
Übergänge – Anschlüsse – Inspiration

Zur Ortsbestimmung von Theologie
an Evangelischen Fachhochschulen für Sozialwesen

Ulf Liedke

Transitions – Links – Inspirations: The Place of Theology in Universities of Social Work. Theology has to master the complex and risky task of finding transitions: of detecting the structures of theologically oriented practice of social work and of translating theology into the logics of human sciences, and thereby it has to make its special theological point of view communicable to other disciplines.

Nach *Ernst Bloch* gilt das, „was Thomas Mann vom Schriftsteller sagt [...] auch vom Denker. Denker sind die Leute, die sich das Denken etwas schwerer machen als andere.“¹ Das trifft auch für Theologinnen und Theologen zu: Sie sind Menschen, die sich das *Denken des Glaubens* schwerer machen als andere. Die Theologie ist die denkerische Beschäftigung mit dem, was uns unbedingt angeht.² Sie ist die reflexive Durchdringung derjenigen unverfügbaren Gewissheitserfahrung, die Menschen in der Begegnung mit dem Zeugnis des Evangeliums machen. Dieses Denken darf sie sich nicht leicht machen.

Aus einer solchen ersten Verständigung lassen sich bereits Konsequenzen für eine Ortsbestimmung von Theologie an evangelischen Fachhochschulen für Sozialwesen ziehen: Es gibt keine eigene Fachhochschultheologie, keine besondere Veranstaltung, die nicht zugleich die Anstrengung des theologischen Begriffs überhaupt auf sich nehmen würde. Gäbe es sie, so wäre das Ausdruck eines Denkens, das es sich zu leicht macht. Was es allerdings gibt, sind die verschiedenen *Orte*, an denen diese Aufgabe wahrgenommen wird. Einer dieser Orte sind die evangelischen Fachhochschulen für Sozialwesen. Ihr *Proprium* liegt in ihrer spezifischen Aufgabe: der Ausbildung von Sozialarbeiterinnen und Sozialarbeitern.

¹ *Ernst Bloch*, Naturstimme und Klarheit. Rede auf dem 4. Schriftstellerkongress 1956. Zitiert nach dem Tonbandmitschnitt der Rede, veröffentlicht in: *Anne Sabine Ernst / Gerwin Klinger*, Vom allmählichen Untergang des anderen Deutschland. Stationen Ernst Blochs in der DDR, HR 2, 8.11.1994. Die abweichende schriftliche Redefassung ist veröffentlicht in: Deutscher Schriftstellerverband (Hg.), 4. Deutscher Schriftstellerkongress: Januar 1956. Protokoll, H. 2, 82–88.

² Vgl. *Paul Tillich*, Systematische Theologie, Bd. 1, Stuttgart 1956, 19 f.

Eine Topologie von Theologie an den Fachhochschulen für Sozialwesen hat deshalb den spezifisch theologischen Beitrag zur Theorie und Praxis der Sozialen Arbeit zu reflektieren. Es geht darum, Übergänge in eine strukturell ausdifferenzierte Praxis zu gestalten und interdisziplinäre Denkanschlüsse zu gewinnen. In beiden Fällen geht es um gegenseitige Inspirationen.

I. Übergänge gestalten: ein theologischer Wegeplan

Die spezifische Aufgabe von Theologie an evangelischen Fachhochschulen für Sozialwesen muss zunächst *theologisch* reflektiert werden, bevor konkrete Inspirationen bedacht werden können. Für eine solche Vergewisserung, welchen Wegeplan die Theologie der Gestaltung von Übergängen in den sozialen Raum zu Grunde legen sollte, bietet die lutherische Sozialethik zentrale Anknüpfungspunkte. Nach *Eilert Herms* stellt die lutherische Zwei-Reiche-Lehre „die theologische Theorie der spezifisch christlichen Politik“ dar, die das Eintreten „für bestimmte Züge der politischen Ordnung“ deutlich macht, „die durch den Inhalt des Glaubens selbst verbindlich gemacht werden“.³ Herms Rekonstruktion der Zwei-Reiche-Lehre verdient besonders deshalb Interesse, weil sie in der Perspektive der modernen, funktional ausdifferenzierten Gesellschaft erfolgt und nach der Rolle des Glaubens in der Interdependenz mit den übrigen Funktionssystemen der Gesellschaft fragt. Herms verbindet dabei eine Theorie sozialer Interaktionsordnungen mit Überlegungen zu Entstehung und Inhalt der christlichen Glaubensgewissheit.

In seinem Konzept der sozialen Ordnung⁴ unterscheidet Herms vier Interaktionsbereiche:

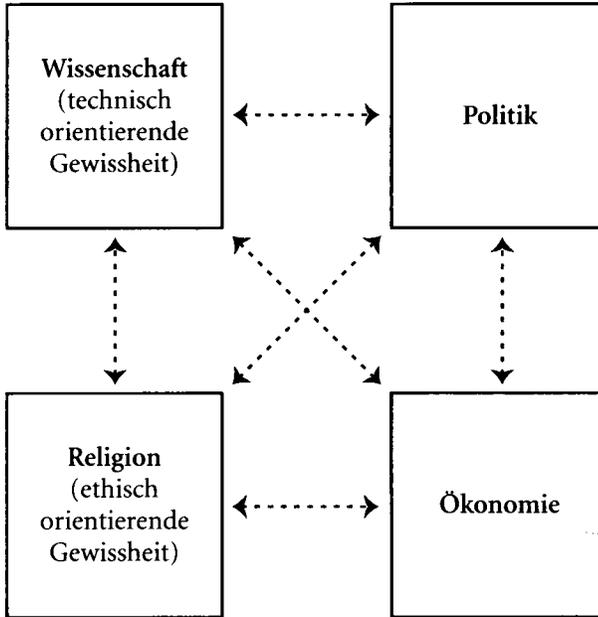
- „(a1) Mittel für die Gewährleistung des Bestandes von Interaktionsordnungen überhaupt (Herrschaft und Sicherheit),
- (a2) Mittel für die Gewährleistung und Verbesserung des materiellen Lebensunterhaltes (Waren und Dienstleistungen),
- (b1) Mittel für die Gewinnung gemeinsamer technischer Gewissheiten,
- (b2) Mittel für die Gewinnung gemeinsamer weltanschaulich-ethischer Gewissheiten“⁵

³ *Eilert Herms*, Theologie und Politik, in: *ders.*, Gesellschaft gestalten, Tübingen 1991, 102 f.

