

8.6 Isolde Karle: Seelsorge als religiöse Kommunikation

■ Isolde Karle, Chancen der Seelsorge unter den Bedingungen der Moderne, in: Was hat die Kirche heute zu sagen? Auftrag und Freiheit der Kirche in der pluralistischen Gesellschaft, hg. v. Rudolf Weth, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1998, 58–65 (in Auszügen).

1. Der Wandel der Gesellschaft

Wenn wir danach fragen, was die Kirche heute zu sagen hat, und wenn wir diese Frage dann auf die speziellen Möglichkeiten und Grenzen kirchlicher Seelsorge beziehen, dann ist zunächst zu klären, wie dies »Heute«, die moderne pluralistische Gesellschaft, zu verstehen ist. Inwiefern ist sie eigentlich anders als frühere Gesellschaftsformen? Und was bedeutet ihre spezifische Struktur für die Lebensbedingungen und das Selbstverständnis ihrer Individuen?

Konnten sich die Menschen in der nach Schichten differenzierten Gesellschaft des Mittelalters noch fraglos mit ihrem Stand und ihrer Herkunft identifizieren, änderte sich dies mit der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft grundlegend. In der funktional differenzierten Gesellschaft können Menschen nicht mehr »mit Haut und Haaren« in ein gesellschaftliches Teilsystem inkludiert werden. Sie partizipieren vielmehr an vielen verschiedenen Funktionssystemen gleichzeitig. Moderne Individuen sind gleichsam »dividiert« in das Wirtschafts-, das Bildungs-, das Politik- oder das Religionssystem, um nur einige wenige zu nennen. Sie können sich dabei mit keinem dieser Funktionssysteme ganz identifizieren oder auch nur begnügen. Die Funktionssysteme greifen ihrerseits immer nur partiell auf Individuen zu. Sie sind interessiert an der Zahlungsfähigkeit eines Individuums, an seinen Bildungsbestrebungen oder an seinen Parteipräferenzen, aber nie an all diesen verschiedenen »Teilidentitäten« auf einmal. Niklas Luhmann spricht deshalb auch treffend von der sozialstrukturellen Außenstellung des Individuums: Das Individuum ist Umwelt, nicht Mitte der Gesellschaft.¹ Das heißt, die funktional differenzierte Gesellschaft verlangt von Menschen heute, sich prinzipiell als Individuen zu verstehen. Sie müssen Teilidentitäten für die ausdifferenzierten Kommunikationszusammenhänge entwickeln – ein Selbst für die Oper, eines für die Familie, eines¹⁹ für den Beruf und eines für den Sport. Was ihnen ange-

¹ Vgl. Niklas Luhmann, Individuum, Individualität, Individualismus, in: Ders., Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3, Frankfurt a.M. 1989, 158ff. Psychische Systeme sind als Umwelt sozialer Systeme durchaus an deren Konstitution beteiligt, »sie sind Bedingung der Emergenz sozialer Systeme« (a.a.O., 162), indem sie ihre Komplexität zum Aufbau sozialer Systeme zur Verfügung stellen. Aber sie sind nicht Teil der sozialen Systeme und damit nicht Teil der Gesellschaft, denn die Gesellschaft bietet »dem Einzelnen keinen Ort mehr, wo er als »gesellschaftliches Wesen« existieren kann.« A.a.O., 158.

sichts der Aufsplitterung ihres Lebens in plurale Sinnzusammenhänge bleibt, ist das Problem ihrer Einheit, ihrer Identität.² [...]

