

Kein Menschenbild im Mittelpunkt

Zur Philosophie diakonischer Sozialunternehmen

1. Markenzeichenikonik?

Unternehmen kreieren Markenzeichen, um in ihren Produkten erkennbar zu sein. Organisationen entwerfen Leitbilder, um sich identifizierbar zu machen. Es geht dabei stets um Außenwirkungen, die mit Binnenausrichtungen korrelieren. Erhöhung der Bindungskräfte soll größeren Mehrwert abwerfen, realen wie ideellen. Hierfür werden zunehmend Religionssymboliken beansprucht. Autos entstammen dem Paradies oder kehren in ihren Geistern zurück. Ein Öko-Moralkonzern zur Erdrettung besetzt im Logo die Regenbogensymbolik. Auch die Diakonie entwirft Selbstbeschreibungen, Leitbilder und Markenzeichen. „Dienst am Menschen“, „im Dienste der Menschlichkeit“, „Stark für Andere“, „Anwaltschaft für Schwache“ – auf solche Spitzenformeln stößt man, wenn man durch die Homepages diakonischer Landesverbände oder Werke surft. Bescheidener, aber auch realistischer geht es in den Selbstdarstellungen einzelner Einrichtungen zu. Dargestellt werden hier die je vorgehaltenen Angebote der Krankenhäuser und Altenheime, der Einrichtungen zur Suchttherapie und Behindertenförderung unter dem Markenzeichen der Diakonie, dem Kreuz mit der Krone. Es lässt Nähe zur evangelischen Kirche anklingen.

Wenngleich fast alle diakonischen Verbände auf diese Kirchennähe hinweisen, geschieht dies in höchst unterschiedlicher Intensität. Einige Verbände heben den Kirchenbezug und seine religiösen Gehalte stark hervor. Dies kann über die geschichtlichen Hintergründe der Gemeindediakonie, den Verweis auf biblische Motive oder Versatzstücke der kirchlichen Lehre geschehen. In diesem Sinne wird Diakonie in klassischen Formeln als ‚gelebter Glaube‘ und als ‚Wesens- und Lebensäußerung‘ der Kirche beschrieben. Ihre Geschichte wird in wenigen Stichworten über den Glauben Israels und der ersten Christen, die frühchristliche Liebestätigkeit, die ältere Armenpflege, ggf. die Entwicklungen im Pietismus sowie fast immer die mit Wichern verknüpften Anfänge der Inneren Mission herbeizitiert. Hinweise auf die Zeit des Nationalsozialismus, den Zusammenschluss von Hilfswerk und Innerer Mission sowie jüngste Entwicklungen runden das Bild ab. Bei den biblischen Motiven

stehen das Nächstenliebegebot und der Nachfolgedanke im Vordergrund. Diakonische Einrichtungen verkörpern mithin praktizierte Nächstenliebe.¹ Sie sollen die Menschenfreundlichkeit Gottes durch praktische Hilfe sichtbar machen. Regelmäßig werden Linien zum Motiv der Geschöpflichkeit des Menschen gezogen. Hier stoßen freilich Gottebenbildlichkeit und Hilfsbedürftigkeit hart aufeinander. Dieser fundamentale Gegensatz bleibt zumeist unerörtert stehen. Eher wird seine Härte in die Tiefen des ‚christlichen Menschenbilds‘ hineingesenkt. Es fungiert vielfach als Leitstern der diakonischen Arbeit – mit gesellschaftlicher Strahlkraft. Als Zweck der Diakonie gilt dann, „das christliche Menschenbild bei gesellschaftlichen Auseinandersetzungen zur Sprache zu bringen“ (Württemberg).²

Trotz ihrer Kirchennähe tun sich etliche diakonische Einrichtungen eher schwer mit zentralen kirchlichen Identitätsmarkern wie Bibel und Glaubenslehre. Als Leitmotiv fungiert stattdessen zumeist die Menschenwürde – die in Theologie und Kirche nach langer Verfemung fast gänzlich getauft zu sein scheint³ und als säkulares⁴ Äquivalent der schöpfungsanthropologischen Gottebenbildlichkeit gilt. Dementsprechend wird das Angebot der Diakonie an alle Menschen adressiert, unabhängig von Konfession und Kirchenmitgliedschaft. Die Diakonie wird als Spitzenverband der Wohlfahrtspflege vorgestellt, wenn nicht als Vollzugsorgan oder gar Teil des Sozialstaates. Die Rhetorik von Liebedienst und fürsorglicher Zuwendung tritt zugunsten von Belehrungen über sozialrechtliche Hilfsansprüche zurück. In gutmenschlicher Variante verbindet sich dies mit der Selbstempfehlung einer schlagkräftigen politischen Lobby der Schwachen – mit Einsatz für das Leben weltweit, nicht nur der Menschen, sondern aller Ökosysteme. In neoliberaler Variante wird die Diakonie mithilfe des *consulting business* zu einem Unternehmen, das Dienstleistungsangebote für seine Kunden vorhält und dabei tunlichst zu internationalisieren ist (Neuendettelsau).⁵ Hier werden Hilfsbedürftige zu Kunden, ähnlich wie die Arbeitslosen bei entsprechenden Agenturen – obwohl der Sozialstaat zahlt.

Diese kleine Typologie zeigt das Dilemma des diakonischen Markenzeichens: Wird es von den Besonderheiten seiner christlich-konfessionellen Prä-

¹ Vgl. <http://archiv.evangelisch.de/channel/kompass/selbstverstaendnis/die-diakonie-gelebte-naechstenliebe438?destination=node%2F438> (zuletzt besucht am 24.02.2014).

² <https://www.diakonie-wuerttemberg.de/verband/grundlagen/leitbild/die-wuerde-des-menschen/> (zuletzt besucht am 24.02.2014).

³ Vgl. A. v. Scheliha, ‚Menschenwürde‘ – Konkurrent oder Realisator christlicher Freiheit? Theologiegeschichtliche Perspektiven, in: J. Dierken/ders. (Hgg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005, 241–265.

⁴ So W. Huber, Art. ‚Menschenrechte/Menschenwürde‘, in: TRE, Bd. 22 (1992), 577–602, hier 580.

⁵ Vgl. <http://www.diakonieneuendettelsau.de/de/diakonie-neuendettelsau/wir-ueber-uns/leitbild/managementsystem/> (zuletzt besucht am 24.02.2014).

gung her bestimmt, treten seine tatsächlichen Voraussetzungen, v. a. der sozialstaatlich-allgemeine Wohlfahrtsbereich, in den Hintergrund – mag dieser auch zur kulturellen Fernwirkung des christlichen Ethos von diakonischer *caritas* gehören. Zudem rückt der Kirchengrenzen überschreitende Adressatenkreis aus dem Blick. Diakonie wird zur Kerngemeindeveranstaltung – obwohl gerade sie es nicht sein kann und will. Sowohl nach dem liberalen Konzept der Diakonie, nach dem die Orientierung an menschlicher Not das Christlich-Besondere in das kulturell Allgemeine des Staats überführen sollte,⁶ als auch nach dem Konzept der Inneren Mission, das die Allgemeinheit menschlicher Not zum Anknüpfungspunkt für Heimholung Entfremdeter in die Kirche machte,⁷ sollte die Diakonie das Christliche über traditionell-kirchliche Kernmilieus hinaustragen helfen. Wenn heute die Diakonie angesichts der Erosion kirchlicher Milieus an der Allgemeinheit menschlicher Not ausgerichtet wird, drängen sich indes allgemeine Erfordernisse des Wohlfahrtswesens oder generelle Bedürftigkeit in den Vordergrund. Damit gleicht sich das Markenzeichen der Diakonie dem anderer Anbieter an. Diakonie wird ununterscheidbar. Mit dem Ausbleichen des Markenzeichens und dem Rückgang einer privilegierten, in Teilen marktbeherrschenden Stellung evoziert dies die Frage nach der Attraktivität ebendieses Anbieters auf dem subventionierten Sozialmarkt.

