

Thorsten Moos

Diakonische Ethik

Systematisch-theologische Beiträge

Kohlhammer

Kohlhammer

DIAKONIE
Bildung – Gestaltung – Organisation

Herausgegeben von

Hanns-Stephan Haas
Beate Hofmann
Christoph Sigrist

Band 26

Thorsten Moos

Diakonische Ethik

Systematisch-theologische Beiträge

Verlag W. Kohlhammer

Den Mitarbeitenden in der Diakonie gewidmet.

1. Auflage 2023

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-042492-0

E-Book-Format:

pdf: 978-3-17-042493-7

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

Dieses Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwendung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechts ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Inhaltsverzeichnis

| | |
|--|-----------|
| Herausforderungen diakonischer Ethik..... | 7 |
| I. Grundlagen und analytische Perspektiven..... | 19 |
| 1. Religiöse Rationalität des Helfens Zu einer Theorie diakonischer Praxis..... | 21 |
| 2. Kirche bei Bedarf Zum Verhältnis von Diakonie und Kirche..... | 37 |
| 3. Segensdienstleistungen Über die Kirche als Unternehmen..... | 63 |
| 4. Die Multirationalität diakonischer Unternehmen | 71 |
| II. Praxisfelder | 81 |
| 1. Bahnhofsmision: Ein Handlungsfeld als Forschungsgegenstand | 83 |
| 2. Medical Care: Health and Healing in Diaconia | 95 |
| 3. Eingliederungshilfe: Inklusion als Praxis der Subjektivierung | 101 |
| 4. Assistenz und Pflege: Menschlichkeit als Suchbegriff | 119 |
| 5. Unternehmensführung: Zur Rolle theologischer Vorstände..... | 125 |
| 6. Assistierter Suizid als diakonische Herausforderung | 131 |
| 7. Diakonische Kultur unter den Bedingungen von Ökonomisierung und Säkularisierung..... | 149 |

| | | |
|-------------|---|------------|
| III. | Öffentliche Diakonie | 163 |
| 1. | Öffentliche Diakonie Ein praxistheoretischer Zugang | 165 |
| 2. | Prophecy in Context Empirical and Conceptual Issues of Diakonia in the Public Space | 181 |
| 3. | Historie als Deutungsmacht Zur Geschichtspolitik diakonischer Einrichtungen..... | 195 |
| IV. | Arbeitsrecht | 215 |
| 1. | Diakonische Identität und Pluralität Suchbewegungen im Umfeld des Arbeitsrechts | 217 |
| 2. | Dienstgemeinschaft als theologischer Begriff..... | 235 |
| 3. | Loyalität Perspektiven individueller Verpflichtungen in der Diakonie | 241 |
| 4. | Wie viel Religion verträgt die Arbeitswelt?..... | 255 |
| | Verzeichnis der Erstveröffentlichungen | 261 |
| | Literaturverzeichnis | 263 |

Herausforderungen diakonischer Ethik

Hoher Handlungsdruck, knappe Ressourcen, ausdifferenzierte Organisationen: Das Handlungsfeld der Diakonie zeichnet sich durch spezifische Bedingungen aus, die einen hohen Bedarf an ethischer Reflexion mit sich bringen, zugleich aber der Verankerung von Ethik nicht unbedingt zuträglich sind. Diese Bedingungen, die mit ihnen verbundenen ethischen Fragestellungen sowie die innerdiakonischen Ressourcen ethischer Selbstreflexion werden im vorliegenden Band mit den Mitteln Systematischer Theologie adressiert. Einleitend wird ein Überblick über den Gegenstand und die hier verfolgte Zugangsweise einer diakonischen Ethik aus theologischer Perspektive gegeben.

Diakonie, so wie sie sich in Deutschland entwickelt hat, weist einen eigentümlichen Hybridstatus auf. Einerseits operiert sie als Leistungserbringer in einem sozialrechtlich hochgradig regulierten Feld und tritt damit als Teil des Sozialstaates auf. Andererseits ist sie über weite Strecken unternehmensförmig verfasst und steht auf (Quasi-)Märkten mit profitorientierten sowie mit anderen gemeinnützigen Unternehmen der Sozialwirtschaft in Konkurrenz. Zugleich aber gehört sie in den Bereich der Kirche, partizipiert an deren verfassungsrechtlich garantierten Selbstbestimmungsrecht, bedient sich christlicher Symbole und Semantiken, wird wesentlich von ehrenamtlicher Tätigkeit mitgetragen und vielerorts von Theologinnen und Theologen geleitet. Mit diesem hybriden Status sind die spezifischen Herausforderungen von Diakonie in der Gegenwart verbunden.

Das betrifft zum einen die Zugehörigkeit der Diakonie zur Kirche. Diese ist seit der formativen Phase der inneren Mission im 19. Jahrhundert prekär, insofern sich Diakonie von Anfang an als christliche Zweitstruktur entwickelt hat. Diese freie christliche Liebestätigkeit erlebte in ihrer wechselvollen Geschichte unterschiedliche Schübe der staatlichen Anerkennung und Verrechtlichung, der fachlichen Professionalisierung wie auch der ökonomischen Rationalisierung. Jeweils stellte sich die Frage neu, inwiefern Diakonie noch als Teil von Kirche begriffen werden könne und wie die Beziehung von verfassten Kirchen und organisierter Diakonie zu gestalten seien. Inwiefern ist eine christliche, im Raum der Kirche organisierte Sozialwirtschaft ein Anachronismus, der zwar aus seiner historischen Pfadabhängigkeit, nicht aber seinem inneren Sinn nach verstanden werden kann?

Diese Frage verschärft sich gegenwärtig unter den Bedingungen religiöser Pluralisierung und zunehmender Konfessionslosigkeit. In dem Maße, in dem diakonische Mitarbeitende nicht mehr selbstverständlich einer christlichen Kirche angehören, wird die Zuordnung der Diakonie zur Kirche auch für den Staat schwierig. In der alten Bundesrepublik hatte sich durch höchstrichterliche

Rechtsprechung sukzessive ein religionsverfassungsrechtliches Arrangement entwickelt, in dem kirchliche Tätigkeit in privatrechtlichen Organisationsformen stattfinden, zugleich aber der kirchlichen Selbstbestimmung unterliegen kann. Die Plausibilität dieses Arrangements schwindet, was insbesondere an den Auseinandersetzungen um das kirchliche Arbeitsrecht deutlich wird.

Mit dem Problem des Verhältnisses von Kirche und Diakonie unmittelbar verbunden ist die Frage, inwiefern Diakonie als Gegenstand theologischer Reflexion verstanden wird. Auch hier liegt ein prekäres Verhältnis vor. Die evangelische Theologie, wie sie in Deutschland an Universitäten und kirchlichen Hochschulen gelehrt wird, ist wesentlich an den Paradigmen des Gemeindepfarramts und des Religionsunterrichts orientiert. Diakonie als Handlungsfeld wird vor allem an den diakoniewissenschaftlichen Instituten in Heidelberg und in Bielefeld/Bethel sowie im Kontext von Diakonik-Studiengängen an (Fach-)Hochschulen in den Blick genommen. Doch nicht nur die akademische Theologie verhält sich spröde, wenn es um Diakonie geht; auch in der Diakonie zeigt man sich unsicher, ob Theologie überhaupt einen konstruktiven Beitrag dazu leisten kann, die Herausforderungen des Feldes zu bewältigen. Ein Indiz hierfür ist der sukzessive Rückgang theologischer Vorstandsposten in diakonischen Unternehmen. Welche Rolle spielt Theologie in der und für die Diakonie?

