

## Gesellschaftliche Diakonie und Entwicklungsethos

VON WOLFGANG SCHWEITZER

In einem Aufsatz über „Das Recht des Begriffs ‚gesellschaftliche Diakonie‘“ hat H.=D. Wendland sich noch vor wenigen Jahren gegen den Vorwurf wehren müssen, in dieser Wortverbindung werde der neutestamentliche Sinn und Gebrauch des Wortes Diakonie überschritten. Ihm wurde damals vorgehalten, Diakonie könne nur „die Hilfe des Christen für den einzelnen, notleidenden Mitmenschen“ bezeichnen.<sup>1</sup> Wendland hielt dem — mit Recht — entgegen, daß die gesellschaftliche Diakonie „selbstverständlich letzten Endes auch — wenngleich mit Hilfe vieler Vermittlungen — auf den Einzelmenschen zielt“ und daß andererseits „nicht erst seit gestern und heute die traditionelle Diakonie sich einer Fülle von weltlich-gesellschaftlichen Hilfsmitteln bedient und bedienen muß . . . um zu ihrem Ziel . . . zu gelangen“.<sup>2</sup>

Die falsche Alternative, als dürfe christliche Liebe nur spontan handeln und sich daher nicht institutionalisieren lassen, war bereits in einer früheren Diskussion zwischen H. Thielicke und P. Philippi als solche bloßgestellt worden. Sogar der „barmherzige Samariter“ ließ dem spontanen Entschluß zur Hilfe sehr wohlgeplante Maßnahmen folgen.<sup>3</sup> Und wenn es allgemein um die Frage geht, ob Diakonie nur dann berechtigt sei, wenn man nachweisen kann, daß es sich um eine Wiederbelebung der im Neuen Testament — spärlich genug — bezeugten urchristlichen Diakonie handelt, so ist auch an diesem methodisch wichtigen Punkte die Antwort von Wendland längst gegeben worden: Es ist „ganz klar, daß schon die Väter der evangelischen Diakonie die Grenzen der apostolischen, urchristlichen Kirche in dieser Hinsicht *weit* überschritten haben. Von einer ‚Erneuerung‘ der neutestamentlichen Diakonie im engeren Sinne des Wortes, das heißt im Sinne der Wiederherstellung, kann gar keine Rede sein; die evangelische Diakonie des 19. Jahrhunderts schafft Einrichtungen und gebraucht einen Begriff von Diakonie, der dasjenige *weit* hinter sich läßt, was wir im Neuen Testament vor uns haben“.<sup>4</sup> Würden wir in ethischen Fragen — und um eine solche geht es hier — in die Methodik eines naiven Biblizismus zurückfallen, so wäre sehr viel theologische Arbeit umsonst geleistet worden (und das gilt für die Dogmatik selbstverständlich in gleicher Weise). Dann müßte man womöglich die zur herkömmlichen Tracht der Diakonissen gehörende „Haube“ mit den Argumenten in Verbindung bringen, die Paulus 1. Kor. 11, 5 ff. zugunsten des Gebrauchs von Kopfbedeckungen der Frauen im Gottesdienst anführt — aber dann bitte auch mit

