroversen gehen um das "Eigentlich"-Christliche, das beide Lager sich wechselseitig abzusprechen neigen, um "Verkündigung" oder "Diakonie", um "nur Sozialarbeit" vs. "weltlose Frömmigkeit". So akademisch interessant diese Kontroversen sein mögen: als ideologische "Begleitmusik" hiesiger Kirchen- und Caritaspraxis enttarnen sie sich schnell als die Frage, welche Funktion denn die "wichtigere" sei: "Wer ist der Größte?" (Mk 9,30-34).

³¹ Vgl. H. Kramer, U. Thien (Hg.): Gemeinde und soziale Brennpunktarbeit. Soziotop von Not und Hoffnung, Freiburg 1989.

Da wird die nicht-eheliche Lebensgemeinschaft einer Kindergärtnerin zur Bedrohung der Identität einer caritativen Einrichtung hochgespielt und dort der sinkende Kirchenbesuch auf die theologisch rechtslastigen Predigten des Pfarrers geschoben. Szenen aus der Volkskirche, deren Gemeinden diakonie-entwöhnt und deren institutionalisierte Caritas un-fromm geworden ist?

Die Erklärungsversuche sind ihrerseits kontrovers: Aporien der Volkskirche, deren Mitgliedschaftsprobleme wichtiger geworden sind als der Kampf um gerechtere Verhältnisse, sagen die einen. Eine Kirche, die in der Diakonie ihre vordringliche Aufgabe sähe, würde unter hiesigen Bedingungen ihrer Sinngebungs-Aufgabe für die Masse der (noch) Getauften nicht gerecht, sagen die Gegner. Eine diakonische Kirche – wie in Brasilien – sei angesichts der hiesigen gesellschaftlichen Bedingungen nicht möglich: Dafür sei die Not hier nicht "drastisch" genug oder eben anderer Art, als daß man ihr mit Basisgemeinden und Mobilisierung begegnen könnte.

Zwei "Grenz"-Erfahrungen der Caritas-Experten, die in dem nachkonziliaren "Grenzbereich Caritas und Gemeinde" tätig sind:

- Versuche mit Methoden der sog. "Gemeinwesenarbeit" in mittelschichtdominierten Pfarreien³² schlagen spätestens dann fehl, wenn "konfliktorientierte" Varianten³³ ins Spiel kommen (zu deutsch: wenn "kirchliche Praxis" an den Festen des kapitalistischen Systems und bürgerlichen Milieus rüttelt).
- Als im Jahr 1986 ein aus der alltäglichen Arbeit der Caritas erwachsener Report über die "neue Armut" in der BRD veröffentlicht werden sollte, der u.a. die Politik der Bundesregierung und deren verschleiernenden ("Armut"-)Sprachgebrauch³⁴ anprangert, entstand hinter den Kulissen des – bis heute von politisch konservativen Kräften dominierten – Deutschen Caritas-Verbandes ein erbittertes Tauziehen um die Veröffentlichung. Es endete schließlich mit dem Kompromiß, daß der Report unter dem Namen und in Verantwortung eines Diözesan-Caritasverbandes (Münster) erschien.³⁵

³² Vgl. W. Dennig, H. Kramer (Hg.): Gemeinwesenarbeiter in christlichen Gemeinden, Gelnhausen o. J. (1974).

³³ Vgl. H. E. Bahr, R. Gronemeyer (Hg.): Konfliktorientierte Gemeinwesenarbeit, Neuwied 1974.

³⁴ Vgl. Caritasverband für die Diözese Münster (Hg.): Arme haben keine Lobby. Caritas-Report zur Armut, Münster 1987, 16.

³⁵ Vgl. ebd.

3 Die Bedeutung von "Gaudium et spes" für die Theologie der Diakonie

Die theologische Reflexion auf die nachkonziliare Praxis der Kirche, zumal auf die von GS ausgehenden Impulse für ihre Diakonie, setzt genau an den zwei unterschiedlichen Rezeptionsmustern an. Dabei fällt ins Auge, daß die Rede von der "Diakonie der Kirche" zwei grundverschiedene Praxisformen bezeichnet:

- Im ersten Sinne ist mit "Diakonie der Kirche" eine Art Grundfunktion ("Wesensaussage") der Kirche als ganzer bezeichnet: Die Kirche ist als solche eine diakonische.
- In der zweiten Bedeutung meint "Diakonie der Kirche" eine Teilfunktion, eine unter mehreren "Grundfunktionen", wie wir das immer schon in der bekannten Rede von den drei gemeindlichen Grundfunktionen der Martyria, Liturgia und Diakonia aussagen.

Nun ist ebenso offenkundig, daß die zwei Bedeutungen nicht theologisch beliebige Alternativen bezeichnen, gleichsam der diakonisch-pastoralen Akzentsetzung einzelner Bistümer/Pfarreien jeweils zur Disposition.