Wenn im vorliegenden Band Diakonie aus der Perspektive Theologischer Ethik adressiert wird, sind dabei folgende Voraussetzungen leitend:

1. Die sich verändernde soziale Rolle des Christentums und der diakonischen und kirchlichen Organisationen ist nüchtern wahrzunehmen. Eine verfallsgeschichtliche Perspektive ist hingegen nicht hilfreich. Die Trauer um (vermeintliche) frühere Größe verstellt den Blick auf die differenzierten Konstellationen der Gegenwart sowie auf deren Probleme und Chancen gleichermaßen.
2. Entsprechendes gilt für eine Theologie (in) der Diakonie. Auch sie hat sich endgültig zu lösen von der Trauer um ihre (vermeintliche) frühere Definitivität über das, worum es sich bei Diakonie *eigentlich* handle. Die Hybridität des Feldes ist irreduzibel; Diakonie wird sich theologisch-definitiv nicht mehr einfangen lassen (was bei näherem Hinsehen durchaus auch für die Kirche als Organisation gilt). Theologie ist nur ein Teil einer interdisziplinären Diakoniewissenschaft.
3. Demnach ist die interessante theologische Frage mit Blick auf die Diakonie nicht die, wie sich Diakonie „begründen“ lässt, sondern die, welchen Beitrag Theologie zur Erschließung des diakonischen Feldes und seiner Herausforderungen leisten kann. Zugespitzt: Wenn der Zweck diakonischer Organisationen letztlich darin besteht, zu *helfen*, muss auch Theologie als praktische Wissenschaft sich fragen lassen, inwieweit sie in ihrer Reflexion des Helfens hilfreich ist.
4. Theologische Ethik hat hier eine spezifische Aufgabe, insofern sie die – im weitesten Sinne verstanden – normativen Aspekte der Diakonie theologisch

bedenkt. Dabei fungiert sie nicht primär als Agentur externer Beurteilung dessen, was diakonisch getan werden darf/ muss/ sollte, sondern reflektiert vor allem die normativen Spannungen und Aporien, wie sie innerhalb des Feldes auftreten, und sie reflektiert die innerdiakonischen Mechanismen und Ressourcen des Umgangs mit solchen Spannungen.

Unter diesen Voraussetzungen verfolgt der Band das Ziel, den Beitrag Theologischer Ethik zur interdisziplinären Erschließung von Diakonie auszuloten. Damit richtet er sich zum einen an in der Diakoniewissenschaft Tätige, die es mit der Ethik diakonischer Organisationen zu tun haben. Ihnen soll er Anchlüsse für die Forschung wie die Aus-, Fort- und Weiterbildung bieten. Zweitens richtet er sich an Verantwortliche in der Diakonie selbst, die mit ethischen Fragen diakonischen Handelns konfrontiert sind. Ihnen gibt er keine Empfehlungen, aber Denkmodelle an die Hand. Schließlich richtet sich der Band drittens an meine eigene Zunft, die Ethik innerhalb der Systematischen Theologie, mit dem Ziel, ihr zu einer intensiveren Wahrnehmung von Diakonie als eines reichen und herausfordernden Gegenstandes ethischer Reflexion zu verhelfen.

Die Entfaltung einer diakonischen Ethik aus theologischer Perspektive erfolgt dabei in vier Schritten.

I. Grundlagen und analytische Perspektiven

Angesichts einer weltanschaulich pluralen diakonischen Mitarbeiterschaft ist neu nach der Rolle des Christentums in der Diakonie zu fragen. Die christlich-religiöse Tradition weist, so die Grundthese der hier vorgetragenen diakonischen Ethik, eine spezifische *religiöse Rationalität* im Umgang mit den Herausforderungen und Aporien helfenden Handelns auf. Noch im Kontext einer professionalisierten Sozialwirtschaft hat das Helfen insofern ein religiöses Moment, als es vielfach mit Erwartungsüberschüssen belegt ist. Die unbedingte Anerkennung der Person, die volle Berücksichtigung von Individualität, umfassende Ziele wie Inklusion oder Gesundheit: Sie alle sind Elemente der Hilfeerwartung wie der Hilfeintention; zugleich übersteigen sie jedes mögliche konkrete Hilfehandeln. Die religiösen Ausdrucksformen des Christentums erlauben es, solche Erwartungsüberschüsse zu artikulieren und sich zu den aus ihnen resultierenden Überlastungen, Enttäuschungen und Aporien zu verhalten. Insofern erweist es sich durchaus als hilfreich, wenn Diakonie religiöse Ausdrucksformen in ihren Organisationen präsent hält und so die religiöse Rationalität des Helfens pflegt (I.1).

Von hier aus lässt sich die Frage, ob und inwiefern Diakonie Kirche sei, in neuer Weise adressieren. Wenn das Helfen wie gezeigt Unbedingtheitsmomente

aufweist, die es von innen heraus zu überlasten drohen, bedarf es, gerade in Krisenfällen, der Kommunikation. Solche Kommunikation kann sich christlicher Ausdrucksformen bedienen oder auch in anderer Weise Unbedingtheitsmomente zur Darstellung bringen. Diakonische Organisationen können insofern als Orte anlassweiser religiöser Kommunikation und, in theologischer Reformulierung, als *Kirche bei Bedarf* verstanden werden. Von hier aus fällt bereits Licht auf die Debatten um das kirchliche Arbeitsrecht, auf die im letzten Teil des Bandes eingegangen wird (I.2).

Gleichsam zur Kontrolle bietet es sich an, einen Blick auf die verfassten Kirchen zu werfen. Auch sie sind in den letzten Jahrzehnten als Unternehmen bzw. als Erbringer von Dienstleistungen verstanden worden; und auch in Ihrem Fall entstand das Problem, inwieweit eine solche Rahmung dem spezifisch religiösen Charakter von Kirchen entgegensteht. Am Beispiel der Kasualien, wo sich die Kirchen zunehmend auf einem pluralen Markt von Dienstleistungsanbietern wiederfinden, lässt sich die Handlungstranzendenz kirchlicher Handlungen und damit die *Organisationstranzendenz* der kirchlichen Organisation aufzeigen. Die ekklesiologische Frage nach der Diakonie ist damit, bei aller Unterschiedlichkeit, durchaus analog zur ekklesiologischen Frage nach der (sichtbaren) Kirche zu behandeln (I.3).

Wiederum mit Blick auf die Diakonie ist zu fragen, wie sich die aufgezeigte religiöse Rationalität des Helfens und ihre theologische Explikation zu den wirtschaftlichen, rechtlichen oder auch professionell-fachlichen Rationalitäten verhält, durch die Diakonie gekennzeichnet ist. Um das zu analysieren, ist in der Managementliteratur das Konzept der *Multirationalität* eines Unternehmens vorgeschlagen worden. Dieses Konzept, das in praktischer Hinsicht auf die Befriedung von Konflikten bzw. auf einen konstruktiven Umgang mit der Unterschiedlichkeit von Zugängen, Argumentationen und normativen Geltungsansprüchen ausgerichtet ist, zeigt sich bei näherem Hinsehen als uneinheitlich und explikationsbedürftig. Gleichwohl lassen sich verschiedene Ebenen unterscheiden, auf denen es potenziell zu einer Konfrontation verschiedener Rationalitäten kommt. Für die Theologie bietet sich so ein Ansatz für eine Hermeneutik ihrer konfliktbehafteten Rolle innerhalb der Diakonie (I.4).

II. Praxisfelder

Wenn es um die theologisch-ethische Erschließung konkreter diakonischer Handlungsfelder geht, lassen sich unterschiedliche Perspektiven einnehmen. Am Beispiel der *Bahnhofsmision* wird gezeigt, welche Erschließungskraft der entfaltete Multirationalitätsansatz, die Analytik der religiösen Rationalität von Hil-

fepraktiken wie auch weitere gesellschaftstheoretische Perspektiven haben. Dabei handelt es sich zunächst um Forschungsperspektiven, die zu einer Beschreibung der Wirklichkeit diakonischer Organisationen und Interaktionen beitragen können. Diese stehen jedoch in unmittelbarer Kontinuität zur Frage der Bahnhofsmision nach sich selbst, die in der Diakonie typischerweise unter der Semantik des „Profils“ einer Einrichtung firmiert. Die Profilfrage ist eine unmittelbar ethische Frage: Sie bietet die Plattform, auf der eine Organisation sich darüber verständigt, *was getan werden soll*. In der Strukturierung der Profilfrage wird der Beitrag von Ethik zur organisationalen Selbstverständigung deutlicher: Er besteht (mindestens an dieser Stelle) nicht in der Aufstellung und Begründung von Normen, sondern in der Differenzierung von Ebenen möglicher normativer Verständigung (II.1).