Nicht mehr Gott oder das Schicksal können für Fehlentscheidungen verantwortlich gemacht werden, die moderne Gesellschaft rechnet vielmehr alle Entscheidungen dem Individuum zu. Diese Zurechnung suggeriert, daß das Individuum Mitte und Maß der Gesellschaft sei. Populäre Leit-⁶⁰vorstellungen wie Selbstverwirklichung, Autonomie und Selbstbestimmung verstärken diese Suggestion und halten sie trotz vielfältig widersprechender Erfahrungen lebendig. In Wirklichkeit aber ist das Individuum nur Maß seiner selbst geworden und auch darin noch hochgradig abhängig von gesellschaftlichen Deutungsmustern und kontingenten sozialen Entwicklungen. »Die Wunschliste der Individualität: Selbstbestimmung, Autonomie, Emanzipation, Selbstverwirklichung [...] wird den Individuen so vorgelegt, als ob sie deren eigene, deren innerste Hoffnungen enthielte. Geht man vom sozialstrukturellen Wandel aus, sieht man dagegen, daß das Individuum sich immer schon in einer Position findet, in der es Individuum zu sein hat. Die Notwendigkeit der Selbstbestimmung fällt dem Einzelnen als Korrelat einer gesellschaftlichen Entwicklung zu. Er wird in die Autonomie entlassen wie die Bauern mit den preußischen Reformen: ob er will oder nicht.«³

Die Identitätsprobleme werden noch dadurch verschärft, daß die moderne Gesellschaft indifferent gegenüber Sinnproblemen geworden ist, die in der pluralistischen Gesellschaft jeder und jede selbst zu bewältigen hat, z.B. gegenüber Tod und Sterben. Wie man stirbt und sein Sterben zu verstehen hat, dafür gab es in der mittelalterlichen Gesellschaft allgemein anerkannte Vorgaben, Sinnformen und Rituale, die die christliche Religion zur Verfügung stellte. Die moderne Gesellschaft aber kennt kein einheitliches Sinnzentrum mehr. Sie hat »den sinnhaft symbolischen Zugriff auf die Sinnggebung des Todes, auf seine kommunikative Bewältigung und damit seine kulturelle Verstehbarkeit verloren.«⁴ In der Konsequenz wird der Tod *sozial* verdrängt und vernichtet. Verdrängung ist hier nicht psychoanalytisch zu verstehen: Es geht nicht um eine Verdrängung des Todes aus dem Bewußtsein, sondern um eine Verdrängung *aus der Gesellschaft*, der die sozialen Standards zu einem sinnhaften Verständnis des Todes verlorengegangen sind. Die Sterbe- und Todeserfahrung wird damit zu einem rein individuellen Phänomen. »Noch nie war der Tod so vereinsa-

² Luhmann, a.a.O., 223.

³ Niklas Luhmann, Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum, in: Ders., Soziologische Aufklärung 6, Opladen 1995, 132.

⁴ Armin Nassehi, Sterben und Tod in der Moderne zwischen gesellschaftlicher Verdrängung und professioneller Bewältigung, in: A. Nassehi / R. Pohlmann (Hg.), Sterben und Tod, Münster/Hamburg 1992, 13.

mend, vernichtend und radikal.«⁵ Sprachlosigkeit, Unsicherheit und Gehemtheit angesichts des Todes sind die Folge.

Es ist deutlich: Identitäts- und Sinnprobleme resultieren in der Moderne wesentlich aus ihrer veränderten Gesellschaftsstruktur, sie sind geradezu Korrelat ihrer gesellschaftlichen Entwicklung. Zwischen Gesellschaftsstruktur und individueller Lebenslage bestehen demnach vielfältige Zusammenhänge. Die strukturelle Seite moderner Problem- und Identitätslagen zu erfassen und über die gesellschaftliche Bedingtheit moderner Selbstbeschreibungsmuster aufzuklären, statt sie naiv und unreflek-⁶¹tiert zu übernehmen – darin sehe ich eine der großen Herausforderungen, denen Seelsorge in der Moderne zu begegnen hat.