allen mythologischen Vorstellungen, die der Text impliziert! Verhaltensweisen, über die die Bibel berichtet, können nur im Kontext der damaligen Zeit als Antworten des Glaubens verstanden werden: Entsprechende Antworten heute zu finden, ist eine Aufgabe, die mehr erfordert als nur die Nachahmung biblischer Modelle. Das schließt nicht aus, sondern es schließt ein, daß die in der Bibel gebrauchten Begriffe — wie zum Beispiel der des Dienens, Diakonie — heute aufgenommen und bei dieser Aufnahme ausgeweitet werden: Ihr Sinn verschiebt sich entsprechend den veränderten Aufgaben an einigen Punkten. Das Motiv, das zum Gebrauch des Begriffes Veranlassung gab, kann aber durchaus dasselbe sein; deshalb besteht kein Grund, gegen die Ausweitung prinzipiell Einspruch zu erheben. Allenfalls wäre zu bedenken, ob man durch zusätzliche Bezeichnungen unterscheidender Art andeuten sollte, daß Diakonie in unserer Zeit auf verschiedenen Wegen gehen muß: die *fürsorgerische*, aus dem 19. Jahrhundert (nicht unmittelbar aus der Urchristenheit) stammende Diakonie schafft Einrichtungen, die möglichst schnell dem einzelnen, in eine unmittelbare Not geratenen Menschen helfen sollen, während *gesellschaftliche Diakonie* solcher Not vorbeugen will: sie will heute Einrichtungen schaffen bzw. gesellschaftliche Strukturen so verändern, daß möglichst wenige Menschen morgen oder übermorgen in Not geraten; wobei — wie oben bereits zitiert — letzten Endes selbstverständlich auch hier der einzelne Mensch das Ziel der Bemühungen ist. Ebenso ist das Motiv das gleiche: die Liebe leitet die Christen an, ihre Phantasie — nun im Bereich der gesellschaftlichen Gefahren und Möglichkeiten — in den Dienst des Mitmenschen zu stellen.<sup>5</sup>

In dem Bemühen, ein für die heutige Zeit sinnvolles Leitbild — ein „mittleres Axiom“ im Sinne *J. Oldhams* — zu finden, hat bereits die Weltkirchenkonferenz von Amsterdam 1948 den Begriff „verantwortliche Gesellschaft“ geprägt.<sup>6</sup> Obwohl H.-D. Wendland zu dieser Zeit aus der ökumenischen Diskussion ausgeschaltet war (er war noch in Kriegsgefangenschaft), hat er sich in den folgenden Jahren mit großem Nachdruck für diesen Begriff eingesetzt. Gegenüber den in Deutschland und in der deutschen „Inneren Mission“ im Gefolge *J. H. Wicherns* gebrauchten konservativen Leitbildern diakonischen Handelns<sup>7</sup> hatte dieser Begriff den großen Vorzug, die wechselseitige Verantwortung der Menschen füreinander und die Notwendigkeit der Kontrolle derjenigen, die Macht haben, durch die davon Betroffenen zum Ausdruck zu bringen. Das heißt: der Begriff enthielt demokratische und rechtsstaatliche Elemente, ohne jedoch die Ökumene auf eine bestimmte demokratische Verfassungsform festzulegen.<sup>8</sup> Wendland unterstrich, daß „die Forderung der verantwortlichen Gesellschaft“ als Ausdruck des Dienstwillens der Liebe, also der „gesellschaftlichen Diakonie“, nur im klaren Wissen darum erhoben werden kann, „daß es sich hierbei um eine geschichtsbedingte, sozialetische Entscheidung handelt, die trotz ihrer universalen Bedeu-

tung, ihrer Bezogenheit auf die Gesamtgesellschaft, doch nur eine geschichtlich begrenzte Aktualisierung der Liebe darstellt, an deren Stelle in andern Geschichtszeitaltern einmal andere Forderungen treten können".<sup>9</sup> Er ließ auch in diesem Zusammenhang keinen Zweifel daran aufkommen, daß neben solchen Forderungen der gesellschaftlichen Diakonie auch der Appell an den einzelnen berechtigt bleibt, sich einzelner notleidender Menschen oder notleidender Gruppen der Gesellschaft anzunehmen und an ihnen beispielhaft die „Praxis der Nächstenliebe“ zu üben.<sup>10</sup>