In der Analyse der Praxisfelder setzt diakonische Ethik mithin auf unterschiedlichen Ebenen an. Die erste Ebene ist die des unmittelbaren Helfehandlens, also derjenigen Interaktionen zwischen Mitarbeitenden diakonischer Organisationen und Klienten, Patientinnen, Bewohnerinnen bzw. Gästen. Auf dieser Ebene wird das *Gesundheitswesen* als Praxisfeld in den Blick genommen. Der Beitrag einer theologischen Ethik besteht hier – wiederum: vor allem normativen Engagement – in der Analyse der religiösen Unterströmungen des Feldes selbst. Diese lassen sich im Zielbegriff der Gesundheit, aber auch in klassischen medizinethischen Figuren wie der Würde der Patientin oder der Sorge für Kranke aufweisen. Explizit religiöse Praktiken sind von hier aus zu verstehen als Formen des Umgangs mit den in diesen Leitvorstellungen enthaltenen Unbedingtheitsmomenten. In normativer Perspektive ist Religion im Gesundheitswesen gleichwohl ein hochgradig ambivalentes Phänomen; diese Ambivalenz zu reflektieren, gehört zur Aufgabe einer diakonischen Ethik in theologischer Perspektive. Doch diese Aufgabe erstreckt sich über den Bereich des explizit Religiösen hinaus auf die theologische Analytik von Praktiken des Feldes insgesamt. Als Beispiel sei der Umgang mit Wünschen und Hoffnungen von Patienten genannt. Deren transzendenten Überschuss wahrzunehmen und anzuerkennen, ohne ihn unmittelbar in Handeln zu übersetzen, gehört zur Professionalität der Medizinberufe, die zwischen Aktionismus und Zynismus hindurchnavigieren müssen (II.2).

Das Praxisfeld der *Eingliederungshilfe* steht unter der großen Zielformulierung der Inklusion. Hier wird soziale Teilhabe insbesondere an Selbstbestimmung gebunden. Für eine an der Wirklichkeit diakonischer Handlungsfelder interessierte theologische Ethik gilt es daher, die Art und Weise näher zu analysieren, wie Selbstbestimmung im Alltag der Eingliederungshilfe operationalisiert wird. Hierfür bietet sich ein praxistheoretischer Zugang an, der nicht von gegebenen Handlungssubjekten, sondern von deren Formierung in sozialen Praktiken ausgeht. Von hier aus zeigen sich in der Eingliederungshilfe verschiedene Formationen selbstbestimmter Subjekte, die jeweils ihre Chancen und Gefahren aufweisen: das Wahlsubjekt, das aktive Subjekt, das private sowie das assistierte Subjekt. Aus theologischer Perspektive können die verschiedenen Praktiken von

Selbstbestimmung verstanden werden als Inszenierungen von Würde, also desjenigen ungreifbaren Personkerns, der in ihnen jeweils angezielt ist, aber sich in keiner konkreten Praxis umfassend manifestieren kann (II.3).

Kann der innere soziale Sinn von Selbstbestimmungspraktiken in der ethischen Analyse solcherart auf den Begriff der Würde (oder theologisch: auf den Begriff der Gottesebenbildlichkeit) gebracht werden, so ist doch zu wahrzunehmen, dass diese Begriffe selbst im Alltag diakonischer Einrichtungen kaum je verwendet werden. Insofern schließt sich die Frage an, welche Termini in den einzelnen Handlungsfeldern als Scharnierbegriffe für die Unbedingtheitsdimensionen diakonischer Praxis tatsächlich auftreten. Das können auf der einen Seite Begriffe sein, die spezifisch in der Selbstreflexion einer Profession verankert sind, wie das etwa für den Begriff der Menschenwürde in der sozialen Arbeit oder den Begriff der Patientenautonomie in der Medizin gilt. Auf der anderen Seite sind das Begriffe, die das gesamte Feld überspannen und auch den Erwartungshorizont der Nutzerinnen diakonischer Dienstleistungen beschreiben. Zu diesen gehört insbesondere der Begriff der Menschlichkeit. Seine Transzendierungsleistung tritt insbesondere dort hervor, wo es gilt, in hoch asymmetrischen Beziehungen dennoch eine fundamentale Gleichrangigkeit der Involvierten präsent zu halten: im Kontext von *Assistenz und Pflege* (II.4).

Doch diakonische Ethik kann sich nicht darauf beschränken, die elementaren Hilfepraktiken und die ihnen eingeschriebenen Leitvorstellungen zu analysieren und diese vor dem Hintergrund der in den Hilfepraktiken selbst verkörperten Normen zu kritisieren. Sie ist, wie schon am Beispiel der Bahnhofsmision deutlich wurde, nicht nur Ethik der Handlung bzw. der Praxis, sondern auch Ethik der Organisation. Am Übergang zwischen beiden Ebenen ist die Frage der *Führung bzw. Steuerung diakonischer Unternehmen* angesiedelt, die zum einen als organisationale Funktion (der Produktion von Entscheidungen), zum anderen als Leistung von Organisationsmitgliedern, insbesondere von Führungskräften, betrachtet werden kann. Dieser zweiten Hinsicht verdankt sich eine kurze Studie, die Selbstdarstellungen von Theolog:innen in diakonischer Führungsverantwortung auswertet. Bei allen Unterschieden lässt sich ein gemeinsames Verständnis theologischer Führung als einer *Führung durch Deutung* aufweisen. Die im Grundlagenteil angesprochenen Fragen nach einer Zuordnung der Diakonie zur Kirche kehren hier in personaler Brechung wieder (II.5).

Im Kontext der Organisation erhalten auch klassische ethische Probleme der Handlungsorientierung einen anderen Charakter. Das lässt sich am Problem des *ärztlich assistierten Suizides* zeigen, das eine Vielzahl von diakonischen Handlungsfeldern betrifft. Die Frage einer diakonischen Ethik ist dann nicht nur die, wie diakonische Mitarbeitende sich als moralische Subjekte zu einer entsprechenden Anfrage verhalten sollen. Zu fragen ist vor allem, wie eine diakonische Organisation insgesamt sich zu diesem Thema aufstellt: wie organisationale Standards formuliert und entsprechende Prozesse gestaltet werden sollen. Der Ort der Beantwortung einer solchen Frage ist wiederum die Organisation selbst;

ein Beitrag von Ethik in diesem Kontext liegt in der Unterscheidung und normativen Analyse derjenigen unterschiedlichen Leitbilder, die sich in der bisherigen diakonischen Diskussion zum assistierten Suizids aufweisen lassen. Keines dieser Leitbilder – nicht einmal das von Diakonie als einem gesellschaftlichen Schutzraum – vermag es, so das Ergebnis der Analyse, das Problem auf ethisch befriedigende Weise zu lösen. Daher gilt es für diakonische Organisationen, trotz allen legitimen Strebens nach Rechts-, Prozess- und Erwartungssicherheit Räume der Flexibilität für situativ angemessenes Handeln offen zu halten (II.6).

Schließlich kommen, wenn auf die Organisation als Ganze geblickt wird, nicht nur Strategie und Struktur, sondern auch Organisationskultur in den Focus. Der Begriff der *diakonischen Kultur* ist in jüngerer Zeit als Hoffnungsvokabel prominent geworden; verbindet sich mit ihm doch das Versprechen, das, was Diakonie ausmacht, nicht mehr nur in der individuellen Handlungsmotivation suchen zu müssen. Vielmehr ermöglicht der Kulturbegriff, die Organisation in ihrer überindividuellen Gestalt als Trägerin des Diakonischen zu adressieren. Dabei richtet sich die Aufmerksamkeit auf Symbole und Rituale, Grundüberzeugungen und Leitbilder, Habitusformationen und Üblichkeiten, Artefakte und Architekturen. Gerade angesichts von Ökonomisierung und Säkularisierung sollen sie den Grundsinn diakonischen Helfens wie auch den christlich-religiösen Charakter von Diakonie verkörpern und gegen Entleerung bewahren. Nun zeigt die ethische Analyse, dass die Beziehung zwischen diakonischer Kultur einerseits und Ökonomisierung bzw. Säkularisierung andererseits nicht zu diastatisch gedacht werden darf. Vielmehr gehören ökonomische Rationalität wie auch die Differenzierung von individueller religiöser Überzeugung und gemeinsamem Hilfehandeln selbst in den Grundsinn der Organisation von Diakonie. Dass sie gleichwohl negative Auswirkungen haben können, ist unbestreitbar; einen angemessenen „kulturellen“ Umgang mit ihnen zu finden ist dann aber weniger Gegenstand einer kategorialen Klärung als Aufgabe der Entwicklung von Unternehmenskultur vor Ort (II.7).