2. Konsequenzen für die Seelsorge

Die funktionale Differenzierung der Gesellschaft ging mit einer elementaren Verunsicherung des Religionssystems einher. Waren lange Zeit die Grundlagen von Religion und Gesellschaft nicht zu unterscheiden, wird das Religionssystem durch die funktionale Differenzierung plötzlich zu einem System unter anderen – und noch dazu zu einem, auf das man scheinbar gut verzichten kann, jedenfalls weit besser als z.B. auf das Wirtschaftssystem. Von dieser elementaren Verunsicherung, die mit dem Verlust ihrer Monopolstellung in der Gesellschaft einherging, von dem »allgemeinen« öffentlichen Eindruck, unzeitgemäße Inhalte und unzeitgemäße Strukturen zu konservieren, hat sich die Kirche bis heute nicht wirklich erholt. Kirche und Modernität scheinen bis in die Gegenwart hinein Gegenbegriffe zu bilden.

Die Seelsorge hat auf die beschriebenen Veränderungsprozesse besonders empfindlich reagiert. Sie versuchte, vor allem durch eine Orientierung an zeitgemäßen Anthropologien und durch psychoanalytisch geprägte Zusatzausbildungen, ihre Modernität und Funktionalität unter Beweis zu stellen. Weite Teile der modernen, therapeutisch ausgerichteten Seelsorge konzentrierten sich dabei zunehmend auf »das Individuum« und seine Bedürfnisse. Zugleich verlor die beratende Seelsorge mehr und mehr ihren Bezug zur »autoritären« Kirche und deren traditionellen und als unmodern empfundenen Inhalten. Seelsorge fand sich nicht mehr selbstverständlich als christliche Lebensäußerung im Raum der Kirche vor, sondern differenzierte eigene, kirchendistanzierte Praxisformen aus.

Bei aller Leistungsfähigkeit der therapeutischen Seelsorge und kirchlicher Beratungsstellen sei in diesem Zusammenhang wenigstens auf zwei problematische Aspekte im Zusammenhang dieser Entwicklung hingewiesen. Zum ei-

⁵ Armin Nassehi / Georg Weber, Tod, Modernität und Gesellschaft. Entwurf einer Theorie der Todesverdrängung, Opladen 1989, 153.

nen hat vor allem die psychoanalytisch orientierte Seelsorge bzw. Pastoralpsychologie durch ihre starke Konzentration auf das Bewußtsein und das Innenleben von Individuen die moderne Person- und Ich-Zentrierung oftmals naiv verstärkt, statt sie als Resultat und Erfordernis einer gesellschaftsstrukturellen Entwicklung zu begreifen und in einen sozialen Zusammenhang zu stellen. Die enge Verzahnung von Individualitätsgenese und gesellschaftsstruktureller Entwicklung wird verkannt und die Widersprüchlichkeit moderner Identitätsproblematik nicht als Korrelat einer *sozialen* Entwicklung begriffen. Inwiefern die sogenannten selbstbestimmten Individuen in der Moderne kulturell massiv beeinflusst und eingeschränkt werden, wird deshalb in der Regel nicht einmal in Ansätzen reflektiert.⁶

⁶² Aber auf diesen Fehlwahrnehmungen psychoanalytisch orientierter Seelsorgekonzepte liegt hier nicht der Akzent. Ich möchte mich vielmehr auf einen zweiten problematischen Aspekt dieser Entwicklung konzentrieren, der mir gravierender zu sein scheint. Die beratende Seelsorge hat meines Erachtens durch ihre starke Orientierung an der therapeutischen Praxis ihre eigenen Möglichkeiten und Ressourcen stark vernachlässigt. Dies hat Konsequenzen auf der Ebene der Gesellschaft und auf der Ebene der Individuen. Auf gesellschaftlicher Ebene läuft die Seelsorge Gefahr, sich in der *funktional* differenzierten Gesellschaft letztlich überflüssig zu machen. Denn ihre *spezifische* Funktion, die lebensorientierende Funktion von Religion im Zusammenhang von Lebensberatung und -begleitung, wird nicht mehr erfüllt. Zugleich können Theologen und Theologinnen auf der Ebene der säkularen Anbieter nur schwerlich und nur mit viel zusätzlichem Aufwand konkurrieren. Wird Seelsorge dagegen profiliert als religiöse Kommunikation, als eine der vielfältigen Formen der Mitteilung des Evangeliums verstanden, ist sie unterscheidbar von säkularer Beratung und damit zugleich auch wieder für diese interessant. Sie ist damit als ein anspruchsvoller Sinnanbieter unter anderen kenntlich und überläßt das Feld nicht einfach kritik-