⁴ Herms' Konzept orientiert sich einerseits an Schleiermachers Güterlehre (vgl. *Eilert Herms*, Reich Gottes und menschliches Handeln, in: *Dietz Lange* [Hg.], Friedrich Schleiermacher, Göttingen 1985, 189 f) und andererseits an Luhmanns Systemtheorie. Vgl. zu Herms' Rezeption der Systemtheorie: *Martin Beyer*, Kontakt über Theorie. Studien zur theologischen Rezeption der Systemtheorie Niklas Luhmanns, Leipzig 1996, 46–56.

⁵ *Eilert Herms*, Grundzüge eines theologischen Begriffs sozialer Ordnung, in: *E. Herms* (Anm. 3), 75.

Diese vier Funktionen werden durch die gesellschaftlichen Teilsysteme *Politik*, *Wirtschaft*, *Wissenschaft* und *Religion* wahrgenommen. Die Leistungen dieser Interaktionsbereiche können nicht aufeinander reduziert werden, müssen gleichzeitig erbracht werden und stehen in wechselseitiger Abhängigkeit zueinander.⁶



Schema der vier gesellschaftlichen Interaktionssysteme nach Eilert Herms

In Bezug auf das mit der „Zwei-Reiche-Lehre“ thematisierte Verhältnis des Religionssystems zu den anderen Interaktionssystemen hebt Herms hervor, dass „die Erarbeitung wissenschaftlicher Gewissheiten, die politische Interaktion und die wirtschaftliche Interaktion durchgehend und unvermeidlich auf dem Boden und im Lichte der weltanschaulich-religiösen Gewissheiten der Interaktanten“⁷ beruhen. Jede Zielwahlentscheidung in einem der anderen Teilsysteme erfolgt also in der Perspektive einer inhaltlich spezifischen religiös und ethisch orientierenden Gewissheit. Eine weltanschaulich neutrale Politik ist dadurch ebenso wenig möglich wie eine vermeintlich weltanschaulich ungebundene Wirtschaft oder Wis-

⁶ Vgl. E. Herms, Theologische Wirtschaftsethik, in: Günter Baadte / Anton Rauscher (Hg.), *Wirtschaft und Ethik*, Graz/Wien/Köln 1991, 38.

⁷ E. Herms, Vom halben zum ganzen Pluralismus, in: *ders.*, *Kirche für die Welt*, Tübingen 1995, 401.

senschaft.⁸ Die „Zwei-Reiche-Lehre“ reflektiert nach Herms die Zuordnung und das Funktionieren dieser Interaktionsbereiche in der Perspektive des christlichen Glaubens. Sie geht dabei von der wechselseitigen Bezogenheit des Schöpfungs- und Versöhnungshandelns Gottes aus.

„Der Glaube sieht: Gesellschaftlich und geschichtlich partikular ist das Existieren im Reich der Gnade, weil es gründet in Gottes Gnadenhandeln. [...] Aber gleichzeitig ist es [...] auch eingeordnet in das durch Gottes Schöpferhandeln gesetzte und erhaltene Reich der Natur.“⁹

Das Reich der Gnade und das Reich der Natur sind somit in ihrer Eigentümlichkeit bewahrt und zugleich aufeinander bezogen. Die durch die Begegnung mit dem Evangelium erschlossene Glaubensgewissheit weiß um die Unverfügbarkeit ihres Zustandekommens durch Offenbarung und damit um ihre Partikularität und Perspektivität. Sie setzt sich aber zugleich für eine Wohlordnung der Gesellschaft ein, in der „alle Leistungsbereiche ihre eigentümliche Funktion jeweils ungehindert erbringen können“¹⁰. Ihr Einsatz bleibt dabei nicht nur auf den privaten Bereich beschränkt, sondern erstreckt sich auch auf die public relations.

Die „handlungsorientierende Gewissheit“ des christlichen Glaubens bezieht sich „auf den *gesamten* Alltag jedes einzelnen Christenmenschen [...], nicht nur auf seine private Interaktion, seine persönliche Lebensführung, sondern auch auf alle Bereiche seines beruflichen und öffentlichen Handelns“¹¹.

Herms gelingt es in seiner Reformulierung der „Zwei-Reiche-Lehre“ die funktionale Eigenständigkeit der gesellschaftlichen Teilsysteme ebenso anzuerkennen wie ihre jeweilige Hypostasierung zu vermeiden. Entgegen der Behauptung der Systemtheorie, die Steuerung des jeweiligen Teilsystems über einen eigenen Code toleriere keinen Eingriff von außen, macht Herms deutlich, dass funktionale Ausdifferenzierung keineswegs zu einer völligen Unabhängigkeit der Teilsysteme voneinander führen muss. Sein Modell geht vielmehr von einer Wechselwirkung aller Funktionsbereiche aus, wobei dem Weltanschauungs- und Religionssystem eine besondere Rolle zufällt: „Hier und nur hier fällt [...] die Entscheidung über die inhaltliche Grundrichtung des ethischen Wollens“¹² in allen anderen Handlungsbereichen.

Allerdings bleibt bei Herms eine zentrale sozialetische Frage ungelöst: die der *Gestaltung von Strukturen*. Sein Konzept der Interaktionsordnung geht durchgängig vom Handeln einzelner Akteure aus. Seine Ethik thematisiert „Entscheidungen [...], deren Urheber jeweils eine einzelne

⁸ Vgl. E. Herms (Anm. 3), 123 f.

⁹ Ebd., 121.

¹⁰ Ebd., 118.

¹¹ E. Herms (Anm. 7), 391, ebenso E. Herms (Anm. 3), 121.

¹² E. Herms (Anm. 4), 190.