Das Dilemma, das Profil der Diakonie entweder vom Religiös-Besonderen oder vom Human-Allgemeinen her aufzubauen, lässt sich nicht handstreichartig auflösen. Deshalb ist es um eine kluge Handhabung dieses Gegensatzes zu tun. Darin liegen die Chancen für das diakonische Markenzeichen. Die Eigentümlichkeiten, um nicht zu sagen Kuriositäten, in diakonischen Leitbildern tun sich dort auf, wo dies Verhältnis von Allgemeinem und Besonderem in Schief lagen gerät, statt in einer dialektisch balancierten Logik zu stehen. Dann stößt sich etwa ein religiös motivierter Paternalismus der Fürsorge für die Schwachen mit deren sozialstaatlich garantiertem Rechtsanspruch auf Hilfe. Oder das Pathos des christlich-altruistischen Dienens mutiert unter der Hand in ein arbeits- und vertragsrechtlich abgestütztes Anspruchssystem der professionellen Mitarbeiter eines Dienstleistungskonzerns, das trotz „drittem Weg“ die Konjunkturen regionaler Arbeitsmärkte widerspiegelt. Umgekehrt kann die demonstrativ vorgetragene Anwaltschaft für Bedürftige zum Marketinginstrument für die angekränkelten Kirchen werden, deren Identität verschämt im Schatten der Menschenwürderhetorik mitverkauft werden soll. Diakonie wird – unbeschadet ihrer hochgradig sozialstaatlichen Finanzierung – zum Werbeträger der Kirchen. Dies erinnert an alte Zeiten diakonischer

⁶ Vgl. R. Rothe, *Theologische Ethik*, Bd. 3, Wittenberg 1848, § 1178, 1037ff.

⁷ J. H. Wichern, *Die innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Eine Denkschrift an die deutsche Nation* (1849), *Sämtliche Werke*, Bd. 1, Berlin/Hamburg 1962, 243f.

Mission, obwohl ihre Strategie, soziales Elend auf individuelle Verwahrlosung zurückzuführen und hiergegen anzukämpfen, auf Reserven stößt.

Gleichwohl: Keines der Motive der diakonischen Selbstbeschreibungen ist einfach falsch und ersatzlos zu streichen. Die Gegenläufigkeiten des Christlich-Besonderen und des Human-Allgemeinen lassen sich nicht leugnen, ebenso wenig die Asymmetrien im Verhältnis von Hilfsbedürftigen und Helfenden.⁸ Eine kluge Wahrnehmung dieser Gegenläufigkeiten konzentriert sich auf die unterschwelligen Wechseldynamiken. Sie prägen ebenso das Verhältnis zwischen Human-Allgemeinem und Christlich-Besonderem wie auch die Relation von Hilfsbedürftigen und Helfenden. Das Allgemeine gibt es nur im Besonderen, und alle Asymmetrien sind immer auch Teile von Reziprozitätsverhältnissen. So haftet schon das Motiv, dass alle hilfsbedürftig sind und Hilfe erfahren mögen, an einem besonderen kulturellen Ethos. Die Natur kennt Hilfe nur im Zusammenhang von Brutpflege, also Gattungsselbsterhaltung. Das Ethos der Hilfe ist nicht naturwüchsig. Sein Ort sind Kultur und Religion, also Formen der Geistigkeit. Hierauf beruht alles Allgemeine. Zugleich muss dieses Ethos auf die kontingenten Besonderheiten von Lebensverhältnissen, die immer auch naturwüchsig sind, bezogen werden. Höchst unterschiedliche, vielfach durch die Kontingenz natürlicher Lebensumstände gebrochene Faktoren bestimmen darüber, wer der Hilfe bedarf und wer sie leisten kann. Dementsprechend vielgestaltig fällt sie aus. Darum kann das Ethos der Hilfe nicht schematisch fixiert werden. Seine Vielschichtigkeit sprengt ein simples Idealbild, und sei es ein solches des Menschen. Wenn das Ethos der Hilfe auf Menschen als Individuen bezogen ist, kann kein Menschenbild seinen Mittelpunkt bilden.

Diese Dialektik von Allgemeinem und Besonderem in Verbindung mit den je vielfältigen, asymmetrischen Verhältnissen des Helfens sollte im Selbstverständnis der Diakonie Widerhall finden. Dazu ist das Allgemein-Humane im Religiös-Besonderen zur Geltung zu bringen. Genau das ist die Chance der Diakonie in sozialstaatlich hoch entwickelten, d.h. naturgeschichtlich geradezu unwahrscheinlichen Verhältnissen. Diese mehrfältige Dialektik sei im Folgenden näher betrachtet. Im Mittelpunkt stehen dabei zunächst das Ethos, sodann die Institutionalisierung und schließlich die personalen Handlungsvollzüge diakonischer Arbeit.

⁸ Vgl. D. Starnitzke, Hilfsbedürftigkeit und Hilfsbereitschaft, in: G. Ruddat/G. K. Schäfer (Hgg.), *Diakonisches Kompendium*, Göttingen 2005, 353–365.

2. Zum Ethos der Diakonie

Diakonische Einrichtungen sind nicht Zweck ihrer selbst – unbeschadet der auch ihnen institutionell eigenen Beharrungskräfte. Doch im Unterschied zu ertragsorientierten Wirtschaftsunternehmen zielen sie nicht auf reinen Gewinn. Selbst wenn sie um kirchlicher Imageförderung willen betrieben werden, fußt dies auf der Erwartung, dass es in der Diakonie um etwas anderes als Selbstbehauptung geht. Diakonische Mehrwertschöpfung funktioniert, weil sie schnödem Mehrwert opponiert. Diese interne Gegenläufigkeit macht das symbolische Kapital der Diakonie aus.⁹ Hinter ihm steht ein Ethos, das anders ist als das der Selbststeigerung: „Stark für Andere“ – so eben eine zentrale, in vielen Selbstbeschreibungen auftauchende Formel. Und doch muss sich diese Differenz, dieses *anders* als gewinnorientiertes Wirtschaften, in die Logik von Sozialunternehmen einpassen. Auch diakonische Einrichtungen unterliegen wirtschaftlichen Gesetzen. Bloße Opposition zu ökonomischem Eigeninteresse ist naiv. ‚Stark für Andere‘ kann nur sein, wer keinem selbstlosen Altruismus frönt.

Wenn auch mit Altruismus Reklame gemacht werden mag, ist Altruismus kein brauchbares ethisches Fundament. Nur in äußersten Grenzfällen motiviert reiner Altruismus das Handeln. Er ist die Ausnahmesituation. In aller Regel verbergen sich andere Motive dahinter.¹⁰ Vielfach ist es der Gedanke, dass es mir ähnlich gehen könnte wie dem, dem Zuwendung zuteil wird. Dies ist das klassische Motiv potentieller Wechselseitigkeit: ‚Wie du mir, so ich dir‘. Dies ist eine einfache Spielart der goldenen Regel. Sie denkt primär von Vermeidung eigener Schädigung, weniger von selbstloser Förderung, her. Darin zeigt sich Eigeninteresse, nicht Altruismus. Die Hochschätzung eines vermeintlichen Altruismus kann auch von dem Motiv geleitet sein, sich von der umliegenden Welt abheben zu wollen: gleichsam als Vergewisserung, auf der Seite des Besseren zu stehen. Dies in der Theologie der Reformationskirchen mit feinem Gespür aufgespießte Motiv der Selbstgerechtigkeit hat sich unterschwellig in diakonische Programme eingenistet, oftmals einhergehend mit dem zwielichtigen Anspruch, die ‚Welt‘ besser therapieren zu können als sie selbst. Es geht um die das Eigene stabilisierende Unterscheidung von gut und schlecht, innen und außen – verbunden mit praktischen Exporten in das düstere Fremde. Paternalismus im Gewand selbstloser Zuwendung zum Schwachen – aber im selbststärkenden Dienste des Allerhöchsten – wird zum

⁹ Der Begriff des symbolischen Kapitals wurde bekanntlich von Pierre Bourdieu geprägt, vgl. zu diesem Theoriehintergrund: I. Mörtz/G. Fröhlich (Hgg.), *Das symbolische Kapital der Lebensstile. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Pierre Bourdieu*, Frankfurt 1994.