Inhaltlich bestimmte Wendland den Begriff „verantwortliche Gesellschaft“ einerseits von dem Begriff der gesellschaftlichen Partnerschaft her (den er sorgfältig abgrenzte gegenüber dem verschwommenen Begriff der „Gemeinschaft“, die Positionsdifferenzen in der Gesellschaft ignoriert).<sup>11</sup> Zugleich machte er geltend, daß es sich bei diesem Begriff um die Grundforderung einer „realen Utopie“ handelt, die „auch die Einzelforderungen und Reformvorschläge, in denen sie sich selbst artikuliert und ausspricht, gleichwohl entschieden überschreitet“. Sie hat also einen „kritisch-transzendierenden Charakter“, eine „kritisch=revolutionierende Kraft der noch nicht verwirklichten ‚Utopie‘ der zukünftigen Gesellschaft“.<sup>12</sup> Es verdient festgehalten zu werden, daß der Jubilar immerhin als Fünfundsechzigjähriger sich in solcher Weise ausgedrückt hat — bevor unsere Studenten entsprechend „revolutionär“ wurden . . . ! Das ist in Wendlands altem Interesse an der Eschatologie, der Lehre vom Reich Gottes, dem Chiliasmus begründet,<sup>13</sup> was nicht ausschließt, sondern gerade einschließt, daß Wendland betont: „Die ‚verantwortliche Gesellschaft‘ ist nicht das Reich Gottes auf Erden, auch nicht ein Übergang oder eine Brücke dahin, etwa in Gestalt einer ‚christlichen Gesellschaft‘, sie trägt den Charakter einer *weltlichen* und geschichtlichen Ordnung“.<sup>14</sup> Nur kann eben auch diese Ordnung solche transzendierenden Leitbilder nicht entbehren.

Im folgenden soll nun untersucht werden, ob sich der Begriff „verantwortliche Gesellschaft“ als Leitbild ökumenischen Handelns durchhalten läßt, wenn es um Fragen der modernen Entwicklungspolitik geht. Im Zusammenhang damit taucht dann unweigerlich die weitere Frage auf, inwieweit in der Durchführung von Maßnahmen zugunsten der unterentwickelten Völker ein „Entwicklungsethos“ erforderlich ist, das sich noch stärker als die bisher geübte „gesellschaftliche Diakonie“ von der „fürsorgerischen Diakonie“ entfernt.

Noch vor wenigen Jahren schien die erste Frage kaum problematisch zu sein. Das Ziel „verantwortliche Gesellschaft“ sollte selbstverständlich auch in den sogenannten Entwicklungsländern angestrebt werden; nur der Weg dorthin schien noch etwas beschwerlicher zu sein als im „Westen“. Für „die Gebiete und Länder des raschen sozialen Wandels“ kam es anscheinend vornehmlich darauf an, unter „Berücksichtigung ihrer eigentümlichen, historisch-sozialen Voraussetzungen

konkretere Ordnungsbilder zu entwickeln . . . , zum Beispiel Möglichkeiten der allmählichen Demokratisierung oder einer Gesellschaftspolitik, welche die Entstehung eines entrechteten Proletariats in neu entstehenden Industriegebieten und Großstädten zu verhindern geeignet wäre".<sup>15</sup> Solche Sätze konnten um 1965 mit einem weiten Konsensus in der Ökumene rechnen. Können sie es heute noch?

Als erstes wird hier zu bedenken sein, daß sich die Einschätzung der Lage der unterentwickelten Nationen inzwischen erheblich verändert hat. Zwar bleibt die Sorge berechtigt, daß in „neu entstehenden Industriegebieten“ ein entrechtetes Proletariat entstehen kann; aber die Erkenntnis, daß in den Großstädten Asiens, Lateinamerikas und Afrikas ein solches Proletariat bereits in großen Massen vorhanden ist, hat jene Sorge bereits überschattet. Was soll aus den Vielen werden, die in die Großstädte strömen in der Hoffnung, dort schneller vorwärtszukommen — und für die dort noch längst keine Arbeitsplätze zu finden sind? Die Slums am Rande dieser Großstädte sprechen eine deutliche Sprache.