III. Öffentliche Diakonie

Die Begriffe Ökonomisierung und Säkularisierung haben bereits darauf verwiesen, dass Organisationen ihrerseits im Kontext ihrer gesellschaftlichen Umwelt verstanden werden müssen. Die Frage nach der gesellschaftlichen Einbettung, Rolle und Bedeutung von Kirche und Diakonie ist in jüngerer Zeit insbesondere unter dem Stichwort der *Öffentlichkeit* verhandelt worden. „Öffentlichkeit“ zeigt sich dabei als ein hochgradig normativ aufgeladenes und in vielerlei Hinsicht unklares Konzept. Um den Begriff im Kontext einer diakonischen Ethik

handhabbar zu machen, wird wiederum eine praxistheoretische Reformulierung vorgeschlagen. Diakonie zeigt sich in dieser Perspektive vielfach an Praktiken der Öffentlichkeit, das heißt an Verhandlungen über gemeinsame Belange unter denen, die sie betreffen, beteiligt: etwa unter Mitarbeitenden, unter den Bewohnerinnen einer Einrichtung oder in der sozialpolitischen Öffentlichkeit. Dabei trägt sie insbesondere dazu bei, ein Allgemeines zu produzieren (*doing universality*), ohne die Differenzen der Vielen, die dieses Allgemeine betrifft, einzu-ebnen. Eine solche diversitätsbewusste Öffentlichkeitsproduktion ist angesichts einer verstärkten Individualisierung („Gesellschaft der Singularitäten“, Andreas Reckwitz) von erheblicher ethischer Relevanz (III.1).

Diese grundlegende Bestimmung ermöglicht weitere, detailliertere Analysen. So ist zu fragen, auf welche Weise und mit welchen Mitteln Diakonie in den Öffentlichkeitspraktiken selbst als Akteur auftritt. An den Beispielen der Positionierung diakonischer Krankenhäuser zum Thema des Schwangerschaftsabbruchs sowie der Öffentlichkeitsarbeit der Diakonie Deutschland lassen sich vier miteinander verwobene, aber analytisch zu trennende Dimensionen öffentlicher Diakonie unterscheiden: die Ebene der Überzeugungen, auf der moralische Geltungsansprüche artikuliert und als spezifisch christlich bzw. allgemeingültig gerahmt werden; die Ebene der Organisation, die entsprechend ihrer Multirationalität an der Kommunikation verschiedenster Öffentlichkeiten teilnimmt; die Ebene öffentlicher Individuen, auf der im Modus personaler Authentizität kommuniziert wird; und die Ebene des Symbolgebrauchs, der ebenso moralische und ethische Valenzen aufweist. Das im internationalen Bereich prominente Konzept der *prophetischen Diakonie* lässt sich von hier aus differenzieren in eine Vielzahl diakonischer Öffentlichkeitspraktiken und Akteurspositionen, die jeweils auf ihre Chancen und Probleme zu befragen sind (III.2).

Eine spezifische Form der Selbstpräsentation diakonischer Organisationen liegt in ihrer Geschichtspolitik. Gerade die großen diakonischen Träger in Deutschland führen sich häufig auf Gründergestalten zurück, an denen – dem Anspruch nach – der Grundsinn und damit die Legitimität ihrer Organisation deutlich werden. Das heißt auch, dass Konflikte um das Wesen der Organisation sich als historische Deutungskonflikte manifestieren, wie sich insbesondere an der Hagiographie zu Fritz von Bodelschwingh (Bethel) zeigen lässt. Der Ausgriff in die Geschichte liefert dabei allerdings nur eine paradoxe Legitimation gegenwärtiger Organisationswirklichkeit. Denn in dem Maße, wie eine in ihrem religiösen wie helfenden Virtuosität alle Nachfolgenden überstrahlende Gründergestalt gezeichnet wird, erscheint die gegenwärtige Organisation zwar einerseits durch die Eindeutigkeit und Stärke ihrer Ursprungsintention geadelt, andererseits aber gerade dadurch als schwächer und weniger eindeutig. Von hier aus werden alternative Strategien diakonischer Geschichtspolitik bis hin zum Vergessen, d. h. zum Verzicht auf eine Präsentation der eigenen Tradition, verständlich. In jedem Fall ist der Umgang mit der eigenen Geschichte – nicht nur

im Kontext von Aufarbeitungsdebatten – ein eigener Gegenstand diakonischer Ethik (III.3).

IV. Arbeitsrecht

Zu den Grundfragen jeder Ethik gehört das Verhältnis von Ethik bzw. Moral und Recht. Denn zum einen können rechtliche Normen nicht ihrem Geltungsmodus, wohl aber ihrem Inhalt nach moralischer Natur sein. Zum anderen werden ethische Debatten zuweilen auf der Plattform von Rechtssetzungsprozessen geführt, was in Deutschland insbesondere im medizinethischen Bereich der Fall ist. Drittens können rechtliche Auseinandersetzungen um das Recht als Indikatoren für unterliegende ethische Problemlagen verstanden werden. Alle genannten Aspekte spielen in der Frage des kirchlichen Arbeitsrechts eine Rolle, das ja vor allem mit Blick auf die Diakonie Gegenstand von Konflikten ist. Innerhalb der Diakonie geht es dabei insbesondere um das spannungsvolle Verhältnis von *Identität und Pluralität*. Die Frage nach Identität fungiert dabei als Plattform einer vielstimmigen Auseinandersetzung um eine verantwortliche Praxis des Helfens. Die Foren dieser Auseinandersetzung und die beteiligten Positionen haben sich in den letzten Jahrzehnten erheblich pluralisiert. Es bedarf eines inneren diakonischen Republikanismus, um Diakonie als gemeinsame Sache einer legitimerweise pluralen Mitarbeiterschaft auch in Konfliktprozessen verstehen und entwickeln zu können. Inwieweit dann die Anforderung der Kirchenmitgliedschaft bei bestimmten diakonischen Tätigkeitsfeldern notwendig ist, ist selbst noch einmal Gegenstand dieser Auseinandersetzungen (IV.1).

Als Problemvokabel für Diakonie als gemeinsame Sache einer pluralen Mitarbeiterschaft ist der Begriff der *Dienstgemeinschaft* eingeführt. Aufgrund seiner juristischen Grundlegungsfunktion für das kirchliche Arbeitsrecht ist das oben Gesagte an diesem Begriff zu explizieren. Dabei erscheint die Ausgestaltung des kirchlichen Arbeitsrechts zwischen Tarifvertrag und Drittem Weg nicht als bekenntnishafte Grundsatzfrage, sondern als Frage pragmatischer Utilität. Wenn das so ist, leuchtet insbesondere ein allgemeiner Ausschluss des Streikrechts in diakonischen Einrichtungen nicht mehr ein. Dass und inwieweit bei bestimmten diakonischen Tätigkeitsfeldern Kirchenmitgliedschaft vorauszusetzen ist, bedarf dementsprechend einer auf den lokalen Kontext der Einrichtung bezogenen Plausibilisierung (IV.2).