¹⁰ Für eine Differenzierung möglicher altruistischem Handeln zugrunde liegender Motive vgl. C. D. Batson, *Altruism in humans*, Oxford 2011.

Leitmotiv.¹¹ Dieses Motiv ist Programmen religiöser *caritas* nicht unbekannt, und es reicht noch in die Ideen sozialstaatlicher Umverteilung hinein. Nur hat hier der allwissende, nährende und gütige, manchmal aber auch zum Besten der Schützlinge mit harter Hand erziehende Staat die Rolle des Allerhöchsten beerbt. Sein Gleichheitsversprechen soll soziale Integration bewirken, obwohl es faktisch Willkür abbildet.

Wie auch immer diakonische Leitbilder gefasst sein mögen: Mit ihnen ist eine ethisch-normative Dimension verbunden. Warum und wozu Hilfe sein soll, muss irgendwie deutlich werden. Mit diesem ‚Sollen‘ kommt die Dimension des Kontrafaktischen ins Spiel. Deren Normativität manifestiert sich als Alternative zu naturwüchsiger Selbstbehauptung. Die normative Alternative schattet sich in den momentanen Asymmetrien ab, die allen Verhältnissen zwischen Hilfsbedürftigen und Helfenden eignen – mögen erstere auch, wie zahlungskräftige Patienten, dem Arzt als begehrte Tauschpartner auf Augenhöhe begegnen. Doch selbst in diesem günstigen Fall lassen sich die Rollen von Arzt und Patient nicht einfach austauschen. Auch der reiche Kranke bleibt ein Kranker. Stärker noch sind diese Asymmetrien, wenn die Hilfsbedürftigen aufgrund geistiger, physischer oder sozialer Devianzen, die zumeist ihre Zahlungskraft massiv beeinträchtigen, nicht als Tauschpartner auf gleicher Augenhöhe zu stehen kommen. So sehr nun die normative Dimension der Alternative zu bloßer Selbstbehauptung mit den asymmetrischen Verhältnissen des Helfens verbunden ist, so wenig kann sie neben allem Eigeninteresse verortet sein. Ein Ethos der Hilfe wurzelt nicht in allgemeinen religiös-moralischen Geboten ohne Sitz im Leben. Dann wäre es in einer auf Freiheit und mithin dem Verfolgen von Eigeninteressen fußenden Gesellschaft zum Untergang bestimmt. Diakonische Sozialunternehmen tun gut daran, ihre Antwort auf die Frage ‚Helfen: warum und wozu‘ mit den Freiheitsgrundlagen der Gesellschaft abzugleichen. Dazu ist ein weiträumiger Blick auf das menschliche Leben vonnöten, genauer: auf die Koordinaten der Lebensvollzüge menschlicher Freiheit – zumal es ohne Freiheit keine Normativität gibt.

Freiheit ermöglicht und fordert die Einsicht, warum und wozu Hilfsbedürftigen Hilfe zuteil werden soll. Diese Einsicht besagt im Kern, dass eigene Freiheit nicht ohne gleiche Freiheit der Anderen möglich ist. Von Natur aus sind Menschen ungleich. Die Natur verteilt rechenschaftslos und kontingent. Sie kennt weder Verantwortung noch Eigensein. Freiheit hingegen impliziert

¹¹ Vgl. zur Problematik des Paternalismus des Helfens vgl. auch K. Baumann, *Hilfekultur als Kulturhilfe. Die organisierte Nächstenliebe (Caritas/Diakonie) der Kirche als Kulturfaktor*, in: J. Eurich/C. Oelschlägel (Hgg.), *Diakonie und Bildung*, FS Heinz Schmidt, Stuttgart 2008, 109–126.

schon als Spontaneität¹² Momente des ‚Nein‘ gegen Festlegungen durch natürliche Zufallskonstellationen. Darum geht sie mit elementarer Regelmäßigkeit einher. Sie transformiert natürliche Ungleichheit in soziale Individuierung. Die Möglichkeit zu individuellem Eigensein basiert auf der Freiheit, sich von Anderen zu unterscheiden. Dazu müssen sie in ihrer Andersartigkeit bejaht sein. Diese Figur erlaubt es, das Grundmotiv der goldenen Regel, die Wechselseitigkeit, mit eigener Freiheitsausübung zusammenzudenken.¹³ Freiheit ist unter Menschen immer die subjektive Freiheit von Personen. Jeder betätigt sie als ein ‚Ich selbst‘, das durch eine leibbezogene Geschichte des Lebens im Verhältnis zu Anderen geprägt ist. Kein Ich ohne Wir und Ihr. Menschen sind als Subjekte gleich, als Personen unterschieden. Sie haben Grenzen und sind endlich. Menschliche Freiheit ist je eigene, individuelle und mithin endliche Freiheit. Damit ist die andere Seite der eigenen Grenzen im Horizont. Mit individueller Freiheit ist eine intersubjektive Dimension verbunden, aber auch eine ob der Unbedingtheit von Freiheit mitgesetzte religiöse Dimension. Alle betätigen die Freiheit in gleicher Unbedingtheit – aber eben jeder für sich auf eigene Weise, die anders ist als die der Anderen.

Die Endlichkeit der Freiheit macht sich elementar im eigenen Erleben, das an den eigenen Leib gebunden ist, geltend. Krankheit zeigt dies in einer ver einzelnden Massivität. Mein Leib ist eben nicht der der Anderen. Und doch fußt auch das eigene Leben als Person darauf, dass ich mich mit ihnen austausche und mitteile. Ohne Austausch kommt es zu keiner gefüllten Individualität.¹⁴ Die Kaspar-Hauser-Existenz ist nicht das Ideal von Freiheit. Im Grundverhältnis der Freiheit verbinden sich Gleichheit und Verschiedenheit, das Ich und die Anderen, der Eigenleib und die Wahrnehmung fremder beseelter Körper – und zwar stets aus je eigener Perspektive. Freiheit ist von den im Grundverhältnis verschränkten Momenten untrennbar: Ihre Spontaneität dokumentiert sich in der Bevorzugung einer Möglichkeit unter Ausschluss der anderen oder im ‚Nein‘ zu Erwartungen und Zumutungen durch Andere. Zugleich beansprucht subjektive Freiheit die Zuschreibung von Ereignissen

¹² Kant definiert Freiheit – im transzendentalen Sinne – als das Vermögen, „eine Reihe von sukzessiven Dingen oder Zuständen von selbst anzufangen“ (*ders.*, Kritik der reinen Vernunft, Werkausgabe, Bd. 4, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. ³1977, A449/B477).

¹³ Das klassisch formuliert findet sich dieser Zusammenhanges in Kants kategorischem Imperativ, wie er ihn – samt der drei Formeln desselben – in der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten formuliert und in der Kritik der praktischen Vernunft entwickelt hat (vgl. *ders.*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Werkausgabe, Bd. 7, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. ⁴1978, 51. 61. 67. 72; *ders.*, Kritik der praktischen Vernunft, a.a.O., § 7).

¹⁴ Dieser Gedanke liegt bereits Schleiermachers ‚Monologen‘ zugrunde, einer in dieser Hinsicht geradezu als Klassiker anzuschenden Schrift (*ders.*, Monologen. Eine Neujahrs-gabe (1800), hg. v. F. M. Schiele, erweitert und durchgesehen v. H. Mulert, Hamburg 1978).

als Taten eines Täters,¹⁵ und dies basiert auf der kontrafaktischen Unterstellung durch Andere, dass er zur eigenen Tat befähigt ist. In den im Grundverhältnis der Freiheit als Lebensvollzug und kontrafaktische Zuschreibung verflochtenen Momenten steckt das Fundament von Hilfe: Sie zielt darauf, den Anderen als empirische, mithin immer auch von Beschränkungen und Gefährdungen gezeichnete Person zu eigener Freiheitsausübung zu befähigen. Hilfe ist Freiheitsbefähigung angesichts vielfältiger Beschränkungen, seien sie körperlich-naturaler oder auch mentaler bzw. sozialer Art. Hilfsverweigerung *missachtet mithin eigene Freiheit in ihrem Grundverhältnis*.