⁶ Vgl. ausführlich zur epistemologischen und soziologischen Kritik an der psychoanalytisch orientierten Seelsorge: Isolde Karle, Seelsorge in der Moderne. Eine Kritik der psychoanalytisch orientierten Seelsorgelehre, Neukirchen-Vluyn 1996. Im übrigen leidet die in der Praktischen Theologie vielerorts gepflegte Subjektivitätssemantik an ähnlichen Wahrnehmungsproblemen. Sie meint, in der Hochschätzung des autonomen Subjekts den Kern des Christentums erkannt zu haben, und fällt damit doch nur auf das Zurechnungsschema der modernen Gesellschaft herein. Sie durchschaut nicht, daß sich die Subjektsemantik selbst der gesellschaftlichen Differenzierung verdankt. Mit Luhmanns Worten wäre Vertretern der subjektorientierten Praktischen Theologie die Frage zu stellen, »welche Konsequenzen es hat, daß dem Individuum jetzt erlaubt, ja anempfohlen wird, seine eigenen Wünsche, Bedürfnisse, Neigungen und Interessen ungehemmt zu kommunizieren – und die entsprechenden Enttäuschungslasten zu verkraften. Sogar identisch zu sein und zu bleiben, wird verlangt, ja aufgenötigt; und dies, obwohl die Gesellschaft dafür gar keine konstanten Rahmenbedingungen mehr bietet.« Ders., Soziologische Aufklärung 6, 11.

los der Esoterik oder anderen Weltanschauungen. Sie vertritt selbstbewußt das christliche Wirklichkeitsverständnis neben anderen Wirklichkeitsverständnissen in der pluralistischen Moderne und begegnet Menschen ganz bewußt in einem spezifischen, nämlich religiös geprägten Erwartungszusammenhang.

Damit komme ich zu den Konsequenzen auf der Ebene der Individuen, mit denen es kirchliche Seelsorge zu tun hat. Verstünde sich Seelsorge tatsächlich wieder bewußt als kirchliche Seelsorge, dann nähme sie wieder ernst, daß sie Adressatin *bestimmter* und nicht allgemeiner Erwartungen ist. Sie nähme ernst, daß sie von Berufs wegen auf bestimmte Themen ansprechbar ist, auf Gott, Tod und Sterben z.B., und daß von ihr in aller Regel anderes verlangt und eingefordert wird als von nichtkirchlichen Anbietern. Die Kirche ist gefordert, Menschen zu begleiten und ihnen beizustehen *im Horizont christlich-religiöser Lebens- und⁶³ Weltdeutung*. Sie ist gefordert beim Deuten und Überwinden von Todesängsten, bei der Begleitung in Trauer und Krankheit, beim Teilen von Verantwortung angesichts von neuem Leben. Sie steht für bestimmte Inhalte und Selbstfestlegungen, nämlich für die anspruchsvollen Denk- und Verhaltensmuster des christlichen Glaubens. Als solche ist sie Sachwalterin einer bestimmten Thematik und als diese dann auch Krisenagentur und Hilfsorganisation. [...]