Neben der möglichen Kirchenmitgliedschaftsanforderung steht im kirchlichen Individualarbeitsrecht noch die Forderung, Mitarbeitende mögen sich gegenüber der evangelischen Kirche loyal verhalten. Der Begriff der Loyalität stellt die rechtliche Manifestation eines unterliegenden ethischen Grundproblems

dar: Inwieweit sind Mitarbeitende im – wie oben gezeigt – potentiell überschießenden Erwartungshorizont von „Diakonie“ in ihrer Arbeit und über diese hinaus in die Pflicht genommen? Das alte Rollenmodell der Diakonisse, die ihr ganzes Leben restlos dem Dienst am Nächsten widmet, stellt die Hintergrundfolie für Verpflichtungsdiskurse im sozialen Bereich im Allgemeinen sowie in der Diakonie im Besonderen dar. Im Dialog mit der philosophischen Begriffsgeschichte des Loyalitätsbegriffs wie auch mit der historischen Loyalitäts- und Treueforschung lassen sich Modi, Intensitäten und Bezugsinstanzen von Verpflichtung differenzieren. Wiederum handelt es sich bei der Pflege einer gehaltvollen Bindung diakonischer Mitarbeitender an ihre Tätigkeit und deren organisationalen Kontext, aber auch bei der Begrenzung von potentiell überschießenden Verpflichtungen um zentrale ethische Erfordernisse (IV.3).

In zugespitzter Form wird das kirchliche Arbeitsrecht im Modus der Frage verhandelt, ob nicht das weltliche Arbeitsrecht – und hier insbesondere die dort festgeschriebenen Formen der Arbeitnehmermitbestimmung – gänzlich die kirchlichen Regelungen ersetzen sollte. Diese vom Theologen Hartmut Kreß vertretene Position wird abschließend im Lichte des bisher Dargestellten diskutiert. Wenn es beim Arbeitsrecht um pragmatische und nicht um Bekenntnisfragen geht, so ist diese Frage nicht grundsätzlich zu verneinen. Zugleich verliert unter dieser Voraussetzung aber auch ihre, wiederum bekenntnishafte, generelle Bejahung an argumentativer Kraft. Es bleibt zu beurteilen, welche arbeitsrechtliche Form den Grundrechten der Mitarbeitenden wie auch der Eigentümlichkeit der Diakonie, der im Horizont christlicher Tradition spezifisch gepflegten religiösen Rationalität des Helfens, die dem Helfen selbst hilfreich ist, angemessen ist. Und es ist der weiteren Entwicklung diakonischer Einrichtungen überlassen, eine gehaltvolle Pflege religiöser Rationalität des Helfens organisationskulturell lebendig und damit auch gesellschaftlich plausibel zu halten (IV.4).

V. Abschluss

Mit dem Durchgang durch die vorgenannten Themen ist nicht der Anspruch verbunden, den Umfang diakonisch-ethischer Fragen auch nur annähernd vollständig behandelt zu haben. In den einzelnen Handlungsfeldern treten jeweils hochspezifische Problemstellungen auf, die in der Auseinandersetzung zwischen den involvierten Professionsethiken, Rechtswissenschaft, Ökonomik, Theologie und weiteren Disziplinen zu verhandeln sind. Fragen öffentlicher Diakonie und des Arbeitsrechts wandeln sich mit dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext. Auch die Grundlagenfragen einer theologischen Ethik der Diakonie lassen sich dem hier verfolgten Ansatz nach nicht in übergeschichtlicher Weise, sondern nur mit Bezug auf die jeweilige historische Konstellation fruchtbar

adressieren. Insofern besteht der Wert der vorliegenden Beiträge, wenn überhaupt, nicht allein – und mit zunehmendem Alter des Buches immer weniger – in der Klärung der Einzelfragen als in dem darin aufscheinenden Modell einer konkreten und kontextuellen theologischen Ethik der Diakonie.

Im vorliegenden Band wird eine evangelisch-theologische Perspektive eingenommen. Im Bereich der römisch-katholischen Kirche und der Caritas stellen sich viele der genannten Fragen auf ganz ähnliche Weise, sodass das Gespräch mit der katholischen Moraltheologie und Sozialethik sich als hilfreich erweist und in Zukunft intensiviert werden sollte. Das gilt gerade auch dort, wo aufgrund unterschiedlicher Kirchenverständnisse andere Schwerpunkte gesetzt und differente Probleme wahrgenommen werden.

Des Weiteren ist einer zunehmenden Europäisierung des Sozialen Rechnung zu tragen. Zwar ist in der Europäischen Union das Sozialrecht vorrangig Sache der Mitgliedstaaten, und so verlaufen die verschiedenen europäischen Pfade einer Entwicklung von Wohlfahrtstaatlichkeit und der Rolle der Kirchen in ihr auch heute noch weiterhin unabhängig voneinander. Andererseits ist, nicht zuletzt in den Krisen der letzten Jahre, der grenzüberschreitende Charakter der sozialen Herausforderungen (nicht nur) in Europa zunehmend deutlich geworden. Dazu kommt, dass sozialwirtschaftliche Akteure ebenfalls grenzüberschreitend agieren, indem sie soziale Dienstleistungen in verschiedenen Ländern anbieten, transnational kooperieren und/oder Fachkräfte oder Klient:innen aus anderen Ländern anwerben. Dem gilt es auch in der Ethik Rechnung zu tragen: zum einen hinsichtlich der hierdurch aufgeworfenen neuen Fragestellungen, zum anderen hinsichtlich der internationalen Wissenschaftskooperation.

Ich danke James Dunn und Johanna Schade für ihre intensive Arbeit an diesem Band und unsere vielen produktiven Gespräche über diakonische Ethik. Raphael Keiner hat die Beiträge wie gewohnt zuverlässig in Form gebracht. Ebenso danke ich den Verlagen Beltz, BRILL Deutschland GmbH, De Gruyter, Evangelische Verlagsanstalt Leipzig, Herder, Kohlhammer, Mohr Siebeck Tübingen, Penguin-Random House und Regnum sowie dem Bundesverband Evangelische Behindertenhilfe und dem Evangelischen Pressedienst für die freundliche Genehmigung zum Zweitabdruck bereits publizierter Texte. Sebastian Weigert, Florian Specker und Janina Schüle vom Kohlhammer-Verlag danke ich für die wie immer hervorragende Zusammenarbeit in der Erstellung dieses Bandes.

I. Grundlagen und analytische Perspektiven

1. Religiöse Rationalität des Helfens Zu einer Theorie diakonischer Praxis¹

„Vermutlich haben wir es uns in der Vergangenheit zu leicht gemacht“, so kommentierte ein für die Diakonie tätiger Theologe die Entscheidung des Europäischen Gerichtshofs (EuGH) zum Fall Egenberger gegen Evangelisches Werk für Diakonie und Entwicklung. Die Behauptung, für die Einstellung auf einen bestimmten Arbeitsplatz sei eine spezifische Religionszugehörigkeit der Bewerberin erforderlich, muss von nun an „Gegenstand einer wirksamen gerichtlichen Kontrolle sein können“, urteilte der EuGH.² Der Zusammenhang zwischen diakonischer Tätigkeit und religiösem Bekenntnis ist nicht selbstverständlich. Er muss, im Allgemeinen wie mit Blick auf den Einzelfall, auch für kritische Ohren plausibel gemacht werden. Zwar wird der säkulare Staat auch fürderhin nicht zum Theologen werden und die Frage, wie genau sich denn nun Religion und Helfen verhalten, im Namen des Volkes zu entscheiden suchen. Aber er wird theologische Auskunft verlangen, was es denn auf sich habe mit der konkreten diakonischen Praxis und ihren vermeintlichen Bezügen zum „Ethos dieser Kirche oder Organisation“,³ wie der EuGH es nennt. An der Plausibilität dieser Auskunft wird es zukünftig hängen, ob kirchliche und diakonische Einstellungspraktiken gerichtsfest sind.

Das Religiöse an der Diakonie versteht sich mithin nicht von selbst. Organisierte Wohlfahrtspflege und organisierte Religionspflege haben sich weithin ausdifferenziert. Hier die konsistorial nach wie vor recht fest vermauerten Landeskirchen, dort die großen Tanker und kleinen Jollen, die unter der Flagge des Kronenkreuzes (oder auch nicht) in der unruhigen See des sozialen Marktes navigieren. Hinter organisationaler Entfremdung, Abgrenzungslyrik und Zuordnungsgeruckel steht die alte Frage nach dem inneren Zusammenhang von Religion und organisiertem Helfen in der Gegenwart. Man hat versucht, die Frage für tot zu erklären, doch sie kam als Zombie wieder um die Ecke.⁴ Man hat versucht, die Fragenden mit dem Hinweis auf „christliche Werte“ abzuspeisen, doch

¹ Der folgende Beitrag geht auf eine Antrittsvorlesung an der kirchlichen Hochschule Wuppertal / Bethel im Jahr 2018 zurück. Der Vorlesungscharakter ist beibehalten.