Mit dem Grundverhältnis der Freiheit korreliert das Prinzip der Menschenwürde.¹⁶ Überempirisch und kontrafaktisch zugeschrieben sowie mit der limitativen Freiheitsstruktur des Rechts verbunden, stellt sie das normative Fundament des Sozialstaats dar.¹⁷ Seine Aufgabe ist es, die Freiheitsbefähigung *auch dort möglichst zu wahren oder wiederherzustellen, wo dies durch massive Einschränkungen körperlicher, geistiger, mentaler oder sozialer Art behindert ist*. Kontrafaktisch zu dem, was empirisch unter solchen Einschränkungsbedingungen der Fall ist, geht die in der Menschenwürde fundierte sozialstaatliche Hilfe auf Freiheitsbefähigung in den Grenzbereichen faktischer Freiheitsbehinderung. Freiheitsbefähigung in den sensiblen und individuell höchst unterschiedlichen Grenzbereichen menschlicher Freiheitsbetätigung: dies kann als normatives Fundament sozialstaatlicher Hilfe gelten,¹⁸ nicht ein standardisiertes Idealbild des Menschen, das der fürsorgende Staat zur Durchsetzung bringt. Bloßer Staatspaternalismus ist ebenso auszuschließen wie reines Anspruchsdenken der Begünstigten – so sehr beides im Erscheinungsbereich des rechts- und sozialstaatlichen Handelns sich nie gänzlich vermeiden lassen. Entscheidend dürfte jedoch sein, dass deren Gesamtgefüge mit seinem unanschaulichen Zentrum, der Freiheit, nicht ausgeblendet oder allein von einseitiger Warte aus wahrgenommen wird. Anderenfalls kommt es zu den Schief lagen, als begründe das Menschenrecht Ansprüche von Sozialhilfeempfängern auf ein Leben in Florida oder gar wöchentliche Bordellbesuche auf Amtskosten. Eine mediale Skandalisierung ist

¹⁵ Dieser Sachverhalt ist nicht zuletzt in strafrechtlicher Hinsicht von enormer Relevanz, vgl. B. Müssig, Zurechnungsformen als gesellschaftliche Praxis. Zu den normativen Grundlagen der objektiven Zurechnung im Strafrecht, in: M. Pawlik (Hg.), Festschrift für Günther Jakobs. Zum 70. Geburtstag am 26. Juli 2007, Köln/Berlin/München 2007, 405–433.

¹⁶ Vgl. J. Dierken/A. v. Scheliha, Freiheit und Menschenwürde. Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Freiheit und Menschenwürde, [siehe Anm. 3], 1–12.

¹⁷ Zu diesem Fundierungsverhältnis vgl. aus verfassungstheoretischer Sicht: C. Enders, Die Menschenwürde in der Verfassungsordnung. Zur Dogmatik des Art. 1 GG, Tübingen 1997, 501–509.

¹⁸ Vgl. M. Möhle, Vom Wert der Wohlfahrt. Normative Grundlagen des deutschen Sozialstaats, Wiesbaden 2001, 113–129.

dann die unausweichliche Konsequenz. Sie kann schnell den gesamten Bereich sozialstaatlicher Hilfe in der öffentlichen Meinung diskreditieren – bis sich das Blatt unversehens in die andere Richtung wendet, weil geniale Volkstribune ihre Position durch Verteidigung sozialstaatlicher Besitzstände stärken.

Demgegenüber ist ein klares Bewusstsein für die ethischen Dimensionen von Hilfe erforderlich. Es muß gepflegt und praktisch realisiert werden. Dabei kommt der Religion und ihrer *caritas* eine besondere Rolle zu.¹⁹ Freilich, gerade im Sozialbereich sind rechtlich geordnete Entscheidungsverfahren erforderlich. Doch diese bedürfen eines lebensgeschichtlich geschärften Augenmaßes über die Angemessenheit von helfendem Handeln. Es verlangt Urteilstkraft. Genau damit sind religiös-diakonische Akteure besonders herausgefordert. Denn praktizierte Religion hat mit reflektierender Urteilstkraft gemein, das Allgemeine im Besonderen darzustellen.²⁰ Urteilstkraft ist im Kontext von Hilfe darum erforderlich, weil die allgemeinen, mithin für alle Individuen aufgeschlossenen Prinzipien der Freiheitsbefähigung auf besondere, kontingente Notlagen bezogen werden müssen: also Krankheit, Behinderung und Schwäche gleichsam als naturbedingte Freiheitseinschränkungen; Sucht, Kriminalität, Verwahrlosung bis hin zum Verlust von Selbstachtung und Fixierung in entsprechenden Milieus gleichsam als mentale oder soziale Beschränkungen, in denen immer auch Freiheit aus Freiheit heraus negiert wird. Zumeist dürften Mischungsverhältnisse vorliegen. Auf dieses nicht einfach zu durchschauende Geflecht von empirischen Freiheitsbeschränkungen das mit der Freiheit gesetzte Hilfsgebot konkret anzuwenden, geht nicht ohne geschärfte Urteilstkraft, die das Allgemeine im Besonderen erfasst.

Es entspricht dieser Logik, wenn die Themen Hilfsbedürftigkeit und Hilfe in den für die Diakonie leitenden christlich-symbolischen Formen ausgedrückt werden. Sie explizieren das Allgemeine der Freiheit auf eine besondere, zumeist bildhafte Weise. Damit kommt es in größerer Lebensweltnähe zur Sprache, jedenfalls sofern die Lebenswelt nicht der Religionssymbolik nahezu fremd gegenübersteht. Dieser Zug zum Besonderen und lebensweltlich-Subjektiven ist die unaufgebbare Eigenart der Religion gegenüber staatlichem Recht – oder, als andere Seite derselben Münze, ihre Schwierigkeit. Die Institutionen des Rechts und der Religion sollten aus guten Gründen kooperieren, dürfen sich aber nicht vermischen. Der Sache nach hat die religiös artikulierte Hilfe keinen grundsätzlich anderen Gehalt als die Hilfe, die über die Men-

¹⁹ Zum Begriff der *caritas* vgl. K. Stock, Art. ‚Eros III. Eros und Agape (*caritas*)‘, in: RGG⁴, Bd. 2 (1999), 1467f.; ders., Gottes wahre Liebe. Theologische Phänomenologie der Liebe, Tübingen 2000.

²⁰ Jene Leistung der Urteilstkraft hat Kant in der Kritik der Urteilstkraft klassisch auf den Begriff gebracht, vgl. ders. *I. Kant*, Kritik der Urteilstkraft [= KdU], Werkausgabe, Bd. 10, hg. v. W. Weischedel, Frankfurt a.M. ⁴1979, 22.

schenwürde und den freiheitsfundierte rechtlich abgesicherten Sozialstaat begründet ist. Krankenpflege bleibt Krankenpflege. Doch stärker als dies in der formalisierten Sprache des Sozialrechts möglich ist, kommt mit der Symbolik des Religiösen die kontrafaktisch zuerkannte Freiheit des Besonderen, Fragilen, Beschädigten zum Zuge. Gescheiterte können als berechnigte Kostenfaktoren gelten, aber auch als gerechnifertigte Geschöpfe Gottes. Dies unterscheidet Sozialstaat und religiöse *caritas*.