Seelsorge hat als religiöse Kommunikation *spezifische* Kompetenzen und Ressourcen. Diese gilt es wieder zu entdecken, wenn Seelsorge den Herausforderungen der Moderne gerecht werden will. Wenn überhaupt, dann können Menschen heute noch an die Kirche und ihre Seelsorger und Seelsorgerinnen die Erwartung richten, Hilfe bei der Deutung gelebten Lebens, bei der Deutung von Krankheit, Sterben und Tod zu bekommen. Eine religiös qualifizierte Seelsorge stellt dabei Sinnformen zur Verfügung, die individuelle Erfahrung erschließt und zugleich transzendiert. Gebete, Psalmen, Lieder stellen eine Sprache zur Verfügung,⁶⁴ die mit überindividuellen Sinnzusammenhängen verbindet, die aus Einsamkeit und Isolation erlöst und innere Erfahrung mitteilbar macht.⁷ So vermitteln die geprägte Sprache und die archaischen Bilder der Psalmen eine Atmosphäre des Vertrauens und der Geborgenheit.⁸ Sie geben der Klage und selbst der Bitterkeit Raum.⁹ Sie leihen dem Betroffenen Sprache und vermitteln selbst dann noch Halt, wenn angesichts eines grausamen und viel zu frühen Sterbens die eigenen Worte versagen.

⁷ Ähnlich auch Joachim Scharfenberg, Einführung in die Pastoralpsychologie, 2. Aufl., Göttingen 1990, 85 u.ö.

⁸ Vgl. Bukowski, Die Bibel ins Gespräch bringen, 102.

⁹ Zur seelsorgerlichen Funktion der Rachepsalmen vgl. auch Bernd Janowski, Dem Löwen gleich, gierig nach Raub, in: Evangelische Theologie, 55. Jg. (1995), 155–173 und: Ingo Baldermann, Ich werde nicht sterben, sondern leben, Neukirchen-Vluyn 1990, 25ff.

Die reiche und differenzierte Sprachkraft religiöser Texte und Symbole stellt eine unschätzbare Ressource für die seelsorgerliche Kommunikation dar. Aber nicht nur in den Grenzsituationen von Krankheit und Tod stellt sich die Frage nach Halt, Sinn, Geborgenheit und Identität. In der Moderne gilt grundsätzlich, daß wir im sensiblen Umgang mit dem reichen Schatz unserer christlichen Texte, Sprachformen, Lieder und Gesten den Menschen von heute helfen können, den ständigen und trivialen Bezug auf sich selbst heilsam zu unterbrechen, sie von der unmittelbaren Fixierung auf sich selbst zu entlasten und mit »Jenseitigem« und Überindividuellem zu verbinden. Gerade die moderne Gesellschaftssituation legt es nahe, Möglichkeiten und Angebote der *Störung* und *Relativierung* der gesellschaftlich quasi vorgeschriebenen Egozentrik zur Verfügung zu stellen und nicht mit Verstärkung und Betonung von Innerlichkeit und Selbstbezüglichkeit zu reagieren. Denn die fremde, christliche Symbolsprache vermittelt ungewohnte Perspektiven der eigenen Welt und Person. Sie verfremdet die eigene Welt und eröffnet neue Dimensionen der Wahrnehmung. [...]

[⁶⁵ In den biblischen Geschichten und Texten liegt darüber hinaus ein Erfahrungspotential, das im Augenblick nur bruchstückhaft aktualisiert wird. Biblische Texte und Symbole erschließen und ermöglichen dem oder der einzelnen auf diese Weise auch *neue und unbekannte Erfahrungen*, sie verarbeiten nicht nur vergangene. Es geht um das Erlernen von spezifisch christlichen Verhaltens- und Denkmustern innerhalb der pluralistischen Gesellschaft, die zukünftig relevant werden können. Die seelsorgerliche Dimension des sonntäglichen Gottesdienstes wäre auf diesem Hintergrund wieder zu entdecken. Seelsorge wäre damit nicht auf die Person-zu-Person-Kommunikation zu beschränken, sondern bliebe einbezogen in die Gemeinschaft des »Leibes Christi«.¹⁰

□ Isolde Karle, Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche, in: Soziale Systeme 7, Stuttgart: Lucius & Lucius, 2001, 108f.; 111–114 (in Auszügen).