² Europäischer Gerichtshof, Entscheidung C-414/16, 17.04.2018, Rn. 55; 58f; 83. Das Bundesarbeitsgericht hat sich dem angeschlossen: Bundesarbeitsgericht, Entscheidung 8 AZR 501/14, 25.10.2018.

³ EuGH 2018 (wie Anm. 2), Rn. 59. Die Formulierung schließt an die Richtlinien des Rates der Europäischen Union an: Rat der Europäischen Union, Richtlinie 2000/78, 27.11.2000, Art. 4 (2).

⁴ Vgl. Rüegger / Sigrist 2011.

derlei Nahrung erwies sich oft als hart und ungenießbar. Man hat versucht, Frage wie Antwort stillzustellen und die Kräfte aufs Behaupten kirchenpolitischen Terrains zu konzentrieren. All das ist fehlgeschlagen. Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Helfen bleibt, lebt, gärt: vor staatlichen Gerichten ebenso wie in der heterogenen Mitarbeiterschaft diakonischer Einrichtungen, in kirchlichen Synoden ebenso wie in diakonischen Unternehmen, wenn die Wiederbesetzung des Theologischen Vorstands auf der Kippe steht.

Ich will mich im Folgenden dieser Frage nach dem Zusammenhang von Religion und Helfen als einem Thema der Diakoniewissenschaft, genauer: einer Theorie diakonischer Praxis, widmen. Diese Unternehmung steht in vier diakoniewissenschaftlichen Kontexten: zum einen in dem der Apologetik, jener alten theologischen Kerndisziplin des Sich-verständlich-Machens. Es gilt zu sprechen vor staatlichen Gerichten, mit diakonischen Mitarbeitenden und auf dem Forum der eigenen Skepsis. Zum anderen im Kontext der Managementtheorie, wo es gilt, die sogenannte theologische Rationalität im Konzert eines multirationalen Managements zu verorten.⁵ Zum dritten im Kontext der Kirchentheorie, wo die Verbindung von Diakonie und Kirche nach wie vor auf den Begriff gebracht werden muss.⁶ Und schließlich viertens im Kontext einer theologischen Hermeneutik der Kultur, wo zu fragen ist, was die Rede von Religion hinsichtlich der Kultursphäre des organisierten Helfens zu verstehen gibt.⁷

Die Grundthese des Folgenden lautet: Dem Helfen selbst ist ein religiöses Moment eigen. Dieses religiöse Moment äußert sich insbesondere in Erwartungsüberschüssen, die Helfende wie Hilfeempfangende gegenüber dem Helfen haben. Diese Erwartungsüberschüsse stärken und bewahren den „Geist“ des Helfens, aber sie können das Helfen auch von innen heraus sprengen. Die religiöse Rationalität des Helfens liegt dann darin, sich zu solchen Erwartungsüberschüssen zu verhalten und das klug zu tun: sie einerseits zu pflegen und sie andererseits in Schach zu halten. Religion ist (weit mehr als, aber insbesondere) eine *rationale Kulturtechnik der Pflege und des In-Schach-Haltens von Erwartungsüberschüssen*. Als solche, das will ich zeigen, ist sie dem Helfen hilfreich.

Eine Bemerkung zuvor. Die Programmformel von der religiösen Rationalität des Helfens verbindet – Religion! Rationalität! Helfen! – drei hochproblematische Begriffe. Insbesondere der Begriff des Helfens steht in der Sozialen Arbeit unter Verdacht.⁸ Im Vergleich zu Alternativen wie Assistieren, Befähigen oder Ermächtigen⁹ klingt er paternalistisch, motivational überfordernd und – in Zeiten professionalisierter Sozialwirtschaft – unangemessen pathetisch. Dabei sei

⁵ Vgl. dazu Schedler / Rüegg-Stürm 2013; Büscher / Hofmann 2017.

⁶ Vgl. Grethlein 2018.

⁷ Vgl. etwa Kubik 2018.

⁸ Vgl. klassisch Schmidbauer 1978.

⁹ Vgl. Hofmann 2017, 140; Eurich 2018.

es doch mit dem Pathos des Helfens vorbei, so hat Niklas Luhmann vom Bielefelder Katheder mit terminaler Geste beschieden.¹⁰ Dagegen halte ich den Begriff des Helfens für die Diakonie schlicht für unverzichtbar, ganz elementar im Sinne Hegels: Handeln zum Wohl des anderen.¹¹ Damit sei nicht behauptet, alles an der Diakonie *sei* in irgendeinem unmittelbaren Sinne Helfen. Wenn diakonische Praxis als Helfen verstanden wird, handelt es sich vielmehr um eine mehrfach gestufte Deutung:¹² Zunächst muss diese Praxis überhaupt als Handeln, als intentionale Tätigkeit verstanden werden. Auf der nächsten Ebene wird dieses Handeln als Helfen verstanden. Damit ist eine moralische Ebene eingezeichnet: Helfen steht unter dem Anspruch, das Wohl des anderen zu befördern. Und schließlich ist zuweilen noch eine dritte Deutungsebene im Spiel, wenn das Helfen als diakonisch verstanden wird. Ich behaupte also nicht, die Vollzüge einer diakonischen Organisation *seien* Helfen; aber ich behaupte, dass Mitarbeitende der Diakonie in diesem hochstufigen Sinne helfen wollen, dass sie ihr Tun zumindest teilweise als Helfen verstehen, dass Menschen Dienste der Diakonie in Anspruch nehmen, weil sie wollen, dass ihnen geholfen wird, und dass Diakonie staatlich refinanziert wird, weil politisch gewollt ist, dass in ihr geholfen wird. Der Begriff des Helfens ist also mindestens für die Beschreibung der Erwartungshorizonte diakonischer Praxis unverzichtbar. Mehr noch, gerade in seinen problematischen Momenten – seiner moralischen Beladung, seiner Bindung an das Subjekt, seiner Offenheit hinsichtlich der Frage, wer denn definiert, was dem anderen nützt – ist er schlicht sachgemäß. Es handelt sich um echte Probleme diakonischer Praxis.

Um aufzuzeigen, was ich mit religiöser Rationalität des Helfens meine, beziehe ich mich auf drei aktuelle Pathosformeln im Bereich der sozialen bzw. Gesundheitsdienstleistungen: Inklusion (I.), Würde (II.) und Sorge (III.). Ich wähle diese drei, weil sie es erlauben, das Thema in drei unterschiedlichen ethischen Theoriezusammenhängen zu verorten. Anschließend trete ich einen Schritt zurück und entfalte den Begriff der religiösen Rationalität des Helfens (IV.). Der letzte Teil gehört der Frage, was aus diesen Überlegungen für die Organisation des Helfens in der Diakonie folgen könnte (V.).

¹⁰ Vgl. Luhmann 1975.

¹¹ Vgl. Hegel 1996, §§ 125f.

¹² Vgl. dazu Barth 2003, 338f.

I. Inklusion

„Inklusion“ hat sich in den letzten Jahren, nicht nur in der Arbeit mit Menschen mit Behinderung, zu einem Leitbegriff des Helfens entwickelt. In der UN-Behindertenrechtskonvention von 2006 als Menschenrecht kodifiziert, in Deutschland im Bundesteilhabegesetz von 2016 umgesetzt, beschäftigt sie derzeit auch diakonische Unternehmen und Werke intensiv.