Gleichheit und Mehrwert der religiösen Artikulation von freiheitsfundierter Hilfe gegenüber ihrer rechtlichen Form lassen sich in den symbolischen Grundbeständen des Christentums leicht skizzieren. In der Bergpredigt wird die goldene Regel zum Gebot der Nächstenliebe radikalisiert, die gleichsam ein Abziehbild der Gottesliebe ist. Dies entbindet aber nicht von der sachgemäßen Beurteilung, wer denn der Nächste ist. Für den barmherzigen Samariter steht individuell-konkrete Bedürftigkeit im Vordergrund, bei genereller Egalität der Hilfe über sozial-kulturelle Schranken hinweg. Der Gottesreichsgedanke geht auf Universalität, verbindet sich aber mit dem individuierenden Gerichtsmotiv. Dessen Maßstab ist die Wertung einer Tat gegenüber dem Geringsten als Tat gegenüber Christus, dem Mittler von Gottheit und Menschheit. Dieser verkörpert die Kontrafaktizität des normativ-, weil sündlos-Divinen unter den Bedingungen des zumindest faktisch immer auch sündhaft-Humanen. Die Menschwerdung Gottes stellt sich als Unterbrechung des Kontinuums der Naturgeschichte, mithin in der Form der kontrafaktischen Alternative im Weltlauf dar. Schon in Gestalt des Kreators bringt das Divine die Unbedingtheit der Freiheit zur Geltung. An ihr hat die geschaffene Kreatur teil. Hierfür steht der schöpfungsanthropologische Gedanke der Gottebenbildlichkeit.²¹ Schon Leben ist Teilhabe am Unbedingten, mehr noch aber Freiheit. Etwas aus sich heraus zu beginnen gehört zu den klassischen Gottesprädikaten. Dies gilt für alle, die zu Gottes Bild geschaffen sind.²² Der Schöpfungsanthropologie eignet mithin eine Universalitätsdimension. Bereits sie impliziert ein kontrafaktisches Sollensmoment: Alle sollen ihre kreatürliche Freiheit betätigen können. Keiner ist bloße Natur, und doch ist als naturales, geschaffenes Freiheitswesen jeder immer auch endlich, besonders, vom Anderen unterschieden. Der Gottebenbildlichkeitsgedanke repräsentiert eben kein bestimmtes Bild des Menschen, das als Prokrustesbett fungieren kann. Die Metapher von der Ebenbildlichkeit steht im Kontext des göttlichen Bil-

²¹ Vgl. U. Barth, Herkunft und Bedeutung des Menschenwürdekonzpts. Der Wandel der Gottebenbildlichkeitsvorstellung, in: *Ders.*, Religion in der Moderne, Tübingen 2003, 345–371.

²² Vgl. von Verfasser: J. Dierken, Protestantisch-pantheistischer Geist. Individuelles religiöses Selbstbewußtsein als göttliches Freiheitsleben im Diesseits der Welt, in: A. v. Scheliha/M. Schröder (Hgg.), Das protestantische Prinzip, Stuttgart/Berlin/Köln 1998, 219–248.

derverbots. Es macht deutlich, dass Freiheit angesichts ihrer Unbedingtheit nicht im Bild fixiert werden kann. Sie impliziert immer auch Gegenbilder, Alternativen, Differenzen. Dies gilt auch für die Freiheit des menschlichen Abbildes vom göttlichen Urbild. In solcher Freiheit ist das menschliche Abbild in seiner Differenz zum göttlichen Urbild von Endlichkeit, Bedürftigkeit, ja auch Schuldfähigkeit gekennzeichnet. Die durch die Bilderverbotssymbolik artikulierte humane Freiheit impliziert ein Ensemble von Voraussetzungen, Bedingungen und Konsequenzen, ohne die sie nicht sein könnte.

Hierzu gehört der angemessene Umgang mit menschlicher Bedürftigkeit, die mit Endlichkeit mitgesetzt ist. Trotz aller Teilhabe am Absoluten kann der Mensch sich nur missverstehen, wenn er sich als Gott wähnt, so die reformatorische Grundunterscheidung von Gott und Mensch. Darum sind die Wahrnehmung menschlicher Bedürftigkeit, aber auch der angemessene Umgang hiermit realistische Implikationen der zur Selbsterkenntnis des Menschen führenden Unterscheidung von Gott, trotz und in aller Ebenbildlichkeit und Freiheitsteilhabe. Genau sie kommt in ihrer Spitze im Sündenfall zum Ausdruck. Er ist Freiheitsverneinung aus Freiheit heraus. Er zeigt nicht nur die Fragilität und Bedürftigkeit des Menschen, sondern die grundsätzliche Ambivalenz seines mentalen Lebens. Der Mensch kann sich aus Selbsttätigkeit selbst zerstören. Darum zu wissen, sich selbst mithin zur Selbstzerstörung fähig zu halten, gehört zum Humanum dazu. Sündenbewusstsein ist keine Sünde; Fehler einzugestehen kein Fehler. Ein Fehler wäre, wenn solches fehlte. Damit fiel mit der Freiheit alle belastbare Selbstachtung. Welche Probleme dies für die Lebensführung bedeutet, dürfte aus der therapeutisch-pädagogischen Praxis allzu bekannt sein. Genau darum manifestiert das Sünden- und Fehlbarkeitsbewusstsein, das anscheinend Lebensfremdeste der christlichen Symbolik, die lebensgesättigte Dimension der inneren Gefährdung von Freiheit. Noch hier besagt das in christlicher Symbolik transportierte Ethos nichts anderes als ein solches, das den Freiheitsgedanken in der Menschenwürdefigur in den Mittelpunkt stellt. Aber sie sagt dasselbe anders. Das ist ihre Chance.

3. Zur Institutionalität diakonischer Arbeit

Ob das christliche Ethos der *caritas* in den lebensweltlich-religiösen Sozialformen aufgeht oder gerade besonderer Institutionalisierung bedarf, ist eine ebenso alte wie konflikträchtige Frage. Sie betrifft die Ausdifferenzierung und die rangmäßige Zuordnung der ‚Ämter‘ in frühchristlicher Zeit, das Verhältnis von *caritas* und Kontemplation in monastischen Lebensformen, das Verhältnis karitativer Orden zur kirchlichen Hierarchie, die Zuständigkeiten für Spitäler, das Armenwesen und den ‚gemeinen Kasten‘ im Spannungsfeld von Geistlichkeit und weltlicher Obrigkeit, die innovativen Großgrundungen

des Pietismus und insbesondere der Erweckungsbewegung im Verhältnis zu lokal-ständischen Ordnungen bis hin zur Positionierung der Kirchen gegenüber der modernen Sozialgesetzgebung. Gegenwärtig erhält die institutionalisierte Diakonie starke Konkurrenz von anderen Anbietern zwischen Rotem Kreuz, gewerkschaftsnahen Verbänden, Einrichtungen in staatlicher, zumeist kommunaler Trägerschaft sowie – in jüngerer Zeit stark expandierend – erwerbswirtschaftlich orientierten Akteuren auf dem Sozialmarkt. Ihre Palette ist denkbar weit: Sie reicht von Krankenhäusern finanzstarker Medizinkonzerne bis hin zu Ich-AGs von Krankenschwestern und Altenpflegern.²³

Institutionalisierung eines Ethos der Liebe und der Hilfe in komplexeren Formen ist dort zweckmäßig, wo es der Verstetigung und Professionalisierung bedarf. Hilfe gibt es auch in den kleinen lebensweltlichen Sozialgemeinschaften, insbesondere Familien, aber auch Nachbarschaften und lokalen ‚Netzwerken‘ auf Freiwilligkeitsbasis. Ihre Bedeutung wird zunehmen, schon wegen der Finanzkrise staatlich-öffentlicher Systeme. Dies ist auch dem Ziel der Hilfe, nämlich der Befähigung zum Freiheitsgebrauch trotz und inmitten von Einschränkungen, angemessen. Das eigene Leben leben – und zwar in seinen eigenen Kontexten, soweit es möglich und erstrebenswert ist: Wegen dieser Ausrichtung ist der etwas ältere Zug zur möglichst weitreichenden Institutionalisierung von Hilfe fragwürdig. Gewiss kann das Leben in professionellen Einrichtungen dazu beitragen, subtile Demütigungen der Bedürftigen durch Angehörige, die den Ambivalenzen zwischen Liebe und Hass, von Gutwilligkeit und Überforderung geschuldet sind, zu minimieren. Sie kann so der doppelten Abhängigkeit von Bedürftigkeit und psychologischer Fragilität der Hilfsbereitschaft des Umfeldes entgegenwirken. Dennoch kann die Institutionalisierung von Hilfe kein Selbstzweck sein. Ihre Professionalisierung und Verstetigung geschehen nicht um der entsprechenden Institutionen willen. Sie geschehen, weil und wenn sie benötigt werden.