[Funktionale Differenzierung und Exklusion als Herausforderung und Chance für Religion und Kirche¹]

Moderne Formen der Exklusion sind eine direkte Folge der Eigendynamik funktionaler Differenzierung. So ist zu beobachten, dass die operative Autonomie der Funktionssysteme vor allem für den Inklusions-, aber weit weniger

¹⁰ Den Zusammenhang von Seelsorge und Gemeinde hat Schleiermacher besonders hervorgehoben; vgl. Friedrich Schleiermacher, Die Praktische Theologie nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. v. Jacob Frerich, SW I, 13, Berlin 1850, insbes. 445.

¹ Der vorliegende Aufsatz basiert auf meiner Bonner Antrittsvorlesung vom 6.12.2000.

für den *Exklusionsbereich* gilt. Im Inklusionsbereich sind die Teilsysteme weitgehend voneinander separiert und nur lose miteinander gekoppelt². Man kann Glück in der Liebe, aber Pech im Beruf haben. Ganz anders sieht es im Exklusionsbereich aus. Dort ist die Gesellschaft geradezu gefährlich integriert, gefährlich deshalb, »weil der Ausschluß aus einem Funktionssystem quasi automatisch den Ausschluß aus anderen nach sich zieht. (Es ist sehr wichtig und erklärt vermutlich viel, daß man Religion hier wohl ausnehmen muß.)«³

Hält sich jemand illegal in Deutschland auf, kann er keine Sozialhilfe beantragen und damit auch keine Wohnung beziehen. Er kann seine Kinder nicht zur Schule schicken, nicht heiraten und nicht wählen. Obdachlose erhalten zwar prinzipiell staatliche Unterstützung und haben Anspruch auf ärztliche Hilfe, doch fehlt ihnen häufig die soziale Kompetenz, die ihnen zustehende Versorgung auch in Anspruch zu nehmen. »Ein Defizit stärkt das andere, der Kreislauf der Benachteiligungen ist geschlossen, man kommt nicht hinaus«⁴. Durch die Mehrfachabhängigkeit der Funktionssysteme kommt es zu negativen Interdependenzen und damit zu einer *negativen Integration*⁵. Luhmann⁶ kommentiert: »Die Härte der negativen Integration [...] beruht auf einer wechselseitigen Verstärkung der ganz unplanmäßigen, funktionslosen Exklusionen aus den Funktionssystemen. Ein Herausfallen zieht ein anderes nach sich, nicht mit zwingender Logik im Einzelfall aber doch mit einer Fatalität, der nur wenige sich entziehen können – mit oder ohne Hilfe durch andere.«⁷ So beschränkt die faktische Ausschließung aus einem Sozialsystem das, »was in anderen Systemen erreichbar ist und definiert mehr oder weniger große Teile der Bevölkerung, die häufig dann auch wohnmäßig separiert und damit unsichtbar gemacht werden.«⁸

² [Niklas Luhmann, Die Religion der Gesellschaft, hrsg. v. André Kieserling, Frankfurt a.M. 2000, S. 242.]

³ [Ders., Inklusion und Exklusion, S. 237–264, in: Ders., Soziologische Aufklärung 6: Die Soziologie und der Mensch, Opladen 1995, S. 259.]

⁴ [Ders., Die Religion der Gesellschaft, S. 304.]

⁵ [A.a.O., S. 303f.]

⁶ [A.a.O., S. 243.]

⁷ »Es gibt zwar keine prinzipielle Exklusion aus Funktionssystemen [...], aber es kommt über die genannten negativen Interdependenzen doch zu einer mehr oder weniger effektiven Gesamtexklusion aus der Teilnahme an allen Funktionssystemen und dies, wie man in den Slums der Städte der dritten Welt und der USA sehen kann, für einen großen Teil der Bevölkerung. Was dem Einzelnen bleibt, ist der eigene Körper, Sorge für dessen Überleben, Hunger, Gewalt, Sexualität.« [A.a.O., S. 303.]