"Die Kirche ist nur Kirche, wenn sie für andere da ist": Diesen berühmten Satz D. Bonhoeffers kommentiert O. Fuchs: "Bonhoeffers Aussage klingt resolut und provokativ, insbesondere, wenn man ihre Negation mitdenkt: die Kirche ist gar keine Kirche, wenn sie nicht für andere da ist, wenn sie also, so wäre zu ergänzen, nur für sich da ist, als nur nach innen kultivierte Gemeinschaft der Gläubigen mit entsprechenden weltanschaulichen Vergewisserungen und institutionellen Strukturen, welche ihrerseits die Identität der kirchlichen Sozialformen organisieren."³⁶

D. Bonhoeffers Satz klingt "resolut": In der Tat meint die Formel nicht mehr und nicht weniger als "Option für die Armen", d.h. eine vorab zum theologisch inhaltlichen und womöglich kontroversen Diskurs über das Wesen der Kirche getroffene Glaubens-Entscheidung. Der wichtigste und entscheidende Einfluß von GS auf die Theologie der Diakonie und die Diakonie der Kirche besteht genau darin, dies ins Bewußtsein gehoben zu haben. Die instrumentelle und symbolische Funktion der Kirche für das Reich Gottes – ebenfalls ein zentraler Gedanke des Konzils, in GS ebenso unzweideutig wie in LG – wäre systematisch-theologisch, also ekklesiologisch, in diesem Zusammenhang ebenso zu entfalten wie die spezifisch soteriologische, der in J. Moltmanns bekann-

³⁶ O. Fuchs: Kirche für andere. Identität der Kirche durch Diakonie. In: Concilium 24, 1988, 281-289, 281.

tem "1. Leitsatz" anklingt: "Diakonie im Horizont des Reiches ist Diakonie in der Nachfolge des Gekreuzigten und in keinem anderen Namen!"³⁷

3.1 Politische und caritative Diakonie

Unter diesem Kriterium kommt hinsichtlich der anderen "diakonischen" Praxis eine zweifache Problematik, ein doppeltes Defizit in den Blick, das gleichzeitig zwei zentrale Zusammenhänge markiert, von denen die gegenwärtige praktisch-theologische Diskussion bestimmt ist: die Problematik der sog. "Zweitstruktur-Diakonie" sowie der Zusammenhang von "Macht und Helfen".

Unter dem "Zweitstruktur"-Theorem werden dabei jene Praxis institutioneller Caritas und ihre "Folgeprobleme" reflektiert, wie sie – paradigmatisch und sozusagen "auf die Spitze getrieben" – die Situation in der Kirche in der BRD be-"herrscht". Diese Praxis "herrscht" nämlich buchstäblich: als Teilhabe der großen caritativ-diakonischen "Werke" (Caritasverband) an den staatlichen "sozialen Netzen" der Wohlfahrtspflege, in der "Fürsorge" und "Kontrolle" immer notwendig Hand in Hand gehen. Die im Ermessen der Sozialgesetzgebung stehende und bis ins konkrete Handeln des Sozialarbeiters reichende Vorordnung der "Mildtätigkeit" vor der "Gerechtigkeit" stellt die diesbezügliche Rangfolge, die das Konzil gefordert hat, beinahe täglich auf den Kopf. "Zuerst muß man den Forderungen der Gerechtigkeit Genüge tun, und man darf nicht als Liebesgabe anbieten, was schon aus Gerechtigkeit geschuldet ist."

Wo die diakonische Praxis einer Regionalkirche sich nicht gleichzeitig glaubwürdig am Kampf um gerechtere gesellschaftliche Verhältnisse beteiligt, gerät ihre "caritative Diakonie" in den Verdacht, am Bestehen und dem Erhalt des jeweils "herrschenden" Systems Interesse zu haben. Dabei geht es nicht darum, der hiesigen Kirche dies als bewußte Absicht zu unterstellen, wohl aber, ihrer Praxis diese kritische Frage vorzuhalten: Hat die institutionelle "Abspaltung" der Diakonie dazu geführt, daß sie nicht mehr an die "Option für die Armen" angebunden ist, die nur die ganze Glaubensgemeinschaft treffen kann?

Daß die römische Weltpolitik in der jüngsten Zeit in eben diesem Zusammenhang frag-würdig geworden ist, hängt mit dem Verdacht zusammen, den Kampf um Gerechtigkeit in einzelnen Teilkirchen (z.B.

³⁷ J. Moltmann: Diakonie im Horizont des Reiches Gottes, Neukirchen-Vluyn 1984, 23.

Brasiliens) nicht nur zu wenig zu unterstützen, sondern zu behindern. Die Befreiungstheologie besteht auf der Aussage vom unabdingbar notwendigen Zusammenhang von politischer und "caritativer" Diakonie. Als aus der "Option für die Armen" motivierter *Kampf für Gerechtigkeit* bleibt "politisch-prophetische Diakonie" die Bedingung für die Glaubwürdigkeit christlich-kirchlicher Caritas im Sinne des alltäglichen, selbstverständlichen und selbstvergessenen Dienstes an den je neuen Opfern, die unter die Räuber fallen, aber auch an jenen, deren Leid und Krankheit nicht nur "systembedingt" ist, nicht auf "gesellschaftliche Strukturen" zurückgeführt werden kann, sondern unserer Sterblichkeit und Kreatürlichkeit entspringen. Insofern bleibt politische Diakonie ihrerseits auf die "caritative" bezogen, und zwar ebenfalls notwendig, insofern diese den "eschatologischen Vorbehalt" tagtäglich bezeugt, daß unser Kampf um gerechtere Verhältnisse als solcher das Reich Gottes nicht "schaffen" kann.