Dieser Grundgedanke lässt sich über das symbolische Kapital der Diakonie gut artikulieren: Die religiöse Symbolik des Helfens zeigt, dass es um ‚mehr‘ geht als Selbsterhaltung diakonischer Einrichtungen. Sie sind weder nur unmittelbare Bestandteile sozialstaatlicher Gesellschaftsintegration noch bloß erwerbsökonomische Unternehmen. Dies bringt ihre Orientierung an etwas Elementarerem – am Gott ebenbildlichen, mithin in seiner Freiheit unbedingten, aber als Mensch eben auch beschränkten und gefährdeten Individuum – zum Ausdruck. Die Diakonie sollte dieses symbolische Kapital stärken.

Die symbolische Ausrichtung der Diakonie an überempirischen Größen geschieht am empirischen Ort ihrer Institutionen. Er ist maßgeblich bestimmt

²³ Aus katholischer Perspektive vgl. dazu die Beiträge in *K. Gabriel/K. Ritter* (Hgg.), *Solidarität und Markt. Die Rolle der kirchlichen Diakonie im modernen Sozialstaat*, Freiburg i. Br. 2005, bes. 147ff.

durch den sozialstaatlich subventionierten Wohlfahrtsmarkt.²⁴ Gewiss gibt es auch Altersstifte für finanziell Unabhängige. Und der Zug zur Selbstverantwortung und Vorsorge für Alter, Krankheit und Not muss zunehmen. Dies widerspricht keineswegs dem freiheitlichen Fundament des Sozialen. Doch auch hier greifen hintergründig staatliche Sicherungen. Die Dimension des Sozialen wird Aufgabe des Staates bleiben müssen.²⁵ Sie darf aber keine Subventionierung lobbyartig durchgesetzter Ansprüche sein. Der Sozialstaat ermöglicht einen Markt mit konkurrierenden Anbietern. Auf ihm agieren auch diakonische Institutionen. Wie anderen Anbietern garantiert der Staat auch der Diakonie die Zahlungsfähigkeit der meisten Klienten. Dies bestimmt vom Sozialmarkt her ihr Verhältnis zum Sozialstaat. Diese Zwischenposition führt einerseits zu Dauerkonflikten bei der Lastenverteilung. Sie bietet andererseits die Chance, das symbolische Kapital der Diakonie geltend zu machen und empirisch zu investieren, auch in weniger lukrative Segmente des Sozialmarktes. Dies kann wiederum zur Mehrung beitragen. Die Diakonie erschöpft sich nicht im umkämpften Segment renditeträchtiger Spezialkliniken, sie organisiert auch Behindertenwerkstätten, Obdachlosenunterkünfte und Suppenküchen.²⁶ Hinter solchen wenig lukrativen Bereichen stehen oftmals gewichtige Initiativen und ehrenamtliches Engagement.²⁷ Sie bilden symbolisches Kapital. Seiner Pflege können sich Diakonie und Caritas als dank ihrer Hintergründe ‚starke Marken‘ widmen. Diese innere Gegenläufigkeit von professioneller Institutionalisierung eines in solcher Institutionalisierung gerade nicht aufgehenden Ethos von Hilfe und Liebe lässt sich nicht auflösen. Sie prägt das symbolische Kapital. Mit allem anderen Kapital hat es gemein, dass es gut angelegt werden muss und nicht verramscht werden darf; von sonstigem Kapital unterscheidet es sich dadurch, dass seine Anlage nur dann gelingt, wenn nicht auf selbstzweckliche Vermehrung spekuliert wird.

So sehr Diakonie und Caritas unter den Bedingungen des Sozialstaats agieren, so wenig sind sie selbst der Sozialstaat und sollten es auch nicht zu werden versuchen. Abgesehen von der Fiktionalität solcher Visionen würde dies auch mit dem religiös maßgeblichen Grundsatz brechen, das Allgemeine im Besonderen zur Geltung zu bringen. In diesem Sinne ist das Prinzip der Subsidiarität zu bejahen und zu fördern. Der Sozialstaat kann und muss nicht alles selbst machen. Private oder verbandlich organisierte Einrichtungen können vieles besser. Sie gehen geschmeidiger mit der Vielfalt je besonderer

²⁴ Vgl. dazu B. Grzeszik, *Wohlfahrt zwischen Staat und Markt. Korporatismus, Transparenz und Wettbewerb im dritten Sektor*, Berlin 2010.

²⁵ Vgl. M. Möhle, *Vom Wert der Wohlfahrt*, [siehe Anm. 18], 16–32.

²⁶ Vgl. dazu die unterschiedlichen Beiträge zu „Aufgaben und Handlungsfelder“ in: G. Ruddat/G. K. Schäfer (Hgg.), *Diakonisches Kompendium*, [siehe Anm. 8], 455–612.

²⁷ Vgl. R. Liebig/T. Rauschenbach, *Ehrenamtliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter*, in: a.a.O., 366–382.

Hilfserfordernisse um. Wenn die Menschen in ihrer individuellen Endlichkeit im Mittelpunkt stehen, dann muss sich auch das System der professionalisierten und institutionalisierten Hilfe der Vielspältigkeit von Bedürftigkeiten anzupassen suchen – soweit es geht. Genau darum führt ein Weg vom Sozialstaat zum Sozialmarkt.²⁸ Dieser ist der Ort der Diakonie, nicht ein fiktionales Gegenüber zum Staat in Entsprechung eines vermeintlichen Gegenübers von Staat und Kirche.²⁹

Diakonische Anbieter müssen sich auf dem Sozialmarkt bewähren. Das entscheidende Kriterium für Erfolg dürfte darin liegen, welche Qualität zu welchem Preis die Produkte haben.³⁰ Sie müssen angesichts fixer Preise tunlichst gut sein. Dies ist eine simple marktökonomische Logik. Doch sie enthält Spielräume gegenüber einem ökonomischen Denken, das sich in einem bloß instrumentellen, renditeorientierten Verhältnis zu seinen feilgebotenen Produkten erschöpft. Gerade der Bereich von Sozialunternehmen zeigt die Ambivalenzen solchen Denkens. So kann das betriebswirtschaftlich notwendige Instrumentarium der Rationalisierung von Abläufen schnell dazu führen, dass sich auf der einen Seite eine austauschbare Technisierung der Angebotsbestandteile in den Vordergrund drängt, während auf der anderen Seite neue Controlling-Bükratien die Ressourcen verschlingen. Qualitätssicherung muss sein. Doch ob es der Qualität dient, wenn aus der Krankenschwester die im Lightformat akademisierte Pflegemanagerin wird, deren Hauptbeschäftigung die Dokumentation, Evaluierung und Abrechnung kleinteiligster Pflegehandgriffe ist, muss gefragt werden. Es dürfte jedenfalls zu kurz greifen, Qualität am Sozialmarkt mit der Durchschlagsstärke des Instrumentariums der Beratungsindustrie gleichzusetzen. Andere Qualitätssiegel bleiben auf der Strecke. Qualität von Sozialeinrichtungen hat auch maßgeblich mit derjenigen Verantwortlichkeit und Urteilsstärke des Personals zu tun, die erforderlich sind, um die Hilfsmaßnahmen angemessen und zielentsprechend zu gestalten.

Das Kriterium der Qualität, das der Sozialmarkt einfordert, liegt nicht quer zur christlich-religiösen Hintergrundsidentität diakonischer Unternehmen.³¹ Wenn es sich nicht in Äußerlichkeiten erschöpft, sondern seinerseits die Ge-

²⁸ Vgl. K. D. Hildemann (Hg.), Abschied vom Versorgungsstaat? Erneuerung sozialer Verantwortung zwischen Individualisierung, Markt und bürgerschaftlichem Engagement, Bonn 2000; A. Evers/R. G. Heinze (Hgg.), Sozialpolitik. Ökonomisierung und Entgrenzung, Wiesbaden 2008.