⁸ [Ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M. 1997, S. 630f.] Massive Exklusionen sind zwar noch ein Problem an der Peripherie der Moderne, dies muss aber nicht so bleiben [Ders., Die Religion der Gesellschaft, S. 242f.]. Und schon heute gilt: »Große Teile der Weltbevölkerung finden sich aus allen Funktionssystemen so gut wie ausgeschlossen: keine

¹⁰⁹ Exklusionsprobleme sind in der modernen Gesellschaft besonders bitter, weil die Gesellschaft sich weigert, Exklusionen als sozialstrukturelles Phänomen überhaupt wahrzunehmen. Nutzt jemand seine Chance, an einem Funktionssystem teilzunehmen nicht, wird ihm das *individuell* zugerechnet⁹. Es ist diese individuelle Zurechnung, die die Härte der Exklusionseffekte in der modernen Gesellschaft ausmacht. [...]

¹¹¹ 2. Inklusionsformen der Kirche

Das Religionssystem hat mehrere Möglichkeiten, Personen zu erfassen und zu inkludieren, die von anderen Funktionssystemen ausgeschlossen sind. Die erste und ganz zentrale Form ist diejenige über die *religiöse Kommunikation* selbst. Luhmann¹⁰ weist darauf hin, dass *alle* Funktionssysteme ein *unmittelbares* Verhältnis zur Gesellschaft haben. Das heißt, das Religionssystem und das ihm zugeordnete Organisationssystem Kirche ist aus dieser Perspektive nicht weiter weg von der Gesellschaft als Politik, Wirtschaft, Kunst und Erziehung es sind, sondern vollzieht als religiöse Kommunikation nichts anderes als Gesellschaft. Die Kirche, der Gottesdienst, die Seelsorge sind mithin genauso Teil der Gesellschaft wie die Kunstausstellung, der Schulunterricht oder die Rechtssprechung im Gerichtssaal. Indem Menschen an religiöser Kommunikation teilnehmen, nehmen sie an Gesellschaft teil. [...]

¹¹² Die zweite Möglichkeit, exkludierte oder von der Exklusion bedrohte Individuen zu erfassen, besteht im *diakonischen und seelsorgerlichen* Engagement der Kirche. Die Kirche hat sich durch ihre Programmatik zu allen Zeiten verpflichtet gesehen, mit den Leidenden und Schwachen mitzuleiden, ihnen beizustehen und ihre Interessen zu vertreten. Sie kann sozial Schwachen und Exkludierten über ihr weitreichendes diakonisches Engagement zeigen, dass sie von Gott geliebt sind und von der Kirche ernstgenommen und gewürdigt werden. Durch ihre vielfältigen Interaktions- und Organisationsformen wie die »Vesperkirchen«, die Sozialstationen, die Beratungsstellen, die diakonischen Krankenhäuser und Sozialeinrichtungen, die kirchlichen Hospize, die Schuldnerberatung, die Nachbarschaftshilfe, »Brot für die Welt« und viele andere Organisationen und Initiativgruppen erfasst die Kirche ganz konkrete

Arbeit, kein Geld, kein Ausweis, keine Berechtigungen, keine Ausbildung, oft nicht die geringste Schulbildung« etc. »Die Exklusionen verstärken sich wechselseitig und von einer gewissen¹⁰⁹ Schwelle ab absorbiert das Überleben als Körper alle noch verbliebene Zeit und alle Kräfte. Der losen Kopplung der positiven Integration scheint eine strikte Kopplung der negativen Integration zu entsprechen.« [A.a.O., S. 242.]

⁹ [Ders., Die Gesellschaft der Gesellschaft, S. 625f.]

¹⁰ [Ders., Die Religion der Gesellschaft, S. 125.]

exkludierte Bevölkerungsgruppen und versucht sie in die Gesellschaft zu inkludieren.¹¹

¹¹³ Auch die Seelsorge an den Exklusionsorten dieser Gesellschaft hat in dieser Hinsicht eine unschätzbare Funktion. So machen Gefängnisseelsorge und Krankenhauseelsorge ganz konkret die Marginalisierten und durch ihre spezifische Lebenssituation Separierten in unserer Gesellschaft sichtbar. [...]