Wie sehr wir durch die Praxis der "Zweitstruktur"-Diakonie in den "reichen Kirchen"³⁸ der Ersten Welt durch die "Abspaltung" der "Caritas" von der Gemeindepraxis nicht nur gleichsam eine strukturelle Abspaltung der Gottes- von der Nächstenliebe vorgenommen haben – was dann ja wohl endgültig die Absurdität dieser neuzeitlichen Überplausibilität der "Arbeitsteilung" markiert –, sondern wie sehr wir darin womöglich eine unbewußte Immunisierung gegen den gesellschaftlichen Machtverlust unserer Volkskirchen betreiben: das kann hier nur noch kurz als Problemanzeige formuliert werden. Die damit zusammenhängenden Detailprobleme der augenblicklichen Diakonie-Diskussion reichen von der kritischen Anfrage an die mächtigen kirchlichen Wohlfahrts-Verbände und finanzkräftigen Hilfswerke bis zu den individuellen Parallelen solcher subtiler Strategien der Machtgewinnung und –erhaltung, wie sie im Umkreis des sog. "Helfer-Syndroms" thematisiert werden (vgl. Mk 9,30-34).

Diese Fragen in einem Dialog zwischen praktischer und systematischer Theologie weiter zu bedenken (und ekklesiologisch aus den Pathologien einer "Kirche für sich" nochmal die "Kirche für andere" als die einzig wahre Kirche des "Diakonos Christus" zu begründen), wird zu einem immer drängenderen Postulat.

3.2 Der "Samariter" und GS 92

Eine andere theologische "Grundsatz"-Frage drängt sich seit dem II. Vatikanum auf, die gegenwärtig von kaum zu steigender Aktualität

³⁸ Vgl. H. Steinkamp: Die Diakonie der "armen" und der "reichen" Kirchen, a.a.O.

wird: der Zusammenhang von Diakonie und Ökumene, Diakonie und Weltpolitik.

Seit den Anfängen christlicher Diakonie war diese immer auch begleitet und bedroht von der leidigen Frage nach dem christlichen "Proprium", dem Unverwechselbaren ihres caritativen Dienstes. Dabei wurde das Samariter-Gleichnis oft bis in die theologische Umkehrung seiner eigentlichen Aussage ideologisch instrumentalisiert: Das "eigentlich Christliche" sei die spontane, nicht nach Verursacher und politischen Strukturen fragende Zuwendung zu den Hilfsbedürftigen. Dabei wurde die Kritik an jenem "Propriums"-bedarf, den die Geschichte enthält, ebenso konsequent geleugnet und verdrängt: daß nämlich der "Fremde", der Ungläubige, der Nicht-Zuständige den "Leviten" zeigt, was das "Eigentliche" des Hilfe-Handelns ausmacht! Bis heute unerledigte Kritik an der Arroganz der Rechtgläubigkeit und der kultischen Verengung von Religion! Ist der Samariter nicht der Typus jener "Menschen guten Willens", von denen das vielzitierte Schlußwort von GS (92 und 93) sagt, daß die Kirche nicht nur in den Dialog mit ihnen treten, sondern "mit allen, die die Gerechtigkeit lieben und pflegen" (GS 93), zusammenarbeiten will am Aufbau des Reiches Gottes?

Die Rolle der "Samariter", der "Anderen" ("die hohe Güter der Humanität pflegen"; GS 92), sogar jener, die "Gegner der Kirche sind" (ebd.), unter diakonie-theologischen Aspekten noch besser zu verstehen, die Frage nach dem Geheimnis des "Helfens" und seiner anthropologischen Grundfunktion u.a. "schöpfungstheologisch" auszubuchstabieren, wie es G. Theißen³⁹ jüngst eindrucksvoll angeregt hat, wird – auch im Blick auf die christliche und weltweite Ökumene und Weltverantwortung der Kirche – eine immer dringlichere Aufgabe theologischer Forschung.

Die im Blick auf den konziliaren Prozeß und die Weltversammlung für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung in Seoul (März 1990) wieder einmal elitäre, zögerliche und reaktionäre Haltung Roms zu beklagen, anzuklagen und sich als Volk Gottes von ihr nicht beirren zu lassen, eine andere.⁴⁰

³⁹ Vgl. G. Theißen: Die Legitimitätskrise des Helfens und der barmherzige Samariter. In: G. Röckle (Hg.): Diakonische Kirche, Neukirchen-Vluyn 1990, 47-76.

⁴⁰ Vgl. L. Kaufmann: Weil Rom sich desengagiert ... In: Orientierung 54, 1990, Nr. 1, 1-2.