Vor allem haben sich unsere Kenntnisse von dem, was in Lateinamerika geschieht, sehr verändert. Es ist immer deutlicher geworden, daß dort ganze Völker nicht erst in Industriegebieten, sondern schon längst in der Landwirtschaft proletarisch leben und ausgebeutet werden. Die Versuche, hier mit ausländischer Unterstützung durch Reformen einen Wandel zu schaffen, haben im Vergleich mit der zu lösenden Aufgabe bisher nur ganz geringe Erfolge erzielt. Ja, es scheint, als habe die Hilfe von außen eher das Gegenteil bewirkt: die Machthaber gewannen durch das von außen kommende Geld Zeit; wirtschaftliche Teilerfolge ließen soziale Reformen als weniger dringlich erscheinen.<sup>16</sup> Und die ausländischen Kapitalgesellschaften, die moderne Produktionsweisen einführen, erweisen sich in aller Regel als Bundesgenossen der feudalen Herrschaft: sie können nach ihrer Interessenlage an sozialen Reformen gar nicht interessiert sein.<sup>17</sup> Hier ist man zu der Erkenntnis genötigt: das längst vorhandene, zum Teil in unglaublicher Armut dahinvegetierende ländliche Proletariat wird in diesem Prozeß nicht etwa aus seiner Lage befreit, sondern ihm tritt ein zweites Proletariat an die Seite: das Heer der Arbeitslosen oder schlecht bezahlten Arbeiter in den Großstädten. Die Hoffnung, daß man durch eine vernünftige und gerechte Gesellschaftspolitik all dies noch „verhindern“ könnte, hat sich längst als trügerisch erwiesen. Jetzt lautet die Frage: Was muß geschehen, um diesen Zustand zu ändern?

Muß das Leitbild „verantwortliche Gesellschaft“ angesichts dieser Lage aufgegeben werden? Sicher nicht. Es bleibt als Leitbild für eine ferne Zukunft sinnvoll. Offenbar vermag es aber in vielen Entwicklungsländern die Funktion nicht zu erfüllen, die es in den Industrieländern noch heute gut erfüllen kann. Aus dem Leitbild „verantwortliche Gesellschaft“ und dem in ihm enthaltenen Gedanken der Partnerschaft lassen sich bei uns konkrete Forderungen für die Gegenwart

entwickeln. Nur wo dies möglich ist, erfüllt das Leitbild seinen — ohnehin ja stets nur zeitbedingt gedachten — Zweck.

In Lateinamerika scheinen jedoch alle Appelle an das Bewußtsein gemeinsamer Verantwortung und die Forderung, dementsprechende gesellschaftspolitische Reformen einzuleiten, mehr oder weniger vom Winde verweht zu werden. Kann man einem ausgebeuteten Landarbeiter den Rat geben, seinen Feudalherrn als Partner in einem gemeinsam verantworteten gesellschaftlichen Prozeß anzusehen? Offenbar setzt der Begriff „verantwortliche Gesellschaft“ einen Zustand der Gesellschaft voraus, in dem die Kontrolle der Machthabenden durch die davon Betroffenen zumindest als *möglich* erscheint: hier kann man in der Tat empfehlen, verschiedene Interessen in kooperativer Weise auszugleichen, Konflikte also zu kanalisieren. Hier ist „allmähliche Demokratisierung“ denkbar. Aber der entsprechende Zustand ist offenbar in vielen Ländern der Erde noch keineswegs erreicht. Und daran scheitert die „allmähliche“ Demokratisierung . . .

Vielleicht ist es nützlich, in diesem Zusammenhang daran zu erinnern, daß nach R. Dahrendorf in der Zeit, als Deutschland ein Entwicklungsland war (also im 19. Jahrhundert), die „Demokratisierung“ sich keineswegs von selbst als Frucht der Industrialisierung einstellte: das deutsche Bürgertum war — so lautet Dahrendorfs These — nicht darauf vorbereitet, politische Verantwortung zu übernehmen.<sup>18</sup> Und die Frage, ob man bei uns wirklich verstanden hat, was Demokratie ist, ist ja durchaus noch offen . . . Wieviel schwieriger dürfte das alles in Lateinamerika sein! Ist es überhaupt denkbar, daß dort die ausgebeuteten Schichten anders als über Revolutionen aus ihrer Lage herauskommen und die Möglichkeit erhalten, politische Verantwortung zu übernehmen und die jeweils Machthabenden zu kontrollieren? Es ist ja auch in den USA und in Frankreich im 18. Jahrhundert kein anderer Weg gangbar gewesen: den Revolutionen, die dort stattfanden, verdanken wir unsere demokratischen Verfassungen (hinter denen unser demokratisches Bewußtsein oft weit zurückbleibt).