Was ist Inklusion?¹³ Die theoretischen Wurzeln sind gut aufgearbeitet. Systemtheorie, soziale Ungleichheitsforschung und der Diskurs um Behinderung und Diversität wirken – in oft ungeklärter Weise – zusammen zur Formulierung einer sozialen Zielvorstellung helfenden Handelns.¹⁴ „Inklusion“ steht für das Ideal einer Gesellschaft, in der alle im vollen bürgerrechtlichen Sinne partizipieren, gleiche Chancen haben, an gesellschaftlicher Arbeitsteilung teilzuhaben, und umfanglich in soziale Netze eingebunden sind.¹⁵ Leitbild ist nicht die Integration Randständiger in die Normalität einer Mehrheitsgesellschaft, sondern die Teilhabe der Verschiedenen an einem sozialen Ganzen, das sich gerade aus dieser Verschiedenheit konstituiert. Diese Zielvorstellung verdankt sich den Negativerfahrungen von Menschen mit Behinderung wie auch von Menschen in spezifischen Armutslagen, die sich vielfach marginalisiert und ausgeschlossen finden: aus dem Arbeitsmarkt, aus dem Bildungssystem, aus der politischen, kulturellen und medialen Kommunikation wie auch aus sozialräumlichen Netzwerken. Inklusion ist die Inversion dieser Erfahrungen, als Zustand einer Gesellschaft vorgestellt. Und wer würde bestreiten, dass es sich um eine gute und legitime Lektorientierung des Helfens handelt?

Nun, das tun einige. Neben dem affirmativen Inklusionsdiskurs steht eine umfangreiche Dissidentenliteratur.¹⁶ Zu ihr zählt etwa die Streitschrift „Die Inklusionslüge“ des Theologen und ehemaligen Vorstands der Diakonie Rheinland-Westfalen-Lippe, Uwe Becker.¹⁷ Zwei Motive dieser Kritik will ich hervorheben. Inklusion sei zum einen unrealisierbar, weil Inklusion ohne Exklusion nicht zu denken sei. Unabhängig davon, wie eine Gesellschaft verfasst sei, werden sich immer Menschen in marginalisierten und ausgegrenzten Positionen finden. Es bedürfe also immer noch weiterer Maßnahmen, Inklusion zu befördern. Das Ideal der Inklusion legitimiere eine potentiell unbegrenzte Menge an gesellschaftsgestaltenden Maßnahmen: eine Zielvorstellung mit unbegrenzbarem Charakter. Zum anderen sei das Ideal der Inklusion gefährlich, weil es moralisch so anziehend sei, dass es keinen Widerspruch und damit keine wirkliche

¹³ Zum Folgenden siehe ausführlich S. 102–104 im vorliegenden Band.

¹⁴ Vgl. Liedke / Wagner 2016b.

¹⁵ Vgl. Kronauer 2007, 6.

¹⁶ Vgl. nur Thomas 2014; Evangelische Kirche von Kurhessen-Waldeck 2014; Cechura 2015.

¹⁷ Vgl. Becker 2016.

politische Auseinandersetzung erlaube. Die Gefahr des Inklusionsideals liegt Kritikern wie Becker zufolge demnach in der Verbindung eines unendlichen Erwartungsüberschusses mit moralischer Unbestreitbarkeit. Es handelt sich, so könnte man diese Kritik zuspitzen, bei Inklusion um eine Utopie mit Unbedingtheitsanspruch, eine Reich-Gottes-Vision von Gesellschaft, und nicht um ein taugliches sozialpolitisches Leitbild.

Das macht ein Blick in die kirchlich-diakonische Praxis anschaulich. Der Praktische Theologe Thomas Schlag hat jüngst Vesperkirchen, die kostenlose Mahlzeiten anbieten, daraufhin analysiert, inwiefern hier ein „Ort für jedermann“ gestaltet wird. Und er zeigt auf, wie die Bemühungen, hier ‚alle‘ an einen Tisch zu holen, ihrerseits auf subtile Weise neue Ausschließungserfahrungen generieren können: in der Inszenierung des Unterschieds zwischen Helfenden und Hilfeempfangenden (soziale Schichtzugehörigkeit, Handlungssicherheit, Kleidung); in der Definitionshoheit über das Ideal von Gemeinschaft und die Regeln, die hier gelten; und nicht zuletzt dadurch, dass eine um Inklusion bemühte Vesperkirche anzeigt, dass Kirche ansonsten eben kein Ort für alle ist. So kann die inklusive Praxis zu einem Indikator für Exklusion werden, indem „die sogenannten Bedürftigen nun sozusagen im Raum selbst geradezu ‚ausgestellt‘ werden“.¹⁸

Zum Inklusionsthema ist viel mehr zu sagen. Mir geht es lediglich um zwei Punkte: Erstens: Die mit dem Ziel der „Inklusion“ erhobene Forderung, Marginalisierungs- und Ausgrenzungserfahrungen von Menschen zu mildern und ihre Ursachen zu überwinden, ist fraglos richtig. Zweitens: Inklusion ist ein in sich nicht widerspruchsfreies und in seinem Forderungsgehalt unendliches Ideal, das in seinen Erwartungsüberschüssen durchaus ein religiöses Vibrato aufweist.¹⁹ Die Frage ist, wie mit einem solchen berechtigten, aber unbeherrschbaren Ideal umgegangen werden soll, wenn es als Leitorientierung des Helfens dienen soll.

An dieser Stelle kommt ins Spiel, was ich religiöse Rationalität nennen möchte. Ein anschauliches Beispiel dafür findet sich im alten Betheler Diakonissenmutterhaus Sarepta, in dessen ehemaligem Speisesaal ein monumentales Inklusionsbild hängt. Gemalt von Rudolf Schäfer im Jahr 1931, zeigt es einen Pilgerzug durch einen nächtlichen Wald. Von überall her kommen Sieche, Verseherte, Beschädigte, und die, die ihnen helfen. Eine Diakonisse trägt ein Mäd-

¹⁸ Schlag 2018, 162.

¹⁹ Der Eindruck, dass der Inklusionsdiskurs eine religiöse Unterströmung hat, lässt sich durch einen traditionsgeschichtlichen Hinweis erhärten, den wir dem Menschenrechtstheoretiker Heiner Bielefeldt verdanken. Seiner Beobachtung nach beerbt die Inklusionssemantik den dritten Leitbegriff der französischen Revolution, den der Brüderlichkeit (vgl. Bielefeldt 2011b). Und dessen Begriffsgeschichte ist religiös durchimpregniert (vgl. Schieder 1972). Es ist ein hochinteressantes Feld, die Brüderlichkeitssemantik etwa in der inneren Mission zu verfolgen. Selbst Diakonissenlieder, die die Liebe unter den Schwestern preisen, singen, wenn es religiös interessant wird, fröhlich ungedindert von Brüderlichkeit (vgl. Disselhoff 1866, 48f.; 52f.).

chen, gelähmt vielleicht; einer wird auf einem Esel gebracht; ein verletzter Soldat im Karren gezogen; zwei stützen sich gegenseitig. Der Zug führt zu einem hell erleuchteten Haus, eine Treppe hinauf zur geöffneten Tür. Einer, der die Tür gerade erreicht hat, wird überkleidet mit einem Festgewand, bereit, einzutreten in den von Kerzen hell erleuchteten Saal. Wir können nicht hineinsehen, aber die biblisch gesättigte Vermutung sagt: Dort wird das große Festmahl für alle stattfinden.²⁰

Dieses Inklusionsbild hing beständig den speisenden Diakonissen vor Augen, Handlungslegitimation und Zielvision. Einst werden alle dort sein im festlichen Saal; es gilt, einigen jetzt ein paar Schritte auf dem Weg zu helfen. So verbindet das Bild die diakonische Praxis mit dem inklusiven Sozialideal des Reiches Gottes. Verbindet, und hält zugleich auf Abstand. Verbindet, denn es geht ein kontinuierlicher Zug von hier nach dort. Hält auf Abstand, denn das Gottesreich ist deutlich als jenseitig markiert. Engel flattern um das Haus, vor allem aber führt die Treppe zur Tür hinauf. Und hinaufsteigen heißt in der Raummetaphorik Bethels, wo der Friedhof ganz oben gelegen ist, auf den Tod zu und durch ihn hindurchgehen. Die vollendete Reich-Gottes-Inklusion hat ihren Ort im Jenseits, aber sie ist mit der diesseitigen Praxis verbunden.