²⁹ J. Eurich/W. Maaser, Diakonie in der Sozialökonomie. Studien zu Folgen der neuen Wohlfahrtspolitik, Leipzig 2013.

³⁰ Vgl. M. Fischer, Qualitätsmanagement für Caritas und Diakonie. Eine Standortbestimmung für kirchliche Sozialunternehmen, in: Stimmen der Zeit (2012), 253–265.

³¹ Vgl. dazu auch U. H. J. Körtner, Diakonie im Spannungsfeld zwischen Qualität, christlichem Selbstverständnis und Wirtschaftlichkeit. Theologisch-ethische Reflexionen, in: Wege zum Menschen (62) 2010, 155–167.

genläufigkeit diakonischer Mehrwertschöpfung gegenüber einsinnig-reduzierten Marktmechanismen mitumfasst, dann beinhaltet dieses Kriterium zugleich eine Konkretisierung religiöser Symbolisierung. Sie bringt das Allgemeine im Besonderen zur Geltung – und zwar in christlich-protestantischer Perspektive am Leitfaden der Freiheit. Genau dies tun diakonische Sozialunternehmen auch, wenn sie die der menschlichen Bedürftigkeit um der Freiheit willen geschuldete Hilfe gut, d.h. angemessen in ihren Angeboten realisieren. Genau damit setzen sie ihre religiöse Identität um. Religion bildet, jedenfalls in protestantischer Sicht, keine Sonderwelt neben den im Diesseits der Welt praktizierten Lebensvollzügen. Religion hilft diese in ihrer Abgründigkeit und Ambivalenz zu verstehen und trägt so zur praktischen Orientierung der Akteure bei – einschließlich dort, wo gegen den Strom geschwommen werden muss. Religion integriert, wenn es gut geht, auch die kontrafaktische Normativität in die Sinnhorizonte der Lebensführung – einschließlich des Widersinnigen, ins Leiden Führenden.

Darum ist die religiöse Dimension diakonischer Einrichtungen nicht schon damit gegeben, dass sie besondere religiöse Angebote, etwa Gottesdienst oder Seelsorge, vorhalten. Sie ist auch nicht bereits dadurch gesichert, dass sie in institutionellen Bezügen zur verfassten Kirche stehen. Und sie ist auch dann nicht verbürgt, wenn ältere kirchlich-diakonische Programme einer Mission durch die fromme Tat plakativ hochgehalten werden. Religion ist eine Dimension des Lebens in seinem Vollzug, nicht eine daneben. Sie hilft, das Leben angesichts seiner Freiheit, aber auch Bedürftigkeit zu leben. Dazu muss man es in seinen Koordinaten verstehen. Insofern gehört Religion zu einem Leben, das sich angesichts von Grenzen über sich verständigt.

Damit sollen besondere religiöse Angebote, der Bezug zur Kirche oder die Geschichte der Diakonie und ihrer Einrichtungen keineswegs verdrängt werden. Im Gegenteil: Diakonische Einrichtungen sollen ihr protestantisch-religiöses Profil zum Ausdruck bringen, und zwar selbstbewusst. Dies betrifft nicht nur die tunlichst gut gestalteten Alltagsvollzüge, sondern auch besondere Formen. Und dies betrifft auch die besonderen Herkunftsgeschichten, die vielfach das ‚Gesicht‘ der Einrichtungen prägen. Hier sind auch oftmals weit mehr als nur symbolische Kapitalien zu verzeichnen, etwa Grundstücke und Gebäude, Stiftungen und Sammlungen. All dies ist nachdrücklich zu pflegen. Es darf nur nicht schon für das Ganze genommen werden. Ähnliches gilt für den institutionellen Bezug zur verfassten Kirche. Auch er sollte nicht versteckt werden. Dennoch bleibt die Organisationsgestalt geistlicher Kommunikation etwas anderes als verstetigte und professionalisierte Hilfe. Kleinere oder mittlere Einheiten können hier vermutlich flexibler und bedarfsgerechter agieren als die Großkirche. Darum ist Zurückhaltung angesagt, wenn es um größere Nähe zu überregionalen Kirchenorganisationen geht. Diakonische Sozialunternehmen sind eher klein- oder mittelständisch. Das schließt nicht aus, dass sie auch im Verbund operieren und entsprechende Spitzen ausbil-

den.³² Es gibt keine Faustformel, die für lokale Sozialstationen, Fachkliniken, Behindertenwerkstätten und Altenheime gleichermaßen gilt. Pragmatismus kann hilfreich sein – und zwar aus protestantischem Prinzip. Religion ist Leben, und Leben impliziert kompetentes, verständiges Handeln. Sein Prinzip muss erkennbar bleiben. Darum gehört die Pflege des symbolischen Kapitals, also die Bildung der religiösen Dimension der eigenen Identität zu den Kernaufgaben der Diakonie. Dies geht nicht ohne die hier tätigen Personen.

4. Persönlichkeitsbildung in der Diakonie

Diakonische Sozialunternehmen gehören zum personalintensivsten Teil des Dienstleistungsbereichs. Die Qualität ihrer Angebote korreliert in hohem Maße mit den Qualitäten der Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen. Dies ist eine Banalität. Sie wirft jedoch spezifische Probleme auf, wenn es um Fragen der religiösen Dimension diakonischer Identität geht. Diese ist von den Prägun-gen der Mitarbeitenden nicht zu trennen. Hiermit steht ein jeder Versuch zur Stärkung diakonischer Identität im Wechselverhältnis. Dass religiöse Einstellungen Auswirkungen auf Lebensführung und Arbeitsmoral haben, ist eine religionssoziologische Binsenweisheit. Für diakonische Sozialunternehmen bedeutet dieser Tatbestand, die vielfach heikle Frage nach der religiösen Prägung ihres Personals anzugehen.³³ Auf der einen Seite kann sich das Idealbild eines kirchlich engagierten Christen in den Vordergrund schieben, auf der anderen müssen die erforderlichen berufspraktischen Kompetenzen gewährleistet sein. Beides kommt in vielen Fällen nicht zur Deckung. Zudem ist das Zentrum des christlichen Religionsvollzugs, der Glaube, kein juristisch identifizierbarer und arbeitsrechtlich belastbarer Tatbestand. Schließlich muss das Personal mit begrenzten Mitteln unter den Bedingungen der regional höchst unterschiedlichen Arbeitsmärkte gewonnen werden. In einigen Regionen, v.a. Ostdeutschlands, gibt es trotz hoher Arbeitslosigkeit kaum hinreichend Bewerber, die das pragmatisch eingeführte Merkmal der Kirchenmitgliedschaft erfüllen; in anderen, prosperierenden Regionen werden angesichts der begrenzten Finanzmittel kompetente Kräfte von anderer Seite abgezogen. Gleichwohl: Stärkung des symbolischen Kapitals der Diakonie kann nicht vor dem Personal enden. Im personalintensiven Sozialbereich muss dies sich auf die in ihm tätigen Personen erstrecken. Doch auch hier gilt: Kein Menschen-

³² Vgl. dazu J. Eurich/W. Maaser, Diakonie in der Sozialökonomie [siehe Anm. 31], 275–290.

³³ Mit Blick auf den Caritasverband hat Heinrich Pompey diese Frage bearbeitet in: *ders.*, Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/innen, in: Caritas 1993, Jahrbuch des deutschen Caritasverbandes, 11–26.

bild im Mittelpunkt, auch nicht das Ideal des glaubenden Christen, das nach den Konturen des kerngemeindlichen Milieus gezeichnet ist.