Wir alle haben uns in den letzten zehn Jahren die Periode des „raschen sozialen Wandels“ zu sehr als eine Übergangsperiode vorgestellt, die mit einigem Geschick verhältnismäßig friedlich verlaufen könnte. Seit der Genfer Konferenz 1966 wird diese Vorstellung von den Vertretern der Entwicklungsländer zunehmend infrage gestellt. Und damit wird — wie schon oft bemerkt wurde — die Relevanz des Begriffes „verantwortliche Gesellschaft“ fraglich. Noch einmal: als Fernziel bleibt dies Leitbild gewiß sinnvoll. Aber als Leitbild für das heute notwendige christliche Handeln hilft der Begriff nicht weiter; die Vertreter der Dritten Welt fürchten gelegentlich sogar, daß das heute Notwendige durch diese Maxime verdeckt werden könnte.

Die Aufgabe, für die Länder der Dritten Welt „konkretere Ordnungsbilder“

zu entwickeln, bleibt bestehen. Wir müssen im ökumenischen Dialog aber begreifen lernen, daß es diesen Ländern heute zunächst darauf ankommt, die bei ihnen bestehende Unordnung aufzuheben; deshalb die drängende Frage nach der Rechtfertigung von Revolutionen. Wir sollten nicht versuchen, uns dieser Frage dadurch zu entziehen, daß wir in abstrakter Weise das Pathos von Revolutionen analysieren, die sich ihre Wunschträume gern zusätzlich theologisch legitimieren lassen möchten. Das steht nicht zur Debatte, sondern zur Debatte steht, ob die christlichen Kirchen es dabei bewenden lassen können, zu Reformen aufzurufen — obwohl sich immer wieder herausstellt, daß die infrage kommenden Machthaber zu Reformen nicht bereit sind.<sup>19</sup> Mag sich hier und da in die Argumentation der Engagierten eine Geschichtstheologie einschleichen, die uns auf Grund bitterer Erfahrungen verdächtig ist: angesichts der dringenden Frage, wie schreiende Ungerechtigkeiten zu beseitigen sind, ist dies in der ökumenischen Debatte ein Nebenthema, über das man sich wohl leicht einigen könnte. Es geht nicht um abstrakte, zeitlos gültige Grundsätze, sondern — wie beim Begriff „verantwortliche Gesellschaft“ — um die Formulierung eines „mittleren Axioms“ im Blick auf bestimmte geschichtliche Situationen in bestimmten Ländern. Wenn das Bemühen, sich darauf einzulassen, immer als Geschichtstheologie abgestempelt werden sollte, würde der Weg zur ethischen Reflexion konkreter Situationen grundsätzlich blockiert. Darauf wird sich jedenfalls eine evangelische Sozialethik nicht einlassen können.

Es muß freilich zugegeben werden, daß es schwer fällt, solche Reflexionen noch unter den Begriff „gesellschaftliche Diakonie“ zu subsumieren. Die eingangs erwähnte Diskussion hatte gezeigt, daß eine Ausweitung des Begriffes Diakonie bereits im 19. Jahrhundert vorgenommen worden ist. Das, was nach dem zweiten Weltkrieg unter dem neuen Stichwort bei uns in Gang gebracht wurde, konnte man noch als Fortsetzung dieser „Ausweitung“ verstehen. Es läßt sich verhältnismäßig leicht nachweisen, daß in allen drei Stadien — wenn wir uns einmal auf diese drei beschränken — die christliche *Liebe* das treibende Motiv war und ist: in der Urchristenheit die Liebe zu den einzelnen, die in Not geraten waren, durch entsprechende Sofortmaßnahmen. Diese Praxis setzte sich jahrhundertlang im „Almosengeben“ fort. Später die Organisation dieser Liebe: es wurden Einrichtungen geschaffen, die vielen einzelnen Notleidenden und damit dem Volk als ganzem zur Heilung helfen sollten.<sup>20</sup> Und dann bei der „gesellschaftlichen Diakonie“ das Bemühen um möglichst frühzeitige Vorsorge zur Verhinderung von Notlagen. Schon in diesem Stadium nimmt die Liebe die Gestalt des Strebens nach größerer zwischenmenschlicher Gerechtigkeit an: künftige Notlagen sollen durch gerechten Ausgleich verhindert werden. In der Sprache der Reformatoren: die Liebe treibt hier bereits ein „fremdes Werk“; aber man kann doch noch erkennen, daß sie am Werke ist. Sie braucht sich noch nicht unter dem „Schein