Person – der Positionsinhaber – ist“¹³. Sie widerstehe daher „der Versuchung, die Interaktionsordnungen selbst zu Handlungsautoren zu erklären. *Systeme handeln nicht.*“¹⁴ In dieser starken Akzentuierung des Einzelnen wird allerdings die Strukturlogik der Systeme zu wenig berücksichtigt. Das Handeln der einzelnen Person kann nur unter Beachtung der Strukturen des Systems und dessen jeweiligen Codes erfolgen. Deshalb ist das Thema der Sozialethik keineswegs nur der einzelne Handlungsakteur. Sozialethik ist vielmehr auch die *Theorie von der ethischen Gestaltung sozialer Strukturen*. Die von Herms herausgearbeitete Zuordnung der verschiedenen Interaktionsbereiche bedarf deshalb einer *strukturellen Reformulierung*. Sie hat dabei deutlich zu machen, wie sich die handlungsorientierende Gewissheit des christlichen Glaubens auch auf die Gestaltung gesellschaftlicher Strukturen bezieht. Eine theologische Theorie des Sozialen steht vor der *Aufgabe, die inhaltlichen Akzente des christlichen Glaubens in die Strukturlogik sozialer Systeme hinein zu übersetzen*. Dabei geht es allerdings nicht um das Heil, sondern um das Wohl gesellschaftlichen Zusammenlebens: um die Reformulierung von Gerechtigkeit und Sanftmut, Barmherzigkeit und Frieden unter der Bedingung eines jeweils eigenlogisch ausdifferenzierten sozialen Systems. Es geht mithin um *strukturelle Entsprechungen zu den Inhalten des christlichen Glaubens*.¹⁵

Eine solche theologische Theorie der Gesellschaft geht über den ethischen Bereich hinaus und klärt auf eine grundsätzliche Weise die Interaktionsmöglichkeit zwischen dem System Religion und den übrigen Teilsystemen der Gesellschaft: Es geht in Theorie und Praxis gleichermaßen darum, dass die Inhalte des christlichen Glaubens in strukturelle Analogien übersetzt werden. Diese Aufgabe gilt der Theologie *generell* – gleich wo sie verantwortet wird. Und sie sollte diese Aufgabe – im Sinne von Ernst Bloch – ruhig schwer genug nehmen. Während aber nicht jedes Fachgebiet der universitären Theologie durchgängig zur Wahrnehmung dieser Aufgabe genötigt ist, bringt es die Struktur der Fachhochschulen

¹³ E. Herms (Anm. 6), 40.

¹⁴ Ebd., 41.

¹⁵ Die *Analogie* ist der zentrale Begriff in Karl Barths Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Staat, vgl. *Karl Barth*, Christengemeinde und Bürgergemeinde, in: *ders.*, Rechtfertigung und Recht. Christengemeinde und Bürgergemeinde, Zürich 1989, 65: „[...] die Gerechtigkeit des Staates in christlicher Sicht ist seine Existenz als ein *Gleichnis*, eine Entsprechung, ein Analogon zu dem in der Kirche geglaubten und von der Kirche verkündigten Reich Gottes“. Barth fasst allerdings das politische Handeln der Kirche als ihr Bekenntnis (ebd., 67) und bringt darin die Verkündigung des Heils und die Gestaltung des Wohls einander gefährlich nahe. Demgegenüber plädiere ich für deren Unterscheidung. Vgl. auch *Joachim Rogge / Helmut Zeddies* (Hg.), Kirchengemeinschaft und politische Ethik. Ergebnisse eines theologischen Gespräches zum Verhältnis von Zwei-Reiche-Lehre und Lehre von der Königsherrschaft Christi, Berlin 1980, 31–34.

als „universities of applied sciences“ mit sich, sich dieser Aufgabe regelmäßig stellen zu müssen. Gerade an den evangelischen Fachhochschulen für Sozialwesen stehen die lehrenden Theologinnen und Theologen fortwährend in einer doppelten Gesprächssituation: auf der einen Seite im Professionsdiskurs mit den anderen Disziplinen der Sozialarbeitswissenschaft – auf der anderen Seite im Dialog mit der Praxis Sozialer Arbeit. Wissenschaft und Soziale Praxis sind beide Teilsysteme der Gesellschaft mit eigenen Funktionsimperativen. Die Relevanz der Theologie für den Professions- und Praxisdiskurs der Sozialen Arbeit hängt deshalb in besonderer Weise davon ab, ob es ihr gelingt, das Doppelte ihrer Aufgabe in diesem Kontext geltend zu machen: Sie hat einerseits das ihr Eigene zu sagen und damit einen unverwechselbaren Beitrag zum Wissenschafts- und Praxisgespräch zu leisten. Sie kann diese Relevanz aber andererseits nur unter Beweis stellen, wenn es ihr gelingt, das ihr Eigene in strukturelle Entsprechungen der jeweiligen Systeme hinein zu übersetzen. Wie die Theologie an Fachhochschulen für Sozialwesen diese doppelte Aufgabe in der doppelten Gesprächssituation, in der sie steht, wahrnimmt, soll in den folgenden Abschnitten differenzierter reflektiert werden.

II. Interdisziplinäre Übergänge: Das Evangelium und die „Philosophie der Menschenstärken“

Die Wissenschaft der Sozialen Arbeit wird von einem Fachausschuss des Fachbereichstages Soziale Arbeit als *„die Lehre von den Definitions-, Erklärungs- und Bearbeitungsprozessen gesellschaftlich und professionell als relevant angesehener Problemlagen“*¹⁶ definiert. Angesichts einer noch immer unklaren und heterogenen Beurteilung des Wissenschaftsstatus der Sozialen Arbeit wird hier der Versuch gemacht, durch den Aufweis eines unterscheidbaren Gegenstandsbereiches sowie einer abgrenzbaren Gegenstandsbestimmung, -erklärung und -bearbeitung Bezugskategorien zu formulieren, die der Sozialen Arbeit eine disziplinäre Identität sichern.

Bei ihrer Systematisierung der Gegenstandserklärungen und Theorieansätze unterscheiden die Autoren „zwischen vorwiegend aus der Sozialen Praxis generierten internen Ansätzen [...] einerseits und den vorwiegend aus Metatheorien und den Bezugswissenschaften importierten externen Ansätzen [...] andererseits“.¹⁷ Unter den externen Bezugswissenschaften werden u. a. Erziehungswissenschaft, Soziologie, Politologie, Psychologie, Rechtswissenschaft, Ökonomik und Theologie genannt.¹⁸

¹⁶ *Wilhelm Klüsche* (Hg.), Ein Stück weitergedacht ... Beiträge zur Theorie- und Wissenschaftsentwicklung der Sozialen Arbeit, Freiburg i. Br. 1999, 17.

¹⁷ Ebd., 62 f.

¹⁸ Ebd., 89.