Nicht zuletzt kann die Kirche sozial Schwache und Exkludierte *gegenüber anderen Sozialsystemen* wirksam vertreten. Die Kirche hält durch ihre Kultur des Erbarmens dabei zum einen das Bewusstsein dafür wach, dass es Exklusionen in der modernen Gesellschaft nach wie vor häufig und zum Teil sogar mit besonderer Härte gibt und dass das Herausfallen aus den Teilsystemen der Gesellschaft keineswegs nur ein individuelles Rand- oder Versagensphänomen darstellt. Die Kirche kann der Gesellschaft mithin ihre eigene Blindheit und Widersprüchlichkeit im Hinblick auf ihre scheinbare Inklusionsoffenheit vor Augen führen und damit zu einer *soziologischen Aufklärung* im Sinne ihres prophetischen Amtes beitragen. [...]

¹¹⁴ 3. Exklusion und Inklusion als Leitdifferenz christlicher Programmatik

Das christliche Religionssystem inkludiert Menschen durch religiöse Kommunikation oder durch ihr seelsorgerliches und diakonisches Engagement nicht nur formal in die Gesellschaft, die christlich-religiöse Kommunikation ist auch *inhaltlich* zutiefst von der Leitdifferenz Exklusion/Inklusion geprägt. Denn die Praxis der Inklusion Ausgeschlossener schließt unmittelbar an das christliche Selbstverständnis und die urchristliche *Programmatik* an. Jesus selbst hat die Inklusion Ausgeschlossener in den Mittelpunkt seiner Botschaft und seines Wirkens gestellt. Er hat den Marginalisierten, den Armen, den Sündern und

¹¹ Luhmann unterschätzt das diakonische Engagement der Kirchen, wenn er es als Hilfe von oben herab karikiert [A.a.O., S. 305f.]. Richtig ist, dass Ressentiments gegen die Reichen nicht weiterhelfen. Doch der Vorwurf, es fehle den Kirchen ein »Religionskonzept für die in steigendem Maße unerträgliche Situation« [A.a.O., S. 306], ist schlicht nicht zutreffend wie die folgenden Ausführungen zur christlichen Dogmatik und Programmatik zeigen (3.). Inklusion ins Religionssystem, so lautet Luhmanns Kritik an anderer Stelle [A.a.O., S. 243], sei das diakonische Engagement der Kirchen nur, »wenn es gelänge, die Funktion und den Code der Religion zu aktivieren, also, traditionell gesprochen, Kirche im Sinne einer Gemeinschaft im Glauben herzustellen.« Es ist richtig, dass dies in der Diakonie nicht immer und überall gelingt. Die Bedeutung eines spezifisch religiösen und seelsorgerlichen Profils der Diakonie wird mit der zunehmenden Konkurrenz auf dem Markt indes immer deutlicher gesehen. Im Übrigen mag die Diakonie eine schwächere religiöse Inklusionsform sein, aber auch die konkrete körperliche Hilfe wird in der christlichen Religion als relevant und signifikant für die religiöse Kommunikation betrachtet. Man denke nur an das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lukas 10, 25–37). Das Überraschende an der Parabel ist, dass Jesus den Transzendenzbezug (und damit den Code der Religion) in der barmherzigen Tat des Samariters *unmittelbar* präsent sieht – wenn auch nicht als Text.

Kranken das Reich Gottes verkündigt und ihre Teilhabe am Reich Gottes in seinen Krankenheilungen und Mahlfeiern konkret und sinnfällig zum Ausdruck gebracht. Jesus heilte Aussätziges, Gelähmte, Menschen, die von Dämonen gepeinigt wurden oder aufgrund anderer Krankheiten aus der Gemeinschaft ausgeschlossen waren und ihr Leben am Rande der Gesellschaft fristeten. Jesus befreite sie nicht nur von ihren körperlichen Leiden, sondern gab ihnen durch die Heilung und den Zuspruch der Sündenvergebung einen sozialen Ort in der Gesellschaft zurück. [...]