des Gegenteils“ zu verbergen. Sie bedient sich bestimmter Mittel, die mit ihrem Grundmotiv noch im Einklang stehen.

Das wird scheinbar anders, wenn man sich einige Aspekte des „Entwicklungsethos“ klar macht, so wie es R. Dickinson skizziert hat. Dabei kann die Frage nach der Rechtfertigung von Revolutionen zurückgestellt werden. Schon wenn Dickinson von der „Mobilisierung der Betroffenenheit und der technischen Kompetenz in Organisationen und Bewegungen“ spricht, „die das bestehende Machtgefüge beeinflussen können“,<sup>21</sup> entsteht ein Bild, das sich von der bisherigen Praxis nicht nur der traditionellen Diakonie entfernt. Zwar war man sich auch im 19. Jahrhundert schon dessen bewußt, daß ohne Organisation kaum etwas erreicht werden kann: das 19. Jahrhundert war ja das Jahrhundert der Vereine — und die vielen Vereine, die diakonische Einrichtungen in Gang brachten und trugen, spielten dabei eine nicht geringe Rolle. Sie hatten sich aber in der Regel nicht das Ziel gesetzt, „das bestehende Machtgefüge“ zu beeinflussen.<sup>22</sup> Dickinson denkt freilich nicht nur an christliche Vereine. Er macht deutlich, daß „Bewegungen“ größeren Ausmaßes erforderlich sind, wenn „Entwicklung“ vorwärtsgehen und nicht stagnieren soll. Sind die Christen um der Liebe zum Nächsten willen gehalten, sich solchen „Bewegungen“ anzuschließen? Können sie zeigen, daß es sich hier nach wie vor um Liebe handelt? Ist der Kampf um bessere Gerechtigkeit nicht sehr oft auch ein Kampf um die eigenen Rechte?

Nach der Tradition der lutherischen Ethik sind wir geneigt, das Ringen um die Verwirklichung eigener Rechte (und sei es der Rechte der eigenen Gruppe) gegenüber dem Einsatz für das „Recht des Nächsten“ ethisch zu disqualifizieren. So sollte das Motiv des Einsatzes der Liebe durchgehalten werden. Gerade daran wird aber deutlich, daß die Verabsolutierung des Liebesgebotes für die christliche Ethik zu einer Zwangsjacke werden kann, aus der sie sich unter bestimmten Umständen befreien lassen muß. Nicht die Liebe, sondern der Glaube sind letzter Maßstab für das Handeln des Christen und damit auch für seine Liebe (vgl. Röm. 14, 23).

Nehmen wir zum Glauben und zur Liebe die Hoffnung hinzu, so ergibt sich für christliches Handeln nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, sich auf die *Zukunft* auszurichten. Das spielte bereits in der Konzeption der „gesellschaftlichen Diakonie“ eine wichtige Rolle. Man muß sich nun aber vor Augen halten, daß solche Ausrichtung auf die Zukunft unter bestimmten Umständen eine Vernachlässigung derer mit sich bringen kann, die in der Gegenwart Not leiden. Dickinson hat das so beschrieben: „Die meisten Entwicklungspläne konzentrieren sich auf die produktiven oder potentiell produktiven Teile der Bevölkerung — auf die jungen, wendigen und physisch tauglichen Menschen . . . Die Entwicklungsexperten besitzen die Kühnheit oder den Mut, die am Rande der Gesellschaft stehenden und entwurzelten Menschen zu übersehen. Weil sie an Ergebnissen im