Ohne diesen bezugswissenschaftlichen Kontext, so meinen die Autoren, sei die Soziale Arbeit nicht denkbar. Gleichzeitig sei es allerdings

„eine Frage der Disziplinangehörigen selbst, einschließlich jener, die aus den Bezugswissenschaften kommen und nun in der Sozialen Arbeit lehren und forschen, diese Angebote unterschiedlicher Gegenstandserklärungen in eine transdisziplinäre Wissenschaft Sozialer Arbeit zu integrieren und sie auf ihre Schlüssigkeit für die Theorie und ihre Anwendbarkeit in der Praxis zu prüfen“.¹⁹

Die damit formulierte Aufgabe ist beträchtlich. Immerhin wiederholen die auf dem Weg der sukzessiven Systemdifferenzierung entstandenen wissenschaftlichen Einzeldisziplinen die Differenz von System und Umwelt innerhalb des Gesamtsystems der Wissenschaft, so dass dieses „für die Disziplin eine Umwelt darstellt, in der es [...] andere Disziplinen und deren Umwelten gibt“²⁰. Aufgrund ihrer jeweiligen operationalen Geschlossenheit haben der Kontakt und die Anstöße zwischen den Disziplinen „den Charakter des Zufalls“, weshalb *Luhmann* von „*okkasioneller Interdisziplinarität*“²¹ spricht. Ob die von der Sozialarbeitswissenschaft geforderte Integration der Bezugswissenschaften gelingt und über eine Okkasionalität hinaus verstetigt werden kann, hängt deshalb davon ab, inwieweit die Disziplinen „in der Lage sind, *Zufälle in Strukturen zu transformieren*“²². Nur, indem die Disziplinen komplexe Suchnetze ausbilden, „in denen sich das eine oder andere Ereignis verfangen kann“²³, können zufällige Anstöße zu interdisziplinären Lernprozessen werden.

Die Theologie als Bezugswissenschaft der Sozialen Arbeit hat sich deshalb der Aufgabe zu stellen, ihren Inhalt so in den wissenschaftlichen Diskurs der Sozialen Arbeit zu transformieren, dass dessen besonderer Akzent dabei zur Geltung kommt. Nach *Luther* ist der „Gegenstand der Theologie [...] der schuldige und hoffnungslose Mensch und der rechtfertigende oder rettende Gott“.²⁴ Der spezifisch theologische Blickwinkel auf den Menschen kann deshalb eine Kontaktstelle zwischen den Theorien sein. Grund genug, um am Thema der Anthropologie das interdisziplinäre Suchnetz auszuwerfen.

Der in öffentlichen Debatten gern in Anspruch genommene Begriff des *christlichen Menschenbildes* bedarf dabei allerdings der Präzisierung. Oft gleicht er einem Obstkorb, aus dem sich jeder die ihm selbst wohltschme-

¹⁹ Ebd., 87.

²⁰ *Niklas Luhmann*, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M. 1992, 448.

²¹ Ebd., 457.

²² Ebd., 465.

²³ Ebd., 467.

²⁴ *Martin Luther*, WA 40, II, 328, 1 f: „subiectum Theologiae homo reus et perditus et deus iustificans vel salvator“; vgl. zum Gegenstand der Theologie *Ulf Liedke*, *Dialoge zur Diakonie. Zur Bedeutung der Theologie im Kontext der Sozialwissenschaften*, in: PTh 89/2000, 384–386.

ckende Frucht herausnimmt. Deshalb muss die Theologie konkreter formulieren, worin der spezifische Akzent ihrer Anthropologie besteht.

(a) Die alte und im anthropologischen Diskurs viel zitierte Erzählung von der Erschaffung des Menschen zum Bilde Gottes (Gen 1, 26–31) ist in ihrem Kern eine Freiheitsgeschichte. In ihr drückt sich eine emanzipatorische theologische Umbesetzung der altägyptischen Königsideologie aus. Dort diente sie der transzendenten Absicherung der Herrschaftslegitimität des Pharaos.²⁵ Dagegen revolutionieren die Israeliten die Ebenbildlichkeitsvorstellung, indem sie sie auf alle Menschen ausdehnen.²⁶ In einem beispiellosen Akt der Enthierarchisierung und Demokratisierung werden jetzt alle Menschen darin gewürdigt, göttlicher Abkunft und damit unendlich wertvoll zu sein. Die Würde des Menschen ist somit eine emanzipatorische Kategorie, die Menschen darin groß macht, dass Gott sie als seinesgleichen annimmt, als „ein Bild, das uns gleich sei“ (1, 26). Die Gottebenbildlichkeit des Menschen bedeutet nach *Eberhard Jüngel*, dass der Mensch von Gott „*unwiderruflich bejaht* und dadurch zur *Selbstbejahung* legitimiert“ ist. „Sich selbst bejahen heißt aber, die *Freiheit* zu haben, mit sich und seiner Welt etwas *anzufangen*.“²⁷

(b) Um die Freiheit des Anfangen-Könnens geht es auch in der Praxis Jesu. Die biblischen Texte erzählen, wie Jesus geheilt und Schuld vergeben, wie er sich Menschen zugewandt und sie angenommen hat. Als Erzählungen, in denen es vor allem darum geht, die Messianität Jesu zu bezeugen, haben diese Texte aber auch anthropologische Implikationen: Sie rücken, indem sie von der verändernden Kraft des hereinbrechenden Reiches Gottes sprechen, zugleich die Möglichkeiten und Veränderungen in den Blick, die Menschen in dieser Begegnung erfahren.

So erzählt die Geschichte vom blinden Bartimäus (Mk 10, 46 par.) nicht nur von einer Heilung, sondern auch davon, wie einer, der am Rand sitzt, zurück in die Mitte tritt. Eine Frau, die allen als Sünderin gilt, lernt sich selbst neu zu sehen und anzunehmen (Lk 7, 36–50). Sie entwickelt ein neues Selbstbewusstsein. Der korrupte Zachäus entdeckt: Es gibt ein Leben *nach* dem Betrug.

Menschen entdecken in der Begegnung mit Jesus neue Lebensmöglichkeiten. Sie entwickeln sich, verändern ihre Perspektiven, lernen sich selbst neu zu sehen und entdecken neue Chancen. Die Begegnung mit Jesus wird für sie zu einer Freiheitserfahrung, mit sich und ihrer Welt wieder etwas anfangen zu können.