Dies macht es erforderlich, von den Handlungsvollzügen in diakonischen Institutionen her Kompetenzen und Merkmale zu beschreiben, die von den hierin tätigen Personen erwartet werden müssen. Dies betrifft nicht nur die erforderlichen berufstechnischen Fertigkeiten, sondern auch ethische Prägungen, die sich im berufspraktischen Handeln niederschlagen. Hierzu gehören exemplarisch Verantwortlichkeit und Urteilkraft, verbunden mit einem überkognitiven Wissen um die zu eigenem Handeln herausfordernde Bedürftigkeit und Fehlbarkeit des Menschen. Den Menschen gibt es nicht als solchen, sondern immer nur in Gestalt von Individuen. Und Individuen sind durch jeweils unterschiedliche Verhältnisse von Leiblichkeit und Geistigkeit bestimmt, also den Koordinaten, in denen auch Bedürftigkeit und Fehlbarkeit beschrieben werden. Damit die Hilfe angemessen sein kann, bedarf es entsprechender Urteilkraft. Dies geht einher mit einer Haltung der Verantwortlichkeit für eigenes Tun. In den hiervon geprägten Handlungsvollzügen können sich Merkmale protestantischer Identität abschatten. Verantwortlichkeit kann die für den Protestantismus maßgebliche Freiheit des Subjektiven im Sozialverhältnis zum Ausdruck bringen. Und Urteilkraft hat es mit der für Religion generell charakteristischen Realisierung des Allgemeinen unter den Bedingungen des Besonderen zu tun. Darum kann ein von Verantwortlichkeit und Urteilkraft geprägtes Handeln Grundelemente protestantischer Identität in die konkreten Abläufe diakonischen Handelns einzeichnen. Protestantische Identität, deren Grundform der stets freie Glaube ist, ist selbst primär ein Lebensvollzug, kein kognitives Fürwahrhalten von Lehrsätzen. In diesem Lebensvollzug sind das Verhältnis zu sich selbst und das Verhältnis zu Anderen immer schon verschränkt. Bedarf diese Verschränkung des deutenden Verstehens, so kommt in der Fluchtlinie des Selbst- und des Sozialverhältnisses das Gottesverhältnis zu stehen. Auf es laufen in christlicher Perspektive die Fäden einer von Verantwortlichkeit und Urteilkraft geprägten ethischen Haltung zu. Sie können sehr wohl in seiner Terminologie entfaltet werden, müssen es aber nicht. Darum bilden Verantwortlichkeit und Urteilkraft ein elastisches Band, das die besonderen und allgemeinen Aspekte der Diakonie verbindet.

Verantwortlichkeit und Urteilkraft sind Eigenschaften, an denen es in vielen öffentlichen Einrichtungen mangelt. Qualität ist nicht bei Gleichgültigkeit gegenüber dem, was über unmittelbare Verpflichtungen hinausgeht, gewährleistet. Diakonische Einrichtungen können nicht gut sein, wenn ihr Personal von einem kleinlichen Argwohn, ja nicht mehr als die Anderen zu tun, bestimmt ist. Um protestantische Tugenden wie Askese und Leistungsbereitschaft kommt die Diakonie nicht herum. Damit sei nicht der Willkür im Arbeitsverhältnis das Wort geredet, auch nicht der Verordnung von Bescheidenheit für Untergebene im Namen christlicher Demut und Dienstpflicht. Es

dürfte aber unumgänglich sein, die Bereitschaft zur Übernahme von Verantwortung zu stärken. Dies erfordert zugleich einen urteilsstark abwägenden Blick für die Gestaltung der einzelnen Vollzüge des diakonischen Handelns. Weil im Kernbereich der Diakonie Hilfeleistungen in individuell verschiedensten Konstellationen erfolgen, dürfte die Möglichkeit zur Standardisierung begrenzt sein, wenn sie nicht in ein Dickicht von Ausführungsbestimmungen münden soll. Auch die gestanzte Dienstbarkeits-Servilität von Call-Centern kann für die Vielfalt intersubjektiver Interaktionen im Zusammenhang von Hilfe kein Maßstab sein. Intersubjektivität ist ohne Subjektivität nicht möglich. Hierfür stehen Verantwortlichkeit und Urteilsfähigkeit. Verantwortlichkeit muss aus eigenem Antrieb, also spontan, übernommen werden. Sie verbindet das eigene Selbstverhältnis mit dem zu Anderen. Etwas ver-antworten kann nur, wer sich von Anderen gefragt weiß. Dies können Automaten nicht. Damit tritt die Freiheit als Bedingung von Verantwortlichkeit in den Blick. Sie integriert das Selbst- und Sozialverhältnis – und zwar in den Besonderheiten der jeweiligen Lebens- und Berufskonstellationen. Hierin ist Urteilstkraft gefordert. Über sie verfügen nur Personen. Das Urteil darüber, wie in den asymmetrischen Situationen der Hilfe angemessen gehandelt werden soll, erfordert eine sensible Wahrnehmung der Bedürftigkeiten und Gebrechen des Leibes – bis hin zu dessen mentalen Auswirkungen – bei gleichzeitiger Anerkennung des Anderen als Person. Sie muss vielfach gegen allen Augenschein erfolgen, mithin kontrafaktisch zur Geltung kommen. Dies ist mehr noch der Fall, wenn – etwa in sozialpädagogischen Zusammenhängen – die Anerkennung auf eine Neuausrichtung des Lebens hin geschieht und um ihrer willen kritikpflichtige Geschehnisse der bisherigen Lebensführung dem Subjekt zugerechnet werden. Zu solch kontrafaktischer Anerkennung ist am ehesten fähig, wer die verschiedensten Lebenserfahrungen einschließlich solcher von Krankheit, Scheitern und Schuld zu integrieren und sie zugleich mit der Unbedingtheit von Personalität zu verbinden vermag. Hierfür steht nach protestantischem Verständnis der Gottesglaube. In seinem Licht ist der Mensch als Person immer mehr, als der Fall ist. Das hat er mit Freiheit gemein.

Mit diesen Überlegungen rückt das Thema Persönlichkeitsbildung auf die Agenda. Sie dürfte für diakonische Sozialunternehmen von zunehmender Bedeutung sein, um ihr Markenzeichen zum Zuge zu bringen. Persönlichkeitsbildung ist freilich ein altes Thema der Diakonie. Zu ihr gehören ästhetische, moralische, aber auch religiöse Dimensionen. Die ersteren betreffen die Bildung von Stil und Charakter. Die letzteren haben damit zu tun, die verschiedenen Koordinaten des Lebensvollzugs zusammenzubringen: Das Verhältnis von Leib und Geist, von sich und den Anderen bis hin zu dem, was ist, aber nicht sein soll. Diese religiösen Dimensionen betreffen eine innere Haltung, die im Wissen um Bedürftigkeit und Fehlbarkeit ein Ethos der Hilfe angesichts der Gottebenbildlichkeit und Endlichkeit des Menschen pflegt.

Und sie kultivieren eine Lebensstimmung, die trotz dieser Spannungen und unausrottbaren Widersprüche von einem zwar nicht ungebrochenen, aber getrösteten Optimismus getragen ist. Nichts davon gibt es als empirisch demonstrierbare oder gar erzwingbare Größen. Darum kann die religiöse Dimension der Persönlichkeitsbildung auch keinem diakonischen Mitarbeiter aufgenötigt oder von ihm abgefordert werden. Doch sie drängt sich auf – in der Fluchtlinie der Charakterbildung mitunter mit großer Sogwirkung. Eben-
darum kann religiöse Persönlichkeitsbildung immer nur frei sein. Diese Freiheit muss wollen, wer mit gutem Grund um der Kernkompetenzen der Marke ‚Diakonie‘ willen religiöse Bildung anempfiehlt. In deren Mittelpunkt steht kein fixiertes Menschenbild, das in religiöser Bildung lediglich kopiert werden muss. Vielmehr werden die Fluchtlinien für solch religiöse Bildung durch symbolisch artikuliertes Verständnis von Freiheit markiert. Insofern zur Symbolik auch Bildlichkeit gehört, kann um der Freiheit willen das Bilder-
verbot nicht ausgeblendet werden.