großen Rahmen und auf weite Sicht interessiert sind, sind sie manchmal bereit, zuzugeben, daß der Einsatz der Energie für die Randfiguren der Gesellschaft die Entwicklung nicht wirklich vorantreibt.“ Da es solcher Entwicklungsplanung „darum geht, dem Menschen durch grundlegende soziale Wandlungen zu helfen, *scheint* sie sich um den einzelnen, vor allem um die entwurzelten und leicht verwundbaren Menschen nicht zu kümmern“. <sup>23</sup> Wenn man solche Planung bejaht — und die christliche Ethik wird das tun müssen —, ist in bestimmten Situationen der Konflikt mit der traditionellen fürsorgerischen Diakonie unausweichlich. Hier handelt es sich offensichtlich nur um eine Fortsetzung des Konfliktes, den auch die Väter der Diakonie des 19. Jahrhunderts mit denen durchzustehen hatten, die die einzelnen Bettler vor ihren Haustüren nicht abweisen wollten, obwohl sie wußten, daß z. B. Vater *Bodelschwinghs* Versuch, die „Brüder von der Landstraße“ wieder in die Gesellschaft zu integrieren, sinnvoller war als solche spontane Unterstützung im Einzelfall. Nur, daß dies alles in dem größeren Rahmen größere und unheimliche Ausmaße annimmt: während man einerseits versuchen muß, auf weite Sicht zu arbeiten, sterben täglich bereits Tausende, weil ihnen nicht rechtzeitig geholfen wurde. Während wir Lehrstätten für junge kräftige Menschen einrichten, überlassen wir deren nächste Angehörige dem Elend und der Verzweiflung. Liebe muß sich hier unter dem „Schein des Gegenteils“ verbergen.

Trotz dieser Verschärfung des Konfliktes zwischen den verschiedenen Aufgabenbereichen und Möglichkeiten der Diakonie besteht kein Anlaß, den Begriff „gesellschaftliche Diakonie“ von den Tätigkeiten der Christen im Bereich der Entwicklungspolitik fernzuhalten. Auch der Dienst an der Zukunft notleidender Völker ist gesellschaftliche Diakonie — genauso wie jeder andere Versuch, zukünftige Notstände durch rechtzeitige Maßnahmen zu verhindern. Freilich wäre es töricht — und wird wohl im Ernst auch von keinem Christen gefordert —, sich völlig auf solche Arbeit im Dienste der Zukunft angesichts von Völkern zu beschränken, die in unserer Zeit von unmittelbarer Not betroffen werden. Die fürsorgerische Diakonie — also etwa die Aktion „Brot für die Welt“ — hat im Blick auf die Entwicklungsländer nach wie vor große Aufgaben zu bewältigen. Gerade das Programm dieser Aktion zeigt aber, daß die Grenzen zur gesellschaftlichen Diakonie fließend sind — und auch fließend sein müssen. Es darf hier keine falschen Alternativen und auch keine einseitigen Optionen geben. Das gilt nicht zuletzt im Blick auf die Werbung für „Entwicklungshilfe“: sie darf sich nie abgrenzen wollen gegenüber der Entwicklungspolitik, die auf weite Sicht arbeiten muß. Auch hier sind die Christen gefordert, mitzuarbeiten und mit nachzudenken über das, was geschehen muß. Solche Arbeit darf in der Öffentlichkeit und im Raume der Christenheit nicht als ethisch minderwertig angesehen werden. Als gesellschaftliche Diakonie steht sie im gleichen Rang wie jeder andere Dienst der Christen an ihren Mitmenschen.