²⁵ *Claus Westermann*, Genesis. Teil 1: 1–3, Berlin 1985, 211.

²⁶ Vgl. u. a. *Werner H. Schmidt*, Der alttestamentliche Glaube in seiner Geschichte, Berlin 1981, 206.

²⁷ *Eberhard Jüngel*, Hoffen, Handeln – und Leiden. Zum christlichen Verständnis des Menschen aus theologischer Sicht, in: *ders.*: Beziehungsreich. Perspektiven des Glaubens, Stuttgart 2002, 23.

Von diesen theologisch-anthropologischen Beobachtungen bietet sich ein Brückenschlag zum Konzept des *Empowerment* an.²⁸ Dieses ursprünglich aus der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung stammende Modell der Selbstermächtigung richtet sich auf die Überwindung der weitverbreiteten Gepflogenheit, gesellschaftlich marginalisierte Menschen „ausschließlich im Lichte von Mängeln, Schwächen, Defiziten, Inkompetenzen, von Hilflosigkeit, Ohnmacht, Hilfe-, Belieferungs- oder Anweisungsbedürftigkeit wahrzunehmen und zu behandeln“.²⁹ Dieser Defizitorientierung setzt die Philosophie des *Empowerment* ein Vertrauen auf die Stärken und Kompetenzen der Menschen entgegen.

Nach *Ann Weik* gründet dieser Perspektivwechsel auf drei zentralen Annahmen. Zum Ersten setzt er voraus, dass jeder Mensch über eine innere Lebenskraft oder Lebensenergie verfügt. Sodann geht er davon aus, „dass diese Kraft [...] eine [...] Ressource von Wissen ist, die personale und soziale Transformation anleiten kann“. Zum Dritten vertraut sie darauf, „dass Menschen in ihrem Handeln immer dann, wenn ihre positiven Kapazitäten unterstützt werden, auf ihre Stärken zurückgreifen.“³⁰

Deshalb vertraut die „*Philosophie der Menschenstärken*“³¹ auf die Fähigkeit des Menschen zu einem gelingenden Lebensmanagement, respektiert den Eigen-Sinn und die Autonomie ihrer Lebenspraxis und orientiert sich an ihrer Lebenszukunft. Mit einem differenzierten Handlungsinstrumentarium auf der personalen-, der Gruppen- und der institutionellen Ebene versucht das Konzept des *Empowerment*, Menschen darin zu unterstützen, ihre Ressourcen zurückzugewinnen, Bewältigungsstrategien zu entwickeln, Prozesse der Selbstorganisation zu fördern, Netzwerke zu erschließen und bürgerschaftliche Beteiligung herzustellen.

In der Gestaltung von Übergängen zum Konzept des *Empowerment* gewinnt die Theologie Anschluss an methodische Handlungsansätze in allen Feldern sozialer Praxis. Umgekehrt gehen von der Theologie Inspiration zur Präzisierung und Korrektur des pädagogischen Konzeptes aus. Die theologische Anthropologie macht mit den Hinweisen auf die Gottebenbildlichkeit des Menschen und auf die befreiende Praxis Jesu eine Tiefendimension des Menschseins erkennbar, die sich ihm als unbedingter Sinn, als Annahme und als das Geschenk der Freiheit gleichermaßen er-

²⁸ Vgl. unter vielen Publikationen *Norbert Herriger*, *Empowerment in der Sozialen Arbeit*, Stuttgart u. a. 1997; *Wolfgang Stark*, *Empowerment: neue Handlungskompetenzen in der psychosozialen Praxis*, Freiburg i. Br. 1996; *Georg Theunissen*, *Wege aus der Hospitalisierung. Empowerment in der Arbeit mit schwerstbehinderten Menschen*, Bonn 1999.

²⁹ *G. Theunissen* (Anm. 28), 104.

³⁰ *Ann Weik*, *Building a strengths perspective for social work*, zitiert nach *N. Herriger* (Anm. 28), 74.

³¹ *N. Herriger* (Anm. 28), 73.

schließt.³² Aus dieser Tiefe des Seins und des Sinns empfängt der Mensch die Freiheit, mit sich und seiner Welt etwas anzufangen.

Darüber hinaus kann die Theologie Vereinseitigungen des Empowerment-Konzeptes korrigieren. Indem nämlich die Philosophie des Empowerment ein „Bild von Menschen“ zeichnet, „die kompetente *Konstrukteure eines gelingenden Alltags* sind, die handelnd das lähmende Gewicht von Fremdbestimmung und Abhängigkeit ablegen und in immer größeren Maßen Regisseure der eigenen Biographie werden“,³³ steht sie in der Gefahr, die Momente des Scheiterns auszublenden und die Subjekte unter einen Druck des Gelingens zu setzen. Lösungsorientierung wird gelegentlich mit Problemabblendung assoziiert: „Um Ressourcen aufzufinden, braucht man sich nicht mit dem Problem zu beschäftigen, der Fokus liegt von vornherein auf der Konstruktion von Lösungen“.³⁴ Auf diese Weise werden die Probleme aber nicht gelöst, sondern fortgeschrieben. Menschen in kritischen Lebenssituationen haben aber Anspruch darauf, dass ihre Erfahrungen ernst genommen und bei der Erschließung von Lösungen nicht tabuisiert werden. Von Traumatisierungen, Ängsten oder Erfahrungen der Schuld kann nur befreit werden, wer diese thematisieren darf.

Die Theologie kann das pädagogische Konzept des Empowerment auf diese Gefahren aufmerksam machen, indem sie spezifisch theologische Gesichtspunkte geltend macht. Ihre Rede vom Menschen erweist sich gerade darin als realistisch, dass sie Menschen in ihren Stärken ernst nimmt und die lebensgeschichtlichen Brüche gleichermaßen wahrnimmt. Nicht nur Befreiung und Erlösung, sondern auch Schuld und Sünde gehören zu einer realitätsgerechten Beschreibung des Menschseins hinzu. *Eberhard Jüngel* beschreibt Sünde als Beziehungslosigkeit.³⁵ *Wilfried Härle* sieht in ihr eine „*Verfehlung der Liebe*“.³⁶ *Wolfhart Pannenberg* wiederum interpretiert Sünde als die „*Ichhaftigkeit, die sich in sich selbst verschließt*“.³⁷ Alle drei Theologen thematisieren damit die Dimension der Gebrochenheit der menschlichen Existenz, die bei der Gewinnung von Ressourcen, Lösungen und Coping-Strategien nicht übersehen werden sollte, wenn die pädagogischen Konzepte nachhaltig und realitätsgerecht sein sollen. Nur wo die Dimension gestörter Beziehungen, verfehlter Liebe und verschlossener Ichhaftigkeit thematisiert wird, können tragfähige Beziehun-

³² Dass dieser Hinweis von allgemeiner anthropologischer Bedeutung ist, haben eindringlich u. a. *Paul Tillich* (Rechtfertigung und Zweifel, Gesammelte Werke, Bd. 8, Stuttgart 1970, 91) und *Wolfhart Pannenberg* (Weltoffenheit und Gottoffenheit, in: *ders.*, Was ist der Mensch?, Göttingen 1985, 9–13) herausgearbeitet.