So webt das Bild ein Gespinnst aus Verweisungen zwischen dereinst und jetzt: Vom endzeitlichen Gastmahl her werden die kulturelle Praxis des gemeinsamen Essens, die ebenfalls angespielte religiöse Praxis des Abendmahls und die vielfältigen Praktiken des Helfens als Vorschein und Beförderung einer letzten Inklusion sichtbar. Inszeniert wird dreierlei: das konkrete Helfen, das Ideal inklusiver Sozialität selbst (in symbolischer Form), und sein bleibender Überschusscharakter. Das öffnet den Raum für die nüchterne Frage, was jetzt und hier zu tun wirklich aussichtsreich und hilfreich ist. Dass Inklusion eine Utopie sei, ist also von hier aus kein Gegenargument,²¹ solange es gelingt, sich zu dieser Utopie in kluger Weise ins Verhältnis zu setzen.

Für die Vesperkirchen weist Thomas Schlag auf die Potentiale des Kirchenraums und der Gottesdienstpraxis in der Vesperkirche hin. Hier könne zum einen die erlebte Gemeinschaft zum Ausdruck kommen. Zum anderen werde die Vision einer tatsächlichen gesellschaftlichen Teilhabe, das *full membership*, als Verheißung inszeniert, und drittens wären die politischen Hintergründe von Ausgrenzung und entsprechender Handlungsbedarf in den Blick zu nehmen.²²

²⁰ Angespielt sind unter anderem Ps 126; Lk 14,16–24; 10,25–37; 15,11–32; 2 Kor 5,1–4 und Offb 21,1–5.

²¹ Gegen Liedke 2016a, 80.

²² Das inszeniert einen Perspektivwechsel in der sozialen Ontologie, der in der sozialen Arbeit eingeklagt wird: Es gilt nicht, bestimmte Menschen erst durch spezifische Maßnahmen zu inkludieren, sondern eine inklusive Sozialität allen Inklusionsmaßnahmen vorgängig zu denken und dieser entsprechend Aussonderungen zu reduzieren. Vgl. Theunissen 2011a, 162; sowie Liedke / Wagner 2016b, 22.

Schlag findet mithin in den Vesperkirchen ein Potential dafür, was auch im Sa-repta-Bild geschieht: die religiös-symbolische Verbindung und Distanzierung von konkreter Situation und überschießender Zielvorstellung, die – im besten Fall – einen Raum der Reflexion über spezifische, den jeweiligen Menschen dienliche Handlungsziele eröffnet.²³ Soweit das erste Beispiel für die religiöse Rationalität des Helfens. Hierzu wäre nun viel zu sagen; ich unterbreche aber und führe, bevor ich zur Analyse komme, noch zwei weitere Beispiele an.

II. Würde

Der Begriff der Würde spielt in den Feldern diakonischen Helfens eine erhebliche Rolle. In der Gesundheitsversorgung, die hier als Beispiel gewählt sei, ist es die Würde der Patientin, die in allen professionellen Vollzügen zu achten ist. Das gilt insbesondere in der Grenzsituation des Lebensendes: Sterben soll würdevoll sein. Wenn von Würde die Rede ist, geht es im Kern um die Qualität von Anerkennungsverhältnissen auch unter asymmetrischen Bedingungen. Ich habe an anderer Stelle gezeigt, dass die Erfahrung schwerer Krankheit auf verschiedenen Ebenen ein Anerkennungsproblem darstellen kann:²⁴ Es schleichen sich Zweifel ein, noch als leibkörperlich integrierter, sozial eingebundener, handlungsfähiger und zukunftsfähiger Mensch anerkannt zu sein. Anerkennung wird insbesondere in therapeutischen Beziehungen problematisch, da diese, wie jede professionelle Hilfebeziehung grundsätzlich asymmetrisch sind: Eine hilft, ein anderer empfängt Hilfe. Nimmt die Chirurgin mich – krank, schwach, Kassenpatient, in der OP bewusstlos, vielleicht dem Tode nahe – wirklich als Person wahr?

Nun ist Anerkennung mit dem Grundproblem belegt, dass sie, einmal zum Problem geworden, sich niemals vollständig ihrer selbst vergewissern kann. So kommt es zu Eskalationen des Anerkennungsproblems; im Gesundheitswesen etwa dann, wenn sich für mich die Frage, ob die Ärztin mich ernst nimmt, daran entscheidet, ob ich noch den nächsten Kernspin bekomme. Diagnostische Exzesse oder auch Rechtsstreitigkeiten dürften oftmals auf einen solchen Kampf um Anerkennung zurückgehen.

Dieses Problem lässt sich theologisch aufschlüsseln. Bei Würde geht es um nicht weniger als die unbedingte Anerkennung der ganzen Person. Darauf zielt alle Anerkennung ab; aber bedingte Anerkennungsverhältnisse können die unbedingte Anerkennungserwartung niemals einlösen. Die mangelnde Passung zwischen unbedingter Erwartung und bedingter Einlösung kann Hilfebeziehun-

²³ Zur Inklusion im Gottesdienst vgl. Thomas 2014.

²⁴ Vgl. zu diesem Abschnitt Moos 2018b, 272–374.

gen gefährden. Unbedingte Anerkennung kann hier allenfalls symbolisch mitgeführt werden. Dazu gibt es die kleinen Symbole, etwa die Anrede mit Namen, der für die ungreifbare ganze Person steht. Und es gibt große christliche Symbole der Anerkennung: den Segen als Inszenierung unbedingter Anerkennungswürdigkeit; oder auch die Parabel vom Weltgericht, Mt 25: „Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Mehr Würde geht nicht. Jeweils ist in solchen Symbolen zweierlei gleichzeitig präsent: Ein Mensch verdient unbedingte Anerkennung; und keine soziale Beziehung kann ihm diese vollumfänglich geben. Beides wird zugleich kommunizierbar: ein Kernelement religiöser Rationalität des Helfens.

Was heißt das für die diakonische Praxis? Einen Punkt will ich nennen: Das Bewusstsein davon, dass Würde zu schützen ist, ist heute auf den Feldern des organisierten Helfens stark verankert. Selbstbestimmung spielt hier zu Recht eine große Rolle. Aber wir stehen in Gefahr, im Respekt vor der Selbstbestimmung nicht nur *eine* Realisierungsebene der Achtung der Personenwürde zu sehen, sondern sie für das Ganze unbedingter Anerkennung zu halten; so, als könnte man einer Person in ihren Willensäußerungen habhaft werden. Damit laufen wir in die bekannten Aporien der Selbstbestimmung. Christus im anderen, ein religiöser Würdebegriff, ist hier ein angemessenes Korrektursymbol: Die Person, auf deren unbedingte Achtung alle konkrete Anerkennung aus ist, ist viel mehr als das Subjekt einer Willensbestimmung.

III. Sorge

Noch einen dritten Begriff will ich anführen, der auf verschiedenen Feldern helfenden Handelns in den letzten Jahrzehnten wichtig geworden ist: der Begriff der Sorge (englisch: Care). Der vielspältige Diskurs lässt sich so zusammenfassen: Care bezeichnet eine Haltung des Helfens, die sich ganz auf das Gegenüber *als Individuum* ausrichtet.²⁵ Zu den allgemeinen Standards von Organisation und Profession, zu den Prinzipien von Gerechtigkeit und Autonomie soll eine Haltung treten, die Einzelne in ihren individuellen Lagen wahrnimmt und das Helfen daran ausrichtet. Care erscheint so als Gegengift gegen Folgeprobleme moderner organisierter Hilfe – Standardisierung, kleinteilige Operationalisierung, Warencharakter der Hilfeleistung etc. Ihnen soll Care als eine Art von praktischer Klugheit und Urteilskraft zur Seite treten, damit organisiertes Helfen menschlich, den Individuen angemessen werde.

Moralisch ebenso unbestreitbar wie Inklusion und Würde der Person, ist Care mit vergleichbaren Schwierigkeiten behaftet. Ein Individuum ist niemals

²⁵ Vgl. zu diesem Abschnitt Moos 2018b, 478–567.