## ANMERKUNGEN

- <sup>1</sup> Zeitschr. f. Evang. Ethik (ZEE), 10. Jg. 1966, S. 171 ff.
- <sup>2</sup> ebd. S. 172.
- <sup>3</sup> H. Thielicke: Probleme des Wohlfahrtsstaates. ZEE, 2. Jg. 1958, S. 193 ff.; dazu P. Philippi in ZEE, 3. Jg. 1959, S. 249 ff.
- <sup>4</sup> Wendland a. a. O. (ZEE 1966), S. 172.
- <sup>5</sup> Vgl. W. Schweitzer: Fürsorgerische und gesellschaftliche Diakonie (in: Deutsches Pfarrerblatt, 62. Jg. 1962, S. 125–127). Ein von H.=D. Wendland entscheidend mitgeprägtes ökumenisches Dokument des Bemühens um gesellschaftliche Diakonie ist der Bericht über die *Studentagung in Saloniki 1959: „Aufgaben und Möglichkeiten christlichen Handelns im raschen sozialen Umbruch“* (amtliche deutsche Fassung in der ZEE 4. Jg. 1960, S. 257 ff.).
- <sup>6</sup> „Eine verantwortliche Gesellschaft ist eine solche, in der Freiheit die Freiheit von Menschen ist, die sich für Gerechtigkeit und öffentliche Ordnung verantwortlich wissen und in der jene, die politische Autorität oder wirtschaftliche Macht besitzen, Gott und den Menschen, deren Wohlfahrt davon abhängt, für ihre Ausübung verantwortlich sind“ (Bericht der Sektion III, Abschn. 14; in: Die Kirche und die Auflösung der gesellschaftl. Ordnung, 1948, S. 233 f.).
- <sup>7</sup> Vgl. dazu u. a. H.=D. Wendland, Der Begriff Christlich-sozial, seine geschichtliche und theologische Problematik, Köln u. Opladen 1962 (Arb. Gem. f. Forschg. d. Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, H. 104).
- <sup>8</sup> Auch H.=D. Wendland betonte, „daß die Zielsetzung ‚verantwortliche Gesellschaft‘ nicht eine Verklärung des ‚westlichen‘ Lebensstiles und der technischen Errungenschaften der westlichen Zivilisation darstellt“ (Der Begriff der „verantwortlichen Gesellschaft“ in seiner Bedeutung für die Sozialethik der Ökumene, in: ZEE 9. Jg. 1965, S. 1 ff.; Zitat S. 9 f.).
- <sup>9</sup> ebd. S. 8.      <sup>10</sup> ebd. S. 4.      <sup>11</sup> ebd. S. 4 f.      <sup>12</sup> ebd. S. 8 f.
- <sup>13</sup> H.=D. Wendland, Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus. Gütersloh 1931. — Vgl. auch den Art. „Chiliasmus“ im Evang. Soziallexikon, 4. Aufl., Stuttgart 1963.
- <sup>14</sup> a. a. O. (ZEE 1965), S. 7.
- <sup>15</sup> ebd. S. 10.
- <sup>16</sup> Vgl. dazu aus dem Bericht an den Ausschuß für Auswärtige Beziehungen des Senats der Vereinigten Staaten (Vorsitzender J. W. Fulbright) über: Kolumbien, ein Beispiel nordamerikanischer Entwicklungshilfe; deutscher Auszug in der ZEE, 14. Jg. 1970, S. 112 f.
- <sup>17</sup> Vgl. dazu Ch. Elliot, Wachstum, Entwicklung . . . oder Unabhängigkeit? ZEE, 14. Jg. 1970, S. 1 ff., bes. S. 14–17.
- <sup>18</sup> R. Dahrendorf, Gesellschaft und Demokratie in Deutschland, München 1965, bes. S. 46 ff.
- <sup>19</sup> Vgl. dazu den Bericht über die lateinamerikanische Bischofskonferenz in Medellin in: Herder-Korrespondenz, 22. Jg. 1968/10, S. 491 ff.
- <sup>20</sup> Nach J. H. Wichern ging es dabei um die Heilung einer „Krankheit“, die „der Staat als solcher . . . nicht heilen kann“: Die Innere Mission der deutschen evangelischen Kirche. Denkschrift von 1848, S. 33; Hamburg 1948, S. 28.
- <sup>21</sup> R. Dickinson, Richtschnur und Waage, Genf 1968, S. 35.
- <sup>22</sup> Vgl. aber die in Anm. 7 genannte Schrift Wendlands über die „Christlich-soziale“ Bewegung.
- <sup>23</sup> Dickinson, a. a. O. S. 36.