³³ *N. Herriger* (Anm. 28), 73.

³⁴ *Arist von Schlippe / Jochen Schweitzer*, Lehrbuch der systemischen Therapie und Beratung, Göttingen 1998, 124.

³⁵ Vgl. *E. Jüngel* (Anm. 27), 19.

³⁶ *Wilfried Härle*, Dogmatik, Berlin/New York 1995, 466.

³⁷ *Wolfhart Pannenberg* (Anm. 32), 146.

gen geknüpft, Liebe gelebt und eine Offenheit des Ich erschlossen werden. Diese Dimensionen lassen sich pädagogisch reformulieren und mit methodischen Konsequenzen verknüpfen.

III. Übergänge in die Praxis: Diakonische Inspirationen

Nach Kant ist praktisch alles dasjenige, „was durch Freiheit möglich ist“.³⁸ Diese bereits ethisch qualifizierte Bestimmung gilt zumal für die Praxis der Sozialen Arbeit, in der es darum geht, Freiheitsspielräume zu eröffnen und zu gestalten. Die Fachhochschulen für Sozialwesen sind Orte, an denen dieses Handeln gelehrt, reflektiert, begleitet und weiterentwickelt wird. Die Aufgabe der Theologie an den Evangelischen Fachhochschulen besteht deshalb auch darin, eigene Beiträge zu einer solchen Praxistheorie zu leisten. Theologie hat *Übergänge in die Praxis* herzustellen und zu gestalten. Dabei ist es allerdings unumgänglich, die strukturelle Eigenart der Praxis Sozialer Arbeit in den Blick zu nehmen.

Die moderne Gesellschaft hat zur Bearbeitung von menschlichen Problem- und Konfliktsituationen ein eigenes System der Sozialarbeit ausdifferenziert, innerhalb dessen die Wohlfahrtsverbände und freien Träger agieren.³⁹ Die Funktion dieses Systems der organisierten sozialen Hilfe wird nach Luhmann über das *Personal* einerseits und *Programme* andererseits gesteuert.⁴⁰ Besonders die letzteren dominieren den Hilfeprozess. „Im großen und ganzen bestimmt die Optik der Programme das, was an sozialer Hilfe geschieht, bzw. nicht geschieht.“⁴¹ Die durch gesetzliche Vorgaben, Finanzierungsbedingungen und methodische Ausgestaltung bestimmten Hilfsprogramme konditionieren somit die Hilfebeziehung. Die Beziehung zwischen Klienten und Sozialarbeitern wird dadurch entpersonalisiert und strukturiert, zugleich aber auch aus ihrer Zufälligkeit befreit. Die Art und Dauer der Hilfebeziehung hängen von der Problemdefinition, dem dafür vorgesehenen methodischen Hilfeansatz und der Leistungsvereinbarung ab, die die soziale Einrichtung mit ihrem Kostenträger abgeschlossen hat.

„In diesem Rahmen ist die Entscheidung, zu helfen oder nicht zu helfen, nicht Sache des Herzens, der Moral oder der Gegenseitigkeit, sondern eine Frage der methodischen Schulung und der Auslegung des Programms. [...] Die helfende

³⁸ Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft, in: *ders.*, Werke in zehn Bänden, Bd. 4, Darmstadt 1983, 673 (A 800/B 828).

³⁹ Vgl. Niklas Luhmann, Funktion der Religion, Frankfurt a. M. 1982, 58.

⁴⁰ Vgl. Niklas Luhmann, Formen des Helfens im Wandel gesellschaftlicher Bedingungen, in: Hans-Uwe Otto / Siegfried Schneider (Hg.), Gesellschaftliche Perspektiven der Sozialarbeit, Neuwied und Berlin 1973, 32.

⁴¹ Ebd., 33.

Aktivität wird nicht mehr durch den Anblick der Not, sondern durch einen Vergleich von Tatbestand und Programm ausgelöst und kann in dieser Form generell und zuverlässig stabilisiert werden.“⁴²

Der schonungslose Realismus, mit dem Luhmann die Wirklichkeit der gesellschaftlich inszenierten und organisierten Sozialarbeit beschreibt, zwingt dazu, die theoretische Reflexion der sozialen Praxis auf diese strukturellen Bedingungen abzustellen. Wenn *praktisch* nach Kant das ist, „was durch Freiheit möglich ist“, dann kann es in der *Theorie* nur darum gehen, *Strukturen der Freiheit* zu entwickeln. Die *Theologie* als Bezugswissenschaft der Sozialen Arbeit steht damit vor der Aufgabe, ihre spezifischen Inhalte in Strukturen der Freiheit hinein zu transformieren. Diese überaus komplexe Aufgabe möchte ich exemplarisch am Verhältnis von *theologischer Theorie* und *diakonischer Praxis* diskutieren.

Nach *Dierk Starnitzke* lässt sich die Diakonie als „polykontextuelles soziales System auffassen, dessen spezifische Stellung [...] im Spannungsfeld der [...] Systeme in seiner Umwelt zu verstehen ist“:⁴³ Wirtschaft, Recht, Erziehung, Politik, Wissenschaft und Krankenbehandlung. Ihre spezifische Identität kann die Diakonie in dieser Situation nur in der praktizierten *Gleichzeitigkeit von Umweltoffenheit und selbstreferentieller Abgeschlossenheit* herstellen und wahren. Sie

„muss [...] den Einfluss der für die diakonische Arbeit wichtigsten Teilsysteme ihrer Umwelt intern wieder aufnehmen können und sich dabei gleichzeitig gegen deren direkte Beeinflussung so weit wie möglich abschließen“.⁴⁴

Die interne Aufnahme von Funktionsabläufen anderer Teilsysteme (*Außenbezug*) führt zur Etablierung von spezifischen Strukturen diakonischer Wirtschaft, Erziehung, Wissenschaft, Politik, Medizin sowie eines diakonischen Rechts, in denen die Funktionsabläufe der jeweiligen Teilsysteme in der Diakonie aufgenommen und „zugleich so gestaltet werden, dass das spezifisch Diakonische deutlicher hervortritt“.⁴⁵ Im *Innenbezug* dagegen geht es um die Formulierung eines eigenen Leitbegriffs zur Steuerung der Systemoperationen der Diakonie. *Starnitzke* schlägt dafür den Code vollmächtiger Dienst/Nichtdienst vor. Die Identität der Diakonie wird durch die Orientierung an diesem Code hergestellt: „Jede Handlung und Kommunikation innerhalb der Gesellschaft, die sich an der Unterscheidung vollmächtiger Dienst/Nichtdienst [...] orientiert, gehört zum diakonischen System.“⁴⁶ Der Dienst der Diakonie ist insofern

⁴² Ebd., 34.

⁴³ *Dierk Starnitzke*, Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann, Stuttgart/Berlin/Köln 1996, 251.

⁴⁴ Ebd., 254.

⁴⁵ Ebd., 256.

⁴⁶ Ebd., 303.

als „Dienst an anderen Funktionssystemen“ der Gesellschaft zu bestimmen, der aber nicht sozialstrukturell, sondern personalisiert, als „Dienst an den von ihren Problemen betroffenen Menschen“⁴⁷ geleistet werde.

An Starnitzkes wichtiger Rekonstruktionsarbeit bleiben zwei Aspekte unbefriedigend. Einerseits schränkt er die Verantwortung der Diakonie als sozialpolitischem Akteur in der Zivilgesellschaft vorschnell und sachlich unbegründet ein. Die sozialstrukturellen Probleme müssen auch als solche wahrgenommen und reflektiert sowie Lösungsschritte eingefordert und mitgestaltet werden. Würde die Diakonie die Probleme nur personalisiert wahrnehmen, wäre sie auf einem Auge blind und der Rat müsste lauten: Mit dem zweiten sieht man besser.

Darüber hinaus aber bleibt Starnitzke die Antwort auf die *inhaltliche Bestimmung dieses Dienstes* schuldig. Nur im Aufweis eines spezifischen Inhaltes kann sich nämlich die Diakonie von anderen Wohlfahrtsverbänden unterscheiden, deren Soziale Praxis analog codiert ist.⁴⁸ *Differenz* ist unter den strukturellen Bedingungen der Wohlfahrtspflege ein zentraler Aspekt diakonischer Identität. Deshalb besteht der zentrale Punkt für die Herausbildung einer *strukturellen diakonischen Identität* darin, dass die spezifischen Inhalte der Theologie in strukturelle Entsprechungen gebracht und somit in die Systemabläufe der Funktionsabläufe übersetzt werden müssen, an denen das System Diakonie partizipiert. Ich beschränke mich auf einige Hinweise.

(a) Wenn die Funktionsabläufe des Systems Diakonie zentral über *Programme* gesteuert werden, so bildet deren *inhaltliche Gestaltung* eine elementare Aufgabe für die Herausbildung diakonischer Identität. Trotz einer weitgehenden Prägung durch gesetzliche Bestimmungen (z. B. BSHG, KJHG), Finanzierungsbedingungen und Grundleistungstypen sind die Programme zur Leistungserbringung in gewissem Maße gestaltbar.

So bietet beispielsweise der Prozess der *Qualitätssteuerung und -entwicklung* Ansatzpunkte für eine spezifische Prägung. Das Bundessozialhilfegesetz macht in § 93a (3) zwar die Qualitätssicherung und -prüfung zur Voraussetzung für die Übernahme von Vergütungsverpflichtungen. Den Einrichtungsträgern bleibt aber die Wahl eines konkreten Qualitätssicherungssystems freigestellt. So hat sich beispielsweise die diakonische Behindertenhilfe für das Verfahren „Gestaltung der Betreuung für Menschen mit Behinderungen“ (GBM) entschieden, mit dem sehr differenziert die individuelle Lebenssituation behinderter Menschen erfasst und ihr persönlicher Assistenzbedarf bestimmt werden kann.

In der inhaltlichen Gestaltung der Qualitätssicherungssysteme liegt eine Chance diakonischer Identitätsbildung. Wenn die Verfahren zur Quali-

⁴⁷ Ebd., 307.

⁴⁸ Reflektiert man die Praxis der Wohlfahrtsverbände insgesamt, so bietet es sich an, den Code allgemeiner mit *Hilfe/Nichthilfe* zu bestimmen.

tätssicherung so gestaltet, implementiert und weiterentwickelt werden, dass sie zu Instrumenten für die individuelle Kompetenzförderung und Subjektstärkung werden, so lässt sich darin eine strukturelle Übersetzung der theologischen Perspektive der Menschenstärken erkennen.

(b) Auch in der Wahl *methodischer Handlungskonzepte* kann die Diakonie eine erkennbare praktische Identität herausbilden. Die Orientierung an einer *unverkürzten* Form des *Empowerment*, die Ressourcen und Kompetenzen erschließt und zugleich die Schwäche und das Versagen nicht überspielt, bietet dafür vielfältige und nachhaltige Anschluss- und Gestaltungsmöglichkeiten. Dazu müsste sich die Diakonie von dem nach wie vor gängigen Leitbild „Stark für die Schwachen“ verabschieden, mit dem sie alle Menschen, die diakonische Leistungen in Anspruch nehmen, als Schwache generalisiert. Statt über das Paradigma der Fürsorge sollte sie sich über ihren Einsatz für die Menschenrechte und die Kompetenzstärkung erkennbar machen. Ihr Leitbild könnte lauten: *Stärken haben alle!*

(c) Die *Entwicklung der Leistungsformen* bietet darüber hinaus weitere Gestaltungsspielräume. So kann die Diakonie darin eigene Akzente setzen, in welchem Verhältnis sie Leistungen ambulant, teilstationär oder stationär anbietet und wie durchlässig sie diese Hilfeformen füreinander macht. Wenn sich die Diakonie durch die Stärkung dezentraler, individuumbbezogener, lebensweltorientierter und selbstbestimmungsfördernder Leistungsangebote erkennbar macht, kommt auch darin ihre theologische Orientierung strukturell zum Tragen. Das gilt im Übrigen auch für das sozialpolitische Engagement der Diakonie und ihre Mitarbeit in den Gremien der Wohlfahrtspflege.

(d) Die Suche nach strukturellen Entsprechungen hat den Preis, dass die theologischen Inhalte bei dieser Transformation aus ihrer Eindeutigkeit herausgelöst werden: „es gibt kein ‚evangelisches Poabwischen‘“.⁴⁹ Deshalb gehört es zu den Aufgaben der Diakonie, gemeinsam mit ihrem unterscheidbaren Leistungsangebot auch dessen theologische Orientierung zu *kommunizieren*. Sie muss ihre Arbeit öffentlich so deuten, dass mit der „Marke Diakonie“ auch deren theologisch begründete Identität wahrgenommen wird.

Ein exemplarischer Ort für solche Kommunikationsprozesse sind *Leitbilder*. Sie haben die Aufgabe, einen *doppelten Übersetzungsvorgang* nachvollziehbar zu machen: einerseits die Übersetzung der theologischen Orientierung in ein spezifisches professionelles Leistungsverständnis; andererseits die Rückübersetzung der diakonischen Professionalität in ihre theologische Begründung.

⁴⁹ Eberhard Hauschildt, Wider die Identifikation von Diakonie und Kirche, in: PTh 89/2000, 415.

Ein Beispiel für das Gelingen eines solchen Übersetzungsvorgangs sehe ich in den Leitlinien der Henriettenstiftung Hannover, in denen es u. a. heißt: „Uns ist der Gedanke wichtig, daß jeder Mensch eine einmalige, von Gott geschaffene und geliebte Persönlichkeit ist. Diese Einmaligkeit achten wir. Daraus folgt: Wir möchten z. B. in der Alten- und Krankenpflege Hilfestellung zur Eigenverantwortung und zum Selbstvertrauen geben. Wir achten dabei die reiche Lebenserfahrung jener Menschen, die zu uns gekommen sind. Sie sind uns als Patienten und Bewohner Partner.“⁵⁰

Wenn Leitbilder sowohl ihre theologische Orientierung wie auch die daraus resultierenden professionellen Konsequenzen prägnant und präzise kommunizieren, leisten sie einen wichtigen Beitrag zur Gewinnung diakonischer Identität.

IV. Fazit

Nach *Johann Georg Hamann* sollte die „heilige Schrift [...] unser Wörterbuch, unsere Sprachkunst seyn, worauf alle Begriffe und Reden der Christen sich gründeten und aus welchen sie bestünden und zusammen gesetzt würden.“⁵¹ Das, was Christinnen und Christen zu sagen haben, hat sich an dieser Sprachkunst zu schulen. Eine Semantik und Pragmatik des Christlichen hat insofern stets dessen inne zu sein, dass der Heilige Geist eine eigene Grammatik hat.⁵² Wollen Christen aber nicht nur miteinander sprechen, sondern sich in der Gesellschaft verständlich machen und in dieser wirken, müssen sie auch die Wörterbücher und Grammatiken anderer Sprachen kennen, die in der Gesellschaft gesprochen werden: die Sprache der Wirtschaft, der Politik, des Rechtes usw. Allerdings genügt es dafür keineswegs, einfach nur polyglott zu sein. Die Treue zur Sprachkunst der heiligen Schrift macht es vielmehr erforderlich, die spezifischen „Begriffe und Reden der Christen“ in diese anderen Sprachen zu übersetzen, die ihre eigene Semantik haben. Eine theologische Theorie der Gesellschaft hat, so lautet die These dieser Überlegungen, die Grammatik des Heiligen Geistes in den ökonomischen, politischen, pädagogischen, rechtlichen u. a. Sprachwelten zur Geltung zu bringen, ohne deren jeweilige Grammatik zu ignorieren und nur Kauderwelsch zu sprechen. Unter den Bedingungen einer funktional ausdifferenzierten Gesellschaft muss es deshalb zu *strukturellen Übersetzungen*, zur Suche nach *strukturellen Entsprechungen* in den Funktionsabläufen der gesellschaftlichen Teilsysteme kommen. Diese Aufgabe gilt der Theologie *generell*. Die

⁵⁰ Henriettenstiftung (Hg.), *Ihre Gesundheit – unser Anliegen*, o. J., 3.

⁵¹ *Johann Georg Hamann*, *Sämtliche Werke*, Bd. 1, 243. Vgl. *Oswald Bayer*, *Theologie*, Gütersloh 1994, 123–126 u. 504.

⁵² Vgl. *Luther*, WA 39 II, 104, 24: „Spiritus sanctus habet suam grammaticam“.

evangelischen Fachhochschulen für Sozialwesen sind *ein* Ort, an dem diese Aufgabe zu verantworten ist.

Deutlich geworden ist darüber hinaus, dass die Theologie ihre Übersetzungstätigkeit *kommunizieren* muss, d. h. die hinter der strukturellen Transformation stehende theologische Grammatik erkennbar halten muss. Wenn ihr das gelingt, kann die Übersetzung auch dazu einladen, die Grammatik des heiligen Geistes selbst kennen zu lernen. Nach *Goethe* sind Übersetzer „geschäftige Kuppler [...], die uns eine halbverschleierte Schöne als höchst liebenswürdig anpreisen: sie erregen eine unwiderstehliche Neigung nach dem Original“.⁵³ Mit dieser doppelten Aufgabe, das Evangelium zu übersetzen und zugleich eine unwiderstehliche Neigung nach dem Original zu erregen, sollte es sich die Theologie nicht leicht machen – weder an Fachhochschulen noch anderswo.

Dr. Ulf Liedke, Jahrgang 1961, ist Professor für Theologische Ethik an der Evangelischen Hochschule für Soziale Arbeit Dresden (FH).
Helmut-Türk-Straße 2b, 01689 Weinböhla
E-Mail: ulf.liedke@debitel.de

⁵³ *Goethe*, Maximen und Reflexionen, in: Goethes Werke in zwölf Bänden, Bd. 7, Berlin/Weimar 1981, 563.